



# PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW  
INSTYTUTU FILOZOFII UAM

2013

Adres Redakcji  
Instytut Filozofii UAM  
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków  
Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM  
Poznań 2013

**Recenzent**

Dr hab. Włodzimierz Wilowski, Prof. UAM

**Wydawca**

Koło Studentów Filozofii,  
przy Instytucie Filozofii UAM Poznań

**Skład Redakcji****Redaktor naczelny**

*Natalia John*

**Z-ca Redaktora**

*Natalia Szydłowska*

**Korekta**

*Filip Leszczyński*

*Jędrzej Maliński*

*Natalia Szydłowska*

**Projekt okładki i skład**

*Natalia John*

**ISSN 1642-2929**

# S P I S T R E Ś C I

<b>Słowo od Redakcji</b>	<b>4</b>
<b>Iwona Boruszkowska</b>	<b>5</b>
<i>Duchowość chrześcijańskiego Wschodu – Święci Jurodiwi – szaleni dla Chrystusa. Figury chorych psychicznie w religii prawosławnej i kulturze wschodniej</i>	
<b>Agata Karbowska</b>	<b>15</b>
<i>Mistycyzm muzułmański na podstawie wirujących derwiszów Mewlewich w Turcji</i>	
<b>Anna Lica</b>	<b>26</b>
<i>Mistyka jako wgląd w istotę świata na przykładzie Heraklita Ciemnego oraz „ojców” taoizmu filozoficznego – Laozi i Zhuangzi</i>	
<b>Rafał Mazur</b>	<b>36</b>
<i>Czy Daodejing Laozi daje podstawy do interpretacji mistycznej?</i>	
<b>Łukasz Piątek</b>	<b>46</b>
<i>Etapy mistycznej wędrówki w „Traktacie o wieżach” Šihāb ad-Dīna as-Suhrawardīego</i>	
<b>Dawid Rogacz</b>	<b>56</b>
<i>Ani ani byt, ani niebyt. O związkach między mistyką, logiką i metafizyką w myśli Nagardżuny</i>	
<b>Natalia Stala</b>	<b>66</b>
<i>Droga do poznania w jodze Patańdzalego</i>	
<b>Grzegorz Wiończyk</b>	<b>77</b>
<i>Metafora zamku w mistyce żydowskiej i chrześcijańskiej. Język – doświadczenie – tekst</i>	
<b>Adam Wysocki</b>	<b>86</b>
<i>Mistyka Wielkiej Doskonałości (rdzogs chen) w tantryzmie tybetańskim</i>	

## SŁOWO OD REDAKCJI

Szanowni Czytelnicy,

numer, po który sięgnęliście, za co serdecznie dziękujemy, jest w całości poświęcony tegorocznej konferencji zatytułowanej „Mistyka Wschodu i Zachodu”, która odbyła się 15 marca 2013r. w siedzibie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zorganizowana została przez Sekcję Filozofii Religii Koła Studentów Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Wydarzenie, które cieszyło się ogromnym zainteresowaniem, postanowiono udokumentować wydając tę oto publikację, przy współpracy z naszą redakcją.

Na kolejnych stronach odkryjecie świat, który zachwyił nie tylko uczestników konferencji. Duchowość, filozofia oraz mistyka – to istota twórczości zgromadzonej w tejże odsłonie „Preteksów”. Najpierw oszalejecie jak *Święci Jurodiwi*, wnet wstąpicie na ścieżkę mistycznej wędrówki ramię w ramię z *Šihāb ad-Dīna as-Suhrawardīm*. Pod koniec doświadczycie całkowitego poznania dzięki jodze *Patañdzalego*, aby ostatecznie osiągnąć doskonałość w rytm tantryzmu tybetańskiego.

Nie pozostaje Nam nic innego jak życzyć udanej lektury.

*Redakcja*

## **Duchowość chrześcijańskiego Wschodu – Święci Jurodiwi – szaleni dla Chrystusa. Figury chorych psychicznie w religii prawosławnej i kulturze wschodniej**

„Cały świat jest szalony. Wszystko jest szalone. Salomon powiada, że nieskończenie wielka jest liczba szaleńców. Z nieskończoności nie można nic ująć, nic do niej nie można dodać, jak dowiódł Arystoteles. I wściekłym byłbym szaleńcem, gdybym będąc szaleńcem nie uważał się za szaleńca.”

Francois Rabelais

Między doświadczeniem mistycznym a szaleństwem istnieje wiele podobieństw. Obydwa pojęcia zyskały niezwykłą popularność w ciągu ostatnich lat i znalazły się w centrum badań interdyscyplinarnych, a także poza dyskursem naukowym – w centrum codziennych rozważań ludzkich. Doświadczenie mistyczne i doświadczenie szaleństwa są dla wielu teoretyków pojęciami nieostrymi, wymykającymi się problematycznemu ujęciu i nie poddającymi się konceptualizacji, a co za tym idzie wprowadzają chaos metodologiczny. W skrótowym ujęciu możemy zwrócić uwagę na osoby dotknięte mistyką czy szaleństwem – w obydwu przypadkach dochodzi często do społecznego odrzucenia, naznaczenia i wykluczenia tych jednostek ze społeczeństwa. Naznaczenie i przypisanie cech będących odstępstwem od powszechnie obowiązującej normy prowadzi do deprecjonowania jednostek i tworzenia stereotypów.

Pytania, czym jest mistyka, czym jest szaleństwo, kim jest mistyk, kim szaleniec, czy można zgłębić te zjawiska w sposób obiektywny, czy jesteśmy w stanie naukowo opisać te fenomeny, pozostają pytaniami otwartymi.

Fenomen jurodstwa – szaleństwa dla Chrystusa, pozostaje jednym z najbardziej charakterystycznych elementów kultury ruskiej<sup>1</sup>, elementem nadającym odmienny rys mistyce wschodniej. Gdybyśmy chcieli podjąć karkołomną próbę rekapitulacji tez uczonych europejskich na temat interesującego nas zjawiska, należałoby sięgnąć do prac Kuzniecowa, Thompson, Sieradzana, czy Wodzińskiego<sup>2</sup>. W niniejszej pracy chcę przybliżyć fenomen

---

<sup>1</sup> Termin „kultura ruska” oznacza kulturę Księstwa Kijowskiego, która kształtowała się pod wpływem Bizancjum i Słowian Południowych od IX wieku i dała początek kulturze rosyjskiej, ukraińskiej, białoruskiej, a także rozwijała się na terenach państwa polsko-litewskiego w XIV-XVII wieku.

<sup>2</sup> Wśród prac najistotniejszych wymienić możemy: S.A. Iwanow, *Wizantyjskoje jurdstwo*, Moskwa 1994; I.I. Kuzniecowa, *Swiatyje blażennyje Wasilij i Ioann, Christa rodi moskowskije czudotworcy*, Moskwa 1910; A.M. Panczenko, *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993; E. Thompson, *Understanding Russia. The Holy Fool In Russian Culture*, University Press of America, Lanham 1987; C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000.

jurodstwa i zwrócić uwagę na podstawowe cechy zjawiska, które nie posiada analogii w kulturze polskiej, czy szerzej - zachodnioeuropejskiej.

Za Robertem Caillois stwierdzić możemy, iż

każda religijna koncepcja świata zakłada rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*<sup>3</sup>. Święci jurodiwi to szaleńcy wnoszący element *sacrum* do *profanum* i profanujący sferę *sacrum* odmienicy. Aleksander Panczenko ciekawie określił miejsce jurodstwa jako zjawiska z pogranicza sfery *sacrum* i sfery estetyki, pisząc, iż zajmuje ono pośrednie miejsce „pomiędzy „światem śmiechu” a światem kultury cerkiewnej”<sup>4</sup>. Badacz obrzędów przejścia i stanów pośrednich, Arnold van Gennep stwierdza: „rzeczywistość *profanum* i rzeczywistość *sacrum* są sobie tak bardzo obce, że przejście z jednej do drugiej nie może się obyć bez stadium pośredniego”<sup>5</sup>.

To stadium pośrednie nazywane jest stanem liminalnym, w którym zdaje się egzystować ruski jurodiwy. Jednym z konstytutywnych elementów jurodstwa jest przebywanie na pograniczu *sacrum* i *profanum*. Autor *Szaleństwa w religiach świata* zaważa: „Jurodiwego najczęściej można było spotkać siedzącego na schodach cerkwi, pełniących rolę *sacrum*, symbolicznego miejsca oddzielającego *sacrum* cerkwi od *profanum* świata poza nią”<sup>6</sup>.

Kim zatem jest jurodiwy? Na czym polega fenomen jurodstwa?

Jurodstwo jako zjawisko typowe dla kultury rosyjskiej nie wywodzi się bezpośrednio z niej – Cezary Wodziński podkreśla, iż „początek jurodstwa staroruskiego zbiega się w czasie z upadkiem szaleństwa Chrystusowego w Bizancjum”<sup>7</sup>, gdzie na przełomie XI i XII wieku mamy do czynienia ze schyłkiem tego fenomenu. Po przyjęciu chrześcijaństwa z Bizancjum (chrzest Rusi Kijowskiej nastąpił w 988 r. za panowania Włodzimierza Wielkiego) na Rusi zaczęły się pojawiać słowiańskie przekłady wczesnochrześcijańskiej literatury hagiograficznej, obfitej w żywoty świętych szaleńców bizantyjskich. Biorąc pod uwagę kryterium przestrzenne i czasowe, badacze wydzielają dwa okresy i etapy tego charakterystycznego dla chrześcijańskiego Wschodu zjawiska – jurodstwo bizantyjskie –

<sup>3</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, przeł. E. Burska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995, s. 19.

<sup>4</sup> A. Panczenko, *Staroruskie szaleństwo chrystusowe jako widowisko*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993, s. 101.

<sup>5</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progę i o wielu innych rzeczach*, przeł. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 11. Francuski antropolog Arnold van Gennep podkreśla we wstępie do swojej pracy *Obrzędy przejścia*, iż „rzeczywistość *profanum* i rzeczywistość *sacrum* są sobie tak bardzo obce, że przejście z jednej do drugiej nie może się obyć bez stadium pośredniego” (A. van Gennep, *Obrzędy przejścia...*, s. 12.). To stadium pośrednie to właśnie stan liminalny – jedno ze stadiów rytuału. Mowa tu o rytuale zarówno w sensie religijnym, jak i estetycznym, czy nawet tzw. rytuale kryzysu życiowego, w które wpisywałyby się postać świętego jurodiwego. Van Gennep wyróżnił wśród opisywanych przez siebie rytuałów preliminalne, liminalne i postliminalne. Pierwsze z nich służą wyłączeniu człowieka z codzienności, z porządku zależności i zwykłej hierarchii, rytuały liminalne, o których była już mowa, łączą się z fazą przejścia, są momentem przemiany, zmiany porządku. Z kolei rytuały postliminalne polegają na ponownym włączeniu człowieka po przemianie w rytm codzienności.

<sup>6</sup> J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005, s. 276.

<sup>7</sup> C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000, s. 30.

