

DODATEK

RÓŻNICE MIĘDZY RACJONALNOŚCIĄ A IRRACJONALNOŚCIĄ RELIGII

1. Interesujące mogą być nie tylko społeczne następstwa racjonalizacji religii, ale także jej irracjonalizacji. Podstawową kwestią jest określenie różnic między jej racjonalnością a irracjonalnością. Stanęli przed nim właściwie wszyscy przywoływani tutaj filozofowie i uczeni i dla żadnego z nich nie było to zadanie łatwe – również dla Maxa Webera, którego ujęcie społecznych następstw racjonalizacji religii stanowi w tej rozprawie modelową sytuację problemową. Pozostawał on wprawdzie – jak twierdzi Alan Sica – wręcz w „nałogowej” zależności od podziału: racjonalizm – irracjonalizm, a nawet używał tych pojęć „niczym zaklęć”, to jednak chętniej posługiwał się pierwszym z nich niż drugim¹. Można oczywiście pokusić się o taką interpretację Weberowskich wypowiedzi, która doprowadzi do w miarę spójnego logicznie odczytania jego poglądów na to, co w życiu społecznym, w tym religijnym, jest racjonalne, a co irracjonalne. Takie interpretacje można spotkać u niektórych współczesnych weberystów – tytułem przykładu przywołując formułowaną na bazie Weberowskich poglądów rynkową teorię religii (a w jej ramach teorię „napięć”)². Można również pokusić się o taką interpretację jego poglądów, która prowadzi do generalnego wniosku, że „religia jest z definicji manifestacją irracjonalności”, a podejmowane w różnym czasie i w różnych miejscach próby jej racjonalizacji należy traktować

¹ Przywoływany autor twierdzi, że zarówno pierwszego, jak i drugiego z tych pojęć Weber używa w znaczeniach „wzajemnie sprzecznych”. A. Sica, *Weber: Irrationality and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1988, s. 192 nn.

² W świetle tej teorii racjonalizacja przyczynia się do zmniejszania napięć społecznych, natomiast irracjonalizacja do ich potęgowania. Por. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000.

jako właśnie próby (ale tylko próby) ucieczki przed jej irracjonalnością³. Tak czy inaczej, w Weberowskim ujęciu granica między tym, co racjonalne, a tym, co irracjonalne, jest płynna i nie zawsze można zorientować się, kiedy kończy się to pierwsze, a zaczyna drugie.

Zdaniem Talcotta Parsonsa, oznacza to, że Weber „wpakował się w poważne kłopoty”. Autor ten przeprowadził szczegółową analizę źródeł i charakteru tych kłopotów. Wśród tych pierwszych znajdować się ma nie tyle posługiwanie się przez Webera tzw. typami idealnymi (te uznaje Parsons nie tylko za uprawnione, ale wręcz niezbędne w naukach społecznych), ile wyartykułowanie jedynie „czterech typów działania społecznego i stosowanie ich we wszystkich analizach”. Zmusza to Webera do „epistemologicznie niebezpiecznego »typu atomistycznego«” oraz prowadzi do lekceważenia tego wszystkiego, co stanowi *odchylenia* od tych typów; a takie *odchylenia* stanowiąc ma to, co irracjonalne. W konsekwencji „pewne elementy, których obecność jest logicznie zrozumiała, są ignorowane (...). Jednak to nie wszystko. Od momentu pojawienia się w analizie Webera dychotomii: racjonalne – irracjonalne i odkąd te ostatnie elementy są traktowane jako *odchylenia*, pojawia się tendencja do tworzenia fałszywej, teoretycznie nieuzasadnionej antytezy. Elementy, które mogą być w pewnych empirycznych przypadkach dobrze zintegrowane w systemie z elementami racjonalnymi, są włączane w konflikt z nimi”⁴. Zdaniem Parsonsa, Weber miałby mniejsze kłopoty, gdyby „rozwinął swoją systematyczną teorię w kierunku psychologii”⁵. Uwagi te potwierdzają tezę, że Weber sformułował przede wszystkim teorię racjonalizacji życia społecznego, a jego irracjonalizacja interesowała go tylko o tyle, o ile wiązała się – logicznie i historycznie – z tą racjonalizacją.

³ Do takiego wniosku skłania się m.in. A. Sica w cytowanej tutaj monografii.

⁴ T. Parsons, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1964, s. 16 nn.

⁵ „To (ignorowanie przez Webera psychologii – Z. D.) jest szczególnie zgodne z jego traktowaniem racjonalności (...). Izolacja racjonalności i traktowanie afektów *jedynie* jako czynnika powodującego odchylenia od racjonalnych norm jest wyraźnie sprzeczne z wynikami badań nowoczesnej psychologii, która jest skierowana raczej zdecydowanie na integrowanie emocjonalnych i racjonalnych elementów poznawczych tego samego działania. Prawie taka sama jest prawda o weberowskiej tendencji ograniczania typów idealnych w jego analizach do racjonalnych przypadków, oraz powiązana z tym tendencja do ograniczania, przynajmniej w swoich metodologicznych sformułowaniach, odpowiedniości subiektywnych kategorii do świadomie zamierzonych motywów”. Tamże, s. 27 nn.

Warto przyjrzeć się, jak to wygląda w pierwszym paragrafie Weberowskiej *Socjologii religii*, zatytułowanym *Powstanie religii*. Już w pierwszych zdaniach Weber podkreśla, że „zajmuje się nie »istotą« religii, lecz warunkami oddziaływania swoistego rodzaju działania wspólnotowego, którego zrozumienie także tu (podobnie jak w tych częściach tego dzieła, w których mowa jest m.in. o „typach panowania” oraz o „gospodarce i społecznych porządkach” – Z. D.) możliwe jest jedynie dzięki odwoływaniu się do subiektywnych przeżyć, przedstawień, celów jednostek – do »sensu« – bo jego zewnętrzny przebieg może być bardzo różnorodny”⁶. Przypomnijmy zatem, że w tej socjologii (nazywanej „socjologią rozumiejącą”) nadrzędnym celem jest rozpoznawanie, opisywanie i wyjaśnianie *sensu* ludzkich działań społecznych, czyli takich, które są skierowane na *innych*. Do takich działań Weber zalicza również działania „religijnie lub magicznie motywowane”, takie „jak składanie ofiar z ludzi, spełniane w fenickich miastach morskich bez jakichkolwiek oczekiwań odnoszących się do tamtego świata”. Od tego przykładu przechodzi on od razu do generalizacji historycznej, stwierdzając, że „religijnie lub magicznie motywowane działanie jest (...) właśnie w swojej pierwotnej postaci, przynajmniej relatywnie *racjonalne* (podkr. – Z. D.), jeśli nawet nie jest z konieczności działaniem wedle środków i celów, to jednak wedle reguł doświadczenia. Tak jak wierzenie drewna rozżarza je, tak i »magiczne« gesty znajdującego się na rzeczy sprowadzają z nieba deszcz. (...) Jedynie my, z punktu widzenia naszej współczesnej wiedzy przyrodniczej, bylibyśmy skłonni wyróżniać obiektywnie »właściwe« i »niewłaściwe« przypisanie przyczyn i uznać to ostatnie za *irracjonalne* (podkr. – Z. D.), a odpowiadające mu działanie za czary”.

W tych stwierdzeniach pojawia się co najmniej kilka istotnych dla Weberowskiej dychotomii racjonalny – irracjonalny kwalifikacji. Po pierwsze, oba te pojęcia są łączone z działaniem społecznym, w szczególności z jego motywowaniem, stosowaniem w nim określonych środków i stawianiem określonych celów, a także z odwoływaniem się do określonych reguł doświadczenia. Po drugie, oba te pojęcia są traktowane jako kategorie społeczne (związane z działaniem wspólnotowym) i historyczne (odnoszone są m.in. do zmieniającego się stanu wiedzy). Można zatem powiedzieć, że to, co w jednym miejscu i czasie mogło uchodzić i uchodziło za przejaw racjo-

⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 nn.

nalności, w innym mogło uchodzić i uchodziło za przejaw irracjonalności. Jest to historyczny punkt widzenia na racjonalność i irracjonalność.

Weber wyróżnia jednak w tej kwestii jeszcze kilka innych punktów widzenia, m.in. kompetencyjny i skutecznościowy. Jeśli ktoś wierci owo przykładowe drewno w taki sposób, że pojawia się oczekiwany ogień, to można powiedzieć, że działa racjonalnie. Irracjonalnie działa oczywiście ten, kto nie potrafi – mimo podejmowanych prób – osiągnąć takiego efektu. W dalszej części tego fragmentu *Socjologii religii* Weber przywołuje przykład działania wzięty z życia religijnego. Mowa jest tam o człowieku, który „odznacza się zdolnością popadania w ekstazę” (posiada do tego określone kompetencje) i potrafi „przez to wywoływać te meteorologiczne, terapeutyczne, wróżbiarskie, telepatyczne skutki, do których, jak poucza doświadczenie, można doprowadzić wyłącznie w ten sposób”. Istnieją też osoby, które mają zdolność (kompetencje) do popadania w ekstazę, ale nie potrafią wywołać wymienionych tutaj skutków. O takich osobach można powiedzieć, że są ekstazykami, ale nie charyzmatykami (kimś obdarzonym charyzmą)⁷. To ostatnie wiąże się bowiem ze społecznymi oczekiwaniami, społecznym uznaniem oraz społeczną (wspólnotową) wiarą. Z historycznego punktu widzenia za działanie racjonalne może być uznana pierwsza z tych zdolności, a ze społecznego – jedynie druga z nich i to niejednokrotnie niezależnie od tego, co w tej kwestii mieli i mają do powiedzenia filozofowie, teolodzy, uczeni i innego rodzaju specjaliści od religii i religijności⁸. Można zatem powiedzieć (za Weberem), że to, czy coś jest racjonalne, czy też irracjonalne, jest kwalifikowane również według tego, czy jest odnoszone do wierzeń i przekonań małych, czy dużych grup społecznych.

W dalszej części tych rozważań problem racjonalizacji i irracjonalizacji jest rozpatrywany w związku z wiarą w duchy, „nadprzyrodzone” moce oraz z pojawieniem się świata bogów i bogów funkcyjnych. Z historycznego i społecznego punktu widzenia wszystko to stanowi pewien racjonalny ciąg zdarzeń, posiada bowiem swoje *racje* – tyle tylko, że różne

⁷ Tych pierwszych Weber nazywa „laikami”, natomiast o drugich mówi, że są „ludźmi szczególnie kwalifikowanymi” i stają się wykonawcami „najstarszego z wszystkich »zawodów« – czarownika”.

