

See discussions, stats, and author profiles for this publication at:
<https://www.researchgate.net/publication/233851663>

Marczyński Anton, Mircea Eliade wobec doktryny światłości mistycznej, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2007...

Article · January 2009

CITATIONS

0

READS

11

1 author:



[Anton Marczyński](#)

Polish Academy of Sciences

19 PUBLICATIONS 0 CITATIONS

SEE PROFILE

A black and white close-up portrait of an elderly man with short, light-colored hair, wearing thick-rimmed glasses. He is looking slightly to the left of the camera with a neutral expression. The background is dark and out of focus.

Eliade

**Przegląd
Filozoficzny**
Nowa Seria

ROCZNIK 16
WARSZAWA 2007
NUMER 4 (64)

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET NAUK FILOZOFICZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII
UNIwersytetu warszawskiego

ISSN 1230-1493

Przegląd Filozoficzny

Nowa Seria

Rocznik 16

Numer 4 (64)

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET NAUK FILOZOFICZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

Warszawa 2007

Anton Marczyński

Mircea Eliade wobec doktryny światłości mistycznej

Słowa kluczowe: Eliade, wizje, mistyczne światło, nawrócenie, przemiana duchowa, zrozumienie

Tekstem, który zainspirował to krótkie studium i który będzie służył jako tło dla niego, jest artykuł Mircei Eliadego *Przeżycia światłości mistycznej* z tomu *Mefistofeles i androgyn*¹. Dlatego też pole przedmiotowe mego studium nie będzie wykraczało poza problematykę określoną w owym tekście Eliadego, a także poza sam ten tekst jako przedmiot refleksji. Eliade przedstawia w swoim artykule przykłady doświadczeń światłości mistycznej, pochodzące z wielu różnych tradycji religijnych całego świata, natomiast dla przeprowadzenia mego badania wystarczy ograniczenie się wyłącznie do tradycji chrześcijańskiej w jak najszerszym jej sensie (chodzi tu przy tym również i o związane z nią różne odmiany sekularności).

Główną kwestią jest tu pytanie: czy naprawdę każde doświadczenie światłości mistycznej koniecznie skutkuje zmianą statusu ontologicznego osoby, jej przemianą ontologiczną, jak to stwierdza Eliade? W związku z tym spróbuję również pokrótce zbadać charakter takiego przeżycia, to, czym ono różni się od wszelkiego innego rodzaju innych przeżyć mistycznych, a także to, jakie – na swym pragmatycznym poziomie – może mieć aspekty, które w zależności od tak albo inaczej zbudowanej struktury intencjonalnej osoby okażą się decydujące w kwestii jej statusu ontologicznego lub jej postawy aksjologicznej.

Zacznę więc od cytatu z Eliadego:

¹ Mircea Eliade, *Przeżycia światłości mistycznej* w: Mircea Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994.

Otóż wszystkie przeżycia światłości nadprzyrodzonej można sprowadzić do wspólnego mianownika: ten, kto doznaje takiego przeżycia, podlega przemianie ontologicznej, zyskuje nowy sposób istnienia, który zapewnia mu dostęp do świata duchowego².

Moje studium – wychodząc z nieco innej metodologii niż metodologia Eliadego – mianowicie, z założeń ściśle fenomenologicznych (co, być może, skutkuje również inną wizją ontologii) – nie przewiduje bezpośredniej polemiki z jego stanowiskiem. Spróbuję tu jedynie znaleźć nieco inne spojrzenie na niektóre z kwestii podjętych w *Przeżyciach światłości mistycznej* i pokazać, iż niekiedy takiego rodzaju doświadczenia mogą skutkować przemianą ontologiczną podmiotu, która wszakże – i owszem – nie jest wykluczona.

