



MAREK KOZŁOWSKI
UNIwersytet Łódzki

BÓG FILOZOFÓW WOBEC BOGA MISTYKÓW: WYŻSZOŚĆ BEZ PROTEKCJONALNOŚCI

Zestawianie mistyków i filozofów ze względu na sposób doświadczania obecności Boga musi zakładać przynajmniej elementarną ich wspólnotę co do przekonania o sensowności odwoływania się do absolutnego wymiaru odniesienia, jak również jakościową różnicę sposobu, w jaki tego dokonują. Aby to, co wspólne w doświadczaniu przez nich obecności Boga, nie zostało zdominowane przez różnicę w sposobie jej kultywowania, trzeba przyjąć, że sam Bóg uobecnia się na różne (przynajmniej trzy) sposoby, uprawomocniając tym samym, czy też obiektywizując swą trójjednością jako Ojca, Syna i Ducha, odmienną mistycznego i filozoficznego swej obecności udostępniania. Wtedy bowiem jakościowa różnica pomiędzy mistykami i filozofami, zamiast w ich arbitralnej subiektywności, znajduje swą obiektywną podstawę w immanentnych Bogu różnych sposobach się przed nimi odsłaniania. Jakkolwiek każda z trzech figur tak przedstawianego Boga ma być uobecniającym jego całość, niezbędnym i względnie autonomicznym (osobowym) aspektem jego obecności, niemniej, najogólniej rzecz ujmując, mistyków zdaje się inspirować przede wszystkim angażująca emocje i wyobraźnię, konstytuująca *religię* figura Syna, podczas gdy zmierzająca do pojęciowego ujęcia całości *filozofia* w figurze Ducha upatruje właściwe domknięcie i podsumowanie ostatecznego kształtu boskości. Nie ulega też wątpliwości, że wyeksponowanie roli Syna inaczej określa wyjściową postać Boga-Ojca i w konsekwencji obejmującą także Ducha całość trójjednej boskości, niż wyeksponowanie roli Ducha, w której zakodowana w pozostałych dwóch osobach Trójcy – odwołująca się jeszcze przez analogię do *przyrodzonego* porządku – relacja Ojca i Syna znajduje swe *nadprzyrodzone* rozwiązanie.

Narodziny, śmierć i zmartwychwstanie ludzkiej postaci Syna bezpośrednio uruchamiają i zarazem przyćmiewają swą spektakularnością intymną, dyskretną, jedynie pośrednio uchwytą aktywność uobecniającego się Ducha, którą tylko metaforycznie można by nazwać jego narodzinami. Zatem to zestawienie Syna, którego boskość jest przez jawną misję jego ludzkiej postaci zarazem przybliżana i przesłaniana, i Ducha, który nigdy nie jest bezpośrednio dostępny i tym samym poznawany być może nie jako zewnętrzny przedmiot wiedzy, ale z konieczności jako – ujmująca zawsze przedmiot wiedzy w związku z jej podmiotem – samowiedza, tworzy kontekst pozwalający uchwycić różnicę pomiędzy właściwymi mistykom i filozofom sposobami odnoszenia się do Boga.