⁸ „Żadna uchwała soborowa, odróżniająca »wielbienie« Boga od »uczczenia« obrazów świętych wyłącznie jako środka nabożeństwa, nie przeszkadza temu, że i dziś jeszcze Europejczyk z Południa czyni odpowiedzialnym obraz świętego i opluwa go, gdy mimo zwykłych manipulacji nie pojawia się oczekiwany skutek”. Tamże, s. 319.

i zmienne. Najpierw Weber wskazuje na te, które pozostają w związku z gospodarką i gospodarowaniem – pojawiają się one m.in. w „racjonalnych czarach” („Sposób ich stosowania tworzy, obok racjonalnego wpływu na duchy w interesie gospodarki, drugi ważny, ale w dziejach wtórny przedmiot, z natury przekształcającej się niemal w tajemny kunszt, sztuki czarownika”). Z tego punktu widzenia irracjonalne są te działania, które mimo iż zawierają pewne elementy „sztuki czarownika”, pozostają bez „wpływu na duchy w interesie gospodarki” (np. odurzanie się alkoholem lub narkotykami dla samego odurzania się). Od tej opozycji racjonalne – irracjonalne są odróżniane opozycje związane z personifikowaniem i odpersonifikowaniem „nadprzyrodzonych” mocy, nadawaniem imion bogom i „nazywaniem ich wedle znajdującego się w ich władzy procesu” („a z tego kolei procesu mit czerpie prawo czynienia z czystych określeń bogów imiona ubóstwianych bohaterów”), pozbawianiem „za pomocą środków magicznych” konkretnych rzeczy i konkretnych procesów ich konkretności i nadawaniem im znaczeń symbolicznych („Wszystkie sfery ludzkiej aktywności zostają wciągnięte w ten zaklęty symboliczny krąg”) itd. Lista ta jest oczywiście długa i zróżnicowana, bowiem w tym momencie Weber znajduje się przy opisie i wyjaśnianiu początkowych i przejściowych stadiów religii i religijności, stadiów „wiodących od preanimistycznego naturalizmu do symbolizmu”.

Odnotujmy (już w wielkim skrócie), że dalej mowa jest m.in. o 1. eliminowaniu z wierzeń i praktyk religijnych chaosu oraz wprowadzaniu w nich ładu; 2. ich lokalności i ponadlokalności; 3. antropomorfizacji i jej ograniczaniu (oba procesy „wnosiły tendencję do coraz większej racjonalizacji już to sposobu czczenia boga, już to samych pojęć boga”); oraz 4. systematyzacji i typizacji („racjonalizacja życia w ogóle, z jej coraz bardziej typowymi rozszczeniami dotyczącymi działań bogów, osiąga pewien szczególnie zróżnicowany szczybel, regułą jest »tworzenie panteonu«”). W każdym z tych i wielu jeszcze innych punktach Weberowskich rozważań nad powstaniem i przeobrażaniem religii i religijności można znaleźć pewien szczególnie aspekt czy wymiar opozycji: racjonalny – irracjonalny. W uwagach podsumowujących paragraf zatytułowany *Powstanie religii* Weber stwierdza, że „każdy wykraczający poza to rys jest dziełem swoistego procesu rozwojowego o osobliwie dualistycznym charakterze. Z jednej strony postępującej racjonalnej systematyzacji pojęć boga i podobnie myślenia o możliwych stosunkach człowieka z boskością. Z drugiej jednak strony, co charaktery-

styczne, również ustępowania w rezultacie owego pierwotnego praktycznego, »liczącego« racjonalizmu. Bo wraz z tą racjonalizacją myślenia, »sens« swoiście religijnego zachowania utożsamiany jest w coraz mniejszej mierze z czysto zewnętrznymi korzyściami ekonomicznego życia codziennego, i przez to także cel religijnego zachowania ulega »irracjonalizacji«, aż w końcu to te »pozaświatowe«, czyli początkowo pozaekonomiczne cele zaczynają być uznawane za swoiste dla zachowania religijnego⁹. W kolejnych paragrafach *Socjologii religii* są wskazane owe wtórne, praktyczne i niepraktyczne lub mało praktyczne zachowania i działania, a na końcu te, które w największym stopniu pozostają w zgodzie z potęgą współczesnego świata, jaką stanowił i stanowi kapitalizm. Można zatem powiedzieć, że klucz do rozwikłania Weberowskich zawilości związanych z opozycją racjonalizm – irracjonalizm znajduje się nie tyle w jego ujmowaniu i przedstawianiu życia religijnego, ile w jego ujmowaniu i przedstawianiu życia gospodarczego, w szczególności w założeniu, że kapitalistyczna gospodarka i kapitalistyczne gospodarowanie stanowi najwyższą formę racjonalizmu i racjonalizacji życia społecznego. Nie jest to jednak teza odkrywczą. Wskazuje na to m.in. Wolfgang Schluchter w swojej monografii¹⁰.

2. Konkurencyjnym wobec Weberowskiego ujmowania opozycji racjonalny – irracjonalny jest ujęcie Rudolfa Otto (1869-1937), autora m.in. rozprawy pt. *Świętość*. Już w jej podtytule mówi się o „elementach irracjonalnych w pojęciu bóstwa i ich stosunku do elementów racjonalnych”, natomiast w rozdziale wprowadzającym – zatytułowanym *Element racjonalny i irracjonalny* – jej autor próbuje w miarę jednoznacznie wskazać różnicę między tymi „elementami”. W świetle tego ujęcia, „jeśli jakiś przedmiot, który da się pomyśleć w sposób wyłącznie pojęciowy, nazwiemy *racjonalnym*, to istotę bóstwa oznaczoną tymi orzecznikami będziemy musieli określić jako coś racjonalnego i uważać religię, która je uznaje i podtrzymuje za religię racjonalną. Tylko dzięki niej możliwa jest wiara jako przekonanie wyrażone w jasnych pojęciach w przeciwieństwie do czystego uczucia”¹¹. To dopowiedzenie o „czystym uczuciu” ma istotne znaczenie, bowiem „element irracjonalny” określany jest w przeciwieństwie do „elementu

⁹ Tamże, s. 354.

¹⁰ W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, s. 147 nn.

¹¹ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, s. 5 nn.

racjonalnego”. Oznacza to m.in., że „element racjonalny wysuwa się tu na plan pierwszy, a często zdaje się być wszystkim”¹².

Można zatem dostrzec różnicę w ujmowaniu i przedstawianiu racjonalności i irracjonalności przez Maxa Webera i Rudolfa Otto. U tego pierwszego jest to problem *wpisany* w realia konkretnego życia społecznego, a ściślej – w konkretne działania społeczne fundujące to życie i sprawiające, że jest ono tak różnorodne i różnorakie, m.in. w swojej zmienności i dążeniu do coraz większej racjonalności. Natomiast u drugiego z nich jest to przede wszystkim problem *wpisywania* (nazywania) tych pojęć (nazw) w konkretne życie i takiego ich używania, aby na końcu wszystko to, co może i powinno być pojęciowo jasne i wyraźne, było pojęciowo jasne i wyraźne. Choć sygnalizowane jest istnienie takiego obszaru rzeczywistości, który ze swojej istoty (natury) nie da się jasno i wyraźnie określić (należy do niej sfera „czystego uczucia”), to ma ono wskazywać pierwszą z możliwych różnic między „elementami racjonalnymi i irracjonalnymi”. Innym przykładem możliwych różnic – sytuującym się, zdaniem Otto, w „głębszej religii” – jest uznawanie cudu: „(...) twierdzenie, że racjonalizm jest zaprzeczeniem cudu i że jego przeciwieństwem jest uznanie cudu, jest oczywiście fałszywe, albo co najmniej powierzchowne. Przecież będąca w obiegu teoria cudu jako przypadkowego przerwania łańcucha przyczyn naturalnych przez istotę, która sama ten łańcuch ustanowiła, a więc musi być jej władcą, jest w najwyższym stopniu racjonalna”. Inaczej mówiąc, cud z obiegowego pojmowania jest czymś, czego nie da się wpisać w „łańcuch przyczyn naturalnych” i jest to jasne dla każdego, kto posługuje się tym pojęciem w takim znaczeniu. Podobnie jest z pojęciami „Boga”, „pobożności”, „mitów”, a nawet „mistycznych ekscesów” („zawsze chodzi tu o pojęcia i wyobrażenia, i to w dodatku o »naturalne pojęcia«”).

W religioznawstwie – traktowanym przez Otto jako nauka o kulturze symbolicznej – chodzi oczywiście nie o potoczne czy obiegowe pojęcia, ale przede wszystkim o pojęcia kategoriałne, takie jak tytułowa *świętość*. W pierwszej kolejności trzeba odpowiedzieć na pytanie, co może, a czego

¹² „Ale tego, że element racjonalny musi tu występować na pierwszym planie, należało się z góry spodziewać; przecież każdy język, o ile składa się ze słów, chce przede wszystkim przekazywać pojęcia, a im bardziej są one jasne i jednoznaczne, tym doskonalszy jest język. Ale jeśli racjonalizujące orzeczniki również wysuwają się na pierwszy plan, to wyczerpują one pojęcie bóstwa w tak niewielkim stopniu, że po prostu uchodzą za element irracjonalny i są nimi rzeczywiście”. Tamże, s. 6.

nie może (pod groźbą irracjonalności) ono oznaczać? Jego zdaniem, nie może ono, a nawet nie powinno oznaczać ani czegoś wyłącznie moralnego, ani też czegoś wyłącznie „niewysłowionego”. Może natomiast i powinno oznaczać coś bardziej pierwotnego od moralności i „niewysłowioności”. Owo „coś” Otto proponuje nazywać *numizmem* (od Kantowskiego pojęcia *numen* – istota rzeczy, „rzecz sama w sobie”).

Pojęcia tego „nie da się zdefiniować w sensie ścisłym”, ale można nim racjonalnie operować oraz określić to, co ono oznaczało i ma oznaczać – a oznaczało i ma oznaczać *numismum I*, czyli „uczucie »zależności stworzenia«, jako odbicie w samopoczuciu uczucia nastawionego na przedmiot numityczny”, oraz *numismum II*, czyli *mysterium tremendum*, to znaczy „uczucie zależności stworzenia, które pogrążone jest we własnej nicości i przemijaniu wobec tego, co jest ponad wszelkim stworzeniem”. To drugie – rozpatrywane „w najniższym i najgłębszym odruchu uczucia religijnego” – oznacza „tajemnicę pełnej grozy”, natomiast rozpatrywane jako „element jaźni” (świadomości) oznacza „spokojny nastrój głębokiego skupienia”. Z kolei w grozie (*tremendum*) może zarówno oznaczać „strach” („*Tremor* jest sam w sobie tylko strachem”), jak i „coś więcej niż tylko strach” – bo ten rodzaj szczególnej bojaźni, który w języku hebrajskim nazywany jest *hikdisz* („Słowo to oznacza »uświęcanie się w sercu swoim«”). W swoich analizach filologiczno-historycznych Otto odwołuje się również do innych języków i przywołuje takie odpowiedniki dla łacińskiego *tremendum*, jak w języku greckim *sebatos*, w języku angielskim *awe*, a w języku niemieckim *das Heiligen* („skopiowane z języka Biblii, ale na oznaczenie surowych i niższych stopni przygotowawczych tego uczucia istnieje właściwie samorodne wyrażenie, a mianowicie *Grauen* – lęk”). W generalizujących wnioskach do tych analiz językowych stwierdza on, że „religia nie zrodziła się z naturalnego strachu ani też z rzekomego »lęku« przed światem. Lęk bowiem nie jest naturalnym zwykłym strachem, lecz sam jest już pierwszym pobudzeniem się i odczuciem tego, co tajemnicze, zwłaszcza w jeszcze surowszej formie »tego, co budzi grozę«, jest pierwszym wartościowaniem według pewnej kategorii, która nie leży w zwykłym naturalnym zasięgu i nie mieści się w tym, co naturalne”¹³.