Za klucz do tego pytania może posłużyć rozróżnienie i rozdzielenie tego rodzaju doświadczeń mistycznych na dwie grupy. Do pierwszej należałoby wówczas zaliczyć te spontaniczne, jak najbardziej nieoczekiwane (choć, trzeba tu powiedzieć, takie doświadczenia mogą być nieoczekiwane na różny sposób), które pojawiają się u ludzi *nieprzygotowanych*, ludzi nieprowadzących jakoś specjalnie *życia duchowego*, a tym bardziej wszelkiego rodzaju praktyk mistycznych. Ponadto są to ludzie, którzy – na dodatek – mogą nawet nie dopuszczać możliwości istnienia takiego rodzaju doświadczeń, więc po tym, gdy one mają miejsce – i po ich ewentualnych powtórzeniach – muszą oni dokonać ich interpretacji (oraz kolejnych [re]interpretacji), by móc je po prostu zmieścić w swej pamięci, w swoim obrazie świata. Zresztą i po tych wszystkich przeżyciach oraz po dokonaniu ich interpretacji bardzo często nie wiedzą oni do końca, co się z nimi stało. Może to więc świadczyć o nieukończonej, potencjalnie nawet jeszcze trwającej interpretacji (Eliade na samym wstępie swego artykułu przywołuje przykład³ takiego właśnie wyjaśnienia sobie, trwającego przez kilka lat, wspomaganego na dodatek przez inne osoby).

Trzeba tu ponadto zauważyć, że sam Mircea Eliade, wyróżniając ten typ i podając kilka związanych z nim przypadków, mówi o nich jako o „obojętnych z religijnego punktu widzenia albo prawie całkowicie ignorujących życie mistyczne i teologię”. Zatem mamy tu przykłady swoistego „skoku” z dyskursu jak najbardziej sekularnego – albo z dyskursu pewnej pospolitej, pewnej „zwykłej” praktyki religijnej – do rzeczywistości mistycznej. Wnosi to zapewne nowe elementy do tego poprzedniego dyskursu, ale czy konieczne stwarza dyskurs nowy? Innymi słowy, czy powoduje to zmianę *optyki* (a chodzi tu przede wszystkim o *optykę* we wszelkich jej sensach), czy też można mówić niekiedy tylko o immanentnym jej doprecyzowaniu czy dookreśleniu?

Drugą natomiast grupą są doświadczenia ludzi przygotowanych, mistyków, spełniających odpowiednie praktyki oraz mających takie albo inne określone

² Tamże, s. 15.

³ Tamże, s. 13–15.

wyobrażenia tego, ku czemu zmierzają. Nie chodzi tu przy tym o jakiś określony przedmiot, który jest celem ich działania, lecz o samo przeżycie. Przedmiot zaś okazuje się raczej przedmiotem tej albo innej teologii negatywnej, więc przeżycie światłości mistycznej jest w jakimś sensie ich celem. Trzeba tu zarazem podkreślić przybliżony tylko sens tego wyrazu, gdyż, ostatecznie, przeżycie to okazuje się jedynie etapem na drodze działania mistycznego – niekoniecznym oczywiście, ale „naturalnym” w tym kontekście. Jasne też, że ma ono na tle innych przeżyć mistycznych swój specyficzny wymiar.

W owej drugiej grupie mamy do czynienia z kolei z najbardziej radykalną formą religijności – mistyczną, która, należąc do obszaru wszelkich form religijności i będąc kolejnym (ale też i granicznym) punktem jej rozwoju, jednocześnie w swej strukturze całkowicie różni się od wszelkich innych punktów tego diapazonu, zachowując ciągłość konfesyjną oraz społeczną, ale jednocześnie negując ciągłość dyskursywną. Ukazując się jako wyjście poza wszelki porządek, właściwy dla zewnętrznego względem świadomości świata, jest również w tym sensie jakby „skokiem” poza wszelkiego rodzaju religijność pospolitą i należy już do obszarów pewnej metareligijności.

Ale nie chodzi tu nawet o przeciwstawienie tych dwóch radykalnie przeciwległych biegunów wewnątrz pewnego diapazonu wszelkich form religijności jako właśnie form religijności – od sekularności przez religijność tradycyjną, „zwykłą”, do mistyki (które to przeciwstawienie, i owszem, nie zaprzeczałoby pewnym stanom integralnym mistyki i religijności pospolitej). Chodzi tylko o to, że mamy tutaj do czynienia z dwiema różnymi strukturami intencjonalnymi, dwoma rodzajami właśnie *optyki*, które – wiążąc się być może z podobnymi przeżyciami, ale będąc zasadniczo różne w swych predyspozycjach – mogą mieć te same skutki. Ale – co jest jeszcze ważniejsze – mogą też ich i nie mieć. I właśnie tu rysuje się zasadnicza różnica pomiędzy przeżyciem owej światłości przez mistyka oraz przez profana.