IV–XI/XII w. oraz jurodstwo ruskie<sup>8</sup> – XI–XVII w.<sup>9</sup>, a także wymieniają dwa najbardziej charakterystyczne typy szaleństwa Chrystusowego – klasztorny i tułaczy<sup>10</sup>. Oczywiście wraz z końcem XVII wieku nie kończy się historia rosyjskiego jurodstwa – jest to bowiem jeden z najbardziej charakterystycznych elementów kultury rosyjskiej, istniejący w niej do czasów nam współczesnych.

Jurodiwyj/jurodiwy (ros. *юродивый*) to wyraz oznaczający opętanego, nawiedzonego, ascetę, obłąkanego, czy też udającego obłąkanego, który według ludzi przesądnych posiada dar jasnowidzenia, przepowiadania. Ten wywodzący się z języka staroruskiego termin oddaje greckie słowo *moros*<sup>11</sup> z fragmentu „Pierwszego Listu do Koryntian”:

Wydaje mi się bowiem, że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych. Staliśmy się bowiem widowiskiem świata, aniołom i ludziom; my **głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni (pogrubienie moje – I.B.)**; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy. Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę i utrudzeni pracą rąk własnych. Błogosławimy, gdy nam zlorzeczą, znosimy, gdy nas prześladują; dobrym słowem odpowiadamy, gdy nas spotwarzają. Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i odrazą dla wszystkich aż do tej chwili<sup>12</sup>.

„Głupotę Bożą” można rozpatrywać jako odrzucenie złudnej mądrości świata, która w obliczu Boga jest marnością, mało znaczącym przymiotem. Zatem należy odrzucić to, co na ziemi uznane zostało za mądre i popaść w pozorne szaleństwo – pozorne, bo widziane jako szaleństwo czy głupota przez innych śmiertelników. Chrystusowi wybrańcy zdają się świadomie nakładać maskę szaleńców – są nimi tylko w dzień, na oczach innych.

Wodziński, wskazuje, iż w syryjskiej wersji podanego fragmentu znajduje się słowo *sakla* – będące podstawą greckiego *salos*, które jest synonimem *mōros*. Słowo jurod kryje w sobie także inne znaczenia niż głupi, nienormalny, szalony, nawiedzony<sup>13</sup>. Wspomniany badacz wyprowadza etymologię nazwy od starosłowiańskiego słowa *оуродь/юуродь*, które oznaczało

<sup>8</sup> Które część badaczy traktuje jako „zmodyfikowaną kontynuację fenomenu bizantyjskiego” (por. C. Wodziński, op. cit., s. 30). Wskazać w nim możemy także poszczególne etapy: jurodstwo staroruskie – XI i XII w. (Kijów i Ławra Kijowsko-Pieczerska); jurodstwo rosyjskie – XIII–XVII w. (Smoleńsk, Nowogród Wielki, Ustiug, Moskwa). Wodziński wskazuje, że na przełomie XVII i XVIII wieku „jurodiwi w Rosji stają się swoistą plagą społeczną. Spotyka się ich wszędzie” (s. 37) oraz pojawia się także niebezpieczny fenomen naśladowców – sobowtóry, udawane postaci jurodiwych – pseudojurodiwi (C. Wodziński, op. cit., s. 38).

<sup>9</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 26.

<sup>10</sup> J. Sieradzan, op. cit., s. 282.

<sup>11</sup> Zob. J. Sieradzan, op. cit., s. 290. Wobec jurodiwych stosowano określenie wzięte z listu Pawła z Tarsu: „jurodiwyje Christa radi” (gr. *moroi dia Christon*; fr. *Fous-pour-le-Christ*), czyli „myśmy głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4.10).

<sup>12</sup> *Biblia Tysiąclecia*, 1 Kor, 4,9–14. Wobec jurodiwych stosowano określenie wzięte z listu Pawła z Tarsu: *jurodiwyje Christa radi* (gr. *moroi dia Christon*; fr. *Fous-pour-le-Christ*), czyli „myśmy głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4.10).

<sup>13</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 56.

„coś nienaturalnego”, „poroniony płód” (ros. *ypodb*), „rzecz potworną”<sup>14</sup>. Sieradzan zwraca także uwagę na inne znaczenie starosłowiańskiego urod – „wygląd”, „spojrzenie”<sup>15</sup>.

Polskie tłumaczenia słowa jurodiwyj zdają się być nieadekwatne w stosunku do semantyki oryginału. Najczęściej w tłumaczeniach podaje się określenia takie jak „szalony” (ros. *bezumnyj*) wraz z określeniami „święty szaleniec”, „szaleniec Chrystusowy”, „szaleniec w Chrystusie”; „wariat” (ros. *sumasszedszij*) wraz z określeniami „Boży wariat”, „wariat od urodzenia”; „głupiec” (ros. *glupyj; nierazumnyj; bezrassudnyj*), wraz z określeniami „głupiec Boży”, „głupi”; „idiota” (ros. *durak*) wraz z określeniem „święty Idiota”, czy „pomylenie”, „nawiedzony”. Warto także podać w tym miejscu ukraiński odpowiednik słowa szalony/szaleniec, które jest także stosowane w określaniu jurodiwych – *божевільний* - „bożewilnyj” (w dosłownym tłumaczeniu „wolny od Boga”). Jak przekonuje autor *Św. Idioty*:

Wszystkie te odpowiedniki [także francuskie, angielskie, czy niemieckie<sup>16</sup>] odwołują się wprost do tekstu ewangelicznego, zapoznając rosyjską (i grecką) specyficzność terminu. Pomijają fakt, że dziwnej „rzeczy” nieprzypadkowo odpowiada tu dziwne „słowo”<sup>17</sup>.

Dziwna nazwa staje się odpowiednikiem dziwnego, pełnego niezwykłych okoliczności, tajemniczego zjawiska. Inny badacz szaleństwa jurodiwych, Jacek Sieradzan, zauważa: „termin jurodiwy [...] spontanicznie nadawano [...] tym, którzy – według społecznego consensusu – na to zasługiwali”<sup>18</sup>. Nazwa „jurodiwyj” zmieniała także swoje nacechowanie – z pozytywnego w kontekście biblijnym („My, głupi dla Chrystusa”) – do negatywnego – w języku greckim oznaczała „obłąkanego”, „chorego na umyśle”.

Już w kulturze greckiego antyku prorokom i profetom przypisywano pozytywnie postrzegane odchodzenie od zmysłów, popadanie w wieszczce szaleństwo. Również w Biblii znajdziemy wiele realizacji motywu szaleństwa – od szaleństwa proroków po głupotę. Obłąd starotestamentowych proroków<sup>19</sup> posiada dwie postacie: „prorok fałszywy jest głupcem, prorok prawdziwy szaleńcem bożym i tylko wiara rozstrzyga o istocie ich obłąkania”<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>15</sup> J. Sieradzan, op. cit., s. 277.

<sup>16</sup> Zob. C. Wodziński, op. cit., s. 23: Podobnie w innych językach: francuskie *fous pour le Christ*, angielskie *holy fool, blessed fool, saintly fool, fool for Christ*, niemieckie *heiliger Narr* – wszystkie te odpowiedniki odwołują się wprost do fragmentu z Ewangelii, zapoznając rosyjską specyfikę terminu.

<sup>17</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 23.

<sup>18</sup> J. Sieradzan, op. cit., s. 281.

<sup>19</sup> W języku hebrajskim istnieje słowo na określenie starotestamentowego proroka – *meshugga'* – oznaczające szaleńca.

<sup>20</sup> M. Skwara, *Szaleniec, głupiec – jedna postać?*, [w:] *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, Uniwersytet Warszawski - Wydział Polonistyki i Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 1996, s. 90.



W Biblii znajdziemy zatem źródła omawianego fenomenu – w postawach proroków Izajasza, Jeremiasza, Ozeasza, Ezechiela, a także np. w Księdze Koheleta.

Wśród licznych świętych czczonych przez Cerkiew prawosławną znajdziemy około trzydziestu sześciu kanonizowanych jurodiwych oraz cały szereg niekanonizowanych szaleńców Bożych lub też inne postaci, które posiadają niektóre z cech przypisywanych jurodstwu<sup>21</sup>. Wśród nich sześciu<sup>22</sup> Bożych szaleńców działających na terenach Cesarstwa Bizantyjskiego: mniskę Izydorę (IV w.), Serapiona Sydonitę (pocz. V w.), Wissariona Cudotwórcę (kon. V w.), Symeona z Emesy (II poł. VI w.), Tomasza z Antiochii (VI w.), Andrzeja z Konstantynopola (inaczej Andrzej Caregradskij, X w.). Wśród staroruskich jurodiwych<sup>23</sup> szczególnie interesujący jest Izaak Zatwornik Pieczerski<sup>24</sup> – mnich Ławry Kijowsko-Pieczerskiej żyjący w X wieku. Jego żywot<sup>25</sup> został utrwalony w najstarszych latopisach ruskich – w *Pateryku Pieczerskim*<sup>26</sup> oraz w *Powieści minionych lat*<sup>27</sup> kronikarza ruskiego Nestora. Klasztor Pieczerski był swoistym ośrodkiem życia duchowego na Rusi w XI wieku – tu toczyło się życie monastyczne, znajdowała się ogromna biblioteka, spisywano kroniki i żywoty mnichów ascetów<sup>28</sup>. We wspomnianym kijowskim klasztorze

<sup>21</sup> Zob. S. A. Iwanow, *Wizantijskoje jurodstwo*, Moskwa 1994, za: C. Wodziński, op. cit., s. 213.

<sup>22</sup> Podaję za C. Wodzińskim, op. cit., s. 227–236.

<sup>23</sup> Wśród innych świętych szaleńców wspomnieć można Abrahama Smoleńskiego (XIII w.), Prokopa z Ustiuga (XIV w.), Fiodora z Nowogrodu (XIV w.), Nikołą Koczanowa z Nowogrodu (XIV w.), Maksyma z Moskwy (XV w.), Michaiła Kłopskiego (XV w.), Georgija Szenkurskiego (XV w.), Izydora z Rostowa (XV w.), Ioana z Ustiuga (XV w.), Ławrentija z Kaługi (XVI w.), Jakuba Borowickiego (XVI w.), Wasilija z Moskwy (XVI w.), Nikołą Sałosa z Pskowa (XVI w.), Ioana Własatya (XVI w.), Miłostywyja z Rostowa (XVI w.), Szymona Jurewca (XVI w.), Ioana Bołszoj Kołpaka z Moskwy (XVI w.). Wśród świętych jurodiwych zmarłych w XVII wieku wymienia się najczęściej: Kipriana Suzdalskiego, Prokopa z Wiatki, Maksyma Totemskiego, Andrieja Totemskiego. Ciekawym przypadkiem jest jedyna kanonizowana w XVIII–XIX w. święta jurodiwa Ksenia Petersburska (1719–1803). W XVII wieku wskazuje się następujących jurodiwych: Kosmę Wierchoturskiego, Sybirskiego, Jewdokiję Suzdalską, Wasylię, Filipa Iwanowa, Andrieja Pietrowa, Faddiej. Spośród XIX-wiecznych szaleńców Bożych badacze przywołują Pelagię Iwanownę Serebrennikową, Domnę Karpownę Tomską, Sybirską, Antoniego Aleksiejewicza, Andrieja Ilicza Ogorodnikowa, Afanasija Andriejewicza Sajko, Piotra z Uglicza, Antoniego Zadońskiego, Eufemię Zadońską, Wierę z Tichwina, Matriona z Petersburga. Wodziński wskazuje na ciekawy przypadek XIX-wiecznego jurodiwego – Iwana Jakowlewicza Korejszy, który całe swoje dorosłe życie pozostawał w zamknięciu w szpitalu psychiatrycznym (C. Wodziński, op. cit., s. 235.).