Dalsza część tej analizy i dookreślenia pojęcia *numizmem* idzie nie tyle w kierunku sematycznym, ile psychologicznym. Otto wskazuje

¹³ Tamże, s. 20 nn.

w niej na takie „elementy racjonalne” (mające swoje *racje*), jak „uczucia numityczne” (np. „demoniczny lęk”, który „jest cechą tzw. religii ludów prymitywnych”) czy „tajemnicze skłonności” do jego przewycięzania i przesuwania tych „uczuć” na „wyższe stopnie i formy rozwojowe” („Wiadać to np. w sile i podniecie, jaką także na wysokich szczeblach ogólnego wykształcenia jaźni wciąż jeszcze wywołują opowiadania z dreszczykiem o zjawach i upiorach”)¹⁴. Pojawiają się w niej również elementy biblijne (staro- i nowotestamentowe) oraz filozoficzne. Zarówno na końcu, jak i w poszczególnych fragmentach tych analiz, problemem podstawowym jest wskazanie różnicy między tym, co w owym *numinosum* można i trzeba uznać za racjonalne i tym, co można i trzeba uznać za irracjonalne. W niektórych przypadkach „mamy do czynienia nie z właściwym racjonalnym pojęciem, lecz tylko z pojęciopodobnym odpowiednikiem, z idiogramem albo ze wskazującym znakiem szczególnego elementu uczuciowego w przeżyciu religijnym (np. wówczas, gdy mowa jest o racjonalno-etycznych elementach boskiej sprawiedliwości w odpłacaniu i karaniu za uchybienia moralne”). Rzecz jasna, komplikuje to i utrudnia ujmowanie i przedstawianie *numizмум* w kategoriach racjonalne – irracjonalne. Skłania to jednak również badacza *świętości* do uchylania kolejnych zasłon owego *misterium tremendum* lub wskazywania i dookreślania jego kolejnych podkategorii, takich jak *tremenda majestas* (oznaczać ma „absolutną niedostępność”). Istotne znaczenie ma nie tylko ich dookreślanie, ale także stosowanie do konkretnych przypadków *świętości* oraz wyjaśnianie za ich pomocą ich *numinis* (istoty). Otto stosuje wymienione tu kategorie m.in. do mistyki Mistra Eckharta, którą nazywa „mystyką majestatu”. Można jednak przyjąć, że mogą i powinny one być stosowane również do wielu innych przejawów *świętości*.

W kolejnych trzech rozdziałach są analizowane, konceptualizowane (racjonalizowane) i stosowane do konkretnych przejawów *świętości* „elementy” *numinosum III* (dotyczące „hymnów numinotycznych”, opiewających „z niezwykłą siłą i wspaniale »chwałę Boga«”), *numinosum IV* (dotyczące *fascinias*, to znaczy tego, co jest w czymś „szczególnie *pociągające*, *czarujące*, *fascynujące* i co razem z odpychającym elementem

¹⁴ „Uczucia *numityczne* na swoich wyższych stopniach różni się bardzo od uczucia demonicznego lęku, ale także i tu daje o sobie znać jego pochodzenie i pokrewieństwo. Nawet tam, gdzie już dawno wiara w demony wzniosła się do wiary w bogów, dla uczucia bowiem jako *numina* zachowują w sobie coś upiornego”. Tamże, s. 22.

tremendum wchodzi w osobliwy kontrast-harmonię”) oraz *numinosum V* (dotyczącym niesamowitości i łączonym z tym, co „złe i imponujące, straszliwe i osobliwe, dziwne i godne podziwu, wywołujące lęk i fascynujące, boskie i demoniczne”). W każdym z tych elementów można wskazać na to, co jest w nich racjonalne oraz na to, co irracjonalne. Przykładowo: w *fascinas* „racjonalne wyobrażenia i pojęcia, które idą równolegle do tego irracjonalnego elementu *fascinas* oraz go schematyzują, to miłość, litość, miłosierdzie, chęć okazywania pomocy – wszystkie naturalne elementy ogólnego doświadczenia duchowego, tylko że pomyślane jako istniejące w najwyższym stopniu. Choć elementy te są tak ważne dla przeżycia religijnej szczęśliwości, nie wyczerpują go całkowicie. Podobnie jak religijna nieszczęsność – jako przeżycie gniewu – kryje w sobie głęboko irracjonalne elementy, tak też jest z jej przeciwieństwem, z religijną szczęśliwością. Uszczęśliwianie jest czymś więcej, czymś o wiele więcej niż naturalnym stanem nadziei, ufności, uniesienia miłosnego”¹⁵. Również tutaj psychologiczne analizy i filozoficzne uogólnienia są poparte przykładami wziętymi z przedchrześcijańskich i chrześcijańskich wierzeń i praktyk religijnych oraz z tych form życia religijnego, które zdają się stanowić swoiste *fascinas* dla samego Rudolfa Otto, a są nimi mistyka i mistycyzm takich mistyków, jak Mistrz Eckhart.

Kolejne części tej rozprawy zawierają już tylko dopowiedzenia i uszczegółowienia tego, co zostało powiedziane we wcześniejszych częściach. Rozdziały od VIII do X stanowią próbę systematyzacji i rekapitulacji pojęciowych, m.in. dopowiedzenie bądź dookreślenie „co to znaczy »irracjonalny«?”. Otto stwierdza, że „przez »irracjonalny« nie rozumiemy czegoś tępego, głupiego, czegoś nie poddanego jeszcze rozumowi, czegoś, co w trybie własnego życia albo w trybie biegu świata przeszkadza racjonalizacji. Nawiązujemy do formy, która np. ma miejsce, kiedy się mówi o jakimś szczególnym wydarzeniu, wymykającym się przez swą *głębię* rozsądnemu tłumaczeniu: »W tym jest coś irracjonalnego«. Przez »racjonalne« w pojęciu bóstwa rozumiemy to, co z niego wchodzi do jasnego pojmowania naszej zdolności rozumienia, w zakresie znanych i dających się zdefiniować pojęć. Twierdzimy następnie, że wokół tego zakresu pojęciowej

¹⁵ „To »coś więcej« ma swoje stopnie przygotowawcze sięgające głęboko w historię religii. Jest zresztą bardzo prawdopodobne, że uczucie religijne na pierwszych stopniach swego rozwoju wybucha przede wszystkim tylko jednym ze swych biegunów, a mianowicie tym *odpychającym*, i początkowo przybrało postać demonicznego lęku”. Tamże, s. 44.

jasności znajduje się tajemniczociemna sfera, która wymyka się wprawdzie nie naszemu uczuciu, lecz naszemu pojęciowemu myśleniu i którą o tyle nazywamy czymś »irracjonalnym«¹⁶. W pierwszej kolejności jest to zatem problem językowy (semantyczny). Dalej jednak okazuje się, że nie można i nie powinno się poprzestawać na rozstrzygnięciach językowych i trzeba przejść do rozwiązania wiążących się z nim problemów psychologicznych, filozoficznych, artystycznych (dotyczących m.in. „środków wyrazu *numinosum* w sztuce”), teologicznych (w tym biblioznawczych), kulturoznawczych i oczywiście religioznawczych – w takim rozumieniu tych nauk, jakie nadawał im Otto oraz inni przedstawiciele szkoły fenomenologicznej, nazywanej również „ruchem rewaloryzacji religii”¹⁷.

Rozdziały XII i XIII *Świętości* można potraktować nie tylko jako próbę rozpoznania i przedstawienia *numinosum* w Starym i Nowym Testamencie, ale także jako zamierzoną polemikę z takimi filologami, jak Hermann Samuel Reimarus, czyli z tymi, którzy znajdowali w tych księgach nie tyle świętości, co sprzeczności i niedorzeczności. Rzecz jasna, Otto nie twierdzi, że nie można w nich znaleźć irracjonalności. Przeciwnie, twierdzi, że „uczucia tego, co irracjonalne, i tego, co *numinotyczne* są żywe we wszystkich religiach w ogóle (...), a zwłaszcza w religii biblijnej” i wskazuje takie jego przejawy, jak „demoniczny lęk”, potęgowany „oczekiwaniem końca świata i nastaniem ideału królestwa Bożego”. Lęk ten został jednak w pewnej mierze „opanowany” (zracjonalizowany) przez proroków i psalmistów, a w Starym Testamencie pozostały jedynie jego reminiscencje (np. „opowieść z Księgi Wyjścia o tym, jak Jahwe w swym gniewie napadł nocą na Mojżesza i nastawał na jego życie”). W generalizującym te zmiany wniosku Reimarus stwierdza, że „wraz z czcigodną religią

¹⁶ Tamże, s. 75 nn.

¹⁷ Do liderów tej szkoły zalicza się – poza Rudolfem Otto – L. Lévy-Bruhla, C. G. Junga i G. van der Leeuwa. Ostatni z nich w swoim fundamentalnym dziele pt. *Fenomenologia religii* przedstawił w skrócie „historię tej dyscypliny”. Wskazywał w niej m.in. prekursorów tak uprawianego religioznawstwa (zaliczając do nich m.in. Herdera i Schleiermachera). Za pierwszego z religioznawców, który świadomie zaczął uprawiać fenomenologię religii, uznał P. D. Chantepie de la Saussaye („w swoim podręczniku historii religii, wydanym w 1887 roku, nie tylko po raz pierwszy przedstawił zarys fenomenologii religii, ale również starał się pojąć związek między zewnętrznymi zjawiskami religijnymi a procesami wewnętrznymi”). Natomiast do jej rozwoju miały się przyczynić m.in. „prace W. Wundta w Niemczech i L. Lévy-Bruhla we Francji” oraz Nathana Söderbloma w Skandynawii („Bez jego wnikliwości i głębokiego umiłowania fenomenu nie moglibyśmy w naszej dziedzinie zrobić ani kroku dalej”). G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 598 i in.

Mojżesza zaczyna się we wciąż rosnącym stopniu proces umoralnienia i ogólnej racjonalizacji *numinosum* oraz jego dochodzenia do »świętości« w pełnym znaczeniu tego słowa». Potwierdzeniem tego mają być m.in. Ewangelie („W Ewangelii Jezusa dopełnił się pęd do zrjonalizowania, umoralnienia i zhumanizowania pojęcia Boga”), przewyższające swoją mądrością (racjonalnością) święte księgi innych religii, m.in. Koranu, w którym „element numityczno-irracjonalny w Allahu przeważa jeszcze w takim stopniu, że nie może być zeschematyzowany i złagodzony przez element racjonalny, w tym wypadku etyczny”¹⁸. Takich prób wskazania wyższości chrześcijańskiej racjonalności nad niechrześcijańskimi racjonalnościami i irracjonalnościami w rozprawie tej można dostrzec więcej. Znajdują się tam również próby pokazania i wykazania w kolejnych rozdziałach wyższości tej racjonalności nad jej innymi formami i przejawami, takimi jak racjonalność filozoficzna (w wydaniu Platona, Arystotelesa, Hegla i innych filozofów). W każdym wypadku następuje odwołanie do psychologii religii („korzenie” tego, co racjonalne oraz tego, co irracjonalne „ukryte są w głębiach samego ducha”), historii religii („historia religii z całkowitą oczywistością wykazuje stopniowe zachodzenie na siebie tych elementów”) oraz filozofii, zwłaszcza tej, która pokazuje i wykazuje, że „świętość jest kategorią *a priori*” i „prowadzi nas ostatecznie do znanej nam już różnicy między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, między ogólnym i szczególnym objawieniem, różnicy, z którą całkowicie się pokrywa, oraz do stosunku między rozumem i historią”.