O co więc tu chodzi? Jaką podstawową właściwość fenomenologiczną trzeba byłoby wyróżnić w doświadczeniu światłości mistycznej? Czy nie wiąże się ono przede wszystkim ze zdolnością widzenia, gdyż wszelkiego rodzaju doświadczenia fotetyczne w swej istocie są wizualne? Niekoniecznie przy tym trzeba mieć oczy, by owo *światło mistyczne* „zobaczyć”. Widzieć też mogą i niewidomi, co zresztą jest zrozumiałe, bo chodzi o widzenie rzeczywistości ponadnaturalnych, więc raczej nie mamy tu do czynienia ze zdolnościami fizjologicznymi (choć, rzecz jasna, nie wyklucza to z drugiej strony postrzegania tego zjawiska „z punktu widzenia” oczu cielesnych oraz ważnej ich roli w takich doświadczeniach).

Jako znany przykład tego rodzaju mogą posłużyć chociażby wydarzenia, które zaszły podczas przemienienia się Szawła w Pawła – stał się on bowiem ślepy, gdyż ujrzał *Światło*. I, poza wszystkimi innymi znaczeniami tego wydarzenia, można tu również znaleźć wskazówkę co do niewidzialności i nadprzyrodzoności tego

Światła (co jest zresztą i jasne, i banalne). Można także zadać następujące pytanie: czy to Szaweł został oślepiony przez *Światło* na drodze do Damaszku, czy też, wręcz przeciwnie – zobaczył *Światło*, bo stał się ślepy? Mamy więc pytanie, co w takim zerwaniu z naturalnością było przyczyną, początkiem (jeśli w ogóle o tym da się tu coś powiedzieć): zmiana optyki czy też zmiana przedmiotów, które widzimy?

Na to pytanie zresztą dość skutecznie dał odpowiedź Grzegorz Palamas, główny kodyfikator mistyki hezychastycznej, gdy – podczas wyjaśnienia istoty wydarzeń na górze Tabor – powiedział, że wtedy przemiana zaszła tylko w apostołach, nie w Jezusie. I to oni uzyskali ponadnaturalną zdolność widzenia, nie zaś Jezus się przemienił (o czym również wspomina Eliade w swym tekście). Trzeba tutaj przypomnieć, że w obrębie tej – wschodniochrześcijańskiej przede wszystkim – tradycji mistycznej powstaje pojęcie *oczu duchowych*: pewnej instancji umysłu, która będąc punktem skupienia wszystkich ludzkich *energii* (jedno jeszcze podstawowe pojęcie z doktryny hezychazmu, które w pewnym przybliżeniu, rzecz jasna, można wyjaśnić przez fenomenologiczne pojęcie intencji świadomości), w jakimś momencie otrzymuje zdolność postrzegania *energii* boskich, a także jest jednym z podstawowych elementów aktu *synergii*. Ale to już wykracza poza granicę moich rozważań. Podkreślę tylko, iż takie skupienie może dokonywać się też spontanicznie, bez skomplikowanego procesu modlitwy-medytacji i stopniowej zmiany struktury świadomości, jak to praktykują asceci prawosławni. Ale taka spontaniczność prawie zawsze jest połączona z nieciągłością i czasowością przeżycia światłości mistycznej. Mistykom zaś chodzi o jej utrzymanie, które, stając się umiejętnością, okazuje się swoistym rodzajem radykalnego transcendowania się. I znów mamy tu kwestię związaną z czasem: ciągłość czy dyskretność przeżycia jest jednym z tych punktów, który pozwala nam rozróżnić doświadczenia mistyków oraz doświadczenia ludzi nieprzygotowanych, lecz nie wyklucza możliwości przemiany ontologicznej w każdym z tych przypadków. Można jedynie powiedzieć, że jest to rzeczą pewną dla mistyków, którzy zmierzają ku temu świadomie, aczkolwiek nie to jest ich celem.