<sup>24</sup> Wg Rybakowa jest on przykładem opętanego, nawiedzonego, chorego psychicznie czy też nienormalnego i wpisany został w poczet innych *niedorozwiniętych* i *kalekich*, którzy znajdowali się w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej, których „ułomność pokazywano bez żenady wszystkim zwiedzającym klasztor” (B. Rybakow, *Pierwsze wieki historii Rusi*, przeł. A. Olejarczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 50).

<sup>25</sup> Wspomniane dwie opowieści o Izaaku Zatworniku akcentują jego szaleństwo, opętanie, czy też nawiedzenie. Św. Izaak Zatwornik Pieczerski z Kijowa żył w klasztorze w latach sześćdziesiątych-siedemdziesiątych XI wieku i cierpiał na koszmarne widzenia. Podkreślana jest jego „ułomność” zarówno duchowa/psychiczna, jak i fizyczna/cieleśna – ubrany w kozią skórę był przedmiotem kpin i szyderstw, znęcano się nad nim. Jak pisze Sieradzan: „dał się omamić sztuczkom demonów mniemając, iż objawiają mu się aniołowie. Izaak Pieczerski miał być pierwszym i zarazem ostatnim jurodiwym na Rusi Kijowskiej” (J. Sieradzan, op. cit., s. 281).

<sup>26</sup> *Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli Opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, oprac. i przeł. L. Nodzyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.

<sup>27</sup> *Powieści minionych lat*, oprac. F. Siedlecki, BN II 244, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1999.

<sup>28</sup> B. Rybakow, op. cit., s. 50–51.

zaczęły powstawać kronikarskie i hagiograficzne opowieści, które zawierały elementy opisu życia i działalności świętych jurodiwych. Zaznaczyć przy tym należy, że hagiografia w greckim kręgu kulturowym, a co za tym idzie w tradycji chrześcijaństwa wschodniego, zwłaszcza w okresie średniowiecznym, była dużo bardziej rozwinięta i pozostawiła bogatszą spuściznę niż w Europie Zachodniej<sup>29</sup>. Wśród licznych form literatury hagiograficznej wymienię tylko pateryki<sup>30</sup>, latopisy<sup>31</sup>, mineje<sup>32</sup>, prologi<sup>33</sup> czy klasyczne żywoty – *vitae*.

Wśród typowych cech jurodiwego wskazać możemy najważniejsze i najczęściej pojawiające się w poszczególnych zapisach hagiograficznych: obcość i samotność, specyficzne zachowanie, osobliwe miejsce zamieszkania, nawiedzanie przez demony, praktykowanie ascezy, osobliwa mowa, udawane szaleństwo.

Jurodiwi pozostawali obcy, nieznanymi, nieuchwytnymi, nieobliczalnymi, cudzoziemcami – nazywano ich przybyszami z Zachodu. Jak podkreśla Sieradzan: „Jurodiwi byli obcy nie tylko z racji cudzoziemskiego pochodzenia, ale także jako ci, których zrodziło niebo”<sup>34</sup>. Często też nie wiadomo skąd pochodzą<sup>35</sup>. Pozostaje pytanie, jak prawosławna wspólnota religijna traktowała jurodiwych? Jurodiwy jako obcy jest jednocześnie organicznym członkiem społeczności, który jednak sam siebie skazał na wykluczenie, przyjmując maskę szaleńca. Żyje on w obrębie społeczności, jednak na wyjątkowych warunkach, w wyjątkowej przestrzeni. Święty Idiota jako odmieniec na pewno budził ambiwalentne uczucia, jednych fascynował, innych przerażał. Odmienność jego zachowania, inne postrzeganie świata, niezrozumiały język, jakim się posługiwał – wszystko to tworzy archetypiczny obraz innego, obcego, jedną z postaci w galerii ludzkich osobliwości.

<sup>29</sup> H. Delehaye, *Życie monastyczne w Bizancjum*, [w:] N. H. Baynes, H. St. L. Moss, *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodnio-rzymskiej*, przeł. E. Zwolski, PAX, Warszawa 1964, s. 130–150.

<sup>30</sup> Pateryk (gr. *pater* – ojciec) – gatunek literatury hagiograficznej wywodzący się z Bizancjum. Zbiory opowiadań i legend z życia ascetycznych mnichów-eremitów, spędzających czas na umartwianiu się i modlitwie, związany z konkretnym miejscem - miastem, klasztorem, pustelnią, czy rejonem geograficznym. Zob. T. Kołakowski, *Piśmiennictwo Rusi Kijowskiej (w. XI – pocz. XIII w.)*, [w:] *Literatura rosyjska w zarysie*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 15–21.

<sup>31</sup> Latopis (ros. *летопись*) – średniowieczny utwór dziejopisarski, ruski odpowiednik zachodnioeuropejskich kronik i annałów. Latopisy miały zwykle charakter kompilacyjny, korzystały z podań i legend, z ksiąg wcześniejszych dziejopisów i innych dokumentów. Latopisy powstawały na dworach książęcych i w klasztorach (szczególną rolę odegrała tu Ławra Kijowsko-Pieczerska). Do najbardziej znanych latopisów należy m.in. *Powieść lat minionych*. Zob. F. Sielicki, *Wstęp*, [w:] *Powieść minionych lat*, BN II 244, Wrocław 1999.

<sup>32</sup> Mineja (gr. *menaion*, „miesiąc”; cs. *minieja*) – zbiór tekstów liturgicznych, uporządkowanych według kolejnych dni prawosławnego kalendarza liturgicznego (od 1 września do 31 sierpnia). Zob. T. Kołakowski, *Piśmiennictwo Rusi Kijowskiej (w. XI – pocz. XIII w.)*, [w:] *Literatura rosyjska w zarysie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 15–21.

<sup>33</sup> Prolog – w prawosławiu księga przeznaczona do odczytywania w trakcie nabożeństw, zawierająca skrócone żywoty świętych.

<sup>34</sup> J. Sieradzan, op. cit., s. 283.

<sup>35</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 41.

Chrystusowy szaleniec zachowuje się i wygląda zupełnie inaczej niż pozostali członkowie społeczności. Na czym polega inność zachowania jurodiwego? Łamie on obowiązujące zasady, często zachowując się wulgarnie i obscenicznie – przejawia potwierdzoną w żywotach skłonność do obnażania się, opluwania innych, a także bluźnierstwa. Poza tym praktykuje ascetyczny tryb życia – nie zważa na zimno, brak snu, stosuje skrajnie wykańczające posty, a także umartwia swoje ciało na inne sposoby. Jedną z często podkreślanych cech wyglądu jurodiwego była nagość, skąpe odzienie – czym demonstrowali pogardę dla wstydu przed nagością oraz fakt, że nie mają nic do ukrycia. Jednocześnie eksponowali swoją brzydotę cielesną, różne blizny lub kalectwa, aby zwrócić uwagę, że prawdziwe piękno jest pięknem duchowym, ukrytym w ciele.

Jurodiwi mieszkali gdzie popadnie: w szałasach, opuszczonych domach i zrujnowanych kapliczkach, a najczęściej pod gołym niebem<sup>36</sup>.

Jurodiwy nawiedzany, czy też prześladowany jest przez demony (biesy), co wynikać może z prowadzenia skrajnie ascetycznego trybu życia. Badacze wskazują, że obecność demona nie stanowi oryginalnej cechy jurodiwego i „niezbywalnego elementu życia każdego ascety chrześcijańskiego”<sup>37</sup>. Jurodiwi walczą z siłami ciemności, znoszą je dla zbawienia dusz ludzkich. Podkreślając, że nieodłącznym towarzyszem jurodiwego jest demon, Wodziński wskazuje, iż „w samą tkankę szaleństwa Chrystusowego wpleciony jest pewien demoniczny anagram, który tym silniej uwyrażnia wieloznaczność świętości jurodiwego”<sup>38</sup>.

Większość jurodiwych poddawała się skrajnej ascezie, cierpiąc mróz zimą, wystawiając się na upał latem, czy też raniąc swoje ciało.

Osobliwym był też język szaleńców Chrystusowych. Wypowiadane przez jurodiwych słowa brzmiały jak bełkot obłąkanych; nie dotrzymywali oni zasad gramatycznych, przez co ich komunikaty nie były zrozumiałe. Dominującymi cechami w dyskursie psychotyka są też wypowiedzi w formie monosylab, sentencjonalność i aforystyczność języka. Dość często jurodiwi powtarzali na głos swoje modlitwy, wykrzykiwali bluźnierstwa i pewne formuły przypominające klątwy. Panczenko podaje, iż zadawanie zagadek i opowiadanie przypowieści stylizowanych na język biblijny jest podstawową cechą języka jurodiwych<sup>39</sup>. Badacze podkreślają także, że święci szaleńcy dość często korzystali z przyzwolenia milczenia – składali śluby, niektórzy milczeli przez kilka lat, inni, jak Andriej Carogrodzki, zachowywali

<sup>36</sup> J. Sieradzan, op. cit., s. 285.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 286.

<sup>38</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 71.

<sup>39</sup> A. Panczenko, op. cit., s. 124.

całkowite milczenie przez całe życie. Gdy słowa nie mogły przekazać myśli, jurodiwi korzystali z języka gestów.

Wśród pozostałych elementów ekscentrycznego zachowania szaleńców Chrystusowych wskazać możemy cierpliwe znoszenie szykan, czy też skłonność do samoponizowania, akty wandalizmu – niszczenie mienia grzeszników oraz zupełne niezważanie na otaczający świat. Te wszystkie elementy zachowania i życia jurodiwych, tak odmienne od zachowania przeciętnych mieszkańców ziem ruskich, były powodem postrzegania ich jako opętanych przez złe moce. Jak podkreśla Sieradzan: „lud traktował jurodiwych jak wszechmocnych magów-szamanów. Dlatego w opowieściach o jurodiwych wątki magiczno-szamańskie pełnią istotną rolę”<sup>40</sup>.

Niektórzy badacze przyjmują tezę o podwójnym charakterze szalonej świętości<sup>41</sup>. Szalonym miał pozostawać jurodiwy za dnia, na oczach świata, pod osłoną nocy zaś oddawał się modlitwie. Stąd też można wysunąć przypuszczenie, że szaleństwo jurodiwych jest jedynie udawane, jest świadomie przybieraną pozą, chwilową kreacją, grą, udawaniem zatem. Wprowadza nas to w konfuzję i, jak wskazuje Wodziński, powoduje, że tracimy orientację, „gdzie przebiegają «naturalne» linie graniczne między «prawdą» i «fałszem», między «pozorem» i «rzeczywistością», między «maską» i «twarzą»”<sup>42</sup>. Panczenko podkreśla, że powinniśmy pamiętać o rozróżnieniu szaleństwa Chrystusowego „przyrodzonego” i „dobrowolnego”<sup>43</sup> oraz stawia tezę, iż opisywane zjawisko mogło być „jedną z form inteligentnego i intelektualnego krytycyzmu”<sup>44</sup>. Badacz wspomina także, że traktuje jurodstwo jako świadome widowisko, tzn. performance, w którym uczestniczą świadomi swej roli szaleńca Chrystusowego – „w obecności ludzi jurodiwy nakłada maskę szaleńca”<sup>45</sup>.