Nie jest możliwa jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy uprawiana i propagowana przez Rudolfa Otto psychologia religii jest właśnie tą, której oczekiwał Talcott Parsons w swoich uwagach krytycznych do Weberowskiej socjologii religii. Ma ona oczywiście swoje miejsce zarówno w tradycji religioznawczej, jak i w historii psychologii. Co więcej, niektórzy współcześni psycholodzy uważają, że wniosła ona coś istotnego do tej dyscypliny¹⁹. Zapewne trudniej było i jest zaakceptować ją socjologom

¹⁸ „Silnie rozbudzone, »rozpalające« uczucie *numen* bez złagodzenia przez elementy racjonalne – oto istota prawdziwego fanatyzmu, o ile rozumie się to słowo nie w dzisiejszym zeświecczonym, pochodnym znaczeniu, lecz w jego znaczeniu pierwotnym, które wyraża nie namiętność i namiętne twierdzenie w ogóle, lecz namiętny charakter *noumitycznego* zapалу”. R. Otto, *Świętość*, s. 110 nn.

¹⁹ „Psychologowie akceptujący fenomenologiczną koncepcję psychologii religii traktują doświadczenie religijne jako fakt autonomiczny, tzn. zasadniczo nieredukowalny do

i to nie tylko tym, którzy uprawiają socjologię opisową, statystyczną czy „dogmatyczną” (w takim znaczeniu tego terminu, jaki miał on u Augusta Comte’a), ale także socjologię rozumiejącą i wyjaśniającą zarówno lokalne, jak i globalne zmiany społeczne.

3. O naukowej wartości podejścia decydują nie tylko przyjęte założenia i formułowane postulaty, ale także te wyjaśnienia, które uzyskuje się poprzez ich zastosowanie do konkretnych zjawisk. Nie inaczej jest w wypadku konkurencyjnych ujęć Maxa Webera i Rudolfa Otto. Warto zatem dokonać analizy porównawczej opisywanego i wyjaśnianego przez nich mistycyzmu.

3.1. Był on przedmiotem zainteresowania wielu religioznawców, czego rezultatem jest bogata i zróżnicowana problemowo literatura. Historycy wierzeń i praktyk religijnych wskazują, że mistycyzm (gr. *mystikos* – rzecz ukryta, tajemna) był i jest obecny w różnych religiach, w tym w chrześcijaństwie, i to od momentu ich pojawienia się. Charakterystyczna dla niego jest: a) wiara w możliwość nawiązania bezpośredniego, tj. pozbawionego ziemskich pośredników, kontaktu z „ostateczną rzeczywistością”; b) doświadczenie polegające na przeżywaniu tego kontaktu w taki sposób, jakby ta „ostateczna rzeczywistość” była całkiem blisko; oraz c) czynienie z tego doświadczenia jedyne autentyczne źródła wiary i wiedzy²⁰. Mistycyzm chrześcijański bazował zarówno na tradycji mistycyzmu żydowskiego, jak i helleńskiego²¹. Prześledzenie tego przenikania czy też

innych dziedzin”. J. Król, S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, w: S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 205 nn.

²⁰ „»Ostateczna rzeczywistość« może oznaczać »Boga«, »Tao«, »nirwanę«, »świętość« lub jakkolwiek inny termin, jaki ukuli ludzie religijni, by mówić o tym, co nieuwarunkowane, niezależne od niczego innego, istniejące w stopniu najwyższym, najbardziej niezawodne, wartościowe. W zachodnich tradycjach religijnych najczęściej pojawiającym się terminem jest »Bóg«, przy czym to słowo jest naznaczone osobistym zabarwieniem. Pan czczony przez Żydów, Ojciec czczony przez Jezusa, Allah czczony przez muzułmanów jest za każdym razem ośrodkiem nieograniczonej mądrości, miłości, świadomości i woli”. D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, Kraków 2011, s. 18 nn.

²¹ „Mistyka żydowska w różnorodnych swoich formach stanowi próbę zrozumienia w sposób mistyczny religijnych wartości judaizmu. Skupia się na idei żywego Boga przejawiającego się w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia. Posuwa się w tym tak daleko, że w pewnym momencie otwiera się przed nią cały tętniący życiem boski świat, domena żywego Boga, świat tajemnie obecny i działający we wszystkim, co istnieje”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007, s. 23 nn.

przejmowania przez chrześcijaństwo elementów mistycznych z przedchrześcijańskich wierzeń i praktyk religijnych utrudnia to, że zarówno w pierwszym, jak i drugim mistycyzm był silnie zróżnicowany.

Widoczny jest on m.in. w greckich misteriach eleuzyńskich, dionizyjskich i orfickich. Głównie z nimi starożytni Grecy kojarzyli termin *mystikos*, stosując go zamiennie z określeniem *mysteria* oraz *orgia*. Opis misteriów orfickich znajduje się m.in. w *Protagorasie* Platona. Wynika z niego, że głównym obiektem kultu był bóg Dionizos, pojmowany jako ten, który wyzwala od grzechu, zaś kontakt z nim miał być równoznaczny z kontaktem ze światem zasadniczo różniącym się od ziemskiego. W misteriach tych Platon cenił nie tyle ich praktyki (m.in. mające przyczyniać się do wyzwolenia powstrzymywanie się od spożywania mięsa i bobu czy noszenie wełnianej odzieży), ile wątki pitagorejskie, np. postulat „świętego milczenia” oraz życia wstrzemięźliwego i czystego czy przedkładanie ciała „promienistego” nad ziemskie (co ma stanowić warunek zjednoczenia z bóstwem). Te same wątki akcentowane były również przez neoplatonczyków, takich jak Plotyn (204-269), który dopisał do nich nie tylko swoistą koncepcję *unio mystica* lub też „przytulenia duszy do Boga” („bytujemy mocniej, kiedy się przytulimy do Niego, i tutaj jest ów »dobrostan«, podczas gdy oddalenie oznacza byt samoistny i słabszy; tutaj wypoczywa dusza z dala od utrapień”), ale także „Jedynego”, tj. istoty od której „wszystko zawisło i ku czemu zmierzają wszystkie istnienia, ponieważ z niej biorą początek i ponieważ jej potrzebują”²². Stąd już było niedaleko do mistycyzmu chrześcijańskiego, zwłaszcza wczesnochrześcijańskiego (starożytnego) i średniowiecznego.

Mistycyzm tamtego okresu szedł różnymi drogami. Jedną z nich była „droga modlitwy” greckich Ojców Kościoła, takich jak Orygenes (ok. 185-254) i Grzegorz z Nyssy (331-395). Pierwszy z nich w traktacie *O modlitwie* przekonywał, że „nasz umysł nie może się modlić, jeśli przed nim, niby w swoim słuchaczu, nie modli się najpierw Duch, podobnie także nie

²² Jego uczeń i biograf Porfiriusz podaje, że Plotyn nie tylko „wciąż dążył do tego, co boskie, ale doświadczył również w ciągu tych 6 lat, w których z nim przebywał, czterech objawień tego „zaświatowego Boga, który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci i który króluje ponad umysłem i całym światem umysłowym. (...) »Rozbłyśł« więc Plotynowi »Wzór blisko przebywający«, celem bowiem i kresem było mu zbliżenie i zjednoczenie się z Bogiem najwyższym”. Por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna*, w: Plotyn, *Enneady*, t. I, Warszawa 1959, s. 33 nn.

może śpiewać i wysławiać Ojca w Chrystusie zgodnie brzmiącym głosem melodyjnej i rytmicznej pieśni, jeśli Duch, który przenika wszystko, nawet głębokości samego Boga, wcześniej nie uwielbi i nie wysławi Tego, którego głębokości może przeniknąć i ogarnąć”. Natomiast drugi z nich w *Homilii o modlitwie pańskiej* dodawał, że „Modlitwa jest rozmową z Bogiem, kontemplacją rzeczy niewidzialnych, całkowitą pewnością spełnienia wszystkich tęsknot i pragnień, warunkiem dostąpienia czci na równi z aniołami, postępem w doskonałości, wytępieniem zła i nawróceniem grzeszników”, oraz że „nie ma nic cenniejszego nad modlitwę!”. Ta mistyka nie prowadziła z reguły do postawienia dramatycznego dla chrześcijanina pytania: pozostać w Kościele widzialnym czy też pójść własną drogą do Boga?

W okresie średniowiecza znaczący rozdział w dziejach mistyki chrześcijańskiej zapisał św. Bernard z Clairvaux (1090-1153) swoją „mystyką pokory i miłości”. Wiele wskazuje na to, że wobec tego, co jest z tego świata, nie wykazywał specjalnej pokory – przeciwnie, jak pokazuje jego głośny spór z Piotrem Abelardem (inną znakomitością ówczesnej teologii), skłonny był to zwalczać wszystkimi będącymi w jego zasięgu siłami i środkami. Pokorę wykazywał jedynie wobec tego, co boskie i co ze swojej natury nie jest i nie może być z tego świata. Może to jednak, a nawet powinno być obiektem konsekwentnych zabiegów prawdziwego chrześcijanina. Tylko w ten sposób ma on szansę krok po kroku – niczym po szczeblach drabiny – zbliżyć się do Boga. W swoim głośnym traktacie teologicznym *O stopniach pokory* wyróżnił aż dwanaście takich szczebli. Osiągnięcie ostatniego z nich nie oznacza jednak znalezienia się w bezpośredniej bliskości Boga, lecz zaledwie na pierwszym stopniu autentycznej prawdy; a prawda ta to poznanie własnej nędzy. Dopiero wówczas rozpoczyna się właściwa wędrówka pokornego chrześcijanina, wędrówka drogą miłości. W traktacie *O umiłowaniu Boga* starał się on wykazać, że miłość ta powinna dokonywać przemiany ludzkiej duszy, czyli jej przebóstwienia. Nie tylko głęboko wierzył w możliwość takiego przebóstwienia, ale także w to, iż go osobiście doświadczył lub raczej doświadczał – bo nie jest to stan, który raz osiągnięty zapewni duszy trwałą *unio mystica*. Tę mistykę „pokory i miłości” starał się pogłębiać i propagować Wilhelm z Saint Thierry, jeden z najbliższych przyjaciół i współpracowników św. Bernarda. Z jego traktatów *O kontemplacji Boga* oraz *O naturze i godności miłości* wynika, że najdogodniejsze warunki do jej praktykowania znajduje ona w murach klasztornych, a więc nie jest

to propozycja dla wszystkich chrześcijan (bo nie wszyscy chcieliby lub potrafiliby przystosować się do takiego życia).

Nie do wszystkich chrześcijan adresowana jest również mistyka św. Bonawentury (1221-1274). Podobnie jak poprzednia, opiera się ona na przekonaniu, że „świat jest drabiną, po której wspinamy się ku Bogu”. Z podanego przez niego w *Intinerarium mentis in Deum* opisu owego wspinania się wynika, że do tego, aby znaleźć się na jej szczytach, potrzebne są takie nadzwyczajne zdolności i wysiłki, jak ekstaza (*excessus*) i „zachwyty iluminacji” (*illuminationum suspensiones*), „krzyki modlitwy” i „blask intelektualnej kontemplacji” (*per fugarum speculationis*). Dodajmy zatem jeszcze tylko, że według św. Bonawentury ostatnim szczeblem owej drabiny prowadzącej do Boga jest „ekstaza kontemplacji” (*excessus contemplationis*). Stanowi ona coś tak rzadkiego i szczególnego, że przeżyć ją mogą tylko wyjątkowi chrześcijanie, np. św. Franciszek, który według niego „stał się przykładem kontemplacji doskonałej”.