Otóż, wracając do kwestii widzenia *światłości mistycznej*: chodzi tu raczej o widzenie, niezależne od kondycji oka fizycznego, pozasiatkówkowe, a także o widzenie na odległość. Eliade podaje tego wspaniałego przykład, gdy cytuje fragment z książki *Contemplations* L. Wilmhursta, który, opisując tam również swoje doświadczenie *światłości*, mówi o tym, jak dostrzegł

[...] w nawie kościelnej [...] niebieskawy dym, wydobywający się ze szczelin posadzki. Kiedy się bliżej temu przyjrzałem, stwierdziłem, że nie jest to dym, lecz coś delikatniejszego, coś bardziej nieuchwytnego – rzadka mgła natury świetlnej (*selfluminous*), koloru fioletowego, różniąca się od pary fizycznej [...]. Sądząc, że to złudzenie optyczne albo chwilowa iluzja, skierowałem spojrzenie dużo dalej wzdłuż nawy, ale i tam była ta sama delikatna mgła [...]. Zauważyłem że zdumieniem, że sięga ona poza mury i sklepienie budowli i że nie jest nimi ograniczona.

Mogłem spoglądać przez mury i patrzeć na krajobraz w dali [...]. Widziałem nie tylko oczami, ale całym ciałem [...], a mimo tak wielkiej zdolności postrzegania nie doszło do utraty kontaktu z moim środowiskiem fizycznym ani z moimi zmysłami⁴.

I jeszcze jeden przykład, już z obszaru tradycji hezychastycznej:

Ślepy wysłuchał tego wszystkiego uważnie, po czym zaczął starannie działać zgodnie z ukazanym mu sposobem [...]. Po około pięciu dniach zaczął on odczuwać silne ciepło i niewysłowioną przyjemność w sercu, a zarazem też wielką chęć nieustannego odmawiania owej modlitwy, która właśnie odsłaniała w nim miłość do Jezusa Chrystusa. Czasami też zaczynał on widzieć światło, aczkolwiek żadnych przedmiotów i rzeczy w nim nie zauważał. A czasami wydawało mu się, gdy ono wstępowało do serca, że jak gdyby silny płomień zapalanej świecy rozjaśniał się błogo w środku serca i, wydobywając się przez gardło na zewnątrz, oświetlał go, a on przy tym płomieniu mógł widzieć nawet i oddalone rzeczy, jak to się stało pewnego razu. Szliśmy lasem, a on, milcząc, cały zagłębiony był w modlitwie. Aż raptem mi powiedział: „Jaka szkoda! Cerkiew już się pali, już i dzwonnica się przewróciła”. Wieczorem przyszedliśmy do miasta i rzeczywiście zobaczyłem kilka spalonych domów oraz przewróconą dzwonicę⁵.

W ostatnim cytacie opisana została też światłość wewnętrzna, która również jest jednym z przykładów takiego rodzaju transcendowania ponad przyrodę.

Doświadczenie światłości mistycznej może być przeżywane także we śnie. Eliade podaje również i taki przykład, gdy jedna i ta sama osoba przeżywa to najpierw we śnie, potem zaś niejednokrotnie na jawie⁶. Ciekawą w tym przypadku rzeczą jest to zarazem, że samo *objawienie* zostaje tu jak gdyby rozciągnięte na kilka doświadczeń, przy czym interpretacja odbywa się nie natychmiast, lecz i ona zostaje w taki sam sposób rozciągnięta (nie mówiąc już o tym, że niektóre z aspektów tej interpretacji okazują się podsunięte przez innych ludzi). A zatem, jeżeli chodzi o ten właśnie przykład, trzeba ponadto powiedzieć, że jest on właśnie doświadczeniem człowieka nieprzygotowanego (choćby niekoniecznie nawet w przypadku „rozciągniętych” w czasie przeżyć światła mistycznego chodzi o doświadczenia profanów).

Można też wyliczyć tu jeszcze kilka rodzajów takich przeżyć, ale wszystkie z nich bez żadnej wątpliwości można ująć we dwie najbardziej ogólne kategorie czy typy. Pierwszym byłoby czyste widzenie, postrzeganie *światła* oraz czasowe rozwinięcie zdolności wzrokowych do nadnaturalnego stopnia. Należałoby tu wymienić – na przykład – widzenie nawet samej boskości, ale tylko widzenie. Byłaby to zatem wyłącznie pozycja *widza* – i nic poza tym. I na tym właśnie polega szczególność przeżyć światłości wobec innych doświadczeń mistycznych.

