

MIROSLAW KIWKA

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE
W UJĘCIU KONSTRUKTYWISTYCZNEGO
KONTEKSTUALIZMU STEVENA T. KATZA

Jednym z fenomenów znaczących ostatnie dekady ubiegłego stulecia jest bez wątpienia wielkie przebudzenie duchowe. Człowiek współczesny, znużony mitem nieograniczonego niczym postępu i prowadzącej donikąd wolności, goniąc za coraz to nowymi doznaniem, które miast spodziewanej satysfakcji są przyczyną jeszcze większego głodu, świadomy przy tym własnej przygodności i ogromu różnorodnych zagrożeń, których skali nieraz nie da się przewidzieć, jak bezpiecznej wyspy poszukuje głębszego znaczenia tak swojej własnej egzystencji, jak i świata, w którym przyszło mu żyć. Poszukuje sensu, który umożliwiłby mu dogłębne zrozumienie tego wszystkiego, co składa się na jego życie, i który dałby mu poczucie ostatecznego spełnienia. W tych swoich poszukiwaniach zostaje niejako zmuszony do przekroczenia horyzontu materialności, której oferta wydaje się, mówiąc oględnie, mało satysfakcjonująca. Wiedziony jakimś niewytłumaczalnym instynktem, wkracza w obszar religii, gdzie spodziewa się doświadczyć nowego, nieznanego mu wymiaru istnienia. Dający się współcześnie zauważyć wzrost zainteresowania religiami łączy się z niespotykaną na taką skalę w innych epokach tendencją syntetyzującą, która wielość i różnorodność tradycji religijnych usiłuje zamknąć w unifikującej perspektywie jakiejś synkretycznej jedności. Wyraża się to w dogłębnym przeświadczeniu, że choć drogi są nieraz bardzo różne, to jednak zawsze można nimi dojść do tego samego celu.

Ks. dr MIROSLAW KIWKA – Katedra Filozofii Systematycznej w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; adres do korespondencji: pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław; e-mail: mkiwka@pft.wroc.pl

Być może, w przekonaniu tym tkwi także wyrastająca z tendencji globalizacyjnych dążność do ustanowienia swego rodzaju duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Możliwe też, że jest ono wyrazem zataczającego we współczesnej kulturze coraz szersze kręgi egalitaryzmu, który nie toleruje uprzywilejowanych.

Również w obszarze dociekań intelektualnych pojawiły się na tym tle zagadnienia do niedawna zupełnie niepopularne i niejako zepchnięte do sfery irracjonalnie rozumianej wiary lub zastrzeżone dla wyrzuconej poza nawias naukowości teologii. Tak więc znów w zakres problematyki filozoficznej dość niespodziewanie powróciło pytanie o możliwość kontaktu z Transcendencją i doświadczenia Obecności innej niż wszystko, co jest dla ludzi w sposób oczywisty obecne. Słowem, w swoich poszukiwaniach człowiek znów wszedł na drogi mistyki. Rozgorzały spory i polemiki wokół natury doświadczenia mistycznego, jego specyfiki, zasadniczych cech i miejsca, jakie winno zajmować pośród różnorodności doświadczeń składających się na ludzką egzystencję. Kwestią tą zainteresowała się również psychologia, próbując zanalizować za pomocą właściwego sobie „szkiełka i oka” naturę niecodziennych stanów ludzkiego ducha i reakcji nieporadnie za nim podążającej cielesności. W tej atmosferze naukowego ożywienia wielu uczonych podejmowało próby konstruowania modeli, umożliwiających zrozumienie i uporządkowanie pracowicie gromadzonego materiału badawczego¹. W tym pionierskim wysiłku ogarnięcia tego, co dane, przyszło im niejednokrotnie stawać pomiędzy postulatami jedności a wyzwaniem bliżej nieokreślonego pluralizmu.

1. MISTYKA CZY MISTYKI?

Jeden z najbardziej popularnych i szeroko akceptowanych współcześnie sposobów interpretacji różnego rodzaju opisów doświadczeń mistycznych zakłada istnienie między nimi specyficznej jedności. Przybiera on zasadniczo trzy różne, aczkolwiek powiązane ze sobą formy². Pierwsza z nich,

¹ Do pionierów akademickiego studium mistyki należą między innymi: W. James, H. Bergson, E. Underhill, D. Inge, R. Jones, A. Huxley, C. Bennet, J. Maritain, J. Marechal, J. Pratt, R. Otto.

² Por. S. T. Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, [w:] tenże (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, s. 23-25.

charakterystyczna dla wczesnych studiów nad mistyką, często inspirowana pracą misjonarzy oraz badaczy motywowanych poszukiwaniem tego, co łączy różnorodność przekonań religijnych, hołduje przekonaniu, że wszystkie doświadczenia mistyczne dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. W tej perspektywie nie tylko analityczne wyodrębnienie istoty stojących u podłoża tych doświadczeń przekonań, ale także płaszczyzna opisowa zawarta w przekazach ukazuje liczne podobieństwa i odsłania jedność, która przekracza granice kulturowego i religijnego zróżnicowania. Zróżnicowanie to w istocie nie tyle dzieli, co ukazuje wspólnotę przekonań i wierzeń. Druga forma, nieco bardziej złożona, podobnie jak i pierwsza powstała na potrzeby dialogu między różnymi tradycjami religijnymi. Jej zwolennicy stoją na stanowisku, że wszystkie doświadczenia mistyczne są w istocie czymś jednym, a czynnikiem pozornie je różnicującym jest kontekstualnie uwarunkowany opis. Opisy przeżyć mistycznych posiłkują się symbolami zaczerpniętymi z odpowiadających im środowisk religijno-kulturowych. Właśnie wykorzystanie tego rodzaju *instrumentarium* sprawia wrażenie zróżnicowania, które w rzeczywistości zachodzi jedynie w warstwie wyrazu, a nie w jakości przeżycia. Różnorodności formalnej odpowiada jedność treściowa. U podstaw tego stanowiska, podobnie jak i przedstawionego wcześniej, stoi to samo przekonanie o istnieniu jednej, wspólnej dla wszystkich płaszczyzny dogmatycznej, do której da się zredukować nagromadzony materiał badawczy. Określa się je często mianem redukcjonizmu esencjalistycznego. Przedstawiciele trzeciej formy natomiast uważają, że wszystkie doświadczenia mistyczne można podzielić na pewne klasy lub typy, które ukażą uniwersalny charakter treści doświadczenia mistycznego, wykraczając poza uwarunkowania kulturowe i religijne. Tego rodzaju stanowisko, podejmując się trudu porządkowania i klasyfikacji materiału doświadczonego, zasadza się na podobnym jak poprzednie przekonaniu, że chociaż język użyty do opisu przeżyć mistycznych jest uwarunkowany kontekstem, to jednak treść samego doświadczenia jest wolna od takich ograniczeń. Tu także mamy do czynienia z założeniem rozbieżności treści i formy doświadczenia mistycznego.

Tym unifikująco-redukcjonistycznym tendencjom, znanym w literaturze anglojęzycznej pod nazwą *universal core*³, przeciwstawia się nurt określany mianem pluralistycznego. Niesie on w sobie dość radykalne wezwanie do

³ Do jego sztandarowych przedstawicieli należą między innymi: R. C. Zaehner, W. T. Stace, N. Smart.

uznania niezaprzeczalnych różnic między opisami przeżyć mistycznych, stanowiącymi przedmiot badań. Przedstawicielem i głównym promotorem tego nurtu jest Steven T. Katz, profesor filozofii religii i mistycyzmu porównawczego na Uniwersytecie Bostońskim (USA). W swoich publikacjach uważa on nagłą potrzebę wypracowania nowego sposobu interpretacji danych doświadczenia mistycznego. Nowość ta miałaby polegać najpierw na zakwestionowaniu przekonania, że doświadczenie to w różnych tradycjach religijnych jest w swej istocie jednakowe lub przynajmniej bardzo podobne i tym samym dające się sprowadzić do jednego modelu interpretacyjnego. Stanowisko powyższe jest, zdaniem S. T. Katza, aprioryczne i nie znajduje potwierdzenia w zgromadzonym materiale empirycznym⁴. Ponadto zauważa on, że rozumienie mistyki nie jest jedynie kwestią analizy samego tekstu relacji mistyków, lecz powinno także brać pod uwagę szeroki kontekst religijno-społeczny. Stanowi to *conditio sine qua non* hermeneutyki doświadczenia mistycznego⁵. W modelach unifikujących bardzo często przedstawia się mistyka i doświadczenie mistyczne jako fenomen zasadniczo indywidualistyczny, akulturowy, ahistoryczny i akontekstualny. Konsekwencją takiego spojrzenia jest uznanie za istotne przede wszystkim tych charakterystyk, które przekraczają wszelkie uwarunkowania kulturowe, społeczne i religijne. Prowadzi to do przewartościowania elementów, rzecz by można, drugoplanowych, które poza swoim kontekstem przybierają formę abstrakcji mniej lub bardziej oderwanej od rzeczywistości. Uznanie powyższej postawy badawczej za prawomocną, znaczyłoby na przykład, że przeżycia Mistrza Eckharta, Henryka Suza czy Jana Taulera dają się zrozumieć bez uwzględniania tekstów nowotestamentowych lub że nauczanie kabbalistów ma dość luźny związek z Torą, żeby nie powiedzieć, że jest od niej całkiem oderwane; albo też że sufi mają niewiele wspólnego z Koranem. Zwolennicy takiego podejścia uważają, że cały związek z kontekstem zasada się jedynie na postdoświadczalnej konieczności znalezienia odpowiedniego języka dla wyrażenia przeżyć mistycznych. Taki paradygmat interpretacyjny, aczkolwiek bardzo rozpowszechniony, jest w opinii S. Katza ze

⁴ Por. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 65.