Z opisanych powyżej najbardziej charakterystycznych cech jurodiwego – bohatera żywotów prawosławnych świętych i staroruskich latopisów – wyłania się wyjątkowe i oryginalne zjawisko, które w zasadzie nie posiada analogii w kulturze Zachodu. Dodatkowo fenomen z pogranicza normy i anomalii, szaleństwa i rozumu wydaje się być niemożliwym do opisanego, wymyka się klasyfikacji zjawisk kulturowych. Wśród właściwości tego fenomenu wskazać możemy także paradoksalność – współistnienie wykluczających się elementów postawy Bożego szaleńca, jak choćby szaleństwo i mądrość.

<sup>40</sup> J. Sieradzan, op. cit., s. 284.

<sup>41</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 181.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 183.

<sup>43</sup> A. Panczenko, op. cit., s. 103.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 110.

Cytowany wielokrotnie badacz zjawiska świętych szaleńców pisze: „Pytając: «Kim jest jurodiwy?»», nie tylko zamykamy sobie drogę do właściwego opisu fenomenu, ale w pewnym – politycznym – sensie zadajemy pytanie restrykcyjne i represyjne”<sup>46</sup>. Zdaniem Wodzińskiego bezpodstawne jest takie pytanie o tożsamość szaleńca Chrystusowego, ponieważ zdaje się ono nas kierować na drogę racjonalnego poczucia, iż jesteśmy w stanie uchwycić fenomen zjawiska.

Podobnie jak szalony jogin czy trickster, święty jurodiwy jest przykładem religijnego performerera, który na scenie sacrum w teatrze świata odgrywa rolę szaleńca – wybierając do tego odpowiednie gesty, techniki aktorskie i powtarzalne działania. Jak pisał Panczenko: „bez kuglarzy i bez błaznów nie byłoby szaleńców Chrystusowych”<sup>47</sup>.

Na Rusi i w Rosji jurodiwych postrzegano i traktowano jako szaleńców. Przyczyniły się do tego opisane powyżej cechy Bożych szaleńców, ich sposób bycia, postrzeganie świata, odstępstwo od powszechnie obowiązującej normy zachowania. W takiej sytuacji nie mogli oni wywoływać odczuć innych niż lęk czy niepokój.

Większość opisów jurodiwych jest do siebie zbliżona co tworzy pewien ogólny kanon wyobrażeń dotyczących tego zjawiska. Wizerunek jurodiwych (którzy postrzegani byli jako święci i jako szaleńcy) posiadał elementy stereotypowego wizerunku szaleńców, które przeszły później do literatury rosyjskiej<sup>48</sup> i ukraińskiej, gdzie funkcjonuje motyw jurodiwego.

Nie rozstrzygając ostatecznie charakteru zjawiska świętych szaleńców, pozostawmy je jako fenomen, nietypowe, oryginalne zjawisko, postawę charakterystyczną dla kultury chrześcijańskiego Wschodu. W myśl zasady sformułowanej w antropologii Ericha Fromma: „Człowiek jest «tym i tamtym» i nie jest «ani jednym, ani drugim»”<sup>49</sup>.

## Literatura

Brązkiewicz B., *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011

Caillois R., *Człowiek i sacrum*, przeł. E. Burska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995

<sup>46</sup> C. Wodziński, op. cit., s. 39.

<sup>47</sup> A. Panczenko, op. cit., s. 101.

<sup>48</sup> Zob. B. Brązkiewicz, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011. Motyw jurodiwego był wykorzystywany w literaturze rosyjskiej. Klasycznymi przykładami są tu Nikołka z dramatu *Borys Godunow* A. Puszkina, książkę Myszkina z *Idioty*, Alosza z *Braci Karamazow* i Siemion Jakowlewicz z *Biesów* F. Dostojewskiego, głupi Iwan (Iwan durak) z *Bajki o głupim Iwanie i jego dwóch braciach* L. Tołstoja, Griza z powieści L. Tołstoja *Dzieciństwo*, Motka Kacza Główka ze *Wsi* I. Bunina. Ponadto w opowiadaniu *Agłaja* Bunina pojawiają się jurodiwi Prokop z Wiatki, Wasyl Błazenny, Ioann Włosaty z Rostowa i Ioann Wielki Kołpak z Rostowa.

<sup>49</sup> E. Fromm, *O sztuce istnienia*, przeł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 91.

- Delehaye H., *Życie monastyczne w Bizancjum*, [w:] N. H. Baynes, H. St. L. Moss, *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodnio-rzymskiej*, przeł. E. Zwolski, PAX, Warszawa 1964
- Fromm E., *O sztuce istnienia*, przeł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu i o wielu innych rzeczach*, przeł. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006
- Iwanow S. A., *Wizantyjskoje jurodstwo*, Moskwa 1994
- Kołąkowski T., *Piśmiennictwo Rusi Kijowskiej (w. XI - pocz. XIII w.)*, [w:] *Literatura rosyjska w zarysie*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975
- Kuzniecowa I. I., *Swiatyje błazennyje Wasilij i Ioann, Christa rodi moskowskije czudotworce*, Moskwa 1910
- Panczenko A., *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993
- Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli Opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, oprac. i przeł. L. Nodzyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993
- Powieści minionych lat*, oprac. F. Siedlecki, BN II 244, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1999
- Rybakow B., *Pierwsze wieki historii Rusi*, przeł. A. Olejarczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983
- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005
- Simmel G., *Obcy*, [w:] tegoż, *Most i drzwi. Eseje*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006
- Skwara M., *Szaleniec, głupiec – jedna postać?*, [w:] *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, pod red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, Uniwersytet Warszawski - Wydział Polonistyki i Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 1996
- Skwara M., *Zwycięstwo nierozumu – maska szaleństwa w literaturze i kulturze*, [w:] *Z warsztatu badawczego humanistyki*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 1993
- Thompson E., *Understanding Russia. The Holy Fool In Russian Culture*, University Press of America, Lanham 1987
- Wodziński C., *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000

## **Mistycyzm muzułmański na podstawie wirujących derwiszów Mewlewich w Turcji**

### **Narodziny mistycyzmu na muzułmańskim Bliskim Wschodzie**

Prądy ascetyczne i mistyczne na gruncie islamu zrodziły się już w początkowym okresie jego rozwoju, po podbiciu ziem Mezopotamii, ponieważ właśnie tam narodził się i był główny ośrodek monastycyzmu kościołów syryjskich. W dużej mierze jako ruchy przeciwstawne religijnym praktykom i doktrynom teologicznym ortodoksji, dążyły do zindywidualizowania religijnego doświadczenia, do osobistego kontaktu z Bogiem. Z jednej strony doktryna islamu nie sprzyjała mistykom, gdyż podkreślała idee absolutnej transcendencji Boga, rytuały cechowała prostota i ścisła określoność, a także nie pozostawiała miejsca na indywidualizację. Doczesność i duchowość w pierwotnym islamie były ze sobą związane. To wszystko spowodowało, że duża ilość mistyków odrzucała szariat, za co teologowie odnosili się do nich bardzo krytycznie. Z drugiej zaś strony w Koranie i sunnie odnaleźli idee wspierające mistycyzm, jak bliskość Boga względem człowieka. Pomimo niechęci ortodoksji, mistycy zakładali nowe ruchy, rozwijali i utrzymują je po dziś dzień. Al-Ghazali i Ibn Al-Arabi, wielcy myśliciele islamu, przysłużyli się do zaakceptowania prądów mistycznych przez teologów. Al-Ghazali, dzięki rygorystycznym nakazom trzymania się szariatu uczynił islam podstawą sufizmu. Zachowawczo nie wyznaczył też żadnego szajcha na nauczyciela i przewodnika. Razem z Ibn al-Arabim twierdził, że znaleźć wyższą drogę do doświadczenia rzeczywistości, można tylko przez przygotowanie się na drodze islamu.

Ruchy te kształtowały się w procesie trwającym kilka wieków, były złożonym zjawiskiem, na które wpływ miało chrześcijaństwo, filozofia i nauka grecka, hellenistyczna, neoplatońska, hinduska, buddyzm oraz kultura i religia irańska a w szczególności nauki Mahometa. Przejęli od nestorian strój, od którego nazwę wziął cały nurt<sup>1</sup>. Dzieje sufizmu dzielą się na trzy okresy: wiek XII-XVI działalność indywidualnych mistyków, VIII-XI powstanie bractw i szkół mistycznych oraz utrwalenie się mistycyzmu w świecie muzułmańskim jako stałego elementu kultury. Pierwsi mistycy skrupulatnie wypełniali nakazy koraniczne i tradycji, słynęli z licznych aktów pobożności i nocnych modlitw. Był to czas tzw. ośmiu ascetów, pobożnych mężów, którzy byli twórcami ascetycznych podstaw

---

<sup>1</sup> Arab. „Suf – wełna”, tkanina z której robiono włosienice dla mistyków, symbolizujące pokorę, poświęcenie doczesności dla wyższego celu, czyli osiągnięcia poznania.

sufizmu, potem aż do Al-Ghazalego, następuje rozejście się sufizmu z teologią. Jego filarami były asceza i medytacja nad naturą człowieka i jego postępowaniem w obliczu Boga albo nad zawartą w Koranie ideą Boga. Medytacja była związana z miłością do Najwyższego, który był jej jedynym przedmiotem. Szczególnie intensywna miała doprowadzić do fizycznego z Nim połączenia. Mistycy muzułmańscy, tak jak chrześcijańscy, byli samotnikami, przeważnie znajdowali się poza społeczeństwem, pochodzili z różnych grup społecznych. Gardzili sprawami doczesnymi, wywyższali natomiast życie w ubóstwie, pobożność, umartwienie się, modlitwę oraz ćwiczenie ducha, nie skupiali się za to na kwestiach teologicznych. Wyrzekali się osobistych dążeń i rozkoszy, co przejawiało się w nie przywiązywaniu wagi do ubioru, mieszkania czy jedzenia. Przenosi poznanie na płaszczyznę ezoteryczną, co umożliwiło im czerpanie z manichejskiego gnostycyzmu, który doszukiwał się ukrytego sensu w objawieniu, religii, nauce i otaczającej człowieka rzeczywistości, bo tylko poprzez alegoryczne odczytywanie symboli było to możliwe. Wraz z rozszerzeniem się sufizmu kolejni autorzy zastępują logiczne wywody teologiczne opisaniem technik rozwoju osobowości, sposobów uzyskania stanu mistycznego. Praktykami, stosowanymi najwcześniej, w celu oderwania się od doczesności, osiągnięcia ekstazy by zintensyfikować poznanie Najwyższego była sema<sup>2</sup>, czyli słuchanie muzyki i poezji, oraz dhikr, wspomnianie, powtarzanie imion Boga w rytualny sposób, aby wpaść w trans i móc wyzwolić duszę spod doczesnych namiętności oraz oddać Bogu cześć. Często towarzyszyły im jednostajne ruchy lub tańce. Był to istotny element rytuałów, a w piątki wzbogacała go recytacja fragmentów Koranu. Kontemplacja i poszukiwanie Boga dopiero po czasie stały się zespołową praktyką.