⁴ Tamże, s. 69–70.

⁵ *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу, Сретенский монастырь*, 2000. s. 119–120.

⁶ Mircea Eliade, *Przeżycia światłości mistycznej* w: Mircea Eliade, wyd. cyt., s. 13–14.

Można bowiem po prostu patrzeć na te wszystkie nadnaturalne rzeczy, będąc jak gdyby za szkłem, na odległość, w radykalnym oddzieleniu od przedmiotu swego postrzegania – przez swój właśnie wzrok. I tym zresztą owe doświadczenia różnią się zasadniczo od tych, które mamy w świecie – poza tym tylko, że widzimy jakąś wysoce niezwykłą rzecz, jakieś ponadnaturalne zjawisko. Jesteśmy tak oto źródłem noezy, a nawet i nią samą, noezy, która skierowana zostaje na pewien określony, jakkolwiek nieznaną noemat – i już. I otrzymujemy nową wiedzę – przez otrzymanie oraz interpretację pewnej informacji (w ostatnim tym procesie zawsze ktoś może nawet dopomóc).

Możemy być wręcz unoszeni gdzieś bardzo daleko i zobaczyć najbardziej niezwykle rzeczy, które mogą nam odkryć wszystkie prawdy, ale w ten sposób zaznaczy się również nasz do nich *dystans*. Nie zmienia takie bierne doświadczenie struktury dyskursu albo – innymi słowy, w innym kontekście terminologicznym – intencjonalnej struktury osoby. Doda jedynie do tego pewne nowe, ciekawe wątki. Dostarczy nam tylko pewnych priorytetów, a raczej po prostu je proponuje, ukaże je. Wówczas dana osoba – gdy zauważy te albo inne z nich, gdy je zinterpretuje w ten albo inny sposób – może je przyjąć, zmieniając zapewne swoją postawę aksjologiczną, dodając nowe wartości albo nawet zmieniając stopniowo samą ich strukturę. Ale czy może tu koniecznie chodzić o przemianę samej istoty? Niekoniecznie.

Widzimy, *tylko widzimy*. Cóż się zatem zmieniło, skoro widzimy coś zawsze, nawet wtedy, gdy ktoś może mieć te czy inne wady wzroku. Owszem, widząc na przykład pracę jakiegoś fachowca, możemy zechcieć nauczyć się jego umiejętności, ale to nie czyni z nas natychmiast takiego fachowca. Trzeba do tego czegoś jeszcze: właśnie *praxis*. Jakieś działanie osobiste, jakieś zmierzanie ku „przedmiotowi” swego postrzegania, które może być zarówno ugruntowane we własnej chęci, jak też *wymuszone przez to, co się widzi*. Które, będąc *sacrum*, okazuje się wówczas „czymś” najbardziej nieokreślonym: mamy wtedy faktycznie noezę bez noematu. I tu zachodzi względem życia codziennego wyraźny paradoks: widzimy to, czego nie wiemy.

W kontekście zatem tej analizy przeważnie wzrokowy charakter naszej wiedzy, który tak pragnął zmienić Heidegger, okazuje się niezwykle ciekawy. I warto tu sobie przypomnieć, że nawet jeśli chodzi wyłącznie o kontekst europejski, wiedza okazuje się mocno związana ze zdolnością widzenia. Wystarczy tylko ten przykład, że jeszcze w języku starogreckim słowo *ὄραω* – „widzę”, w jednej ze swych form – *οἶδα*, zbiega się faktycznie z „wiem”.

I niech będzie tego dopełnieniem to, co mówi Platon w *Liście siódmym*:

Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie

światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości⁷.

Ale – w takim razie – czy nie można przypuścić, że korzenie owego połączenia wzroku i wiedzy mogą sięgać nawet samego doświadczenia światłości mistycznej, która wówczas nabywa cech podstawowej struktury fenomenologicznej albo, jeśli kto woli, archetypu. W tym sensie ważne jest też przypomnienie, że prawie zawsze tym doświadczeniom światłości – doświadczeniom wzrokowym – towarzyszą również doświadczenia dźwiękowe, ale wygląda na to, że przez wzrok, przez jego zdolność do *ἀπόφανσις*, jak to dostrzegł Heidegger jeszcze na samym początku *Sein und Zeit*⁸, zostają one zdominowane: dźwięki są *przyćmione*, są na planie drugim (skąd później już mogą być wydobywane za pomocą interpretacji albo, inaczej, gdzie interpretacja może nas przywieść).