⁵ Por. tamże, s. 40. W tej kluczowej dla reprezentowanego przez siebie stanowiska publikacji S. T. Katz stwierdza: „These remarks lead us back again to the foundations of the basic claim being advanced in this paper, namely that mystical experience is contextual” (tamże, s. 56-57).

wszech miar niewystarczający czy wręcz mocno zwodniczy⁶. Różnicowanie się doświadczenia mistycznego w schematy, wzorce i symbole określonych wspólnot religijnych nie następuje jedynie w jego postdoświadczalnym procesie opisu oraz interpretacji, ale nie mniej intensywnie zachodzi ono zarówno przed jego rozpoczęciem, jak i w czasie jego trwania⁷. Dlatego nieuwzględnianie przeddoświadczalnych uwarunkowań przeżyć mistycznych i koncentrowanie się zasadniczo na ich postdoświadczalnym wymiarze jest wyrazem braku dostatecznej wnikliwości w podejściu do problemu. Wniosek, jaki narzuca się wobec zgromadzonego materiału empirycznego, każe Katzowi raz po raz powtarzać, że doświadczenie mistyczne jest zdeterminowane w znacznej części przez szeroki kontekst, w jakim występuje⁸. Mistyk wnosi w swoje doświadczenie świat pojęć, obrazów, symboli i wartości, jakie kształtują jego przeżycia i nadają im pewien koloryt⁹. Każde doświadczenie bowiem jest wynikiem niezwykle złożonego procesu przetwarzania i organizowania danych. Zamiast zatem prób wtłaczania danych doświadczenia w jakieś aprioryczne kategorie, każdy fenomen winien być studiowany indywidualnie, w niepowtarzalnym kontekście swojej własnej tradycji religijnej.

2. KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA

Postulowana przez S. Katza nowość w podejściu do kwestii interpretacji danych doświadczenia mistycznego ma za punkt wyjścia pewne założenie

⁶ Por. S. T. K a t z, *Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture*, [w:] t e n z e (red.), *Mysticism and Sacred Scripture*, New York 2000, s. 7-8.

⁷ „[...] process of differentiation of mystical experience into the patterns and symbols of established religious communities is experiential and does not only take place in the postexperiential process of reporting and interpreting the experience itself: it is at work before, during, and after the experience” (K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 27).

⁸ „Thus, contrary to the prevailing scholarly view – that of James, Stace, Underhill, Otto, and even Zaehner and Smart – we must recognize that a right understanding of mysticism is not just a question of studying the reports of the mystics after the experiential event but also of acknowledging that the experience itself, as well as the form in which it is reported, is shaped by concepts which the mystic brings to and which shape his experience” (S. T. K a t z, *The “Conservative” Character of Mystical Experience*, [w:] t e n z e (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983, s. 4).

⁹ Por. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 46.

epistemologiczne, które w jego rozważaniach spełnia rolę aksjomatu systemowego. Sprowadza się ono do prostej afirmacji: „nie istnieje doświadczenie czyste, tzn. bezpośrednie”¹⁰. Twierdzenie to rozciąga się nie tylko na szczególny rodzaj doświadczenia, jakim jest doświadczenie religijne, a w jego ramach doświadczenie mistyczne, ale w ogóle na wszelkie formy poznawczego kontaktu z rzeczywistością¹¹. Znaczy to, jak zauważa J. Apczynski, że nie istnieje doświadczenie lub jakaś kategoria doświadczeń, które byłyby epistemologicznie i fenomenologicznie wcześniejsze lub niezależne od interpretacyjnych funkcji naszego umysłu i do których moglibyśmy się odwołać, próbując wyjaśnić jakieś twierdzenie dotyczące poznania. Nie można w związku z tym traktować opisów doświadczenia mistycznego tak, jakby odnosiły się one do jakiegoś specjalnego obszaru „poza” lub „ponad” kulturalnym i religijnym kontekstem, w którym zachodzą¹².

R. Forman, charakteryzując epistemologiczne przekonania S. T. Katza, zamyka je w formie następującego sylogizmu: „Wszystkie doświadczenia są konstruowane. / Wszystkie przeżycia mistyczne są doświadczeniami, / zatem wszystkie przeżycia mistyczne są konstruowane”¹³. Konsekwencją przedstawionego powyżej założenia epistemologicznego S. T. Katza jest przyjęcie tezy, że każde doświadczenie jest zapośredniczone (*mediated*)¹⁴. Czyli że nie jest ono prostym i wiernym odbiciem postrzeganej, w szerokim znaczeniu tego słowa, rzeczywistości. Poznający podmiot nie jest czymś na kształt *tabula rasa*, jak chciałaby tego epistemologia klasyczna. Doświadczenie jest „pośredniczone”, czyli pomiędzy jego podmiotem a przedmiotem istnieje wiele czynników, które mają wpływ na kształt obrazu rzeczywistości, jaki ostatecznie pojawi się w świadomości poznającego. Mistyk jest tym, kto do pewnego stopnia kształtuje swoje doświadczenie. Nie jest „czystą tablicą”,

¹⁰ „There are NO pure (i.e. unmediated) experiences” (K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 26). „I adopted as a working hypothesis the epistemic thesis that there are no pure (i.e. unmediated) experiences” (K a t z, *The “Conservative” Character*, s. 4).

¹¹ „Neither mystical experience nor more ordinary forms of experience gives any indication, or any grounds for believing, that they are unmediated. That is to say, all experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways” (K a t z, *The “Conservative” Character*, s. 4).

¹² Por. J. V. A p c z y n s k i, *Mysticism and Epistemology*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 2 (1985), s. 196.

¹³ Por. R. K. C. F o r m a n, *Paramartha and Modern Constructivist on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*, „Philosophy East and West” 4 (1989), s. 405.

¹⁴ Por. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 26.

na której mechanicznie i biernie odciska się wierny obraz doświadczanej rzeczywistości. Rola podmiotu w poznawczym kontakcie z rzeczywistością w niczym, według S. T. Katza, nie przypomina pasywnego działania magnetofonu czy aparatu fotograficznego. Nawet w doświadczeniu mistycznym jest pole dla aktywności epistemologicznej. Jest ono bowiem terenem różnicowania, integrowania, zestawiania obecnych przeżyć z dotychczasowymi doświadczeniami oraz konfrontowania ich z tradycyjnymi twierdzeniami teologicznymi¹⁵. Doświadczenie mistyczne jest kształtowane przez rodzaj bytu, jakim jest człowiek. A zatem angażuje ono określony sposób postrzegania, pamięć, język, pojęcia, nagromadzone wcześniej doznania. Każde doświadczenie jest niejako nabudowane na tych wszystkich elementach. Jest ono także uwarunkowane przez mniej lub bardziej sprecyzowane oczekiwania wobec tego, co ma stanowić przedmiot doświadczenia. Z tymi oczekiwaniami nierozzerwalnie związane są skierowane ku przyszłości działania, do których na płaszczyźnie mistyki zaliczyć trzeba między innymi różnego rodzaju praktyki ascetyczne. Niosą one ze sobą określoną wizję przyszłości, a w niej możliwy do osiągnięcia stan umysłu i ducha¹⁶. Wspomniany już wcześniej R. Forman, niejako porządkując poglądy S. T. Katza o podmiotowych uwarunkowaniach doświadczenia, określa trzy możliwe obszary ich urzeczywistniania. Uważa, że mogą one mieć wpływ na formę, treść lub przebieg samego doświadczenia. Na płaszczyźnie formy kształtowanie doświadczenia polegać miałyby na aktywności umysłu w nadawaniu spójnej przedmiotowej jedności chaotycznemu napływowi wrażeń, jakie zewsząd docierają do naszych zmysłów. Przybiera ono zasadniczo dwa kierunki. W pierwszym system językowy, operując określonymi kategoriami, narzuca przedmiotową jedność całej różnorodności napływającego materiału. Konsekwentnie, zależnie od kryteriów i przyjętych zasad unifikacji, uzyskujemy wielość form doświadczenia. W drugim kierunku proces formowania pole-

¹⁵ Na przykładzie fragmentu *Zaślubin duchowych* Jana van Ruysbroecka pokazuje, że tekst z pozoru neutralny może zawierać w sobie ogromną liczbę epistemologicznych, teologicznych i metafizycznych założeń i doktryn, które znacząco determinują relację z wydarzenia zarówno przed, w trakcie, jak i po tym, jak ono przebiega. Por. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 60.

¹⁶ „The kind of beings that we are requires that experience be not only instantaneous and discontinuous, but it also involve memory, apprehension, expectation, language, accumulation of prior experience, concepts, and expectations, with each experience being built on the back of all these elements and being shaped anew by each fresh experience” (tamże, s. 59).

gałby na traktowaniu mnogości wrażeń zmysłowych jako jednolitej całości, którą dzieli się, wprowadzając określone pojęcia. W ten sposób różnorodność zastosowanych w klasyfikacji kategorii staje się źródłem różnorodnych typów doświadczeń. W obszarze treści źródłem determinacji są określone oczekiwania, które pociągają czy wręcz prowokują różnorodność doznań. Natomiast w samym przebiegu doświadczenia decydującą rolę odgrywa sekwencja uprzednich przeżyć, które wpływają na nasz obecny sposób poznawczego postrzegania danej, a także konstruowanej w doświadczeniu rzeczywistości¹⁷.

3. STRUKTURALNE PARAMETRY DOŚWIADCZENIA

Określona świadomość religijna mistyka ustanawia strukturalne parametry przyszłego doświadczenia. Wyznacza ona w pewien sposób to, czym będzie to doświadczenie, jak będzie postrzegana rzeczywistość i niejako z góry wyklucza to, co nie będzie jego przedmiotem, czyli to, co będzie „niedoświadczalne” w konkretnej sytuacji¹⁸.

Świadomość bowiem, w przekonaniu S. T. Katza, ma charakter integrujący (*unitary consciousness*). Oznacza to, że niejako ze swej natury dąży ona do syntezy „problemu” i „rozwiązania”. Umysł uczestniczy zarówno w postawieniu problemu, jak i w jego rozwiązaniu: określa początek, drogę i cel oraz według nich kształtuje doświadczenie. To, jak określa się punkt wyjścia tzw. *via mystica* w różnych tradycjach religijnych, ma niebagatelny wpływ na sposób widzenia jej celu. Pytania formułowane u początku drogi i stanowiące zarazem istotę każdej z tradycji do pewnego stopnia nasuwają także odpowiedzi możliwe do udzielenia, zawierają ponadto konstrukcje epistemologiczne i struktury metafizyczne, które porządkują doświadczenie na różne sposoby. W tym kontekście S. T. Katz stwierdza: „Buddyjskie doświadczenie nirwany, żydowskie *dewekut*, chrześcijańskie doświadczenie *unio mystica*, sufijskie *fana*, taoistyczne *tao* – są efektami, przynajmniej w części, specyficznego wpływu zagadnień, stawianych w punkcie wyjścia każdego systemu teologicznego”¹⁹. Doświadczana rzeczywistość mistyczna tylko do pewnego

¹⁷ Por. F o r m a n, *Paramartha and Modern Constructivist*, s. 405-409.