Trójjedność Boga, ukazująca go jako jedność trzech postaci: Ojca, Syna i Ducha, pozwala także figurę „Ojca przed pojawieniem się Syna” uznać za dostatecznie abstrakcyjną, by mogła stanowić w ujmowaniu Boga wspólny dla filozofów i mistyków punkt odniesienia. Określenie „wspólny” oznacza tu jednak tylko, że jest to dla nich „ten sam” i zarazem nie „taki sam” punkt wyjścia w ujmowaniu trójjednej boskości. Dla mistyków „pojawienie się Syna” wcześniejsze rozumienie boskości rewolucjonizuje, dla filozofów przede wszystkim je uzupełnia. Bezpośrednio jest bowiem wtedy Bóg, który jeszcze w swym Synu nie stał się człowiekiem, Bogiem przedchrześcijańskim, a więc dla chrześcijan – wciąż we właściwym sensie przedreligijnym, przynajmniej dopóty, dopóki nie zechce się uobecnić w pozostałych dwóch osobach swej trójjedności. Historycznie jest Bóg wtedy Ojcem w fazie preselekcji: wybrał już (i związał ze sobą przymierzem) naród (ojczyznę), nie wybrał jeszcze człowieka. Ponieważ Bóg plemienny wybiera swój lud czy też naród inne pozostawiając niewybranymi, więc jest zrozumiałe, że bycie członkiem narodu wybranego jest wtedy ważniejsze od bycia człowiekiem, albowiem samo człowieczeństwo, jako nie dość ekskluzywne, nie zapewnia w dostatecznym stopniu narodowej spójności i odrębności, dla kultywowania swej przynależności do wyniesionego ponad inne narodu zupełnie niezbędnej. Misja Boga objawionego w ludzkiej postaci Syna, która polegała na manifestacyjnym dowartościowaniu ludzkiej jednostki jako zdolnej samotnie udźwignąć przeznaczenie Boga-człowieka, musiała więc wśród członków narodu wybranego budzić zrozumiały niepokój i zastrzeżenia. Bezpośrednio nie kwestionując dokonanej przez Boga

narodowej preselekcji, przekraczała bowiem samą zasadę, która status bożego wybrańca, zamiast określonego narodowi, przypisywała wybranemu człowiekowi jako wcieleniu Boga-Syna. Jak wiadomo, podjęta przez ucłowieczonego Boga próba przekonania współplemieńców, że bycie członkiem narodu wybranego jest jednak tylko szczególnym przypadkiem bycia człowiekiem, bezpośrednio zakończyła się niepowodzeniem, choć zarazem, poprzez Jego spektakularną ofiarę, uzyskała rozgłos i stała się nadzwyczaj skutecznym wehikułem chrześcijańskiej emancypacji uciśnionego człowieczeństwa. Wyzwoleni z gorsetu starotestamentowej religii plemion, pierwsi chrześcijanie zdają się wtedy osiągać w nowotestamentowej religii ludzi ów wymarzony stan entuzjazmu, w którym już „nie ma Greka ani Żyda, obrzezania i nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego”, ale „wszystkim i we wszystkich” jest odkupiony przez misję Syna człowiek.

Pojmowany w nowotestamentowym *duchu* uniwersalny humanizm religii chrześcijańskiej w praktyce obowiązuje jednak tylko formalnie, ponieważ realnie pozostaje ograniczony lokalnym zasięgiem swego oddziaływania – pozostaje mianowicie otoczony plemiennymi religiami starotestamentowymi, ze szczególnym uwzględnieniem religii narodu wybranego, który ową starotestamentowość kultywuje nie żywiołowo i bezwiednie, ale na mocy zasady – mianowicie poprzez odmowę uznania Syna i zawiązanego jego misją nowego przymierza z Bogiem. Spójność czy też integralność kolektywnie pojmowanej wspólnoty wyznawców stanowi dla nich bowiem wartość wyższą niż indywidualna emancypacja poszczególnych jednostek, która owej integralności bezpośrednio zagraża. Stąd też dla usytuowanego w takim otoczeniu chrześcijaństwa ważniejsze od wyzwolenia każdego człowieka staje się praktyczne zawężenie nowego przymierza, czynnie lub biernie kwestionowanego przez nie-chrześcijan, przez sprowadzenie go do roli narzędzia, które, doktrynalnie dyscyplinując własnych wyznawców, formuje z nich quasi-plemienną, kierowaną przez hierarchiczną starszyznę, armię wyzwolenia człowieka przez uczynienie go *per fas et nefas* chrześcijaninem. Okazuje się więc, że Bóg w osobie swego Syna wcielił się nie tyle w człowieka, ile w chrześcijanina, jako że tylko jemu może przysługiwać nadzieja na uczestnictwo w zbawiennych skutkach nowego przymierza. W rezultacie, uznanie ojcostwa Boga, które potwierdza zarazem boskość