Dlatego też ważną rzeczą jest to, że w drugim typie przeżycia światłości mistycznej chodzi już nie o wiedzę. Jak najbardziej nie o wiedzę, lecz o praktykę, o *praxis*, która już – dziwnie – będąc zarazem optyką, zmianą optyki, transcendowaniem optyki poprzedniej, łączy się też ze zdolnością słyszenia, a więc i słuchania oraz Heideggerowskiego wsluchania, a także *posłuszeństwa* – oddania się nieosiągalnej rozumem *praxis*. Jest to jak gdyby głębsza warstwa, ukryta poza doświadczeniem wzrokowym i dlatego, być może, jeszcze bardziej fundamentalna. Z drugiej zaś strony, w wielu świadectwach takich przeżyć mówi się o niezwykłym dla codzienności połączeniu istot światła i dźwięku. I jest to jak gdyby to samo – tyle tylko że nasz przyzwyczajony do rozdzielania tych zjawisk umysł przenosi swój nawyk i na tamten obszar. Najpierw zauważa się więc *światło* niemające sobie równych w swej jasności, a potem jedynie inne predykaty tego zjawiska. I jest to zarazem powód do dyskretnego odbierania tego doświadczenia i do wiązania go przede wszystkim ze zdolnością wzrokową.

Ten drugi typ przeżyć światłości mistycznej, o którym tu mówię, będąc *praxis* we wszelkich możliwych jej formach, przewiduje więc szczególnie zaangażowanie osoby, która tego doświadcza. A świetnym przykładem może być tutaj dość rozpowszechniony opis stygmatyzacji, kiedy ciało osoby, która przez to przechodzi, zostaje przebite strumieniami światła, jak to stało się w przypadku Ojca Pio z Pietrelciny, a także niektórych innych świętych. Ale też może chodzić o jak gdyby samoistne świecenie się osoby, przykładami którego literatura patrystyczna jest obficie wypełniona (Eliade przywołuje tu historię opata Arseniusza i wspomina o rosyjskim świętym z XIX wieku – Serafimie z Sarowa).

Należy tutaj podkreślić, że podział na owe dwa typy najczęściej zbiegać się musi z tym podziałem, który przywołałem na początku tekstu – na „mystyków”

⁷ Platon, *Listy*, przełożyła, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzyła Maria Maykowska, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, PWN, Warszawa, 1987. s. 55 (344 b).

⁸ Мартин Хайдеггер, *Бытие и время*, пер. В.В. Бибихина, “Фолио”, Харьков, 2003. s. 50.

i ludzi nieprzygotowanych. Czyż byłoby zatem dziwne, że pierwszy typ doświadczenia okaże się najbardziej właściwy dla ludzi nieprzygotowanych – i na odwrót? Ale mogą też istnieć i tacy „profani”, którzy natychmiast dostępują przeżyć drugiego typu, co znaczy, że właściwie przeżywają oni przemianę ontologiczną. A zarazem też nie każdy mistyk – nawet po odpowiednim przygotowaniu się i samym doświadczeniu *światłości* – otrzymuje nową istotę.

Zresztą istnieje na pewno jakaś grupa pośrednia pomiędzy mistykami i profanami, przedstawiciele której mają coś wspólnego ze świadomością i jednych, i drugich. Aby to wyjaśnić, przywołam dwa przykłady. W pierwszym powrócę do historii o ślepym, o którym tu już wspomniałem we fragmencie cytowanej relacji. Przez całe zatem życie uprawiał on hezychiaszczą modlitwę Jezusową, lecz bez żadnego podłoża mistycznego. I dopiero wówczas, gdy dowiedział się o nim, w parę dni doświadczył „oświecenia”. W drugim zaś przykładzie odwołam się do pozachrześcijańskiego obszaru. Znana jest więc historia szóstego patriarchy buddyzmu *chan* – Hui-Nenga, który, będąc zupełnie nieprzygotowany, aczkolwiek przebywając w klasztorze buddyjskim, nieoczekiwanie dostąpił oświecenia. Można też zapytać wreszcie: czy i Szaweł był osobą „przygotowaną”?