¹⁸ Por. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 26; t e n ż e, *The “Conservative” Character*, s. 5.

¹⁹ K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 62.

stopnia znajduje swoje odbicie w świadomości podmiotu, gdyż jej obraz częściowo jest efektem konstrukcyjnych działań umysłu²⁰. Chcąc uwydatnić tę aktywną rolę podmiotu, S. T. Katz niejednokrotnie z wielką emfazą używa zwrotu: „tworzenie doświadczenia mistycznego (*creation of mystical experience*)”²¹. Jednym z przykładów, jakim posługuje się dla zilustrowania tezy o kreatywnym udziale umysłu w tworzeniu treści doświadczenia, jest obraz Maneta przedstawiający katedrę Notre Dame. Pomimo oczywistego faktu, że budowla ta jest bez wątpienia gotycka i jako taka musiała być postrzegana przez artystę, nie przeszkodziło to jednak, by niektóre łuki namalował on jednak jako romańskie. S. T. Katz, podając ten przykład, powołuje się na pogląd, że „umysł w połowie widzi, w połowie zaś tworzy”²².

Intencjonalność ludzkiej świadomości jest właśnie fenomenem, jaki ujawnia konstrukcyjne działania umysłu w sposób szczególny²³. Wiele czynności, jak np. praktyki ascetyczne, zawiera w sobie pewne nachylenie intencjonalne, za sprawą którego podmiot już w punkcie wyjścia spodziewa się uzyskać określony cel. Oczywiście do pewnego stopnia, gdyż nie da się wykluczyć tu jakiegoś elementu zaskoczenia, z którego prawdopodobieństwem zawsze wypada się liczyć. Dlatego też poszczególne rodzaje mistyki związane z określonymi tradycjami religijnymi S. T. Katz określa mianem „intencjonalnych” (*intentional*), tzn. zakładających pewien ostateczny stan bytu lub niebytu, pewien cel zjednoczenia lub wspólnoty, pewne poczucie uwolnienia, egzaltacji, błogosławieństwa lub pokoju. W różnych religiach mistycy poszukują różnych celów, ponieważ ich wyjściowe problemy są różne. Mistycy sufi i mistycy chrześcijańscy rozpoczynają od zagadnień skończoności, grzechu i dystansu wobec Boga, podczas gdy buddyści w punkcie wyjścia stawiają problem cierpienia i nietrwałości, taoiści natomiast wychodzą z pozytywnego dowartościowania samych siebie oraz świata i poszukują przedłużenia życia duchowego poprzez zwycięstwo *jang* nad *jin*. Początek drogi

²⁰ Por. tamże, s. 62-63.

²¹ Por. np. Katz, *The “Conservative” Character*, s. 51; tenże, *Models, Modeling and Mystical Training*, „Religion” 12 (1982), s. 270.

²² Por. Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 30. W tymże artykule S. T. Katz odwołuje się do twórczości francuskiego impresjonisty E. Maneta, jednakże chodzi tu prawdopodobnie o C. Moneta i jego cykl obrazów przedstawiających zachodnią fasadę katedry w Rouen, namalowanych na przełomie 1892 i 1893 r.

²³ Swoje rozumienie intencjonalności czerpie z przemyśleń F. Brentana i E. Husserla; por. tamże, s. 63.

determinuje zatem to, czego się szuka, określa jej cel, czyli zakłada określoną możliwość realizacji²⁴.

Doświadczenie mistyczne jest uwarunkowane nie tylko podmiotowo i kontekstualnie, ale także przedmiotowo. Specyfikę tego uwarunkowania S. Katz oddaje w następującej analizie: „Kiedy Smith mówi «doświadczam *x*», jest on nie tylko zaangażowany w wiele procedur poznawczych, o których wyżej była mowa, tzn. jego umysł aktywnie tworzy *x* jako doświadczane, ale twierdzi on także, że tym, czego doświadcza, jest *x*, że *x* jest przedmiotem doświadczenia”²⁵.

Innymi słowy, mystyk czy też badacz mistyki powinien uznać, że doświadczenie mistyczne jest nie tylko wynikiem uwarunkowanego aktu poznawczego, ukonstytuowanego przez podmiot doświadczenia, lecz jest ono także tworzone przez rodzaj przedmiotu lub stanu rzeczy, z którym się mystyk spotyka, którego doświadcza. Według Katza powiedzieć, że Smith doświadcza *x*, to także uznać, że treść tego doświadczenia po części jest zależna od tego, czym *x* jest samo w sobie. Rzecz w tym, że to uznanie wymaga także uchwycenia złożoności sytuacji, w jakiej znajduje się samo *x*, a mianowicie jest ono przynajmniej częściowo zdeterminowane świadomością kontekstualną (*contextual consciousness*) doświadczającego.

Dla wyjaśnienia powyższej kwestii S. Katz podaje następujący przykład: „powiedzieć «Smith ma mistyczne doświadczenie Boga» znaczy – mając na uwadze całą naszą dyskusję – nie tylko stwierdzić, że Smith warunkuje tę sytuację poznawczą w sposób strukturalny, lecz także, iż jego doświadczenie zależy od świadomości domniemanej rzeczywistości, tzn. Boga jako przedmiotu jego doświadczenia. Prowadzi to do uznania, że istnienie Boga jest samo w sobie, przynajmniej po części, elementem składowym doświadczenia”²⁶. Próbując jeszcze jaśniej przedstawić tok swojego rozumowania, S. Katz pisze: „«Smith doświadcza Boga» pociąga za sobą [...] zarówno to, że a) Smith świadomie konstytuuje Boga, jak i to, że b) Bóg daje się poznać Smithowi – i przyznaje, iż «Bóg» także jest tutaj dla Smitha przynajmniej częściowo uwarunkowany. Ponieważ Smith, podobnie jak i my wszyscy, zna rzeczy tylko tak, jak one się jemu jawią”²⁷.

²⁴ Por. tamże, s. 62.

²⁵ Tamże, s. 64.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

Wyrażenie „Smith doświadcza Boga” zawiera w sobie coś z uznania niezależności przedmiotu doświadczenia, chociaż przedmiot ten jest postrzegany poprzez struktury świadomości i doświadczenia. Natomiast wyrażenie „Bóg jest dany Smithowi w doświadczeniu” wskazuje na fakt, że nasze doświadczenie Boga należy do kontekstu, który przynajmniej częściowo reguluje i określa treść tego przeżycia. Odsłania to dwa różne aspekty doświadczenia. W dalszym toku swego rozumowania S. Katz po raz kolejny podkreśla, że doświadczenie mistyczne różnicuje się w zależności od tradycji, w jakiej ono zachodzi. Mistycy żydowscy doświadcniają Boga i Bóg jest dany żydom w ich doświadczeniu, podczas gdy buddyjski mistyk, uznając obiektywność nirwany, zarówno doświadcza nirwany, jak i nirwana jest mu dana (staje się obecna) w jego doświadczeniu. Ponadto, biorąc pod uwagę różnicę w przedmiotach doświadczenia, należy uznać nieodłączne różnice w samym doświadczeniu, w samym sposobie przeżywania, nawet gdy różnice te są spowodowane, przynajmniej częściowo, przez postrzeganą rzeczywistość, na poziomie wcześniejszym lub równoległym²⁸.

W związku z tym wyznawca hinduizmu nie doświadcza x , by następnie opisać go w języku i symbolach hinduistycznych, lecz raczej doświadcza on x w sposób „hinduistyczny”, tzn. jego doświadczenie x nie jest bezpośrednim doświadczeniem x , lecz samo w sobie jest, przynajmniej częściowo, wcześniej uformowanym, hinduistycznym doświadczeniem Brahmana. Podobnie chrześcijanin – Katz podaje tu kolejny przykład – nie doświadcza jakiejś niezidentyfikowanej rzeczywistości, którą następnie określa mianem „Boga”, ale raczej ma przynajmniej częściowo z góry ukształtowane chrześcijańskie doświadczenie Boga. Stąd też hinduistyczne doświadczenie Brahmana i chrześcijańskie doświadczenie Boga nie są i nie mogą być takie same²⁹. Przekonanie to uderza bezpośrednio we wspomnianą wyżej i dość rozpowszechnioną wśród teoretyków mistyki koncepcję *universal core*, w myśl której doświadczenia mistyczne z różnych kultur i religii da się sprowadzić do wspólnego mianownika.

Każda religia operuje zestawem określonych wierzeń i przekonań, w którym od dziecka wzrastają jej wyznawcy. Promuje ona pewne wzory zachowań, modlitw, praktyk, które – zdaniem S. Katza – budują złożony przedoświadczalny wzorzec, warunkujący późniejsze doświadczenie mistyczne.

²⁸ Por. tamże, s. 64-65.

²⁹ Por. tamże, s. 26; por. także: t e n ż e, *The “Conservative” Character*, s. 4.

Na przykład w judaizmie przekonanie głoszące, że doświadczając Boga, człowiek nigdy nie zatraci swojej podmiotowej indywidualności, sprawia, iż w żydowskich opisach doświadczenia mistycznego nie znajdziemy wzmianki o fenomenie utraty tożsamości. Ponieważ żyd jest nauczony przez swoją tradycję teologiczną, że takie doświadczenie nie może zaistnieć, dlatego nie ma on takiego doświadczenia³⁰. Kontekst teologiczny zatem formuje kształt jego doświadczenia.

Kolejne przykłady S. Katz znajduje w tradycji buddyjskiej. Pokazuje on, jak buddyjskie założenia teologiczne tworzą cały system praktyk, który przeddoświadczalnie formuje świadomość. Ta z kolei w dużym stopniu warunkuje kształt rzeczywistości poszukiwanej w doświadczeniu mistycznym. I tak stan najwyższej szczęśliwości, czyli nirwana, charakteryzuje się między innymi brakiem jakichkolwiek relacji. Takie jej rozumienie sprawia, że buddysta w rzeczywistości nie poszukuje nikogo. Interesuje go jedynie osiągnięcie stanu, w którym nastąpi eliminacja cierpienia przez swoistą anihilację jaźni. A ponieważ nie poszukuje nikogo, nikogo też znaleźć nie może i *de facto* nie znajduje³¹.