### **Formowanie się bractw sufickich**

Tylko dzięki życiu we wspólnocie ma się wpływ na ludzi, można wciągnąć ich w swą podróż do szczęścia, którego nie da się osiągnąć samemu, ale jedynie we współpracy z innymi. Człowiekowi potrzeba przewodnika na owej drodze, aby potwierdził, że jest właściwa. Są jednak ludzie, których Bóg obdarzył wielką inteligencją i cnotą, zdolni do podróżowania w samotności. Taki człowiek doskonały, reprezentujący wszystkie zalety Boga, symbolizujący najwyższe stadium rozwoju ludzkiego rozumienia, miłosierdzia, współczucia, jest pomostem między ludźmi a Bogiem. Człowiek jest częścią wszechświata, jego duchem, stworzonym po to, aby móc poznać Boga. W tym celu mistycy zakładali szkoły, bractwa sufickie, zwane czasem zakonami, czasem jako luźne zrzeszenia futuwwan, pochodzące od terminu oznaczającego młodzieńca, którego w swej poezji idealizuje Rumi i Sana'i,

---

<sup>2</sup> Arab. sama, tur. sema, w tłumaczeniu: zaślubiny nocy lub noc zjednoczenia.



nazywano je także „tariqa – droga” prowadząca przez liczne etapy/postoje do Boga. Miały swoją regułę, doktrynę, liturgię, praktyki i rytuał. Sufizm poszerzał surowy system teologii muzułmańskiej o bliskie prostemu człowiekowi elementy, takie jak kult świętych, w tym szacunek do wybitnych założycieli poszczególnych szkół, których naukę szerzyli i budowali im mauzolea, pielgrzymowali do miejsc ich spoczynku oraz wierzyli w cuda, które działy się wokół nich. Pozwalał na bezpośredni kontakt z Bogiem, obdarzał wiernych ufnością, bractwa zapewniały brak poczucia samotności. Żyjąc w izolacji „od świata zewnętrznego uczyli się technik poznawania Boga, osiągnięcia jedności z nim oraz doskonalili się w wiedzy mistycznej”<sup>3</sup>. Bractwo miało zhierarchizowaną strukturę, na jej szczycie stał szajch, prowadzący, wskazujący drogę samodoskonalenia się, głowa zgromadzenia, obdarzony wielkim autorytetem. Podporządkowani mu byli muridzi, uczniowie, pragnący zdobyć od niego wiedzę. Nowoprzyjęty składał hołd swemu szajchowi, przechodził po poszczególnych stopniach wtajemniczenia, pierwszy – szaria’t - obejmujących nauki protoplasty, wybitnych członków bractwa i Proroka. Pokonując, dzięki pełnemu oddaniu Bogu i szajchowi, kolejne „postoje” osiągał określone stany duchowe, dochodził do drugiego etapu – tarikat - zdobywając dojrzałość emocjonalną. Możliwe było ono poprzez walkę z namiętnościami duszy, prowadzenie dżihadu z samym sobą, aby przejść do etapu trzeciego – ma’refat – poznania, czyli nabycia mądrości, ten zaś przygotowywał do najważniejszego z nich – śmierci, która oznaczała całkowite wyzbycie się swych cech i finalne przyjęcie boskich, połączenie się ze Stwórcą - fana. Adept zaczynał od prac najgorszych, takich jak żebranie, pomoc w kuchni, oraz pobierał nauki od szacha. Każde z bractw posiadało określony strój, miało swe barwy. Ubiór składał się z okrycia wierzchniego i filcowej/wojłokowej czapki albo turbanu.

### **Myśl filozoficzna i dogmaty sufizmu**

Zasadami, na których oparto sufizm, była idea miłości do Boga, przejawiająca się w pełnym podporządkowaniu Jemu. Kierowano się intuicyjną wiedzą suficką, poznaniem i gnozą. Filozofia muzułmańska była bardzo różnorodna, mistycyzm stanowił jej ważną część, prawie wszyscy filozofowie islamu w różnym stopniu byli z nim związani<sup>4</sup>. Ibn Sina w swych pracach pisał, iż istnieje filozofia mistyczna i niemistyczna. Wykazał, iż mistycyzm jest formą myśli stosującą się nie tylko do rozumu, ale również do prywatnych przeżyć, dotykał dzięki

<sup>3</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, DIALOG, Warszawa, 2007, s. 399.

<sup>4</sup> Poświęcali mu dużo uwagi, ponieważ nie można zbadać czystego bytu na podstawie technik i pojęć logiki czy filozofii, ale tylko dzięki zdolności do bezpośredniego kontemplowania rzeczywistości poprzez mistycyzm oraz jego sztukę rozumienia rzeczywistości w bardziej osobisty sposób.

temu miejsc zdecydowanie głębszych. Był on czymś więcej niż tylko subiektywnym, osobistym dążeniem do różnego typu doświadczeń, które były opisywane i analizowane w tekstach mistycznych. Oceniających ich wiarygodność czy jej brak, adekwatnie do badania wiarygodności hadisów<sup>5</sup>. Mistycy w formie duchowej autobiografii opisali swe podejście do rozumienia natury świata. Zaczęli od sposobów dyscyplinowania duszy, by kontrolować i ograniczać jej cielesne impulsy, podstawową rolę odgrywała skrucha. Mistycyzm był czymś więcej niż tylko prywatną podróżą duchową. Poszukiwacz prawdy mógł zostać przez Boga nagrodzony przez wysłanie znaków swej łaski, lub sygnały potwierdzające właściwość podjętej drogi. Uzyskał uzdolnienia, które były rezultatem pogłębiania wiedzy. Należy jednak podkreślić, że istnieli sufi, świadomi tego, iż ów rozwój duchowy może być tylko subiektywnym odczuciem. Poddawali takie doświadczenie mistyczne w wątpliwość i byli sceptyczni w stosunku do praktyk ekstacyznych, nie mających wg nich nic wspólnego z islamem. „Często nurty mistyczne w różnych religiach, mają wiele cech wspólnych, co wspiera pewnego rodzaju religijny uniwersalizm”<sup>6</sup>. Istnieli również sufi, nie identyfikujący się z islamem, ale z takim właśnie uniwersalnym doświadczeniem ekstacyzmem i wyjątkowością dróg sufickich do niego. Mistyk podkreślał swą bliskość z Bogiem, jak stworzenia i stwórcy, a przez to dzielił z nim rozumienie jak to jest tworzyć coś innego, co wyraża za pomocą słów: „ ja jestem Bogiem”<sup>7</sup>. To z kolei stanowiło ogromny problem mistycyzmu, który przestał dostrzegać olbrzymią przepaść dzielącą człowieka i Boga, tak wyraźnie podkreślaną w islamie transcendencję Boga.

Literatura nie jest tylko rodzajem filozoficznej poezji, ale formą wyjaśnienia pewnych teoretycznych kwestii. „Mistyk dochodzi do prawdy zdzierając warstwy pozornej rzeczywistości, wskutek czego dociera w końcu do jądra prawdy”<sup>8</sup>, problemem jest język, który jest zbyt ubogi by opisać doświadczenie po usunięciu aspektów powierzchniowych. W islamie modlitwa jest szczególnie ważna, najbardziej ta publiczna i rytualna. W sufizmie wzmocniona duchowo poprzez połączenie z dhikrem, którego pierwszą fazą było odwrócenie własnego umysłu od spraw doczesnych i skierowanie go w stronę Boga i duchowości. Należało więc kontemplować swą śmierć i poprzez medytacje wzmocnić odczuwanie miłosierdzia. Modlitwa pogłębia serce wiernego, ważnym jest by powtarzać ją słownie i równocześnie posiadać jej wewnętrzne pojęcie. Jednak w momencie gdy sufi udoskonali

<sup>5</sup> Hadisy – opowieści o Proroku Mahomecie, relacje z jego wypowiedzi, wskazanie na ich pochodzenie i autentyczność, poprzez zestaw nazwisk przekazicieli.

<sup>6</sup> O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Fundacja Aletheia, Warszawa, 2004, s.112.

<sup>7</sup> Ibid., s.114.

<sup>8</sup> Ibid., s.120.

swą praktykę, recytacja Koranu czy modlitwa, mogła tylko zaszkodzić, bo odciągała od medytacji nad prawdą prostą i wszystko ogarniającą, czyli stanu całkowitego poddania się Bogu. Droga do prostej prawdy była bardzo zawiła. Sufi głosili monizm, panteizm, i hasło, iż „dróg do Boga jest tyle, ile jest dusz”<sup>9</sup>. Każde z bractw zalecało inny sposób zbliżenia się do Boga, aby finalnie cieszyć się zniknięciem w Nim. „Celem sufizmu jest sprawienie, by religia powróciła do swoich korzeni tkwiących w prostej, nieskomplikowanej wierze w Boga”<sup>10</sup>. Miał za zadanie uczynić prawdy religii tak samo obecnymi jak doświadczenia życia codziennego, a Stwórcę bardziej rzeczywistym. Bóg był źródłem wszechbytu, wszystkim co istnieje, każdy byt to jego odzwierciedlenie, blask. Wszechświat był promieniowaniem boskiej siły. Odnosili się lekceważąco do ziemskich dóbr, które przemijały, a skupiali się na celu jakim było życie wieczne. Wszechogarniająca miłość do Najwyższego, mogąca zapewnić raj, czyli zjednoczenie z Nim<sup>11</sup> już za życia, widząca we wszystkim przejaw Boga, stawiali ponad jego potęgę. Wiara miała za zadanie wypełniać serce i duszę, opierała się na uczuciu. Sufizm skierowany ku jednostce, wolnomyślny, tolerancyjny, głosił, iż wszystkie religie, obrządki są dobre, jeśli służą miłowaniu Boga. Celem swego życia uczynili poznanie Go, zespolenie się z nim, możliwe to było poprzez osiągnięcie ekstazy. Dhikr, vird – zbiorowe recytowanie 99 najpiękniejszych imion boga, odmawiane na różańcu – misbaha/tasbih, takie wielogodzinne recytacje miały za cel doprowadzić do ekstazy. „Istniały dwie drogi rozwoju sufizmu. Jedną z nich kroczyły masy prostego, głęboko wierzącego ludu. Druga droga - to sufizm naukowy, teoretyczny, głoszony w wielkich traktatach religijnych, sformułowanych przez najbardziej natchnionego teoretyka sufizmu Ibn Al-Arabiego, w „Jedności istnienia”, rozpowszechnionej najbardziej na terenie Azji Mniejszej”<sup>12</sup>. Al-Ghazali, teoretyk wczesnego sufizmu, poszukiwał drogi wiodącej do prawdy i stwierdził, że tylko głęboka, autorefleksyjna myśl oraz obejmujące materialne, umysłowe i duchowe zjawiska uczucia, są w stanie do niej dotrzeć. Wynioskował, że tylko sufizm umożliwia prawdziwe poznanie. „Dzieła Ghazalego uznawane są za teoretyczną wykładnię sufizmu i dały jego nurtowi filozoficzno-gnostyczne podstawy naukowe”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> S. Płaskowicka-Rymkiewicz, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, ZN im. Ossolińskich, Wrocław, 1971, s. 29.