Własną drogę do Boga obrał i proponował innym również pojawiający się na kartach *Świętości* Johannes Eckhart (1260-1327). Czynił to z takim zaangażowaniem i w taki sposób, że przez jednych został uznany za Mistrza (i z takim przydomkiem przeszedł do historii), natomiast przez innych za heretyka (jego poglądy zostały oficjalnie potępione przez Kościół w 1329 r.). Ten gruntownie wykształcony (w uczelniach w Kolonii i w Paryżu) i intelektualnie wyrafinowany dominikanin nie zawahał się wyprowadzić najdalej idących konsekwencji z tych elementów chrześcijańskiej doktryny, które doprowadziły go do mistycyzmu, określanego w literaturze mianem „mistycyzmu intelektualistycznego”²³. Był za to podziwiany przez jednych, ale potępiany przez innych. Przywołam tylko trzy z 28 jego tez, które spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony Kościoła²⁴. Pierwsza z nich dotyczy pojmowania Boga – w świetle tej tezy okazuje się on „ponadistotową Nicością” lub tak doskonale „czystą Mądrością”, że nie przysługuje jej nic innego poza mądrością; stąd wynika m.in., że „Bóg jest bezimienny” i „nikt nie może Go wyrazić ani pojąć

²³ Takim mianem określa go Josef Sudbrack. Jego mistykę odróżnia on m.in. od „mistyki wizjonerskiej” Hildegardy z Bingen, „mistyki przyjaźni” Teresy z Ávili oraz „mistyki bezwarunkowej” Jana od Krzyża. J. Sudbrack, *Mistyka*, Kraków 1996, s. 37 nn.

²⁴ Z 28 tez Mistrza Eckharta pap. Jan XXII za heretyckie uznał 17, natomiast 11 za „źle brzmiące, nader zuchwałe i podejrzane o herezję”. Szerzej w tej kwestii zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 23 nn.

(...). Jeśli powiem: »Bóg jest dobry« – nie będzie to prawdą. To raczej ja jestem dobry (...). Jeśli dalej powiem: »Bóg jest mądry«, nie będzie to prawdą; ja jestem mądrzejszy niż on” itd. Druga teza dotyczy pojmowania człowieka. Mistrz Eckhart zgadza się wprawdzie z nauką Ojców Kościoła, że człowiek „pochodzi od Boga i jest doń podobny”, jednak wyjaśniając sens owego pochodzenia i podobieństwa, pod wielkim znakiem zapytania stawia zarówno ową naukę, Kościół, jak i wartość wielu tradycyjnych wierzeń, w tym wiary w to, że tylko Bóg istnieje w sposób konieczny i poza Nim wszystko inne mogłoby nie istnieć. Trzecia teza dotyczy możliwości narodzin Syna Bożego w duszy ludzkiej. Jest to możliwe, bowiem „zostaje przemieniony w Niego tak całkowicie, że tworzy On mnie jako własny byt – nie podobny, lecz jako jeden”. Mistrz Eckhart – wielka umysłowość – miał świadomość, że szczególnie „źle brzmi” ostatnia z tych tez. Nie mógł jednak z niej zrezygnować, bowiem na niej w zasadniczym stopniu opierało się jego pojmowanie *unio mystica* – „zjednoczenie”, bez którego nie wyobrażał sobie autentycznej religijności.

„Złotymi wiekami mistyki chrześcijańskiej” historycy religii nazywają XVI i XVII stulecie. Pojawili się bowiem wówczas mistycy, którzy zapisali ważne karty w historii mistycyzmu. Do najbardziej znaczących należy św. Teresa z Ávili, nazywana również Teresą od Jezusa (wł. Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, 1515-1582), mistyczka, której życie i przesłanie religijne intrygowało i intryguje do dzisiaj historyków chrześcijaństwa – i nie tylko ich, bowiem również niejednego ze zwyczajnych chrześcijan. Już w dzieciństwie przeżywała ona stany mistycznego kontaktu z Bogiem, zaś w Wielkanoc 1557 r. przeżyła wizję mistycznego ślubu. Za punkt zwrotny w jej duchowym życiu biografowie uznają przeżycie w 1560 r. wizji piekła. Te i inne przeżycia mistyczne opisała w *Księdze życia*. Wyznaje tam m.in., że „zniecka przeniknęło ją tak żywe uczucie obecności Boga, że żadną miarą nie mogła wątpić o tym, że On jest w niej albo ona cała jest w Nim pogrążona”²⁵. W innym miejscu dodaje, iż w tym zjednoczeniu z Bogiem przestają „działać wszystkie władze i tak są w zawieszeniu, że w żaden sposób nie czuć ich działania”. Był to zapis przeżyć duchowych tak szczególnych i tak dalece odbiegających od stanów przeżywanych

²⁵ Szersze omówienie dróg życiowych i „dróg mistycznych” mistyków „złotych wieków mistyki chrześcijańskiej”, w tym św. Teresy z Ávili, zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 51 nn.

przez zwykłych chrześcijan, że przez wiele lat oryginał *Księgi życia* był ukrywany w inkwizycyjnym archiwum.

W *Drodze doskonałości* oraz w *Twierdzy wewnętrznej* Teresa z Ávili uzupełniła te osobiste wyznania wykładem swojej mistycznej doktryny. Nawiązuje w niej do „mistyki modlitwy” Ojców Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa. W pierwszym z nich stwierdza, że modlitwa jest „sposobem trzymania się stale w obecności i w towarzystwie Chrystusa”, a także stanowi niezawodny środek do duchowego postępu. Dokonuje ona jednak własnej wykładni zarówno pojmowania owego środka, jak i korzystania z niego. W *Twierdzy* wyróżnia cztery rodzaje modlitwy – od instynktownej i spontanicznej do kontemplacyjnej. Każdy z nich jest ważny, tak jak ważne są szczeble drabiny prowadzącej na coraz wyższe „piętra” lub też – posługując się jej metaforą – do coraz wyżej usytuowanych „mieszkań”. Najważniejszym z nich jest jednak ostatni, ponieważ „wprowadza do mieszkania siódmego, w którym dostępuje ona wysokiego widzenia umysłowego. Cudownym, Bogu samemu wiadomym sposobem ukazuje jej się Trójca Przenajświętsza na podobieństwo olśniewającego obłoku, która naprzód ogarnia duchowy szczyt duszy i w tej jasności (...) widzi dusza wszystkie razem trzy Osoby i każdą oddzielnie, i z przewyższającą pewnością prawdy poznaje, jako wszystkie te trzy Osoby są jedną istotnością, jedną wszechmocnością i mądrością, jednym Bogiem”.

Niemniej znaczącym przedstawicielem mistyki chrześcijańskiej tamtego okresu był św. Jan od Krzyża (wł. Juan de Yepesy y Álvarez, 1542-1591). Jest on do dzisiaj uznawany za przykład religijności godnej naśladowania – nawet jeśli nie przez wszystkich chrześcijan, to przynajmniej przez tych, którzy mało sobie cenią to, co jest z tego świata. W swoim głośnym dziele pt. *Noc ciemna* pisał, że „przywiązania, jakie dusza żywi dla stworzeń, są wobec Boga jak gęste mgły, które duszę tak spowijają, że dopóki się z nich nie uwolni, nie będzie zdolna, by ją mogło przeniknąć i oświecić ciepłe światło Boga”. Chodzi oczywiście o to, aby się od nich uwolniła lub – mówiąc językiem tego mistyka – „ogłociła się z nich”. W tym momencie zaczyna się problem nie tylko tego mistyka czy z tym mistykiem (na tyle poważny, że doprowadził do uwięzienia go), ale także z tą mistyką. We wskazaniach praktycznych oznacza ona ni mniej, ni więcej tylko odrzucenie wszystkiego, co jest z tego świata – również spekulatywnych rozważań teologicznych (autor *Nocy ciemnej* nawołuje do „ogłocenia duszy ze wszystkich form i pojęć bez wyjątku”), oraz form

religijności zewnętrznej, praktykowanej przez chrześcijan od wieków, takiej chociażby, jak modlitwy czy gesty czci religijnej („Osoba pobożna prawdziwie swoją pobożność opiera na tym, co niewidzialne”). Okazuje się zatem, że św. Janowi od Krzyża nie chodzi o rozjaśnienie owej tytułowej „nocy” czy też wyprowadzenie duszy z „ciemności” – przeciwnie, chodzi mu o jej wprowadzenie w tę „noc” lub też „zaciemnienie” duszy i utrzymywanie jej w tych „ciemnościach” dopóty, dopóki „nie obejmie jej światło boskiego zjednoczenia”. W *Drodze na Górę Karmel* daje on dosyć szczegółowe wskazówki, jak powinno wyglądać owo „zaciemnienie”, a potem utrzymywanie w „ciemnościach”. Jedna z nich nakazuje „człowiekowi duchowemu oderwanie się od wszystkich upodobań, które woli sprawiają radość”, inna – „ostateczne umorzenie wszelkich pożądań”, jeszcze inna – doprowadzenie jej do „zjednoczenia upodobniającego” (takiego, w którym nie ma już w niej niczego poza wolą Boga). W efekcie ma nastąpić „roztopienie duszy w Bogu”, czyli tak upragniona przez wszystkich mistyków *unio mystica*. Typ mistycyzmu zapoczątkowany przez św. Jan od Krzyża zwykło się nazywać kwietyzmem.