Owszem, mamy tu ludzi tak lub inaczej otwartych na kontemplację mistyczną, a nawet sama ta praktyka może być im nieobca. Lecz zarazem doświadczenie mistyczne – mówię tutaj o przeżyciu *światłości* mistycznej – odbywa się prawie natychmiast.

Wygłada więc na to, że postawa fenomenologiczna osoby, jej struktura intencjonalna, która zarazem ściśle jest związana z procesem interpretacji, okazuje się decydująca w kwestii tego, jakiego typu doświadczenie *światłości* mistycznej będzie miało tu właśnie miejsce. Czy jednak nie wynika z tego, że rozgraniczenie na dwa typy doświadczenia ma raczej charakter immanentny, który świadczy o istnieniu takich, a nie innych predyspozycji świadomości, jakie właśnie decydują o charakterze doświadczenia i o jego skutkach? I że przy różnych przeżyciach zewnętrzne treści zjawiska *światłości* mistycznej mogą być te same?

Lecz jeżeli tylko „mistycy” mają z góry przygotowaną interpretację, profani niewolniczo stają już przed faktem dokonany i muszą go sobie wyjaśnić. Najczęściej okazuje się tu pomocna ta tradycja religijna, do której są przyzwyczajeni (nawet jeżeli nie są to ludzie praktykujący). Często jednak może być i tak, że doświadczenie to okazuje się na poziomie świadomości wydarzeniem ujawniającym się już długo po jego rzeczywistym dokonaniu się – dzięki *przyjęciu go do świadomości* po trwałej interpretacji. I wtedy można mówić, że nawet takie bezpośrednie spotkanie z *sacrum* nie zawsze jest czymś z konieczności przerażającym, czymś, co zapada w pamięć i owocuje przemianą duchową, co znaczy też, według Eliadego, przemianą ontologiczną (z czym zresztą można polemizować).

Okazuje się, że nawet takiego rodzaju niewyobrażalne zjawisko musi zostać wyobrażone. A, na dodatek, wyobrażone w taki właśnie sposób, by być jednocześnie nie tylko obrazem, którego zostaliśmy widzami, lecz wydarzeniem rzeczywistym dla naszej egzystencji – nawet przez zwykłe wyjście z choroby albo zaspokojenie potrzeb w trudnej sytuacji życiowej. Wydaje się zatem, że to właśnie takie albo inne predyspozycje interpretacyjne osoby decydują o jej przemianie, niekoniecznie zaś spełnia taką rolę samo w sobie przeżycie światłości mistycznej.

Jeśli zaś wrócimy do kwestii wzrokowego najpierw charakteru takiego doświadczenia oraz do pytania o związek widzenia i wiedzenia, to bardzo ważnym aspektem okaże się również nie tylko niepodobieństwo światła mistycznego do jakiegokolwiek światła o pochodzeniu naturalnym, lecz też i ich wzajemna wręcz sprzeczność. I tak samo można mówić o tym, że jakakolwiek by była wiedza pochodząca z takiego doświadczenia, na tle wiedzy życia codziennego jest ona niewiedzą *par excellence*, gdyż samym swym zjawieniem się dąży ku załamaniu wszelkiej wiedzy o codzienności i bynajmniej nie ma w niej do tej codzienności jakiegoś prostego dostosowania. Dlatego też interpretacja tego wszystkiego i wpisanie jej w „krąg życia” okazują się bardzo trudne.

I więcej nawet. Takiego rodzaju *światłość*, będąc również pewną *wiedzą*, niekoniecznie może być doświadczana w jakości właściwej światłości i wiedzy. Może być wręcz przeciwnie (choć, tak naprawdę, nie chodzi tu ściśle o przeciwieństwo, lecz o samą odmiennosc). Najwyższe światło może być najgłębszą ciemnością, wiedza – zupełną niewiedzą. Przykładów tego w literaturze mistycznej jest wiele. Można tu przypomnieć o doświadczeniu ciemności przez św. Teresę z Avilá, która to ciemność okazała się światłem. Można też przypomnieć pouczenia anonimowego autora *Obłoku niewiedzy*, który mówi o podobnych wątkach.