<sup>10</sup> Ibid., s. 123.

<sup>11</sup> Koncepcję zjednoczenia z bóstwem, jeszcze za życia człowieka poprzez mistyczne uniesienie, kiedy Duch Boży wypełnia ekstazykę, opracował Halladż – muzułmański mistyk z IX w.

<sup>12</sup> Ibid., s.32.

<sup>13</sup> A., Bylińska-Naderi, *Literatura perska*, w: *Historia literatury światowej. Literatury Wschodu*, Pinnex, Kraków, 2006, s.154.

## **Mawlana: twórca wirujących derwiszów w Konyi**

Właściwie Dżalal ad-Din Rumi (1207-1273) urodzony w Balchu założyciel zakonu Mewlewi, jeden z najwybitniejszych poetów mistycznych islamu i teoretyk sufizmu. Pozostawił po sobie bogaty dorobek literacki, tworzył w języku perskim, ale mimo to wywarł ogromny wpływ na rozwój mistycyzmu i literatury mistycznej w Turcji.

Wychowywał się w środowisku sufickim, już jego ojciec Baha ad-Din Walad był teologiem, prawnikiem i mistykiem. W obawie przed najazdem mongolskim opuścili kraj. Rumi podróżował po Bagdadzie, Damaszku, Mekce, aby finalnie osiedlić się w stolicy Seldżuków rumijskich, Konyi, gdzie Baha Ad-Din objął kierownictwo w szkole dla derwiszów, on zaś prowadził wykłady z filozofii. Spotkał tam Szamsa ad-Dina z Tabrizu, wędrownego derwisza, który w dużym stopniu oddziaływał na Rumiego. Szams i on dokonali między siebie podziału uzupełniających się atrybutów Boga, Dżalal ad-Din, jako uosobienie łagodności, otrzymał miłosierdzie, a surowy Szams sprawiedliwość sędziego, który wymierza kary grzesznikom. Zazdrośni uczniowie Rumiego potajemnie zamordowali Szamsa. Jego zniknięcie wpłynęło na rozwój twórczości mistycznej Dżalal ad-Dina, nastąpił wzrost jego sławy, został nazwany „Mawlana”<sup>14</sup>.

Największym dziełem Rumiego jest poemat „Masnaw -i ma'nawi”<sup>15</sup>. Zbiór, składający się z sześciu ksiąg, improwizowanych w transie kazań, w których objaśnia ukryte znaczenia Koranu, opisuje poglądy swych mistycznych poprzedników, tj. Farid ad-dina Attara i Sanaiego. Stanowi całokształt wiedzy o sufizmie, jego filozofii i etyki<sup>16</sup>, bogaty w wiedzę etnograficzną, folklorystyczną i religioznawczą. Natomiast w „Fihi ma fihi”<sup>17</sup>, sufickim poemacie dydaktycznym, prezentuje już swe własne poglądy filozoficzne, w formie zapisek lub notatek z rozmów ze swymi uczniami. Do jego dorobku poetyckiego należy również Diwani Kebir - wielki dywan, zbiór pieśni lirycznych, wyraża głębię uczuć i ekstazę.

Rumi, przekonany o ewolucji form życia, od przyrody nieożywionej, ożywionej, przez człowieka, do aniołów i złączenia się z Bogiem, widzi życie jako wędrówkę, proces dążenia do doskonałości. Wymaga wysiłku, wyrzeczeń i cierpień, jednak człowiek decyduje się ją pokonać, ponieważ tęskni do Boga i chce się z nim zjednoczyć. Był człowiekiem tolerancyjnym dla innych religii, które wg niego prowadziły, choć innymi ścieżkami, do Boga, a przez to zasługiwały na jednakowy szacunek. Był także przeciwnikiem

---

<sup>14</sup> Tłum. Nasz Pan.

<sup>15</sup> Tłum. „Masnawi o sprawach duchowych”.

<sup>16</sup> Otrzymał nazwę „Perskiego Koranu”.

<sup>17</sup> Tłum. „W nim jest to, co w nim”.

stereotypizacji myśli i dogmatyzacji, ponieważ zawężyły światopogląd, a przez to uniemożliwiały dojście do prawdy. Chcąc wznieść się na jej coraz wyższe poziomy, zestawiał przeciwieństwa i otrzymywał z nich nową jakość myślową. Przeprowadzał wywody negujące nowo sformułowany pogląd. Dialektyka, choć stosowana przez sufich już wcześniej, u niego osiągnęła doskonałość. Jego dzieła i poglądy znalazły wielu odbiorców i kontynuatorów, stały się wzorem do naśladowania w literaturze religijnej i świeckiej. Dla Rumiego sprzeczność między bytem absolutnym a indywidualnym, jest pozorna, tak jak pomiędzy przeciwnymi pojęciami i zjawiskami przez nie oznaczanymi. Przyczyną ludzkiej niedoskonałości jest właśnie brak tej powszechnej tożsamości rzeczy. Można tu przytoczyć popularny motyw zwierciadła, które pokryte jest rdzą nieświadomości przez uwikłanie w doczesność i fałszywe wybory. Jedynym sposobem na oczyszczenie go jest wyrzeczenie się materialnych pragnień i przewyciężenie dyskursywizmu, bo wiedza prawdziwa wznosi się ponad wiarę i niewiarę, najważniejsza jednak jest miłość do Boga, w zastępstwie skupiona w osobie szajcha. Porównana do niego została dusza – pierwiastek boski zawarty w człowieku, i serce – ośrodek mistycznych uczuć, źródło absolutnego poznania.

Najstarszy syn Rumiego, Baha ad-Din Muhammad Walad (1226-1312), po swym wielkim dziadku otrzymał imię i zaszczytny tytuł Sultan ulema<sup>18</sup>. W latach 1284-1312 kierował zakonem, rozbudował i umocnił go, a także ustalił podstawy rytuału. Od tego czasu zaczyna się właściwa historia mewlewitów. Tak jak ojciec, tworzył poezję w języku perskim, ale w „Księdze początku” czy w „Księdze lutni” pisał także wiersze po turecku, objaśnił w nich idee głoszone przez ojca. Stworzył także Dywan, którego hymny i pieśni religijne bliskie są formą do tureckiej poezji ludowej, pisane po turecku, były przeznaczone do wspólnych śpiewów podczas zgromadzeń, dał tym samym początek tzw. poezji klasztornej.

Bractwo stało się popularne i rozprzestrzeniło się na obszarze Turcji, umiłowali szczególnie muzykę i taniec, przypominający krążenie sfer niebieskich, kontakt Boga z ludźmi. Wpłynął na sufizm obszaru Iranu, Indii, oraz na ludowe formy w Turcji.

Obrzęd taneczny derwiszów mewlewich był odtworzeniem duchowego doświadczenia Dżalal ad-Dina Rumiego, formą uczczenia jego pamięci, szczególnie w rocznicę śmierci w pobliżu jego grobu.

### **Osiąganie ekstazy za pomocą tańca**

Sufizm opierając się na ludowej moralności, pozwalał na używanie środków oszałamiających tj. haszyszu, opium, kawy, aby ułatwić osiągnięcie ekstazy. Pomagał w tym również taniec,

---

<sup>18</sup> Tłum. Król uczonych. Tytuł nadawany wybitnym uczonym i szajchom zakonów

śpiewy i okrzyki, a w niektórych bractwach jej skutkiem było rozdzieranie szat. Ów taniec radości znany od X w., był wielokrotnie udoskonalany jeśli chodzi o jego formę artystyczną, tańczony przy wtórze muzyki i modlitwy.

Mewlana dostał olśnienia mistycznego, kiedy przechodził obok zakładu złotniczego i zaczął wirować słysząc stukot młotka. To odkrycie Prawdy Absolutnej zostało przedmiotem objawień, dostępnych dla jego zwolenników, dzięki ustalonym obrzędom. Rezultatem przemyśleń Rumiego był system teozoficzny, mający odzwierciedlenie w organizacji bractwa. Szajch reprezentował Boga utożsamianego z Rumim. Taka relacja adept-mistrz była jak stosunek istnienie poszczególne-Absolut. W zmysłowo odczuwalnym świecie emanacji Absolutu, można ją zrównać z krążeniem planet wokół Słońca. Co miało swoje odwzorowanie w obrzędzie i jego symbolice. Imitując harmonię sfer, czyli ruch dookoła własnej osi i obiegowy po okręgu, środek wyznaczony był przez osobę szajcha, „derwisze odnajdują w sobie współbrzmienie z rytmem wszelkiego stworzenia (kosmosem)<sup>19</sup>. Wtedy też Prawda Absolutna zawarta w elemencie duchowym poszczególnego istnienia przenika element materialny (ciało) i objawia się naocznie<sup>20</sup>. Punkt kulminacyjny ceremonii stanowi uobecnienie Boga w tancerzach, przejawiała się niekiedy okrzykiem „Ja jestem Bogiem”. To najwyższy punkt ekstazy, przypominać miał akt wtajemniczenia. Cechą charakterystyczną tego cyklu było przejście od naruszenia metafizycznego porządku, przez rozpad Prajedni, do odzyskania jedności przez przywrócenie ładu. Ta symbolika miała swe przełożenie w stroju tancerzy, którzy na początku ceremonii mieli na sobie czapkę w kształcie stożka świętego, symbolizującą kamień nagrobny, białą szatę zakończoną szerokim kloszem, symbolizującą całun pogrzebowy, ciemnozieloną opończę z wełny wielbłądziej, symbolizującą trumnę. Z kolei zamknięte ciało: ramiona skrzyżowane na barkach, głowa przechylona, przymknięte oczy, były symbolem jednostkowej alienacji, pozostawania w mroku niewiedzy. Kolejnym etapem było zrzucenie opończy, mające zapowiadać zmartwychwstanie na Sąd Ostateczny, zaś dźwięk fletu trzcinowego wzywać miał umarłych przed Boże oblicze. Następowało powolne otwieranie się ciała: rozwieranie ramion aż do szerokiego rozpostarcia, wytrzeszcz oczu, czyli znaki zjednoczenia przez wewnętrzną iluminację. Ceremonia składała się z dwóch części oznaczających naturę Boga prezentującą rzeczywistość absolutną oraz naturę człowieka i rzeczywistość pozorną. Dlatego ruch tancerzy po okręgu symbolizował

---

<sup>19</sup> Podobna praktyka była znana już w starożytnym Egipcie, podczas misteriów Izydy wykonywano taniec sakralny wyobrażający ruch planet.