Innym czynnikiem predeterminującym doświadczenie mistyczne jest – istotna w każdej tradycji religijnej – postać mistrza i nauczyciela. Nie da się zakwestionować jego zasadniczej roli w formowaniu świadomości i w prowadzeniu drogą duchowego rozwoju ku wyznaczonym przez daną religię celom. Każdy z mistrzów w swoim kontekście religijno-społecznym reprezentuje drogę, która warunkuje zarówno sposób postępowania adeptów, jak i napędza określoną treścią ich nadzieje. A to w ewidentny sposób określa obszar i struktury przyszłego doświadczenia³².

Kolejnym fenomenem kształtującym doświadczenie, na jaki S. Katz zwraca uwagę, jest autotranscendencja. Stanowi ona cel większości praktyk ascetycznych i polega na przekroczeniu konkretnej sytuacji egzystencjalnej podmiotu, wyjściu poza jego uwarunkowania społeczno-historyczne oraz dotarciu do stanu tzw. czystej, to znaczy niczym nieuwarunkowanej świadomości. Właśnie możliwość osiągnięcia stanu „czystej świadomości” kwestionowałyby postulat kontekstualnych uwarunkowań doświadczenia mistycznego. S. Katz uważa jednak, że takie przejście od jaźni kontekstualnej do

³⁰ Por. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 33.

³¹ Por. tamże, s. 39.

³² Por. tamże, s. 44-46.

niekontekstualnej faktycznie nie zachodzi. Praktyki ascetyczne bowiem nie prowadzą do wyzwolenia z kontekstu, lecz raczej powodują jego zamianę (*reconditioning*), czyli zastąpienie jednego rodzaju świadomości uwarunkowanej przez inny jej rodzaj³³. Nie ma, według S. Katza, żadnych dowodów na to, że istnieje jakakolwiek czysta świadomość osiągnięta na drodze takich praktyk, jak np. posty czy joga³⁴. Zresztą, jak zauważa, joga sama w sobie jest czymś paradoksalnym. Wprawdzie jest rozpowszechniona we wszystkich wielkich religiach Wschodu, jednakże w każdej z nich inaczej pojmuje się jej istotę. Dla jednych jest ona praktyką mającą w zamierzeniu prowadzić do oczyszczenia duszy, a następnie do jej zjednoczenia z bóstwem. Inni natomiast uważają, że służy ona jedynie osiągnięciu stanu duchowej samo-identyfikacji, w którym dusza zamknięta w sobie i samowystarczalna upodobni się do boskiej doskonałości. Jeszcze inni widzą zasadniczą funkcję jogi w wyzwoleniu człowieka z cierpienia i metafizycznej iluzji. Trudno wobec tego zakładać, że praktyka mająca za zasadniczy cel osiągnięcie stanu czystej świadomości mogłaby ten cel osiągać, będąc sama tak niejednoznacznie pojmowana. Różnice w jej rozumieniu biorą się natomiast nie skądinąd jak tylko z usytuowania w różnych kontekstach religijnych. Doświadczenie, jakie staje się udziałem jogina, jest doświadczeniem, którego on poszukuje pod wpływem swoich wierzeń, pod wpływem określonego kontekstu społeczno-religijnego³⁵. Marginalizacja zatem elementu przekonań doktrynalnych w dociekaniach nad rozumieniem istoty jogi sprawiłaby, że siłą rzeczy znaleźlibyśmy się na płaszczyźnie jedynie jakiejś pustej abstrakcji, która faktycznie nie istnieje w żadnej konkretnej tradycji ascetycznej. Podobnie nieuwzględnianie szerokiego kontekstu doświadczenia mistycznego uczyni zeń jedynie wyabstrahowaną i niemającą pokrycia w praktyce rzeczywistość.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, koncepcja doświadczenia proponowana przez S. Katza zakłada formujący wpływ kontekstu na kształt i treść doświadczenia mistycznego. W tej perspektywie ogromną rolę odgrywa określona tradycja religijna, w ramach której doświadczenie zachodzi.

³³ Por. tamże, s. 57.

³⁴ „There is no substantive evidence to suggest that there is any pure consciousness per se achieved by these various, common mystical practices, e.g. fasting, yoga, and the like” (tamże, s. 57). S. Katz konsekwentnie neguje możliwość istnienia stanu tzw. czystej świadomości. Por. np. t e n z e, *Recent Work on Mysticism [review article]*, „History of Religions” 25 (1985), s. 76-78.

³⁵ Por. tamże, s. 57-58.

Wszystko, co się na nią składa: system wierzeń, praktyki ascetyczne, zwyczajowo określone zachowania, promowane wzorce, stanowi naturalny kontekst, z którego mistyka wyrasta i w którym nabiera niepowtarzalnych kształtów. Toteż uchwycenie relacji między doświadczeniem mistycznym a tradycją religijną pozwoli na lepsze zrozumienie struktury i mechanizmów tworzących doświadczenie mistyczne w koncepcji pluralizmu konstruktywistycznego.

4. TRADYCJA RELIGIJNA

Jedna z obiegowych opinii uważa mistykę za sferę tak wysublimowaną i autonomiczną, że z trudem daje się ją wtłoczyć w ramy ogólnie obowiązujących wierzeń i praktyk religijnych. Mistyków natomiast postrzega ona jako tych, którzy istniejąc ponad dogmatem i dyscypliną wspólnoty, uczestniczą w jedności tego, co ostateczne³⁶. Jednakże gdy mistyk zstępuje ze swoich wyżyn, wówczas zostaje pochwycony w pęta tradycji i historii, czasu i przestrzeni, i musi wyrazić to, co niewyraźalne, w języku i symbolach swojej wspólnoty. W ten sposób doświadczana jedność staje się wielością i to, co absolutne, przybiera konkretne imiona Boga, Allaha, Kryszny, Tao.

Powyższy obraz jest tyle powszechny, co zwodniczy – uważa S. Katz. Albowiem przeciwstawienie sobie mistyki i tradycji, indywidualnego mistyka i jego społeczno-religijnego kontekstu może okazać się fundamentalnym błędem³⁷. Uchwycenie zatem relacji między mistyką a tradycją religijną sprowadza się między innymi do znalezienia odpowiedzi na następujące pytania: czy można być sufi, nie będąc muzułmaninem?; czy ktoś, kto nie jest praktykującym żydem, może być kabalistą?; czy ktokolwiek, negując klasyczną chrystologię, może być chrześcijańskim mistykiem?; czy nirwana jest osiągalna bez uznawania prawd buddyzmu?

Mistyka, rzecz by można, w sposób dialektyczny oscyluje pomiędzy innowacyjnym a zachowawczym biegunem życia religijnego³⁸. To, co mistyk „widzi”, czego doświadcza, nie jest niezależne od tego, czego się uczył w celu właśnie „zobaczenia” czy doświadczenia. Podąża on ścieżką mistycz-

³⁶ Por. S. T. K a t z, *Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions*, „Religious Studies” 28 (1992), s. 253.

³⁷ Por. S. T. K a t z, *Editor's Introduction*, [w:] t e n z e (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983, s. I.

³⁸ Por. t e n z e, *The “Conservative” Character*, s. 3-4.

ną pod wpływem między innymi określonej edukacji religijnej, jakiegoś kanonicznego opisu, który go przygotował i poniekąd umożliwił mu doświadczenie Transcendencji oraz sposób jego przekazu³⁹. Na przykład wychowani na chrystologicznej interpretacji Pieśni nad Pieśniami mistycy chrześcijańscy przeżyli swoje mistyczne spotkanie miłości zgodnie z ustalonym wcześniej wzorcem i w konsekwencji opisali to swoje doświadczenie w takich samych kategoriach⁴⁰.

Trzeba także za S. Katzem zauważyć, że doświadczenie mistyczne w stosunku do określonego kontekstu religijnego, w którym występuje, obok niewątpliwego wymiaru innowacyjnego zachowuje także swój charakter zachowawczy. Znaczy to, że wyrasta ono z określonej tradycji religijnej, w niej się zakorzenia, rozwija i pozostaje zasadniczo z nią zgodne. Kanon wiary danej tradycji określa także treść tego, co dane w doświadczeniu mistycznym⁴¹.

Każdy mistyk przyjmuje ze swojej tradycji religijnej pewien schemat ontologiczny, który niesie ze sobą odpowiedzi na fundamentalne pytania, czym jest świat i człowiek, a czym nie jest⁴². Odziedziczone struktury metafizyczne tworzą ramy doświadczenia. Język i sądy o otaczającej człowieka rzeczywistości konstytuują naturalny jego kontekst. Jest ono zatem w pewnym zakresie konsekwencją określonych warunków lingwistyczno-teologicznych oraz społeczno-historycznych, które poniekąd rządzą drogą mistycznego wzrastania⁴³.

Z drugiej strony mistycy swoim doświadczeniem niejako umacniają zasadniczą doktrynę danej tradycji, dostarczając jej czegoś na kształt empirycznej weryfikacji. Chociaż S. Katz, pisząc o zagadnieniu weryfikacji do-

³⁹ Por. tamże, s. 9.

⁴⁰ Por. tamże, s. 11.

⁴¹ Por. tamże, s. 30. „I would call the attention to the fact that mystics share not only the metaphysical problematic, the metaphysical diagnosis of existence, as this is conceptualized within their particular traditions, but also view its overcoming or deconstruction in ways consistent with the teachings of their ‘faith communities’. They are, that is to say, fully situated in the ontological, theological, and social contexts of their traditions. Essentially, they share the *Weltanschauung* of their inherited circumstance and seek to realize, experience, the ‘solutions’ proposed by their tradition” (K a t z, *Ethics and Mysticism*, s. 253).

⁴² S. Katz omawia schematy ontologiczne funkcjonujące w różnych tradycjach religijnych. Por. *The “Conservative” Character*, s. 32-40.

⁴³ „[...] the experience of mystics comes into being as the kind of experience it is as a necessary consequence of the linguistic-theological and social-historic circumstances which govern the mystical ascent. And these circumstances are grounded in specific ontological schemata which shape the configuration of the quest and its goal” (tamże, s. 43).