Z drugiej zaś strony, ciemnością tak naprawdę, z punktu widzenia mistyków, jest również światło naturalne. A nawet więcej: pewnego rodzaju ponadnaturalne światłości mogą być z istoty swej ciemne, stanowiąc złudzenia w doświadczeniu mistycznym, czymś „nieautentycznym”. Ten ostatni aspekt niezwykle komplikuje zresztą całą sprawę wyróżnienia przeżyć „czystych” względem doktryny.

I wreszcie ostatni wątek. Eliade wspomina też o tym, że przeżycie światłości mistycznej otwiera przed człowiekiem pewną metafizyczną *próżnię* (tak to właśnie nazywa się w tradycji indyjskiej), którą porównuje on do *Urgrund*. I znów mowa tu o tym, że światłość mistyczna nie ma żadnych przykładów, żadnych odniesień w świecie, jak też, że nie ma ona również żadnych własnych określeń.

Dlatego nazwano ją „próżnią wszechświata”, ponieważ termin „próżnia” (*śunya*) oznacza właśnie to, co pozbawione wszelkich atrybutów, wszelkiej specyfikacji: to prapodstawa, prapodłoże rzeczywistości (niem. *Urgrund*), to ostateczna rzeczywistość⁹.

⁹ Mircea Eliade, *Przeżycia światłości mistycznej* w: Mircea Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 23.

Ale zarazem *próżnia*, jak się okazuje, ma znaczenie w sensie czasowym. Dzięki niej takie doświadczenie jednocześnie odbywa się i nie odbywa się nigdy, to znaczy nie okazuje się podporządkowane zasadom czasu, „objawia nam paradoks istnienia w Czasie i poza Czasem zarazem”¹⁰ (wspomnę jedynie przywołany przez Eliadego przykład Warnera Allena, kogoś, kogo doświadczenie światłości mistycznej dokonało się między dwoma kolejnymi dźwiękami VII Symfonii Beethovena). Poza tym istnieje tu jeszcze jeden bardzo ciekawy paradoks, związany z kwestią oczekiwalności takiego doświadczenia oraz przygotowania się do niego w czasie, który zostaje unieważniony. A to nasuwa pytanie: czy naprawdę mamy do czynienia z zerwaniem z czasem? I znów przypomina się, że doznawanie takich doświadczeń może być rozciągnięte w czasie przez interpretację oraz, ewentualnie, reinterpretację, ale zarazem też chodzi i o preinterpretację. A jednocześnie do czasu pospolitego owe doświadczenie może być włączone. Poza tym owa świadomość przeżycia mistycznego także może być rozciągnięta w czasie, kiedy to możemy podczas tej samej wizji mistycznej spostrzegać – jedna za drugą – sekwencje obrazów.

A co jest nie mniej ważne: ów ogół podobnych przeżyć we wszelkich ich formach, skierowany jest zwykle na to, by załamać całe *continuum* odniesień wewnątrzświatowych (tak to wygląda), by ukazać coś podstawowego, metafizycznego. Ale czyż nie zdarza się często tak, że *przeżycia światłości mistycznej*, zamiast przerywać pewną dyskursywną ciągłość – a wyłącznie to wydarzenie można uznać za przemianę ontologiczną – okazują się doskonale wpisane w jedyną i całościową historię ludzkiego życia?

¹⁰ Tamże, s. 72.

Eliade and the Doctrine of Mystic Lights

Key words: *Eliade, vision, mystic light, conversion, spiritual transformation, understanding*

Eliade believed that in every religion there are reports about an experience of mystic light. Furthermore all such reports mention that the person who experienced the light subsequently underwent a deep transformation of her spirit and began a new life, the life of a holy man or *homo religious*, which is identical--in its purest form--with the life of a mystic. A clear example of one such transformation is Saul turning into Paul. But a closer analysis indicates, says the author, that these changes can be of two kind. They either come suddenly to an unsuspecting and unprepared individual, and that was the case of Saul, or they are a result of concentrated spiritual training, and such a case was described by Gregory Palamas. The former transformation leads to a religious conversion, the latter is a beginning of a new, mystic life. The author argues that these forms of experience are seeing without using eyes, and as such they may have served as a paradigm of vivid mental understanding. He quotes Plato and Heidegger to support these views.