<sup>20</sup> L. Czapliński, Obrzęd taneczny derwiszów mewlewich, DIALOG nr 5, 1983, s.89.

odwieczne koło żywota, rozpoczynające się narodzinami, po których następuje śmierć, by dojść na końcu do ponownego odrodzenia, czyli upaść w doskonałości.

### **Współczesne oblicze obrzędu**

Dawniej bractwo mewlewich rozsiane były po całym Imperium Osmańskim, mistyczne zebrania odbywały się przez cały rok w domu współprzeżywania (sema-chane). Jednak po utworzeniu republiki i reformom Atatürka, od 1928 r. obowiązywał zakaz działalności bractw sufickich. Został on jednak częściowo zniesiony, dzięki temu dziś mamy możliwość oglądać ceremonie m.in. w Konyi. Nie zmieniła znacząco swego wyglądu, w porównaniu do średniowiecza.

Część pierwszą ceremonii rozpoczyna wstępna modlitwa zazwyczaj stanowiąca fragment Masnawii, następnie właściwa inwokacja szacha, zawierająca prośbę do Boga, Mahometa, członków jego rodziny, męczenników szyickich, Mewlany, zmarłych szachów i derwiszów bractwa o wstawiennictwo i błogosławieństwo, w czasie którego wszyscy pozostają w milczeniu. Wychodzą derwisze a solista intonuje hymn ku czci Mahometa i następuje odcinek muzyczny całego zespołu rozpoczęty czterokrotnym uderzeniem w kudum<sup>21</sup>. Szajch przechodzi z jednej strony dywanu na drugą, co symbolizować ma przekroczenie równika, czyli najkrótszej drogi do Boga. Wiedzę o tej drodze zdobyć można jedynie przez akt wtajemniczenia, ekstazę, a tańczący nie mogą dotknąć owej linii. Powstają derwisze, którzy do tej pory klęczeli i przewodzący im podchodzi do szajcha, zaczyna się tym samym przekazywanie ukłonów i trzykrotne okrążenie Sali przeciwie do ruchu wskazówek zegara. Improwizacja na flecie zamyka pierwszą część ceremonii i rozpoczyna się część druga – cztery<sup>22</sup> selam<sup>23</sup>, bo każdy jej odcinek zostaje otwarty przez pozdrowienia szajcha. Derwisze zdejmują opończe i całują dłoń szacha, przewodnik pierwszy, aby uzyskać zgodę na ceremonię. Tancerze zaczynają wirować w stałej odległości od siebie. Drugie i trzecie pozdrowienie szacha, któremu się kłaniają z przyciśniętą do serca rozwartą dłonią – 5 palców czyli 5 filarów wiary. Następuje etap czwarty, kiedy już żaden tancerz nie zostaje dopuszczony do środka koła, wtedy szajch wirując zmierza po linii równika do jego centrum. Jest to moment kulminacji, tancerze osiągają ekstazę i zdarza się, że wydają z siebie okrzyki. Szajch wraca na swoje miejsce, akompaniament muzyczny milknie, tancerze przestają wirować, zakładają opończa i siadają, a śpiewak recytuje werset Koranu. Na zakończenie przewodnik powstaje i odmawia w intencji Rumiego i wszystkich związanych z bractwem

---

<sup>21</sup> Rodzaj kociołka.

<sup>22</sup> Cztery - jest to symbol porządku natury – pory roku, żywioły, okresy ludzkiego życia występują poczwornie.

<sup>23</sup> Tłum. pozdrowienie.

modlitwę. Wyraźna w ceremonii przewaga działań symbolicznych, podobna jest do pierwotnej techniki opanowywania ciała z ekstazą, którą stosowali szamani. Istotą jest odkrycie swej prawdziwej natury, tożsamej z istotą bytu, umożliwia fizyczne jej objawienie.

### **Podsumowanie**

Liczne plemiona turkmeńskie a z nimi derwisze przybywały na terytorium Azji Mniejszej w obawie przed Mongołami. Złe zarządzanie państwem seldżuckim, samowola bejów, ciągłe wojny, bieda i upadek moralny, spowodowały wzrost popularności mistycyzmu, który był jedyną pociechą. Bractwa sufickie, dzięki tolerancji uczuć, obyczajów, dawnych wierzeń i tradycji, nawyków swych wyznawców, cieszyły się ogromną popularnością w całym świecie muzułmańskim i ta tendencja utrzymuje się nadal. Zakon Mewlany głosił naukowy, teoretyczny mistycyzm, opierając się na nauce Ibn Al-Arabiego, rozpowszechnił się wśród inteligencji, dostojników i uczonych. Do dnia dzisiejszego wirujący derwisze cieszą się powodzeniem, a ich ceremonie gromadzą liczną publikę.

### **Literatura**

- Bylińska-Naderi, A., *Literatura perska*, [w:] *Historia literatury światowej. Literatury Wschodu*, Pinnex, Kraków, 2006
- Can, Ş., *Fundamentals of Rumi's Thought: A Mevlevi Sufi Perspective*, Sommerset The Light Inc., New York, 2004
- Chittick, W., *The Sufi Doctrine of Rumi: Illustrated Edition*, World Wisdom, Bloomington 2005
- Czapliński, L., *Obrzęd taneczny derwiszów mewlewich*, Dialog, nr 5, 1983
- Danecki, J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, DIALOG, Warszawa, 2007
- Leaman, O., *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Fundacja Aletheia, Warszawa, 2004
- Lewis, F., *Rumi Past and Present, East and West*, Oneworld Publications, 2000
- Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Şafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Revised Edition, New York, 1993
- Nasr, S. H., *Islamic Art and Spirituality*, SUNY Press, Albany, 1987
- Płaskowicka-Rymkiewicz, S., *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław, 1971
- Ritter, H., Bausani, A., *Jalāl al- Dīn Rūmī b. Bahā' al-Dīn Sulţān al- 'ulamā' Walad b. Husayn b. Aḥmad Kḥaṭībī*, [w:] Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel. E., Heinrichs, W.P., *Encyclopaedia of Islam*, Brill, 2007



Schimmel, A., *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, Oxford, 1993

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, North Carolina, 1996

Schimmel, A., *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, SUNY Press, Albany, 1993

Shah, I., *The Sufis*. Introduction by Robert Graves, Anchor Books, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1990

Składankowa, M., *Kultura perska*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1995

Wines, L., *Rumi: A Spiritual Biography*, Crossroads, New York, 2001

**Pozostałe źródła internetowe:**

<http://mevlana.net/> , dostęp [27.02.2013]

## **Mistyka jako wgląd w istotę świata na przykładzie Heraklita Ciemnego oraz „ojców” taoizmu filozoficznego – Laozi i Zhuangzi**

„Błąkającym się w nocy, magom, bachantom, bachantkom, mistom. Albowiem do poważanych u ludzi misteriów bezbożnie są wtajemniczani”<sup>1</sup>.

Heraklit z Efezu

Pojęcie mistyki jest najczęściej kojarzone z doświadczeniem religijnym, związanym z konkretnym obrzędkiem, który służy poznaniu lub wręcz zjednoczeniu się z osobowym Bogiem. Jednakże termin „mistyka” niesie ze sobą jedno dominujące znaczenie, którym jest Tajemnica. Tajemnica oznacza w tym przypadku rzeczywistość wyższą, niepoznawalną dla zmysłów ani niewysławianą dla języków ludzkich, a którą człowiek chce osiągnąć, najlepiej rozumem. Owo pragnienie wypływa z przecucia, że poznanie Tajemnicy odpowie na pytania dręczące ludzkość: o to, co jest, a jak jest to po co i co z tego wynika. Czy rzeczywistość ponad znanym nam wszechświatem, wszechogarniająca nicość, fundament wszystkiego, itd. (brakuje tu terminu, który nazywa nienazywalne i nie stwarza pułapki językowej) odnosi się do pojęcia Boga? Gdyby tak było, wykluczałoby to buddyzm, hinduizm, neoplatonizm i inne filozofie, które nie posługują się tym pojęciem z rozważań nad Tajemnicą, co wydaje się być nieuzasadnione.

Mając na uwadze powyższe rozważania skłaniam się ku nie zaakceptowaniu pojęcia mistyki jako związanego jedynie z religią, co zostanie uwidocznione w dalszej części artykułu. Moim celem jest pójście tropem Heraklita z Efezu, który odrzucił wszelkie religie, uznając je za oddalające go od istoty Logosu. To filozofia miała osiągnąć niepoznawalnego poprzez potęgę rozumu. Przy takim rozumieniu roli mistyki myśl chińska doskonale wpisuje się w tradycję wysiłków ludzkich zmierzających do poznania i wyrażenia Tajemnicy – prawdy o świecie i człowieku.

### **Założenia i wynikające z nich ułomności**

Pisanie o chińskiej filozofii z perspektywy europejskiej nastęrcza wielu problemów światopoglądowych, językowych, interpretacyjnych i metodologicznych. Wymaga to rozwiania wielu wątpliwości, które nawarstwiały się przez lata odmawiania myśli Wschodu miana filozofii, jednakże ze względu na ograniczone rozmiary niniejszego szkicu nie będzie to możliwe. Również z uwagi na to, że treść tego artykułu będzie się odnosiła do problemu

---

<sup>1</sup> K. Mrówka, *Heraklit*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar” Sp. z o.o., Warszawa 2004, str. 66.

mistyki, a nie ogólnie zagadnienia miejsca myśli chińskiej w filozofii świata, pozwoliłam sobie na wprowadzenie kilku zasadniczych uproszczeń w postaci następujących twierdzeń:

1. Myśl chińska jest filozofią, a nie jedynie rodzajem mądrości lub odmianą religii;
2. W myśli chińskiej religia jest rozumiana jako konstrukcja kulturowa, której najważniejszym składnikiem i źródłem jest filozofia. Filozofia ta posiada swoistą nadbudowę w postaci instytucji, dogmatów, przesądów i obrządków<sup>2</sup>;
3. W niniejszym artykule termin „taoizm” jest skrótem myślowym, który odnosi się wyłącznie do taoizmu filozoficznego Laozi i Zhuangzi. Taoizm Yang Zhu, taoizm religijny, wpływy buddyjskie na rozwój taoizmu oraz wpływy innych filozofii na ten nurt (np. konfucjanizmu, legizmu, moizmu, etc.) nie są tematem niniejszego szkicu. Mówiąc krótko, taoizm jest tu traktowany jako filozofia, nigdy jako religia. Także nie idzie o podkreślenie wyższości taoizmu wobec filozofii innych chińskich myślicieli czy o sytuowanie taoizmu w historii filozofii;
4. Przez taoizm filozoficzny rozumiem w tym ujęciu jedynie dwa źródła: „Księgę *dao* i *de*” Laozi oraz „Prawdziwą księgę południowego kwiatu” Zhuangzi. Pisząc „Laozi” i „Zhuangzi” nie upieram się przy historycznej proveniencji tych postaci i zdaję sobie sprawę z niespójności istniejących zarówno wewnątrz obu tych tekstów, jak i pomiędzy nimi, co wskazuje na pracę wielu autorów na przestrzeni wieków. Nie istnieje jednak mocna podstawa wyróżniająca chociażby poglądy historycznego Zhuangzi, dlatego w niniejszym szkicu nie powielam przestarzałego podziału na rozdziały wewnętrzne, zewnętrzne i mieszane. Zakładam jedynie, że oba dzieła zostały napisane w jednym duchu, który można potraktować jako wykładnię taoistycznej koncepcji rzeczywistości. Dlatego używając wyrażeń „w Zhuangzi”, „u Laozi”, etc. mam na myśli termin szerszy, a mianowicie „w myśli taoistycznej”, „w rozumieniu taoistów”;
5. Wynikające z punktu 4, jednak warto dodatkowego podkreślenia: „Księga *dao* i *de*” i „Prawdziwa księga południowego kwiatu” będą niejednokrotnie traktowane jako duchowa całość, mimo istniejących zasadniczych różnic pomiędzy nimi;
6. Terminologia chińska w wielu przypadkach nie pokrywa się z rozumieniem tej samej treści pod tym samym zachodnim pojęciem, co wynika ze specyfiki języka, uwarunkowań kulturowych i zasadniczej odmienności światopoglądowej, jednak do tej pory nie powstał kompletny słownik satysfakcjonujący filozofa pod tym względem, dlatego został osiągnięty skromny efekt objaśnienia zaledwie kilku podstawowych pojęć.