Leszek Kołakowski w swoim przeglądowym dziele pt. *Świadomość religijna i więź kościelna* przedstawia nie tylko tych mistyków, którzy mieli wprawdzie trudne osobiste życie, lecz później zostali wyniesieni na ołtarze, ale także tych, którzy ani za życia, ani po śmierci nie doczekali się uznania. Do tego grona należy Antoinette Bourignon (1616-1680). Była prostą, niewykształconą wieśniaczką, ale praktykowana i propagowana przez nią „droga mistyczna” sprawiła, że skupiły się wokół niej osoby wykształcone i mające znaczące dla kultury europejskiej dokonania (do tego grona należał m.in. teoretyk edukacji Jan Amos Komenski). Dzięki nim zachowały się dość dokładne opisy życia Bourignon oraz przeżywanych przez nią stanów mistycznych. Wiadomo zatem, że miała dosyć burzliwe dzieciństwo (była „tak szpetna, że rodzice zamierzali ją udusić zaraz po porodzie”) oraz niemniej burzliwą młodość i dorosłe życie – najpierw przed niechcianym małżeństwem uciekła z domu i znalazła schronienie w wiejskim domku pustelnicznym, później wielokrotnie jeszcze zmieniała miejsca pobytu, spotykając się zarówno z ludzką przychylnością, jak i podejrzliwością czy wręcz wrogością. Swoje nadzwyczajne powołanie miała rozpoznać w 1634 r. – miał się jej wówczas objawić sam Bóg, a rok później objawił się jej ponoć „święty Augustyn i zapewnił, że ona to właśnie odnowi jego zakon w doskonałej postaci”. W praktyce okazało się to

jednak bardzo trudne, bowiem na każdym kroku przeszkadzały jej w tym siły diabelskie, które weszły w porozumienie z takimi fałszywymi sługami Boga, jakimi w jej przekonaniu byli jezuici. W końcu ci ostatni zmusili ją do opuszczenia rodzinnego Lille. Najpierw udała się do Gandawy, a następnie do Brukseli, Malines i Amsterdamu, w którym spotkała wyznawców wielu różnych Kościołów, wyznań i sekt – wszystkie one zostały przez nią bardzo surowo ocenione (np. u kalwinistów dostrzegła przede wszystkim fałszywą wiarę, u mennonitów fałszywą skromność, u socynian pogardę dla Chrystusa, u kwaków branie własnych urojeń za boże światło). Później jeszcze kilkakrotnie zmieniała miejsce pobytu, wszędzie spotykając wielu wrogów i niewielu sprzymierzeńców²⁶. Zarówno droga życiowa, jak i „droga mistyczna” Antoinette Bourignon – podobnie jak wielu innych mistyków – mogą stanowić ciekawy przyczynek do dyskusji nad społecznymi następstwami racjonalizacji oraz irracjonalizacji religii oraz – rzecz jasna – nad samą racjonalizacją i irracjonalizacją religii. A trzeba dodać, że „złote wieki mistyki chrześcijańskiej” ani nie otwierały, ani też nie zamykały tego wielkiego rozdziału w religii chrześcijańskiej, w którym głównymi bohaterami są poszukujący własnej drogi do Boga i wierzący w swoją *unio mystica*²⁷.

3.2. Nie można powiedzieć, że mistycy i mistyka od najwcześniejszego okresu badania przemian życia społecznego przyciągała uwagę Maxa Webera, ale stała się przedmiotem jego systematycznych badań w momencie, gdy podjął próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób i w jakim stopniu cywilizacja zachodnia i cywilizacje wschodnie przyczyniały się do wykształcenia etyk zawodowych. Efektem tego są jego studia nad religiami dalekowschodnimi (takimi jak taoizm i konfucjanizm) oraz bliskowschodnimi (takimi jak starożytny judaizm). W każdej z nich znajdował specyficzny typ mistyki i mistycyzmu.

²⁶ Pierre Poiret, będący jednym z owych sprzymierzeńców, napisał po jej śmierci, że była „najczystsza duszą, jaka żyła na ziemi od czasu Chrystusa”. L. Kołakowski o tym jej sprzymierzeńcu pisał, że „należy do tych bardzo nielicznych pisarzy mistycznych, którym racjonalistyczne prądy współczesne nie są obce i którzy nie ignorują ich po prostu, ale próbują przewyciężyć”. Tamże, s. 487.

²⁷ Niektórych z tych bohaterów wymienia Josef Sudbrack w monografii pt. *Mistyka*. Współczesnych chrześcijańskich i pozachrześcijańskich przedstawia również Anne Bancroft. Por. A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędracy*, Warszawa 1991.

Kultywowany w starożytnych Chinach taoizm przedstawiany jest przez Webera jako heterodoksja wobec ortodoksji mającego status „oficjalnego chińskiego kultu państwowego” konfucjanizmu. Dla obu tych religii (nazywanych szkołami religijnymi) wspólna miała być baza kategorialna, w tym kategoria *tao (dao)*, „stanowiąca wyznacznik heterodoksji odróżniający »taoistów« od »konfucjanistów«, była trwale wspólna obu szkołom w ogóle wszelkiej myśli chińskiej. Podobnie jak wspólni byli wszyscy dawni bogowie. »Taoizm« wzbogacił wszelako panteon o liczne bóstwa (...), przede wszystkim przez apoteozę ludzi – zmodyfikowaną formę makrobiootyki. Wspólna obu była również literatura klasyczna”. Lista rozbieżności między nimi jest jednak dłuższa niż lista zbieżności i Weber je wylicza. Przede wszystkim konfucjanizm nie tylko był religią państwową (służąca państwu), ale także urzędową i urzędniczą, to znaczy kultywowaną przez tych urzędników państwowych („szlachtę urzędniczą”), którzy „usunęli z kultu jako niegodne wszystkie pozostałości ekstazy i orgiastyczne”. Natomiast taoizm był religią tych, którzy poszukiwali – podobnie jak jego wielcy nauczyciele Laozi (Lao-tsy) i Zhuang Zi (Czuang-tsy) – indywidualnej drogi do tego, co wieczne i ostateczne (w taoizmie jest nim zarówno „wieczny porządek kosmosu, jak i jego wieczny bieg”). Zdaniem Webera, jest to „typowe poszukiwanie Boga uprawiane przez mistyków”. Za typową dla nich uznał on również występującą u Laozi *unio mystica* (wiarę w to, że osiągnął on zjednoczenie). Analizując ją, Weber zauważa, że „na zewnątrz, podobnie jak każda mistyka, sprawia ona (...) wrażenie uwarunkowanego nie racjonalnie, lecz psychologicznie: uniwersalne akosmistyczne uczucie miłości jest typowym następstwem pozbawionej konkretnego obiektu euforii owych mistyków w stanie charakterystycznej dla nich *apatycznej ekstazy* – być może wytwór Laozi. Ten sam w sobie czysto psychiczny stan był tłumaczony przy tym racjonalnie: Niebo i Ziemia legitymizują swą pozycję ową bezwarunkową dobrocią, która jest cechą właściwą jedynie boskości oraz (...) podstawą zbliżonej przynajmniej do jedynie wiecznego *tao* trwałości tych naturalnych mocy”²⁸. Takich przykładów zderzenia przeżywanych w taoizmie stanów psychicznych, które sprawiają wrażenie irracjonalnych, z ich racjonalnym tłumaczeniem Weber podaje więcej, pokazując i przekonując, że elementy racjonalne i irracjonalne również w mistyce i mistycyzmie

²⁸ Por. M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm*, w: tenże, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. 151 nn.

tworzą zróżnicowaną i skomplikowaną parę. W odróżnieniu jednak od Rudolfa Otto nie poprzestaje na ich analizach psychologicznych czy też wyprowadzaniu z nich filozoficznych uogólnień i w każdym wypadku zmierza do pokazania ich społecznych następstw. W taoizmie należy do nich m.in. to, że „gdy tylko się rozpowszechnił szerzej, przybrał formę organizacji ściśle hierokratycznej („W prowincji Kiangsu pewien posiadający dziedziczną charyzmę ród zmonopolizował produkcję eliksirów życia”, a jeden z potomków Zhunga „założył organizację, która dysponując własnym sztabem zarządców, nakładając podatki i zachowując surową dyscyplinę, skutecznie rywalizowała z władzą polityczną”).

W podsumowaniu tych analiz formułuje on tezę ogólną, że „prawie wszystkie w ogóle obecne w życiu ludu chińskiego elementy religijnego kaznodziejstwa i indywidualnego poszukiwania zbawienia, wiary w odpłaty i zaświaty, religijnej etyki i osobistej pobożności (...) musiały ulec najgłębszym, jakie sobie można wyobrazić, wewnętrznym przeobrażeniom”, aby „przerzucić mosty pomiędzy tą mniszą kontemplacją a racjonalnym działaniem w życiu codziennym”. Natomiast w następnym punkcie swoich rozważań, zawierającym analizę porównawczą konfucjanizmu i purytanizmu, pokazuje jak owe „mosty” i owo działanie powinno wyglądać, aby można było je uznać za racjonalne (w sensie społecznym). Można tam znaleźć powtórzenia z *Etyki protestanckiej*, ale również takie filozoficzne uogólnienia, które nie zostały tak jasno i jednoznacznie sformułowane w żadnej z wcześniejszych jego rozpraw, np. stwierdzenie, że „Każda religia, która występuje z racjonalnymi (etycznymi) żądaniem w stosunku do świata, wchodzi (...) w jakimiś momencie w relację napięcia z jego irracjonalnymi cechami. Napięcia te pojawiają się w poszczególnych religiach w bardzo różnych punktach i w zależności od tego różne są także ich rodzaj i stopień. W dużej mierze wiąże się to z typem drogi zbawienia wyznaczonej przez metafizyczne obietnice, jaką oferują poszczególne religie”²⁹. W stwierdzeniach tych pojawia się zarówno określona teoria „napięcia”, jak i teoria takich „typów dróg zbawienia”, spośród których „droga” wybrana przez purytan okazuje się najbardziej racjonalna, bowiem najbardziej sprzyjająca kapitalistycznej gospodarce i kapitalistycznemu gospodarowaniu. Została ona uznana przez Webera za „radykalnie przeciwną” do „drogi” obranej przez konfucjanizm – wprawdzie w obu

²⁹ Tamże, s. 184 nn.

przypadkach ich „etyki miały swoje irracjonalne zakorzenienie, tam (w konfucjanizmie – Z. D.) w magii, tu w niezbędnych wyrokach ponadświatowego Boga”, jednak „z relacji do ponadświatowego Boga oraz do będącego jego stworzeniem, zepsutego i etycznie irracjonalnego świata wynikał (...) wniosek o pozbawionym wszelkiej świętości racjonalnym okiełznaniu i opanowaniu zastanego świata – racjonalna rzeczowość »postępu«”³⁰. Przy czym ta „racjonalna rzeczowość” nie pozostawiała miejsca na mistykę i mistycyzm (zdaniem Webera, purytanizm jest typem religijności pozbawionym „histeryzującej ascezy” oraz występującym przeciwko „wszelkim kultom związanym z użyciem środków odurzających” dla osiągnięcia owej *unio mystica*).

Najobszerniejsza i – jak twierdzi John Love – najważniejsza część Weberowskich analiz „dróg zbawienia” występujących w religiach przedchrześcijańskich dotyczy starożytnego judaizmu³¹. Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe w sytuacji uznania przez Webera chrześcijaństwa za religię o wyższym stopniu zrationalizowania niż religie przedchrześcijańskie, a starożytnego judaizmu za jej bezpośredniego poprzednika. Kategorią wyjściową i bazową w tych analizach jest pojęcie „narodu pariasów”, to znaczy takiego narodu, który jest „formalnie lub faktycznie odizolowanym rytualnie od środowiska społecznego obcym ludem przybyszy”³². Jego zdaniem, łączy się z nią cały żydowski „stosunek do życia” i cała „wysoce zrationalizowana, to znaczy wolna od magii i od wszystkich irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, religijna etyka wewnątrzświatowego działania”, cały „wysoce zrationalizowany” system przywódczy, całe „wysoce zrationalizowane żydowskie prawo” itd. To przekonanie o „wysokim zrationalizowaniu” starożytnego judaizmu sprawia, że analizy występującego w nim mistycyzmu pojawiają się głównie w końcowych partiach tej rozprawy. Weber wskazuje

³⁰ Tamże, s. 192.

³¹ Zdaniem Johna Love’a, to niedokończone studium „jest prawdopodobnie najwspanialszym dziełem Webera” i najważniejszą częścią jego tryptyku. Do czasu pojawienia się *Starożytnego judaizmu* pogłębiło się zrozumienie przez Webera kwestii znaczenia żydowskiego dziedzictwa, gdyż poszerzył swoje badania na temat pochodzenia zachodniej racjonalności. *Starożytny judaizm* można odczytać również jako odpowiedź adresowaną do Nietzschego w dosyć rozległej kwestii »genealogii moralności« oraz ogólnego znaczenia judeochrześcijańskiej tradycji dla losów zachodniej współczesności”. Por. J. Love, *Max Weber’s Orient*, w: S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2004, s. 200 nn.