Syna, zachodzi niejako automatycznie, na zasadzie tautologii, tzn. poprzez uznanie, że Bóg chrześcijan jest przede wszystkim nie starotestamentowym Stwórcą Wszechświata, lecz nowotestamentowym Stwórcą chrześcijaństwa, jako że głównym Jego dokonaniem było uczynienie ze swego Syna pierwszego chrześcijanina, założyciela religii, która niepewność ezoterycznej wiary przemienia w pewność egzoterycznego uczestnictwa w jej kultywowaniu. Znowu więc od bycia człowiekiem ważniejsze staje się bycie już nie członkiem narodu wybranego, ale wyznawcą wybranej religii – chrześcijaninem, jako człowiekiem przez Boga wybranym i tym samym powołanym do doświadczania tych, którzy owej łaski jeszcze nie doświadczyli. Samo człowieczeństwo, jako wciąż nie dość ekskluzywne, nie zapewnia bowiem w dostatecznym stopniu religijnej spójności i odrębności, dla kultuwowania swej przynależności do wyniesionej ponad inne religii zupełnie niezbędnej.

Tak zdehumanizowane i sformalizowane chrześcijaństwo uzyskuje jednak w zamian zdolność poszerzania swych wpływów i tym samym pośredniego potwierdzania trafności swej zakładającej wyższość chrześcijanina nad człowiekiem teologicznej formuły. Skuteczna ekspansja prowadzona dla chwały zawłaszczzonego przez chrześcijan Boga i dla własnego dobra nierzadko przemocą nawracanych ludzi, samo chrześcijaństwo przemienia stopniowo w martwy ocean rutynowej obrzędowości, niejako tworząc tło dla działalności przywołanych tutaj w tytule mistyków. Im bardziej staje się chrześcijaństwo królestwem „z tego świata”, tym bardziej nagląca staje się potrzeba reanimowania świadectwa wiary w całej jej dramatycznej i nieusuwalnej niepewności, która musi cechować wszelkie autentycznie przeżywane odniesienia istot skończonych do nieskończoności. Mistycy stają się więc wyspami żywej religijności, świadkami zakodowanej w religii tajemnicy wyzwolenia, bezpośrednio dla religijnego establishmentu niewygodnymi i nierzadko brutalnie zwalczanymi, choć zarazem w dłuższej perspektywie użytecznymi, a nawet niezbędnymi jako uzupełnienie religijności pod ciężarem swego ziemskiego panowania obumarłej. Spełniając rolę religijnej bohemy, tworzą przydatny już choćby ze względu na prostą socjotechnikę panowania margines swobody, sferę mniej sformalizowanej religijnej ekspresji, i wszędzie tam, gdzie ich żywe świadectwo nie stoi w bezpośredniej sprzeczności z interesem religijnego panowania, mogą być tolerowani, a

nawet akceptowani i popierani jako założyciele nowych, formalnie zwasalizowanych zgromadzeń i wspólnot. Ich żywa religijność staje się także sposobem pośredniego przywoływania obecności Ducha, nieco wypchniętego poza utrwalany przez religijną ikonografię obraz religii Ojca i Syna. Na wizerunkach przedstawiających postawnych brodatych mężczyzn figura gołębia (gołębiczy) zawsze pozostawać musi skromnym drugoplanowym rekwizytem.