świadczenia mistycznego, zdecydowanie zaprzecza, jakoby mistyka miała uzasadniać prawdziwość określonej tradycji religijnej. Podkreśla on, że przeżycia mistyczne nie są i logicznie nie mogą być podstawą jakichkolwiek definitywnych twierdzeń o naturze lub wiarygodności którejś z religii, nie przekładają się one na tzw. racje, które mogłyby służyć jako dowody prawdziwości. Ostatecznie więc, jego zdaniem, doświadczenie mistyczne nie ma znaczenia w orzekaniu prawdy lub fałszu religii w ogóle bądź w jakiejkolwiek konkretnej formie. Albowiem nie ma takiej niezależnej płaszczyzny, na której można by potwierdzić lub zanegować prawdziwość samego doświadczenia mistycznego, a przez to i samej tradycji religijnej⁴⁴. Co nie znaczy jednak, że roztropnie byłoby twierdzić, iż treść doświadczenia mistycznego jest jakimś bełkotem lub że da się ją zredukować do pewnego rodzaju projekcji, będącej wytworem wewnętrznych stanów świadomości⁴⁵.

W większości wypadków mistycy postrzegają swoje nauczanie jako przekaz tradycyjnej nauki w nowej formie lub osobiste potwierdzenie istniejącej doktryny bądź też jako uprawomocnione poszerzenie dotychczas uznawanej mądrości czy, rzadziej, jako nowe stadium w rozwoju tradycji⁴⁶. Sam radykalizm, z którego słyną mistycy, jest – paradoksalnie – czynnikiem utrwalającym uznaną tradycję. Mistyczne interpretacje świętych tekstów, doprowadzone do ostatecznych konsekwencji, nie kwestionują, lecz raczej umacniają uświęcony tradycją przekaz prawd wiary⁴⁷.

⁴⁴ W odpowiedzi na to stanowisko D. Evans zauważa: „concerning verification, I should note that spiritual teachers from diverse traditions agree in insisting on a process of personal transformation as a necessary condition for having the experience which verifies such-and-such a mystical claim. If these spiritual teachers are correct, the impersonal methods of verification in science and academia, which require no personal transformation, are inherently inadequate in testing mystical claims. [...] Unlike Katz, I do not rule out this possibility. Also, unlike Katz, I think that mystics may be able to settle among themselves what academics cannot. Perhaps only by becoming a mystic can one come to verify the claim that pure consciousness is possible. And perhaps a mystic can then tell, intuitively, whether someone else is in the same state. Katz, as an academic, is not in a position to dictate what mystics can or cannot do” (D. Evans, *Can Philosophers Limit what Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz*, „Religious Studies” 1 (1989), s. 56).

⁴⁵ Por. Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 21-23.

⁴⁶ Por. Tenże, *The “Conservative” Character*, s. 22.

⁴⁷ „[...] the mystics are radical underminers of the established religious order. [...] Consider this seeming paradox: the very radicalness of the mystical hermeneutic is itself a conservative factor. [...] Mystics do stretch texts in all directions through their employment of allegorical and symbolic readings; yet this very use of allegory and symbolism, as well as other varied hermeneutical devices, functions to maintain the authority of the canonical sources under

Właśnie teksty uważane za święte, będąc niezwykle ważnym elementem największych tradycji religijnych, spełniają także ogromną rolę w kształtowaniu i interpretacji doświadczenia mistycznego.

5. ŚWIĘTE PISMA TRADYCJI RELIGIJNYCH

Bez wątpienia święte pisma spełniają bardzo istotną rolę w wielu tradycjach religijnych. S. Katz również przypisuje im ogromne znaczenie w obszarze doświadczenia mistycznego i uważa ich niedocenianie za błąd, który wielekroć prowadzi do nieadekwatnych analiz morfologicznych materiałów literackich lub też nieściśłych ujęć fenomenologicznych danych doświadczenia. Dlatego podkreśla on niezwykle istotny czy wręcz konieczny związek między tekstami religijnymi a samym doświadczeniem mistycznym i jego opisem. Treść jest poniekąd przedłużeniem i konsekwencją tychże tekstów. Tego, czego mistyk doświadcza, nie można widzieć w oderwaniu od tego, czego się uczył, wstępując na drogę wiodącą ku temu doświadczeniu. Jego doświadczenie w pewnej mierze było przygotowane przez naukę, jaką otrzymał w swojej tradycji religijnej. Było ono poprzedzone uznaniem świętości tekstów, których wskazania wyznaczały kierunek, prowadząc do takiego właśnie, a nie innego przeżycia⁴⁸.

Najmocniejszym argumentem przemawiającym za głębokim związkiem między świętymi tekstami określonej tradycji religijnej a mistyką jest sama literatura mistyczna. Jej treść, składająca się w znacznej części z ezoterycznego komentarza do tekstów kanonicznych, pokazuje dobitnie, że mistyka nie jest indywidualistycznym i niezależnym doświadczeniem religijnym, lecz raczej rzeczywistością mocno zakorzenioną w wierze określonej wspólnoty⁴⁹.

Święte teksty nadają ramy kształtowi doświadczenia mistycznego. Punktem wyjścia mistyków jest uznanie, że święte pisma ich tradycji są autentycznym wyrazem transcendentnej prawdy. Są one dla nich nie tylko wznio-

interpretation rather than to destroy or transcend them, as is usually assumed. In this way the mystical hermeneutic reinforces, even exaggerates, the significance of canonical texts to a degree unheard of in the non-mystical hermeneutical tradition" (tamże, s. 30).

⁴⁸ Por. tamże, s. 6-20.

⁴⁹ Por. S. T. Katz, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, [w:] tenże (red.), *Mysticism and Language*, New York 1992 s. 8.

słą kompozycją literacką, ale nade wszystko objawieniem woli Bożej, jakimś odsłonięciem źródeł tego, co ostateczne. Jako takie, razem ze swoją oficjalną interpretacją, stanowią autorytatywną podstawę dla przyszłych intuicji, dociekań i wniosków teologicznych. Stąd też mistyka jawi się poniekąd jako odkrywanie tajemnic, odsłanianie przebogatej prawdy i znaczeń zamkniętych w pisanych źródłach religii⁵⁰.

Mistycy są nie tylko wykształconymi na pismach uczniami, ale także nauczycielami i interpretatorami tradycji pisanej. Nawet gdy proponują z pozoru bardzo radykalne ujęcia doktryny, zwykle robią to w celu usytuowania swych przekonań w obszarze kanonicznych źródeł swojej tradycji, legitymizując w ten sposób własne, nieraz dość ekscentryczne stanowiska. Przekonani o wielości znaczeniowej świętych tekstów wierzą, że bardziej niż ktokolwiek inny są predestynowani do penetracji ich poziomów semantycznych. Fakt ten zmusza w imię rzetelności badawczej do analizy technik egzegetycznych stosowanych przez mistyków⁵¹. Stanowi to jeden z warunków adekwatnej interpretacji ich doświadczenia, znakomita bowiem część spuścizny literackiej pozostawionej przez mistrzów ducha to mistyczna egzegeza tekstów kanonicznych.

W tym kontekście S. T. Katz zauważa, że interpretacyjne działania mistyków nie są niczym nieskrępowane i mają swoje ograniczenia. Wynikają one z faktu funkcjonowania w obrębie określonej tradycji i są wyznaczone obowiązującymi w niej zasadami. Każda bowiem tradycja mistyczna świadoma swoich religijnych ograniczeń utrzymuje, że istnieją rzeczy, których teksty kanoniczne nie zawierają i zawierać nie mogą. Ponadto każda uznaje kanoniczność konkretnych tekstów, a więc ich świętość i fundamentalne czy wręcz konstytutywne znaczenie dla danej społeczności religijnej. Można więc stwierdzić, że tradycja mistyczna jest w znacznym stopniu definiowana przez teksty uważane za święte i przez to pozostaje w ścisłym związku z kontekstem religijnym, z którego wyrasta⁵².

⁵⁰ Por. tenże, *Mysticism and the Interpretation*, s. 14.

⁵¹ Techniki te zostały omówione w *Mysticism and the Interpretation*, s. 21-56.

⁵² Por. tamże, s. 17-19. Przy tej okazji S. Katz mówi o dużym znaczeniu, jakie mistycy przyznają w swoich interpretacjach literalnemu sensowi świętych tekstów, co także jest wyrazistym znakiem kontekstualnego uwarunkowania doświadczenia mistycznego w ramach danej tradycji religijnej: „[...] it is essential to recognize that the mystical interpreter, while searching out the underlying purposes and truths encoded in the canonical sources, generally acknowledges both

6. JĘZYK I PISMA MISTYKÓW

Tym, co umożliwia nam wgląd w doświadczenie mistyczne, w jego przebieg i treść, są relacje spisane przez samych mistyków. Tekst zatem, jako produkt złożonego procesu poznawczego, jest zakodowanym przekazem doświadczenia i jako taki stanowi jedyny dostępny przedmiot badań, który nam je odsłania. Jest on swego rodzaju oknem, przez które możemy niejako z drugiej ręki uczestniczyć w przeżyciach mistyków. Określona forma zapisu (biografia, egzegeza biblijna, aforyzm, traktat dogmatyczny i dydaktyczny, poemat, modlitwa, polemika) ma niewątpliwy wpływ na jego zawartość, czego nie można pominąć⁵³.

Relacje mistyków redagowane z różnych perspektyw i na różne sposoby S. Katz zestawia w następujące grupy:

- teksty pisane w pierwszej osobie, swoisty zapis faktów z pierwszej ręki,
- autointerpretacja własnego doświadczenia z pewnej perspektywy czasowej,
- interpretacje opisów doświadczeń spisanych przez mistyków dokonane przez członków ich własnej wspólnoty lub innych wspólnot religijnych⁵⁴.

Dość ważnym i jednocześnie niezwykle trudnym problemem związanym z opisami doświadczeń mistycznych jest ich poznawcza dostępność. Pokażna część tekstów dana jest badaczom w postaci tłumaczeń, co ma istotny wpływ na sposób ich rozumienia. S. Katz podkreśla, że tłumaczenie jest zawsze swego rodzaju interpretacją. Tłumacz odczytuje pierwotną relację i wyraża ją w swoim języku, który częstokroć przynależy do odmiennej kultury i którego terminy mogą odpowiadać oryginałowi jedynie w sensie analogicznym. Tłumaczenie zatem to kwestia doboru odpowiednich słów dla rzeczy i zjawisk, które w kontekście kulturowym tłumacza nie zawsze znajdują adekwatne odpowiedniki. Dokonuje się więc w tłumaczeniach jakby dodatkowe przesłonięcie pierwotnego świadectwa, które i tak już w swojej oryginalnej wersji zostało niejako zaszyfrowane językiem tradycji, w jakiej powstało⁵⁵.