³² M. Weber, *Starożytny judaizm*, w: tenże, *Socjologia religii...*, s. 537 nn.

na jego występowanie m.in. u „najstarszych żydowskich proroków” – takich jak Amos, Izajasz czy Ezechiel, którzy mieli „widzenia króla o straszliwym majestacie” oraz „jasnowidzenia” („W jasnowidzeniu mogli oni dojrzeć z daleka nadciągająca armię na przełęczy górskiej, albo z Babilonu śmierć wymienionego z imienia człowieka w świątyni jerozolimskiej”). Z punktu widzenia osoby niewierzącej w moc proroczą tych proroków, są to fantazje (coś z gruntu irracjonalnego). Natomiast z punktu widzenia wyznawcy judaizmu są to – poza wszystkim innym – potwierdzenia, że prorocy ci posiadli zdolność znalezienia się „w największej z możliwych bliskości Boga” oraz uwewnętrznienia (zrozumienia) i uzewnętrznienia (przekazania innym) tego, co Bóg zechciał powiedzieć swoim wiernym. Zdaniem Webera, nawet w tym mistycyzmie starożytnych proroków żydowskich można znaleźć elementy wyższej racjonalizacji niż w mistycyzmie religii dalekowschodnich, np. to, że żydowski prorok „nigdy nie czuł się przez swoje doświadczenie całkowicie ubóstwiony, zjednoczony z boskością, uwolniony od męki i bezsensu egzystencji, czego w Indiach doświadczał człowiek wyzwolony, i co stanowiło dla niego właściwy sens doświadczenia religijnego”³³.

W *Gospodarce i społeczeństwie* wzmianki na temat mistycyzmu pojawiają się przy omawianiu różnych problemów. W sposób systematyczny i systematyzujący mowa jest o nim w tej części, w której Weber zestawia ze sobą „różne drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia”. W świetle tego zestawienia mistycyzm, a dokładniej obierane przez mistyków różne sposoby osiągnięcia *unio mystica*, sytuuje się generalnie po stronie tego, co irracjonalne. Natomiast po stronie tego, co racjonalne, ściślej – bardziej racjonalne niż to, co jest związane z mistycyzmem, sytuuje się m.in.: 1. ascetyczny protestantyzm, z jego praktycznym zaangażowaniem w sprawę tego świata (przeciwstawiany występującej w różnych religiach „mistycznej kontemplacji”); 2. protestancka metodyka zbawienia (przeciwstawianej „metodykom” lub różnym „drogom” mistycznym”); 3. protestancka wiara, w szczególności w wiara w moc zbawczą praktycznych działań itd. Nie stanowi to oczywiście niczego nowego w stosunku do tego, co już wcześniej powiedziano o Weberowskim pojmowaniu i przedstawianiu racjonalności i irracjonalności. Lecz nie oznacza to, że uczony ten bagatelizował historyczną rolę mistyki i mistycyzmu. Rzecz jednak w tym,

³³ „Nigdzie nie było miejsca na *unio mystica* lub nawet na wewnętrzny, duchowy, oceaniczny spokój buddyjskiego arhata. Coś takiego nie istniało, a już metafizyczna gnoza i interpretacja świata nie wchodziła zupełnie pod uwagę”. Tamże, s. 751 nn.

że była to właśnie historyczna rola i nie widział on przed nim (podobnie zresztą jak przed „dewocyjnymi formami religii i religijności”) wielkiej przyszłości. Stąd być może w końcowych partiach tej części *Gospodarki i społeczeństwa* stwierdza, że „w psychologicznym wymiarze emanacja mistycznego, euforycznego, uniwersalnego i akosmicznego uczucia miłości nie jest nośnikiem żadnego racjonalnego działania, lecz wprost od niego odwodzi” i „jedynie ascetyczny protestantyzm położył rzeczywiście kres wszelkiej magii”³⁴.

3.3. W *Świętości* Rudolfa Otto mistyka przedstawiana jest jako jedno z najbardziej zakłamanych i „tajemniczościemnych” zjawisk religijnych, a jednocześnie zjawisko posiadające swoje *fascinas* i swoich *fascinatis*, to znaczy tych, których ona fascynuje. Należy do nich również autor tej rozprawy. Fascynuje go ona jednak w inny sposób niż tych, którzy sami są mistykami. Jest to bowiem fascynacja, jaką spotykamy wśród kierujących się nie tyle potrzebami „serca” (uczuciami), ile potrzebami rozumu, w tym potrzebą zrozumienia i wyjaśnienia tego, co w mistyce jest fascynujące. Tak pojętej fascynacji Otto dał wyraz w rozprawie pt. *Mistyka Wschodu i Zachodu*. O ile w *Świętości* pojawiają się głównie generalizacje rozpoznawanego w mistyce *numinosum*, a w nim elementu racjonalnego i irracjonalnego, to w drugiej z tych rozpraw mamy do czynienia z próbą pokazania i wykazania, że mistyka jest nie tylko tym, co różni i różnicuje kultury Wschodu i Zachodu, ale także tym, co je do siebie zbliża. Jest to już powiedziane we wprowadzeniu do tej rozprawy³⁵. W *Słowie wstępnym* pisze on, że takie fascynujące zjawisko, jakim była i jest mistyka, „można zrozumieć dopiero wtedy, gdy uwzględni się jego cechy charakterystycz-

³⁴ Tamże, s. 478 nn.

³⁵ „Twierdzimy otóż, że w mistyce faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy ludzkiej duszy, które jako takie są w równej mierze niezależne od klimatu, stron świata lub rasy i które wskazują na doprawdy zdumiewające, wewnętrzne pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi. Poza tym jednak uznajemy, że twierdzenie, jakoby mistyka była po prostu mistyką, zawsze i wszędzie jednaką, jest błędne, i że mamy tu raczej do czynienia z bardzo różnymi jej przejawami, podobnie jak to jest we wszystkich innych sferach życia duchowego – w etyce, w sztuce, a przede wszystkim w religii. Ponadto musimy stwierdzić, że wspomniane odmienności jako takie znowu nie są uwarunkowane przez rasę czy stronę świata, lecz mogą występować u ludzi tej samej rasy i wewnątrz tych samych kręgów kulturowych, a nawet pozostawać ze sobą w wyraźnej sprzeczności”. Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Warszawa 2000, s. 10.

ne, a nie gdy podciągnie się je wszystkie pod niejasne pojęcie »mystyki w ogóle«. Oznacza to, że zrozumienie mistyki wymaga odwołania się do konkretnych mistyków, a ściślej do takich mistyków, których *fascinas* przyciągało różnych *fascinatis* i sprawiało, że stawali się oni postaciami kulturowo znaczącymi. Zdaniem Otto, takimi postaciami byli w kulturze Wschodu Śankara, natomiast w kulturze Zachodu – Eckhart³⁶. W kolejnych rozdziałach wskazuje on zarówno na to, co ich łączy, jak i na to, co dzieli.

Poza wzmiankowanym we wprowadzeniu podobieństwem ich społecznego (w szczególności zawodowego) usytuowania łączyć ich ma: 1. metafizyka („Śankara był nauczycielem i reprezentantem klasycznej filozofii *adwajty*”, natomiast Eckhart nauczycielem i reprezentantem scholastyki); 2. teologia („najbardziej łączy ich to, że są nie tylko filozofami, lecz i teologami”), w tym jej rozumienie jako „nauki o zbawieniu”; oraz 3. pojmowanie „drogi zbawienia” jako „drogi poznania” („Droga do zbawienia wiedzie poprzez *poznanie*”). W tym miejscu Otto przerywa wyliczanie zasadniczych podobieństw i przechodzi do wskazania różnic, bowiem w przypadku każdej mistyki, w tym mistyki Śankary i Eckharta, w chwili gdy zaczyna się mówić o przyjmowanych przez mistyków „drogach zjednoczenia z Bogiem” (*unio mystica*), muszą pojawić się (i pojawiają się) różnice. „Drogę” pierwszego z nich Otto nazywa „mystyką pogrążenia się w sobie”, natomiast drugiego – „mystyką oglądu jedności”. Jednak nawet przy tych zasadniczych różnicach między nimi znajduje on w nich pewne zgodności (np. „godzenie ze sobą form mistycznej intuicji” i ich wzajemne „przenikanie się”)³⁷. W kolejnych częściach tej rozprawy Otto przedstawia

³⁶ „Obaj (...) tkwili korzeniami w dziedzictwie minionych czasów i wielkich tradycji, które na nowo ukształtowali i rozwinęli. Obaj byli jednocześnie teologami i filozofami, którzy wykorzystali wszystkie dostępne im środki służące wyrażeniu myśli. Obaj prowadzili abstrakcyjne, ambitne i przy tym subtelne spekulacje” (tamże, s. 11). Śankara (ok. 700-750) był indyjskim mistykiem, komentatorem świętych ksiąg hinduizmu *Upaniszad* oraz Bhagawadgity (przypisuje mu się autorstwo ponad 300 prac komentatorskich), teoretykiem klasycznej wedanty. Prawdopodobnie miał wielu uczniów, ale znanych jest tylko czterech z nich: Padmapada, Sureśwara, Totaka (Trotaka) i Hastamalaka. Por. D. L. Carmody, J. T. Carmody, *Mistyzyzm w wielkich religiach...*, s. 63 nn.

³⁷ Otto wskazuje na występowanie i „przenikanie się” u obu mistyków dwóch rodzajów intuicji, to jest intuicji „do wewnątrz” i intuicji „na zewnątrz”. Jego zdaniem, są one ze sobą tak „ściśle powiązane”, że „początkowo trudno dostrzec ich odrębność. (...) A jednak jest między nimi nie tylko duża różnica, lecz wręcz przeciwieństwo”. Zarówno ta różnica, jak i to przeciwieństwo muszą być rozpoznane, bowiem wiąże się to ściśle ze zrozumieniem

główne zbieżności między tymi mistykami i ich mistycznymi drogami: 1. występowanie „przeciwko innym typom mistyki” (mają oni stanowić „wspólny front” przeciwko „wizjonerskiej fantastyce, okultyzmowi oraz wierze w cuda”); 2. opowiadanie się za „mistyką duszy” oraz „przekazywanie wiedzy o jedności duszy” („u Śankary ledwie się to zarysowuje, u Eckharta jest zupełnie wyraźne”); 3. „nauka o *mai*” (jej odpowiednikiem u Eckharta jest „osobliwe pojmowanie *creatur* i bytu stworzenia”); 4. traktowanie religii jako *dumy* („Faktycznie nie jest to już religia jako »teizm«, lecz »numinotyczne« poczucie własnej godności i dumy”), a jednocześnie czegoś, co ma „wspólną podbudowę teistyczną”. Omówieniem tej „wspólnej podbudowy teistycznej” i wskazaniem występowania w niej takich elementów, jak nauka o „zjednoczeniu z boską istotą” czy nauka o „zasadach boskiego tworzenia i stworzenia”, kończy on „Część A” swojej rozprawy. We wniosku podsumowującym i generalizującym wyniki tych analiz stwierdza: „Obaj mistrzowie ze Wschodu i Zachodu zgodni są co do wymogu, że »Bóg przemija«. Ale podobni są także w tym, że są wierzącymi teistami, że ich mistyka wznosi się nad podstawę teistyczną i że ich mistyczne rozważania, choć sięgają tak wysoko, nie zaprzeczają jednak tej podstawie”³⁸. Jest w tym pewna sprzeczność, ale sprzeczność wpisywana w samą istotę (*numinosum*) takiej mistyki i takiego mistycyzmu, jaki był udziałem Śankary i Eckharta.