Jednak nawet w instytucjonalnych ramach oficjalnego religijnego wyznania, czy raczej mimo wymuszanej przez nie rytualizacji kultu, spełniają mistycy rolę, która w swym socjotechnicznym wymiarze bynajmniej się nie wyczerpuje. Niezbędność subiektywnego doświadczenia obecności Boga i tym samym pogłębienia swego z nim związku znajduje bowiem w intensywności mistycznego przeżycia zarówno swą bezpośrednią realizację podmiotową, jak i – poprzez świadectwo w słowie i piśmie – dostarcza przedmiotowej wiedzy o Bogu i praktycznych sposobach się z nim kontaktowania. W żarliwej religijności mistyków, w ich charyzmatycznej zdolności do duchowej aktywizacji współwyznawców, dochodzi mianowicie do głosu paradoksalna w trójjedyniej boskości sytuacja poznawcza, w której Bóg-Ojciec, objawiając się wyznawcom w osobie swego Syna, daje im siebie pośrednio poznać w jego ludzkiej postaci, przez którą sam bezpośrednio zostaje przesłonięty. Człowieczeństwo Syna staje się dla jego wyznawców czymś z konieczności przedmiotowym: historyczny wymiar misji Syna, zdarzenia jego ludzkiego życia będące świadectwem jego posłannictwa, stają się zewnętrznym, zjawiskowym, skończonym przejawem jego nieskończonej natury. Objawienie znajduje więc swą kulminację w uzupełnieniu czci oddawanej Bogu jego poznaniem, uzyskaniem o Nim wiarygodnej wiedzy, która jednak, jako dostępna wyłącznie poprzez przejawy ludzkiej obecności Syna, pozwala nam uchwycić to tylko, czym jest Bóg „dla nas”. Chrześcijanin, który do roli podmiotu owego poznania aspiruje, nawet wtedy, kiedy potrafi wzniesić się ponad prostą recepcję, czy też doznawanie, owych przejawów (czy raczej ewangelicznych relacji o tym, jak one przebiegały) i poddać krytycznej refleksji przypadkowość i ograniczoność przypisywanych Bogu własności, ulec musi w końcu podmiotowo-przedmiotowej logice ludzkiego myślenia, które porządkując i integrując swe treści wytwarza jedynie *własną* wiedzę „o” zewnętrznym Bogu jako przedmiocie poznania. Zadaniem mistyków

jest właśnie ową przedmiotową wiedzę „o” Bogu upodmiotowić, ożywić ją własnymi emocjami, ugruntować wewnętrznym poczuciem niezłomnej pewności jej prawdy, i natchnąć współwyznawców do podobnej intensyfikacji takiego poznawania Boga, które – jak chciał św. Augustyn – musi zaczynać się od poznania samego siebie.

Technika animowania chrześcijaństwa przez w miarę możliwości kontrolowane dopuszczanie do głosu mniej lub bardziej kontrowersyjnych wirtuozów pobożności, którzy potęgę swego osobistego doświadczenia religijnego potrafili przekształcić w ożywczy dla współwyznawców impuls regionalnej czy środowiskowej adaptacji doktrynalnych prawd ogólnochrześcijańskich, prowadziła jednak stopniowo do indywidualizacji uczestnictwa w wyznaniowej zbiorowości, przygotowując tym samym ponowne narodziny chrześcijanina, teraz już jako człowieka, tego samego człowieka, w którego wcielił się Bóg, by nie było już „Greka ani Żyda”, chrześcijanina i poganina, lecz by „wszystkim i we wszystkich” był Duch – osoba jednocząca boskość Boga-Ojca i jego człowieczego Syna. Mistycy przywołują w swej ekstatycznej aktywności postać Ducha zupełnie jeszcze bezwiednie i bezpośrednio: usiłują spełniać rolę medium, za pośrednictwem którego martwe katechetyczne formuły ożywają i uzyskują moc wyzwalań we współwyznawcach poczucia najzupełniej osobistego uczestnictwa w tajemnicach boskości. Nieokiełznana spontaniczność religijnego doświadczenia mistyków sprawia, że przypominają w niej oni dzieci, z podobną naiwnością powtarzające za dorosłymi gesty i słowa, których nie rozumieją nie z powodu lenistwa czy zaniedbania, ale właśnie dlatego, że są i chcą wobec Boga pozostawać dziećmi. Naśladowanie w gestach i słowach wcielonego w człowieka Boga-Syna ma w sobie kaprys usiłującego zaczarować rzeczywistość dziecka: kiedy dorosły i aspirujący do rozumności chrześcijanin, stworzony, jak utrzymuje, na obraz i podobieństwo samego Boga, zaczyna celebrować swe własne, zwłaszcza mentalne, dzieciństwo (owieczkowość), wtedy też staje się jasne, że wysiłki mistyków nie poszły na marne, i chociaż „pokój” między chrześcijanami jest wciąż dobrem deficytowym, to przynajmniej nastąpił dostatek jego rytualnie przekazywanych „znaków”.