Język stwarza zatem problemy znaczeniowe. Podobieństwo słów nie zawsze oznacza, że odnoszą się one do tej samej rzeczywistości. Podo-

the objective correctness and the value of the exoteric doctrine entailed in the literal meaning of the authoritative text" (tamże, s. 20).

⁵³ Por. t e n ż e. *Mystical Speech*, s. 4-5.

⁵⁴ Por. tamże, s. 4-5. Por. też: t e n ż e, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 23.

⁵⁵ Por. t e n ż e, *The "Conservative" Character*, s. 23-27.

bieństwu opisów nie zawsze odpowiada podobieństwo odpowiadających im przeżyć. Język bowiem – podkreśla S. Katz – jest kontekstualny, słowa czerpią swe znaczenie z kontekstu⁵⁶. Gdy nie bierze się tego faktu pod uwagę, dochodzi bardzo często do chaosu lingwistyczno-ontologicznego (*linguistic-cum-ontological confusion*). S. Katz podaje przykład takiego chaosu, analizując użycie dwóch terminów: „niewyraźalność” oraz „paradoksalność”. Te dwa słowa, choć należą do standardowych określeń we wszystkich fenomenologicznych opisach doświadczenia mistycznego, to jednak nie informują nas o ontycznym stanie rzeczy będących jego przedmiotem, nie mówią nic o jego kontekście ani też nie wyznaczają płaszczyzny porównawczej dla innych doświadczeń. Funkcjonują one raczej jak zasłona, która uniemożliwia badanie, eliminując logiczną możliwość analizy. Na przykład stwierdzenie, że dwa różne doświadczenia są paradoksalne i niewyraźalne, nie uprawnia wcale do postawienia pomiędzy nimi znaku równości, lecz raczej wskazuje, że doświadczenia te wymykają się opisowi, a przez to też nie dają się porównać⁵⁷. Orzekanie o jakichkolwiek innych cechach traci w tych warunkach swój sens. Doświadczenie mistyczne zostaje wyrzucone poza granice języka. W konsekwencji także próba ustanowienia spójnej fenomenologii czy też typologii porównawczej doświadczenia mistycznego z góry skazana zostaje na niepowodzenie⁵⁸.

W tym kontekście pojawia się także często wysuwany zarzut o zasadniczej nieprzydatności języka jako środka wyrazu dla doświadczeń transcendentnych. Jego zwolennicy uważają, że skoro język, będąc ludzką konwencją, związany jest z wymiarem ziemskim, to nie powinien być używany do wyrażania rzeczywistości i doświadczeń przekraczających tenże wymiar. S. Katz uważa natomiast, że tezy tej nie da się powszechnie zaakceptować, gdyż w wielu znaczących tradycjach religijnych język jest uznawany za

⁵⁶ Por. t e n ż e, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 46.

⁵⁷ „Consider the following example: (1) mystic A claims experience *x* is paradoxical and ineffable. (2) Mystic B claims experience *y* is paradoxical and ineffable. The only logically permissible conclusion one can draw in this situation is that both mystic A and mystic B claim their experience is paradoxical; nothing can be said about the content of their respective experiences *x* and *y* in such a manner as to learn anything about them, apart, as we have said, from their both being paradoxical, which could then serve as the basis of a reasonable comparison” (tamże, s. 55).

⁵⁸ Por. tamże, s. 54-55. Por. także: H. S m i t h, *Is There a Perennial Philosophy?*, „Journal of the American Academy of Religion” 55 (1987), s. 553-566; S. T. K a t z, *On Mysticism [replies to Huston Smith and Sallie King, with rejoinders]*, „Journal of the American Academy of Religion” 56 (1988), s. 553-566.

święty, za język Boga. Jako taki posiada on status ontyczny całkowicie różny od języka konwencjonalnego, co czyni go odpowiednim dla kompetentnego wyrażania rzeczywistości transcendentnej. Ponadto wielkie tradycje mistyczne wypracowały bardzo bogate i subtelne sposoby przekazywania swoich elementarnych prawd za pomocą języka, który – najczęściej związany z trans-historycznym i autorytatywnym samoobjawianiem się Boga – jest ich integralnym i nieodłącznym elementem⁵⁹.

Bez względu na całą złożoność zagadnienia należy uznać, że język ma niebagatelne znaczenie w procesie formowania się doświadczenia mistycznego i spełnia w nim wiele istotnych funkcji. Jako pierwszą z nich S. Katz wymienia funkcję przekształcania świadomości (*language as transformational*)⁶⁰. Język, mając w sobie zdolność kwestionowania dotychczasowej logiki rzeczywistości, otwiera człowieka na nowe, zaskakujące wymiary istnienia. Ma to kluczowe znaczenie w procesie przemiany świadomości i nabywania nowych kategorii myślenia w wymiarach, nazwijmy to, mistycznych. Język jest rzeczywistością wielofunkcyjną, jest czymś więcej niż tylko ciągiem słów, definicji, pojęć. Między słowami a stanami świadomości, które im towarzyszą, zachodzi pewien „paralelizm afektywny” (*affective parallelism*), łączność, oddziaływanie. Wypowiedane słowa niosą w sobie moc przemiany myślenia, a nawet mogą prowadzić do jego unicestwienia. Jako przykład takiego formatywnego czy też raczej transformatywnego wpływu języka na świadomość adepta drogi mistycznej S. Katz podaje funkcjonowanie *koanu* w buddyźmie zen lub *mantry* w tradycji hinduistycznej. Podobne znaczenie przypisuje recytacji imion Allaha lub formuły dogmatycznej *la ilaha illa Allah* w sufizmie. Wszystko to, połączone z różnymi praktykami oczyszczającymi i technikami medytacyjnymi, jak np. kontrolowany oddech, mają moc zmiany duchowej kondycji człowieka⁶¹. W mistyce chrześcijańskiej tradycja *technik językowych* jest nieco mniej rozwinięta, chociaż przykład „modlitwy Jezusowej” świadczy o jej obecności. We wszystkich zatem wielkich tradycjach język, prowadząc do radykalnej reorientacji psychicznej, jest integralną częścią praktyki mistycznej.

Kolejną funkcję języka w kształtowaniu struktury doświadczenia mistycznego S. Katz określa terminem „moc” (*language as power*). Język jawi się

⁵⁹ Por. K a t z, *Mystical Speech*, s. 15-16, 20.

⁶⁰ Tamże, s. 5.

⁶¹ Por. tamże, s. 13.

jako środek przenoszenia duchowego „ja” z tego świata w świat transcencji (*locomotive power*). W wielu tekstach słowa służą jako imiona magiczne, formuły i pieczęcie i umożliwiają wstępowanie na poszczególne poziomy hierarchicznie uformowanych niebios oraz zapewniają potrzebną ochronę przed wrogimi mocami. Na przykład w mistyce żydowskiej kabały nawet sfery przynależne aniołom odpowiadają na odpowiednio użytą mowę, ujawniając tym samym pewien paralelizm między językiem a bytem. S. Katz stwierdza, że najrozmaitsze modlitwy, recytacje fragmentów pism, poezji religijnej, mistyczne alfabety i słownictwo – to wszystko zawiera w sobie pierwotną energię metafizyczną i wciela dynamiczną moc, która ożywia cały porządek kosmiczny. Odkrywając jej znaczenie, mistyk zyskuje siłę zdolną przemienić jego własne istnienie, a także wpłynąć na historyczny i metafizyczny porządek rzeczy⁶².

Obok wyżej wymienionych język pełni także funkcję poznawczą i informacyjną (*language as information*). Służy do opisu poznania zdobytego w doświadczeniu mistycznym. Funkcja ta bywa bardzo często kwestionowana przez zwolenników apofatyizmu. Na przykładzie analizy języka w neoplatońskim systemie emanacyjnym S. Katz podejmuje próbę wykazania, że pomimo ogólnie afirmowanej niewyrażalności (*ineffability*) języka w przekazie treści doświadczenia mistycznego pozostaje on źródłem, które udostępnia badaczom znakomitą część prawdy odkrytej i doświadczanej przez mistyków. Ten fakt, zdaniem S. Katza, winien być uznany za powszechny paradygmat badawczy. Nawet najbardziej radykalne użycie języka apofatycznego nie jest jakąś upraszczającą negacją informacyjnej funkcji języka, lecz raczej – jak pokazuje to zgromadzony materiał badawczy – język doprowadzony do granic wyrażalności nieustannie służy przekazowi znaczeń i treści. Umożliwia tym samym poznawanie, a nawet uczestnictwo w tradycji mistycznej, udostępniając ją badaczom⁶³.

7. MODEL

Kolejnym elementem konstrukcyjnym doświadczenia mistycznego jest rzeczywistość określona przez S. Katza mianem „modelu”. Pod pojęciem

⁶² Por. tamże, s. 20-24.

⁶³ Por. tamże, s. 24-33.

tym kryje się określony wzorzec osobowy, jakaś paradygmatyczna indywidualność, która ma normotwórczy i formujący wpływ na określoną tradycję religijną. Chodzi tu o wybitne jednostki, które w perspektywie historycznej nabierają cech emblematycznych, ich osobowość przybiera funkcję kategoriałną, a ich biografie – dydaktyczną⁶⁴. Historyczność jednostek modelowych nie jest bynajmniej sprawą najistotniejszą, służy ona bowiem jako swego rodzaju nośnik prawd uniwersalnych i ponadczasowych. Choć „model” jest zakorzeniony w określonych ramach czasowych, to jednak w sposób atemporalny wskazuje na prawdy, które zachowują swoją wartość w każdej epoce⁶⁵. Ukazując rzeczywistość ponadczasową w konkretnym czasie, umożliwia ewentualnym następcom naśladownictwo i gwarantuje im stałą obecność. Staje się tym samym źródłem organizującej zasady, która umożliwia porządkowanie doświadczenia w spójną całość. Wyznacza swym naśladowcom drogę, nadającą sens ludzkiemu życiu na wielu jego poziomach. Tłumaczy w sposób istotny, dlaczego nasza życiowa wędrówka jest właśnie taka, a nie inna. Zapewnia coś, co S. Katz nazywa „spójnością conceptualną” w dogłębnym rozumieniu natury relacji istniejących między bytami tworzącymi rzeczywistość⁶⁶. Jeżeli świat ze swoją problematycznością istnienia nie znajduje dla siebie w określonym „modelu”, a przez to i w określonej tradycji adekwatnego wyjaśnienia, taki „model” i związana z nim tradycja traci aktualność i odchodzi w historyczny niebyt.