„Część B” tej rozprawy zawiera analizę różnic między mistyką Ekchartha i Śankary. Obaj mistycy zostali uznani za klasycznych reprezentantów mistyki, ale pierwszy z nich za klasycznego mistyka Zachodu, natomiast drugi za klasycznego mistyka Wschodu, a ściślej – „mistyki wendanty, która sama z kolei jest przez wielu postrzegana jako klasyczny przypadek mistyki w ogóle i być może słusznie za taką uchodzi”. Problem jednak w tym, że trzeba wskazać wspólne dla mistyki w *ogóle* cechy. Otto wskazywał na nie już w swojej *Świętości*, posiłkując się przykładem mistyki Mistrza Eckharta. Stąd w rozprawie tej jedynie skrótowo przedstawia formułowane tam tezy, takie jak stwierdzenie, że mistyka „występuje w takiej mierze, w jakiej przedmiot odniesienia uczuć religijnych staje się »irracjonalny«, to znaczy (...) w takiej mierze, w jakiej jego momenty irracjo-

mistycznego *numinosum* oraz wskazaniem jego elementów racjonalnych i irracjonalnych. Otto podejmuje w swojej rozprawie próbę jego rozpoznania oraz opisania i wyjaśnienia.

³⁸ Tamże, s. 160.

nalno-numinotyczne przeważają i określają życie duchowe³⁹. Natomiast w „przykładach mistycznych uczyć” odwołuje się głównie do propozycji i opozycji Śankary i wskazuje m.in., że 1. „rzeczywiście indyjska joga jest mistyką, ale nie jest »mystyką Boga«, lecz czystą »mystyką duszy«” („uwydantniania numinotycznego sensu »duszy«”); wprawdzie Bóg się w niej pojawia, ale „pojawia się tam, gdzie występuje *Deus sine modis*, Bóg w pełni swej irracjonalności”; 2. mistyka ta – podobnie jak każda inna autentyczna mistyka – jest określonym typem *negatio*, ale przecież nie jest ona „sprowadzeniem do zera; a nawet gdyby, to „zero jest przecież całkowicie racjonalne, zrozumiałe, dające się zdefiniować”; 3. mistyka ta jest wprawdzie „mystyką pobożności”, ale stoi „w ostrej sprzeczności z innymi jej typami („np. z normalną, teistyczną pobożnością”); 4. zawiera ona zarówno specyficzne uczucie *pokory*, jak i specyficzne uczucie *dumy* (im bardziej posiadają one „zabarwienie numinotyczne, właściwe wszystkim prawdziwym religiom, tym bardziej wkraczają w sferę irracjonalności i tego, co niewysłowione”). W podsumowaniu do tych i innych jeszcze cech klasycznej mistyki Śankary Otto stwierdza, że „dla wszystkich lub prawie wszystkich wymienionych form indyjskiej mistyki można znaleźć analogie w obrębie chrześcijaństwa”.

Odpowiadając na pytanie, co różni mistykę Śankary od mistyki Eckharta, wychodzi on od odnotowania różnic w intelektualnych biografiach obu mistyków oraz w tym kulturowym „gruncie”, z którego one wyrastały i który pod niejednym względem przerastały – co w przypadku Eckharta doprowadziło do jego potępienia przez Kościół i marginalizacji społecznej, natomiast w przypadku Śankary do społecznego uznania i rozpowszechniania jego nauk („w istocie Eckhart i Śankara różnią się od siebie tak bardzo, jak grunt palestyński i grunt chrześcijańsko-katolickich Niemiec XIII wieku różni się od indyjskiego”). Są to różnice z jego punktu widzenia ważne (o czym świadczy m.in. rozdział, w którym Eckhart jest przedstawiany jako „człowiek gotyku”), ale nie najważniejsze. Te bowiem Otto znajduje w samej ich mistyce. Opisując je, odwołuje się m.in. do takich pojęć, jak *brahman* Śankary (jest „istniejącym i na wskroś Duchem, całkowicie przeciwstawnym wszystkiemu, co materialne”) i „żyjący Bóg” (u Eckharta „występuje ono z całą siłą i czuje się je najwyraźniej właśnie wtedy, gdy się to pojęcie Boga porówna z pojęciem Boga Śankary czy

³⁹ „W tym właśnie będziemy musieli widzieć jednolitą »istotę« mistyki, rozumiejąc zarazem, że ta »istota« może i musi wykazać różnorakie odrębności”. Tamże, s. 163.

w kulturze indyjskiej w ogóle”⁴⁰. Analiza kontekstualna tych i innych jeszcze pojęć mających w doktrynach obu mistyków status kategorii prowadzi autora tej rozprawy do wniosku, że u Eckharta mamy do czynienia z mistyką dynamiczną („żywą”, „nie odrywająca się tak po prostu od swojego podłoża, od religii chrześcijańskiej”), obiektywną („wartością obiektywną jest w niej zbawienie”), usprawiedliwiającą („Można by uznać, że cała »mistyka« Eckharta to nic innego jak mistyczna teoria usprawiedliwienia”), odwołującą się do „doświadczenia łaski” (i doświadczającą – w przekonaniu tego mistyka – łaski), oraz etyczną (w szczególności eksponującą taką wartość etyczną, jaką stanowi miłość). W misticie Śankary albo tych elementów w ogóle nie ma (np. nie ma w niej etyki), albo też mają one „inną wewnętrzną naturę” niż w misticie Eckharta.

Wprawdzie w żadnym miejscu *Mistyki Wschodu i Zachodu* nie znalazłem stwierdzenia, że oznacza to, iż mistyka Eckharta jest bardziej racjonalna niż mistyka Śankary, to jednak taki wniosek można wyprowadzić zarówno z tych wywodów, jak i z rozumienia przez Otto racjonalności. Jako dodatkowe uzasadnienie tego wniosku można uznać pojawiające się w końcowych partiach rozprawy generalizujące uwagi w rodzaju: „Eckhart stał się wnikliwym obserwatorem i znawcą bogatego życia wewnętrznego duszy i ducha, lekarzem i przewodnikiem duszy, jakim nie mógłby nigdy być Śankara”; „niemiecka myśl wzlatuje wyżej od indyjskiej”; „misticzne koncepcje kryją się za wyższymi spekulacjami »czasów nowożytnych«, za myślą Descartesa, okazjonalistów, Malebranche’a, Spinozy, Shaftesbury’ego, ale też Leibniza i Kanta. Kryją się również za poezją Goethego i Herdera”, a nawet za koncepcjami kształcenia i wykształcenia takich ludzi, jak obrońca misticzki Bourignon – Poiret⁴¹.

Z Weberowskiego punktu widzenia połączenie misticzmu z tradycją filozoficznego i literackiego racjonalizmu nie tylko nie może przyczynić się do jego lepszego zrozumienia i wyjaśnienia, ale wręcz może sprawić, że w jeszcze w większym stopniu zostanie on pogrążony w „tajemniczociemnej” sferze domysłów i spekulacji. Nie byłoby to zresztą jego najpoważniejszą skazą. Za taką Weber uznałby zapewne przeszacowanie w próbie zrozumienia i wyjaśnienia opozycji racjonalność – irracjonalność elementów psychologicznych (ew. psychicznych) i niedoszacowanie

⁴⁰ „Pojęcie Boga Śankary jest na wskroś statyczne, pojęcie Eckharta przeciwnie – dynamiczne”. Tamże, s. 191.

⁴¹ Tamże, s. 265 nn.

elementów społecznych, zwłaszcza gospodarczych i politycznych. Tacy weberyści, jak Peter L. Berger i Thomas Luckmann za istotne następstwa tego przeszacowania i niedoszacowania uznaliby zapewne zastępowanie przez Rudolfa Otto typologizacji (w tym typologizacji mistyki i mistycyzmu) takimi typizacjami, w których można postawić znak równości między nazwiskiem mistyka i nazwą mistyki oraz między rolą odegraną w swoim czasie przez owego mistyka i rolą jego mistyki w kulturze Wschodu i Zachodu⁴². Wynikające stąd różnice są widoczne gołym okiem. Weber i weberyści chętnie odwołują się do znaczących grup społecznych i na podstawie analizy ich działań (zachowań) formułują swoje generalizacje, w tym typologie. Niechętnie natomiast, a w każdym razie z daleko idącą wstrzeźliwością, odwołują się do działań (zachowań) poszczególnych osób, a jeśli już przywołują je z nazwiska, to z reguły traktują je jako typowych reprezentantów owych znaczących społecznie grup. Nie można powiedzieć, że w *Mistyce Wschodu i Zachodu* tego rodzaju odwołania w ogóle nie występują, ale – co jest również bardzo dobrze widoczne – mają drugorzędne znaczenie. Pierwszorzędne znaczenie mają w niej oczywiście odwołania do Śankary i Eckharta oraz ich doktryn filozoficzno-religijnych.

W Weberowskim ujęciu opozycji racjonalność – irracjonalność można także znaleźć pewne skazy, zwłaszcza gdy przyłoży się do niego wzorzec racjonalności stosowany przez Karla R. Poppera. W takiej perspektywie ujęcie to zdaje się posiadać znamiona prorocstwa historycznego i – jak każde tego rodzaju prorocstwo – z jednej strony opiera się na w gruncie rzeczy irracjonalnej wierze w rozum zbiorowy (społeczny), z drugiej natomiast kwestionuje tę wiarę⁴³. Krótko mówiąc, do listy wielkich historycyistów, których autor *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów* wymienia w swoim dziele i którym zarzuca m.in. popadnięcie w paradoks wielkiego „kłamcy”, być może należałoby dopisać Maxa Webera i niejednego ze współczesnych weberystów⁴⁴. Nie posunąłbym się jednak

⁴² O tych typizacjach i rolach mówią oni w *Spolecznym tworzeniu rzeczywistości*, w związku z procesem społecznym, jakim jest „zastyganie w pamięci” ludzkich doświadczeń. P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 128 i in.

⁴³ Por. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2007, s. 283 nn. (zwłaszcza rozdział pt. *Filozofia prorocza i bunt przeciw rozumowi*).

⁴⁴ Tamże, s. 324 i in.

do tego w ocenie osiągnięć tego uczonego oraz kontynuatorów jego badań. Jeśli sygnalizują taką możliwość, to głównie po to, aby wskazać na potrzebę docenienia wkładu Rudolfa Otto w zrozumienie i wyjaśnienie „elementów racjonalnych i irracjonalnych” w religii i religijności, w tym jego wstrzemięźliwość w wypowiedaniu się o wyższości racjonalności Zachodu nad racjonalnością Wschodu. Stąd przecież jest już niedaleka droga do wyjaśniania i uzasadniania dominacji gospodarczej, politycznej i kulturalnej tego pierwszego świata nad tym drugim.