Niemniej zasługi mistyków w rozwijaniu i pogłębianiu religijnego doświadczenia są trudne do przecenienia. Zwłaszcza intelektualny dorobek chrześcijaństwa, zarówno w postaci teologii, jak i

tw. chrześcijańskiej filozofii, właśnie o tyle, o ile jest ona wytworem nie samej beznamiętnej uczości, ale świadectwem wiary i wezwaniem do jej kultywowania, zawdzięcza im niemało. Określam filozofię chrześcijańską mianem tak zwanej, na tej samej zasadzie, na jakiej nazwałbym też tak np. historię wytwarzaną przez funkcjonariuszy IPN-u, jako że prowadzonym przez nich dociekaniami historycznej prawdy patronuje zawsze gotowy do ścigania ewentualnych „zbrodniarzy” własny pion prokuratorski. Także bowiem najwyższe wzloty spekulatywnej teologii, dokonywane przez mędrców o nadzwyczajnej łagodności, nie są pozbawione tej dozy perswazyjności, która nawet nie dociążona formalnymi sankcjami, dawała pretekst do tłumienia odmiennych poglądów, przemocy w upowszechnianiu poglądów własnych i wreszcie – do zbrodniczego pozbawiania życia tych, którzy owe odmiennie poglądy otwarcie wyrażali. Najsubtelniejsza nawet wiedza jest bowiem zawsze tylko przedmiotem podmiotowej interpretacji, co w przypadku wiedzy „o” Bogu, otwiera przed interpretatorem niemal nieograniczone możliwości. Nawet największa żarliwość nie podważa arbitralnego charakteru subiektywnego przekonania mistyka o tym, że oto otworzył się właśnie przed nim podmiotowy dostęp do tajemnic boskości, które dla jego współwyznawców muszą pozostawać tylko przekazywaną im przez niego przedmiotową wiedzą, ewentualnie spektakularnie ożywianą przez jej zaangażowaną podmiotową prezentację. Siła mistyka okazuje się więc także jego słabością. Ma on ofertę dla współwyznawców pod warunkiem, że przyjmą oni wobec niego pozycję zdanych na pasterza owieczek. Stąd też, niezależnie od postępów, jakie osiągnął w kultywowaniu cnoty pokory, przyjmuje mistyk wobec współwyznawców pozycję co najmniej „lepiej poinformowanego”, jeśli nie po prostu „zausznika Boga”, kiedy zaś, by przewyciężyć bezsilność prawdy, którą w swym mniemaniu poprzez wzmożenie swej pobożności uzyskał, zaczyna wcielać ją w życie przemocą, wtedy też niczym bezwiednie naśladowające dorosłego dziecko zaczyna korzystać z prerogatyw bezpośrednio przysługujących tylko Bogu.

Właściwe mistykom ożywianie przedmiotowej wiedzy „o” Bogu żarliwością podmiotowej wiary w jego istnienie, w przypadku filozofów staje się już afirmacją boskości przede wszystkim przez artykułowanie własnej samowiedzy: „wszyscy byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się