„Model” zatem spełnia w określonej tradycji religijnej wiele funkcji, spośród których na szczególną uwagę zasługują następujące:

- zaproponowanie wiernym wzorca właściwych postaw i praktyk do naśladowania,
- egzystencjalne reprezentowanie tradycji w życiowym wymiarze prawdy doktrynalnej,
- przyniesienie nowego objawienia lub ukazanie nowej interpretacji starej doktryny, co niejednokrotnie wiąże się z misją założycielską nowej wspólnoty religijnej,
- przedstawienie autorytatywnego obrazu rzeczywistości i paradygmatycznej wizji człowieczeństwa⁶⁷.

⁶⁴ Por. K a t z, *Models, Modeling*, s. 247.

⁶⁵ Por. tamże, s. 249.

⁶⁶ Por. tamże, s. 250.

⁶⁷ Por. tamże, s. 252. W tymże artykule omawia funkcjonowanie modelu w trzech wybranych tradycjach, a mianowicie: judaistycznej, muzułmańskiej i buddyjskiej. Por. s. 254-269.

Warty podkreślenia wydaje się także fakt, że tym, co według S. Katza istotnie czyni z określonej jednostki „wzorzec”, jest nie tylko siła jej osobowości, ale także kontekst dogmatu i tradycji, w jakim ona funkcjonuje. „Model” chce być przystępny dla słuchaczy, do których się zwraca. Musi zatem istnieć jakiś wspólny werbalny i pozawerbalny kontekst, oczywisty dla obu stron, dostarczający klucza do zrozumienia określonych wypowiedzi i zachowań. Usiłowanie wyabstrahowania „modelu” z tego kontekstu lub też ignorowanie go w taki czy inny sposób czyni niezrozumiałym to współdziałanie między mistrzem i wiernymi. „Model” rodzi się zatem w określonym kontekście, żeby nie powiedzieć, że w pewnym sensie jest przez ów kontekst zrodzony⁶⁸. Tak pojęty „model”, będąc istotnym elementem określonej tradycji, jest również wzorcem dla adeptów drogi mistycznego poznania, do pewnego stopnia ustala kierunek działań i określa istotne elementy samego doświadczenia mistycznego. „Model «doświadczany» w taki czy inny sposób – zauważa S. Katz – jest modelem bardzo konkretnym i jako taki wyraźnie wpływa na tworzenie doświadczenia mistycznego, i to nie jedynie w sensie *post factum* następującej po nim racjonalizacji lub doktrynalizacji”⁶⁹. Model zatem, podobnie jak i cała tradycja, w której funkcjonuje, działa jako element formacyjny zarówno przed, jak i w trakcie trwania doświadczenia mistycznego, wpływając realnie na jego kształt i treść.

8. PODSUMOWANIE I PRÓBA OCENY

Poglądy S. Katza zrodziły się jako reakcja na zarysowaną na wstępie postawę badawczą, określaną często w teorii mistyki mianem esencjalizmu lub perenializmu. Jego dociekania są w istocie wołaniem o uznanie różnic, o nie-narzucanie bogactwu treści i formy nazbyt uproszczonej jedności. Jako takie reprezentują więc stanowisko pluralistyczne i są afirmacją różnorodności niesprowadzalnych do siebie rodzajów mistyki. S. Katz nieco arbitralnie wychodzi z określonej koncepcji doświadczenia, która zakłada, niestety bez uzasadnień natury epistemologicznej, istnienie wielu determinantów formujących przeżycie mistyczne. Wśród nich szczególnego znaczenia nabiera kontekst, w jakim doświadczenie przebiega. Składa się nań określona kultura

⁶⁸ Por. tamże, s. 251.

⁶⁹ Tamże, s. 269.

z właściwymi jej sposobami komunikacji, formy życia społecznego, tradycja religijna, język, różnego rodzaju przekazy pisane, obowiązujące wzorce zachowań, praktyki ascetyczne etc. Wszystko to nieodwołalnie różnicuje doświadczenie mistyczne, kształtując je nie tylko w momencie, gdy niejako *ex post* trzeba je wyrazić w określonej formie, ale działa już w trakcie jego trwania, jak też i na długo przed jego zaistnieniem, wyposażając poznający podmiot w zakres pojęć, kryteriów, umiejętności rozeznawania. Inny rodzaj strukturalnych determinantów doświadczenia ma swoje źródło w sposobie, w jaki funkcjonuje sam podmiot, i wynika z cech jego świadomości, a szczególnie ze specyficznie pojętej intencjonalności. Wreszcie, co w pracach S. Katza nie zostało zbyt rozwinięte, istotną rolę spełnia także przedmiot doświadczenia, choć w swoim odbiorze jest on do pewnego stopnia uwarunkowany kontekstualnie i podmiotowo.

Wydaje się, że kluczem do zrozumienia natury doświadczenia mistycznego jest tu specyfika działania podmiotu, jego kreatywne odniesienie do treści poznawczej. Choć momentami można odnieść wrażenie, że S. Katz z równą siłą akcentuje oddziaływanie kontekstu, stawiając niejako odbiorcę swoich poglądów pomiędzy konstruktywizmem a kontekstualizmem⁷⁰. Jednakże alternatywa ta jest tylko pozorna, jej elementy bowiem wzajemnie się warunkują. Podmiot według Katza ostatecznie „tworzy” doświadczenie, ale w tej swojej twórczości epistemicznej jest uwarunkowany czy wręcz uformowany przez taki, a nie inny kontekst. Sam S. Katz określa swoje stanowisko mianem kontekstualizmu (*contextual thesis*)⁷¹, uwydatniając tym samym konieczność adekwatnej interpretacji doświadczenia, która jest nie-

⁷⁰ Oczywiście użycie określeń „konstruktywizm” czy „kontekstualizm” w odniesieniu do poglądów S. Katza ma charakter, można by rzec, porządkujący, gdyż pojęcia te wskazują bardziej na źródło inspiracji niż na sztywne przyporządkowanie do określonego sposobu myślenia filozoficznego. Por. Z. Hajduk, *Konstruktywizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 814-816; J. Herbut, *Konstruktywizm*, [w:] J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 328-329; S. M. Downes, *Constructivism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. II, London and New York 1998, s. 624-630; O. O'Neill, *Constructivism in Ethics*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. II, s. 630-632.; D.Ch. McCarty, *Constructivism in Mathematics*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. II, s. 632-639; J. Ferrater Mora, *Constructivismo*, [w:] tenże, *Diccionario de filosofia*, t. I, s. 671-673; P. Baumann, A. Lekka-Kowalik, *Kontekstualizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, s. 825-829; B. W. Brower, *Contextualism, Epistemological*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. II, s. 646-650.

⁷¹ Katz, *Language, Epistemology, and Mysticism*, s. 24.

możliwa bez uwzględnienia kontekstu, w jakim ono zachodzi. Jak zauważa R. Forman, jeden z oponentów S. Katza, mamy tutaj do czynienia z pewnym modelem doświadczenia mistycznego, który mistykowi niejako narzuca określoną siatkę interpretacyjną, kształtującą jego przeżycie⁷². Jest w tej opinii wiele racji, ale nie należy również zapominać, że mistyk w koncepcji Katza nie jest jedynie biernym obszarem różnorodnych oddziaływań, lecz aktywnym podmiotem. Dlatego stanowisko S. Katza zwykło określać się bardzo często także mianem konstruktywizmu⁷³. Nazwa ta bez wątpienia akcentuje kreatywną rolę podmiotu, który niejako zdaje się współtworzyć przedmiot poznania, jednakże – jak dowodzi B. Janz⁷⁴ – niesie ona ze sobą pewne niebezpieczeństwo zredukowania całej złożoności doświadczenia do jakiegoś zbioru jedynie elementów konstrukcyjnych, co *volens nolens* stanowi zarzut Katza pod adresem wspomnianych na wstępie modeli *universal core*. Być może bardziej adekwatną nazwą dla poglądów S. Katza, byłoby użyte w tytule niniejszego artykułu dość szerokie określenie „konstruktywistyczny kontekstualizm”. Wprawdzie S. Katz, wskazując na filozoficzne korzenie swoich przekonań, wymienia raczej I. Kanta niż przypisywanego mu L. Wittgensteina⁷⁵, to jednak nie znajdujemy w jego publikacjach żadnej wyraźniej wzmianki o jakichkolwiek kategoriach apriorycznych, które podmiotowo warunkowałyby treść doświadczenia mistycznego, stanowiąc namacalny dowód kantowskiej inspiracji. Możliwe, o ile nie jest to zbyt daleko idąca sugestia, że funkcję takiej kategorii w jego koncepcji spełnia określona tradycja religijna oraz unifikująca koncepcja świadomości. Z pewnością przypisywany Katzowi kantyzm konstruktywistyczny⁷⁶ wyraża się w niezachwianym przekonaniu, że każde doświadczenie ludzkie jest

⁷² Por. R. K. C. Forman (red.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, New York 1990, s. 9-14.

⁷³ Por. M. Stoerber, *Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision [shortcomings of J. Hick's exposition]*, „Religious Studies” 28 (1992), s. 107-116; R. K. C. Forman, *The Construction of Mystical Experience*, „Faith and Philosophy” 5 (1988), s. 254-267.

⁷⁴ Por. B. Janz, *Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 24 (1995), s. 81.

⁷⁵ Por. S. B. King, *Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism*, „Journal of the American Academy of Religion” 61 (1988), s. 259; Katz, *On Mysticism*, s. 757.