dorośli – pisze Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* – i długo musieliśmy być rządzeni przez nasze pożądania oraz wychowawców, którzy często byli ze sobą niezgodni i nie zawsze może doradzali to, co najlepsze; wobec tego jest prawie niemożliwe, by nasze sądy były tak słuszne i ugruntowane, jakimi by się stały, gdybyśmy od chwili urodzenia posługiwali się byli pełnią naszego rozumu i przezeń jedynie byli kierowani”. Kartezjańskie „Ja myślę” staje się pierwszą manifestacją odnalezienia przez człowieka w sobie samym tego „obrazu i podobieństwa” Boga, który jest decydującym śladem Jego aktywnej obecności. Warto zauważyć, że owo „Ja myślę” przysługuje człowiekowi ze względu na samo jego człowieczeństwo, a zatem, że wszelkie dotychczas wykluczające kwalifikacje, w tym zwłaszcza wspomniane wcześniej: narodowe i religijne, zaczynają w świadomie krytycznym namyśle człowieka swe nowe życie jako nie odrzucone, lecz przekroczone i zachowująco zniesione, tak by nie było już „Greka ani Żyda”, „niewolnika ani wolnego”, chrześcijanina ani poganina, mężczyzny ani kobiety, kapitalisty ani pracownika, i by w każdym ich „Ja myślę” realizował się Duch odkupionego przez Syna człowieka. Jest ważne, że żadne z tych kwalifikujących jednostki ludzkie na zasadzie rozłącznej alternatywy (albo/albo) określeń, nie zostaje odrzucone; filozofia, podobnie jak religia Ducha, nakłania nie do ignorowania właściwych człowieczeństwu ograniczeń, lecz do znoszenia ich dyskryminującego i wykluczającego innych ludzi charakteru i tym samym ukazywania prawdziwego sensu wyzwolenia człowieka nie tylko przez monolitycznego Boga plemienia, ani tylko przez podwojonego w Ojcu i Synu Boga chrześcijańskiej religii, lecz przez trójjedynego Boga-Ducha, którego wybranym plemieniem jest cała ludzkość składająca się z artykułujących swoje „Ja myślę”, autonomicznych, choć zarazem zjednoczonych swą samowiedną partycypacją w Duchu jednostek. Dostępna człowiekowi poprzez Ducha samowiedza realizuje się więc nie mimo ciała i wbrew niemu, lecz tylko poprzez przekraczanie jego ograniczeń, zdawałoby się trwale zakotwiczonych w – będącej przeciwieństwem Ducha – Naturze. Bóg, który obfitością doskonałego wina upaja weselników otaczających sposobną się do seksualnych rozkoszy parę nowożeńców, który skutecznie przekonuje nierządnicę, by przestała udostępniać swoje ciało *za pieniądze*, z pewnością nie jest Bogiem, któremu miły jest celibat i małoduszna powściągliwość, czyniąca umartwione ciało

więzieniem człowieka, zamiast wehikułem jego duchowego wyzwolenia. Bóg filozofów jest więc Duchem przekraczającym w ludzkiej samowiedzy rozłączną w religii alternatywę: albo starotestamentowy Ojciec, albo nowotestamentowy Syn, tak by i Ojciec, i Syn, mogli w Duchu odnaleźć scalającą formułę swego współistnienia. Zarówno Bóg-Ojciec wybranego narodu, jak i Bóg-Syn wybranej religii, znajdują dopełnienie swej misji w filozofii, która kultywując uosabiającego mądrość Ducha, jest religią wszystkich myślących ludzi. Wieczny Bóg wstępuje w czas i staje się człowiekiem nie po to, by funkcjonariusze zawłaszczającej Go religii mogli w jego imieniu utrwać swe panowanie nad duszami przemienionych w owieczki współwyznawców, lecz po to, by w każdym człowieku wyzwolić Ducha właściwego boskości samopoznania. Sprawiedliwie oddając mistykom należny im udział w udostępnianiu religijnej części prawdy „o” korzeniach ludzkiej kondycji, filozofia przekracza religię władczego pouczenia przez przekonanych o własnej nieomyślności pasterzy i staje się służebną rozmową, która budzi krytyczny namysł, zmieniający stado owieczek we wspólnotę ludzi przez własne, żywe „Ja myślę” uczestniczących w całości dostępnej im prawdy.

ABSTRACT

GOD OF PHILOSOPHERS *VERSUS* GOD OF MYSTICS: SUPERIORITY WITHOUT CONDESCENSION

To confront mystics and philosophers in respect of the ways they experience God's presence we assume that they all agree about sense of reference to the absolute being as well as that both parties accomplish that in their own, qualitatively different way. Treating mysticism with the respect due to its contribution to render religious truth of humanity accessible, philosophy transcends the religion of a shepherd lordly priming his flock and becomes the dialogue which transforms the flock into a community of intelligent people participating in the whole accessible truth through their own "I think".