⁷⁶ Por. J. H. Gill, *Mysticism and Meditation*, „Faith and Philosophy” 1 (1984), s. 111-121; W. J. Forgie, *Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience*, „Religious Studies” 21 (1985), s. 205-218.

zawsze jakoś uwarunkowane⁷⁷. Konsekwencją takiego przeświadczenia jest wykluczenie na gruncie mistyki nawet teoretycznej możliwości doświadczeń nieuwarunkowanych czy też niepośredniczonych, jak np. promowane przez R. Formana doświadczenie „czystej świadomości” (*pure consciousness event*). Rzecz ciekawa, że S. Katz nie podjął szerszej dyskusji z koncepcją doświadczenia mistycznego proponowaną właśnie przez R. Formana i skupioną wokół niego grupę badaczy.

Publikacje S. Katza odbiły się szerokim echem, wywołując ożywioną dyskusję, której dokładniejszemu omówieniu należałoby poświęcić odrębny artykuł. Niewątpliwie ich zasadniczą zasługą jest zwrócenie uwagi na istnienie pośród przeżyć mistycznych wyraźnych i niesprowadzalnych do siebie różnic oraz podkreślenie całej złożoności uwarunkowań, w jakich dokonuje się ich formowanie. Takie spojrzenie umożliwiło z pewnością lepsze rozumienie natury różnorodnych elementów, jakie tworząc określoną religię, składają się także na treść doświadczenia mistycznego. Wnikliwe wyszczególnienie strukturalnych parametrów tegoż doświadczenia jest swego rodzaju przestrogą przed budowaniem upraszczających konstrukcji, w których pieczołowicie zebrany materiał empiryczny zostałby niejako wpasowany w unifikujący wszystko schemat. Jak się okazuje, rzeczy są bardziej skomplikowane, niż to się wydaje na pierwszy rzut oka.

Do zasadniczych mankamentów poglądów S. Katza należy aprioryczna eliminacja jakiegokolwiek płaszczyzny spotkania różnych tradycji mistycznych. Można w tym miejscu zastanawiać się także, czy doprowadzona do ostatecznych konsekwencji koncepcja S. Katza nie owocuje swego rodzaju izolacjonizmem religijnym, uniemożliwiającym niemal całkowicie jakąkolwiek formę dialogu międzyreligijnego i wymiany duchowego bogactwa, jakie bez wątpienia niesie z sobą każda wielka tradycja religijna. Pod znakiem zapytania stają również próby oceny wartości poznawczych, jakich źródłem jest niezaprzeczalnie każda religia. Aktywność poznawcza w każdej z nich jest tak silnie zdeterminowana kontekstem, że praktycznie tworzą one coś w rodzaju zamkniętych i niesprowadzalnych do siebie monad. Ponadto z koncepcji S. Katza nie wynika jasno, na ile rzeczywistość poznawana w doświadczeniu mistycznym jest czymś obiektywnym, a na ile stanowi ona subiektywną konstrukcję, która, będąc wypadkową uwarunkowań podmiotowych i kontekstualnych, do złudzenia przypomina kształtem kantowski „fenomen”. Katz wpraw-

⁷⁷ Por. np. E v a n s, *Can Philosophers Limit*, s. 53-55.

dzie nie wyklucza, że mistyk doświadcza rzeczywistości, która wykracza poza uwarunkowania poznającego podmiotu, ale rzeczywistość ta jest poznawana zawsze jako zapośredniczona. Na ile to „zapośredniczenie” stawia całą koncepcję Katza poza klasyczną koncepcją prawdy, pozostaje kwestią otwartą, która mogłaby stanowić przedmiot osobnych rozważań. Niestety sam autor w swych publikacjach nie rozwija kwestii realizmu poznania mistycznego. Faktem jest jednak, że najczęściej wysuwa się pod adresem konstruktywizmu zarzuty antyrealizmu i relatywizmu. Na podobny zarzut relatywizmu i atomizacji wiedzy naraża się również kontekstualizm. Chociaż dość ryzykowne byłoby określanie poglądów S. Katza mianem czystego konstruktywizmu, jak uczynić to można na przykład pod adresem przedstawicieli szkoły edynburskiej czy też środowiska uniwersyteckiego w Erlangen, to jednak trzeba przyznać, że zarówno założenia konstruktywizmu, jak i kontekstualizmu stanowiły inspiracje dla jego przemyśleń. Koncepcje te niejako zastosował do analizy doświadczenia religijnego, którego szczególnym przypadkiem jest doświadczenie mistyczne. Taka aplikacja stanowi swoiste *novum*. Jednakże tym sposobem zarzuty stawiane konstruktywistom i kontekstualistom odnoszą się także do modelu interpretacyjnego S. Katza. Stąd też rodzą się dalsze pytania: na ile to, co stanowi przedmiot doświadczenia mistycznego, jest rzeczywistością obiektywną, a na ile jedynie, przynajmniej w niektórych przypadkach, jedynie subiektywną iluzją? na czym polega istota tegoż doświadczenia oraz czy istnieje adekwatne kryterium prawdy poznania mistycznego? Kwestie te tworzą obszar niełatwych poszukiwań dla wszystkich, którzy współcześnie podejmują trud teoretycznego opracowania fenomenu mistyki. Niestety S. Katz, poszukując ogólnych uwarunkowań doświadczenia mistycznego, nie zadał sobie trudu zdefiniowania jego istoty, dlatego też nie wiadomo do końca, jakim jego pojęciem się posługuje. A to właśnie winno stanowić punkt wyjścia jakichkolwiek dyskusji w tej kwestii.

Omówione w niniejszym artykule poglądy S. Katza sytuują go w zupełnej opozycji do zwolenników tzw. *universal core*. Jest on stroną w sporze o adekwatny model interpretacyjny przeżyć mistycznych. Z pewnością w analizach S. Katza jest wiele bardzo słusznych i potrzebnych spostrzeżeń, jednakże pluralizm, którego jest szermierzem, niekoniecznie musi wykluczać istnienie jakiegoś rodzaju powiązań nawet w tak skomplikowanym obszarze jak przeżycie transcendentnej Obecności. Z pewnością znalezienie i krytyczne uzasadnienie tych powiązań przy zachowaniu perspektywy pluralistycznej wyznacza w jakiś sposób obszar poszukiwań i dyskusji w ramach teorii mistyki na najbliższe lata.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

- K a t z S. T.: *Language, Epistemology, and Mysticism*, [w:] S. T. K a t z (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press 1978, s. 22-74.
- *Models, Modeling and Mystical Training*, „*Religion*” 12 (1982), s. 247-275.
- *The “Conservative” Character of Mystical Experience*, [w:] S. T. K a t z (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York: Oxford University Press 1983, s. 3-60.
- *Recent Work on Mysticism* [review article], „*History of Religions*” 25 (1985), s. 76-86.
- *On Mysticism* [replies to Huston Smith and Sallie King, with rejoinders], „*Journal of the American Academy of Religion*” 56 (1988), s. 553-566.
- *Mystical Speech and Mystical Meaning*, [w:] S. T. K a t z (red.), *Mysticism and Language*, New York: Oxford University Press 1992, s. 3-41.
- *Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions*, „*Religious Studies*” 28 (1992), s. 253-267.
- *Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture*, [w:] S. T. K a t z (red.), *Mysticism and Sacred Scripture*, New York: Oxford University Press 2000, s. 7-67.

2. Opracowania

- A p c z y n s k i J. V.: *Mysticism and Epistemology*, „*Studies in Religion / Sciences Religieuses*” 2 (1985), s. 193-205.
- B a u m a n n P., L e k k a - K o w a l i k A.: *Kontekstualizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 825-829.
- B r o w e r B. W.: *Contextualism, Epistemological*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. II, London and New York 1998, s. 646-650.
- D o w n e s S. M.: *Constructivism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. II, London and New York 1998, s. 624-630.
- E v a n s D.: *Can Philosophers Limit what Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz*, „*Religious Studies*” 1 (1989), s. 53-60.
- F o r g i e W. J.: *Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience*, „*Religious Studies*” 21 (1985), s. 205-218.
- F o r m a n R. K. C.: *The Construction of Mystical Experience*, „*Faith and Philosophy*” 5 (1988), s. 254-267.
- *Paramartha and Modern Constructivist on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*, „*Philosophy East and West*” 4 (1989), s. 393-418.
- (red.): *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, New York: Oxford University Press 1990.
- G i l l J. H.: *Mysticism and Meditation*, „*Faith and Philosophy*” 1 (1984), s. 111-121.
- H a j d u k Z.: *Konstruktywizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 814-816.
- J a n z B.: *Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics*, „*Studies in Religion / Sciences Religieuses*” 24 (1995), s. 77-94.
- K i n g S. B.: *Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism*, „*Journal of the*

American Academy of Religion” 61 (1988), s. 257-279.

Smith H.: Is There a Perennial Philosophy?, „Journal of the American Academy of Religion” 55 (1987), s. 553-566.

Stoeber M.: Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision [shortcomings of J. Hick’s exposition], „Religious Studies” 28 (1992), s. 107-116.

MYSTICAL EXPERIENCE IN STEVEN T. KATZ’S CONSTRUCTIVIST CONTEXTUALISM APPROACH

Summary

The aim of this article is to present an interpretative model of mystical experience, which emerges from the publications of S. Katz, professor of philosophy of religion and comparative mysticism at Boston University (USA). His view originated as a negative reaction to the conception known in the contemporary philosophical reflection on mysticism as “universal core” that promotes a conviction about the possibility of reduction of variety of mystical experiences basically to one common model. S. Katz’s point of view is pluralistic; it means he realizes impassable differences among different kinds of mysticisms. His theory is based on a notion of experience conceived as mediated. As a consequence of this assumption he presents mystical experience as a shaping process, in which decisive factors are the constructive abilities of human mind, the cultural milieu and religious traditions, where the experience takes place, and finally the experienced reality thought as conditioned contextually and subjective. The paper besides the presentational goals brings also an attempt of critical evaluation of the presented views.

Summarised by the Author

Słowa kluczowe: mistycyzm, doświadczenie mistyczne, kontekstualizm, konstruktywizm, pluralizm.

Key words: mysticism, mystical experience, contextualism, constructivism, pluralism.

Information about Author: Rev. Dr. MIROSLAW KIWKA – Chair of Systematic Philosophy, Institute of Christian Philosophy, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław; address for correspondence: pl. Katedralny 14, PL 50-329 Wrocław; e-mail: mkiwka@pft.wroc.pl