---

<sup>2</sup> F. Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, str. 5.

7. Heraklit z Efezu jest traktowany jako łącznik pomiędzy światem Wschodu i Zachodu. Nie nazywam go mistykiem, jednak fragmenty jego tekstu, które przetrwały do naszych czasów wykraczają poza klasyczne *peri phiseos* dzięki tym aspektom, które identyfikuję jako przynależne również myśli chińskiej. Arystoteles odrzucił koncepcję jedności przeciwieństw, nie zauważając, że Heraklit postulował rzeczywistość ponad zasadami logiki i poza prawami fizycznymi tego świata.

Zdaję sobie sprawę, że powyższe zastrzeżenia zawężają pole dociekań, jednak, idąc drogą zalecaną przez taoistów, aby coś zachować, trzeba coś zniszczyć<sup>3</sup>, tak więc, parafrazując, ośmielam się zaciemnić obraz, aby go rozjaśnić w odpowiednim momencie. Po tych wstępnych uwagach najwyższy czas przejść do meritum sprawy.

### **Pojęcie mistyki w kontekście taoizmu filozoficznego**

Powierzchowne spojrzenie na filozofię chińską może dać złudzenie, że mówienie o mistyce w tym kontekście jest niemożliwe. Chińczycy wydają się być narodem praktycznym, zainteresowanym zagadnieniami etyki, porządku społecznego, strategii i władzy. Nawet jedyny oryginalnie chiński system metafizyczny jakim jest taoizm wydaje się być niewystarczający, aby dyskutować o doświadczeniu mistycznym z punktu widzenia kryteriów Zachodu. Mówi się chociażby o księdze Laozi, że jest „niczym więcej niż po prostu podręcznikiem roztropnej i przyziemnej filozofii życia, traktatem strategii politycznej, ezoterycznym traktatem o strategii wojskowej, utopijnym traktatem albo tekstem głoszącym naukowy i naturalistyczny stosunek do kosmosu”<sup>4</sup>. Zarzuty wobec taoizmu można zawrzeć w następujących punktach: brak Boga, Jedni tudzież Absolutu, do których można by transcendować, brak świętych pism, z komentowania których zasłynęli najsłynniejsi mistycy tacy jak Mistrz Eckhardt czy Adi Śankara, brak technik prowadzących do osiągnięcia doświadczenia mistycznego, a w końcu brak założenia, że świat materialny jest złudny, nierealny, niższy względem wyższej Rzeczywistości lub że jest źródłem cierpienia i należy się z niego wyzwolić.

Odpowiadając na powyższe zarzuty należy zacząć od stwierdzenia, które niewiernie powtórzę za Rudolfem Otto, że nie istnieje coś takiego jak jedno, ściśle i nienaruszalne

---

<sup>3</sup> „Przeciwieństwo jest ruchem *dao*”, Laozi, *Księga dao i de z komentarzem Wang Bi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, str. 90.

<sup>4</sup> B. I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, str. 197 – 198.

pojęcie mistyki<sup>5</sup>. Realizuje się ono na różne sposoby nie tylko w różnych kulturach, ale także wewnątrz nich. Nie ma powodu uważać, aby Chińczycy byli wyłączeni z pragnienia osiągnięcia prawdziwej wiedzy dotyczącej Rzeczywistości. Jak nazywać to, do czego dąży doświadczenie mistyczne jest problemem zasadniczym, ponieważ wykracza poza zdolności językowe. Jak nazwać niewyraźne? Tkwi w tym pytaniu stwierdzenie, że istnieje fundament, istota, przyczyna sprawcza, wymiar rzeczywistości czy po prostu nicłość; coś ponad światem obserwowalnym, czego nie można poznać za pomocą zmysłów (Tajemnica). Taoizm opiera się na tym założeniu, choć nie oznacza to, że świat ludzi jest nierealny, wyśniony lub że stanowi karę za postęпки albo że jest próbą, która dopiero po śmierci będzie miarą kary lub nagrody.

Mistycy religii monoteistycznych obrali sobie za cel poznanie Boga, który jest początkiem, końcem i sensem życia (nieżycia również). Z punktu widzenia chińskiej filozofii relacja między człowiekiem a Bogiem chrześcijańskim, judaistycznym czy muzułmańskim jest taką samą relacją jak stosunek syna i ojca, a więc mieści się w kategoriach etycznych. Feng Youlan argumentuje, że w tym kontekście przykładowo filozofia Spinozy dotyczy rzeczywistości wyższej, utajonej, ponieważ to, co Spinoza nazywa Bogiem to Wszechświat w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które pozostaje na poziomie świata ludzi<sup>6</sup>. Jednak panteizm i taoizm stanowią dwie osobne i nie równoważne koncepcje, choć można zaryzykować stwierdzenie, że są sobie bliższe niż jakikolwiek nurt filozofii chińskiej i religie monoteistyczne.

Argument dotyczący braku świętych pism w znaczeniu słów pochodzących od Boga czy słów Prawdy nie jest wystarczający z punktu widzenia chińskiej filozofii. Chińczycy nie nazywają swoich ksiąg (w tym przypadku taoistycznych) świętymi, jednak uważają je za fundament swojej kultury i zarazem najwyższy stopień rozwoju swojej myśli. Wpływ Laozi i Zhuangzi na Chiny może być porównywany z oddziaływaniem świętych ksiąg na największe religie. Podobieństwo wielkich ksiąg starożytnych religii i filozofii leży w języku. Księgi taoistyczne są napisane enigmatycznie, zawierają wiele przypowieści i metafor, które wykluczają dosłowną interpretację, dlatego przez wieki filozofowie chińscy byli również ich komentatorami i edytorami i jak się wydaje podobnie było na przestrzeni wieków z Pismem Świętym czy Koranem.

<sup>5</sup> „[...] uznajemy, że twierdzenie, jakoby mistyka była po prostu mistyką, zawsze i wszędzie jednaką, jest błędne [...]”, R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, str. 10.

<sup>6</sup> F. Youlan, *op. cit.*, str. 7.

Jeżeli zaś chodzi o brak opisu technik, które umożliwiałyby doświadczenie mistyczne to zgadzam się z poglądem Schwartza, który mówi, że istotą mistycyzmu jest pewien obraz rzeczywistości<sup>7</sup>, natomiast większość mistyków zachodnich nie opisywała konkretnych praktyk, a jedynie wizje i stany ekstazy, których nie brakuje również w księgach taoistycznych. Ponadto zarówno w Laozi jak i Zhuangzi jest wiele opisów tego jak mędrzec się zachowuje, według jakich praw postępuje i do czego dąży, co można uznać jeśli nie za techniki wglądu to chociaż za zbiór wskazówek, które inicjują drogę ku *Dao*.

Podsumowując ten wątek, idea mistycyzmu w rozumieniu filozofii chińskiej zasada się na potrzebie dociekania i zdobycia wiedzy pewnej; poznania prawdy o świecie, przy czym świat jest traktowany jako przejaw wyższej Rzeczywistości. Owa wyższa Rzeczywistość jest Tajemnicą, mimo to taoiści podjęli próbę ujęcia jej w słowa. „Chociaż powszechny jest Logos, to wielu żyje jakby miało własny pomysłuńek”<sup>8</sup>, napisał Heraklit, mając na myśli, że człowiek uczestniczy w świecie, o którym nie ma pojęcia, a z którego czerpie chociażby to przeświadczenie, że może być czegokolwiek pewny. Nie uświadamia sobie, że ponad światem zmysłów kryje się głębszy sens; niezgłębialny, ale rzeczywisty.

### **Nienazywalne nazywane *Dao***

„O *dao* nie można usłyszeć, bo gdy się usłyszysz nie będzie to [już *dao*]. *Dao* nie można zobaczyć, bo gdy się [je] zobaczy nie będzie to [już *dao*]. *Dao* nie można wyrazić słowami, bo gdy się [je] wytłumaczy, nie będzie to [już *dao*]. Znajomość formy jest brakiem formy tego, co ma formę. *Dao* nie ma swego imienia”<sup>9</sup>. Większość fragmentów ksiąg Laozi i Zhuangzi w ten sposób opisuje ową prawdziwą Rzeczywistość. Nazwa nie jest istotna jak pisze Laozi: „Oto jest rzecz niezróżnicowana a dojrzała [...] Można by ją było uznać za matkę świata. Ja nie znam jej imienia. Oznaczając ją znakiem, nazwę ją *Dao*”<sup>10</sup>. Oznacza to, że z góry jesteśmy skazani na wikłanie się w niejasności, gdyż naszą ułomnością jest używanie języka, a więc nadawanie nazw. Dlatego *Dao* nie jest *Dao*, bo jest nienazwane, a gdy się je nazwie przestaje być *Dao*. *Dao* wymyka się zmysłom i wszelkim określeniom, których używamy w stosunku do rzeczy lub pojęć. Istnieją tłumaczenia „Księgi *dao* i *de*” jako „Księga drogi i cnoty”, co jak widać nie ma dostatecznego uzasadnienia, bo choć metaforycznie pasuje doskonale to filozoficznie zatracą wszelki sens nienazywania.

---

<sup>7</sup> „[...] w głównych kierunkach mistycznych, takich jak braminizm, sufizm czy mistycyzm Mistrza Eckhardta, tym, co pokrywa się z mistycznym taoizmem, jest wizja rzeczywistości, a nie opisy technik”, B. I. Schwartz, *op. cit.*, str. 204.

<sup>8</sup> K. Mrówka, *op. cit.*, str. 34.

<sup>9</sup> Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2009, str. 235.

<sup>10</sup> Laozi, *op. cit.*, str. 64.

Dlatego musimy opisywać *Dao* językiem negatywnym, chociaż przeczuwamy, że gdybyśmy znaleźli inny sposób ujęcia *Dao* to odnaleźlibyśmy nowe źródło różnorodności. Wynika to z tego, że ostatecznie *Dao* jest początkiem wszystkiego: „Od starożytnych do naszych czasów ta nazwa [*dao*] nie wychodzi [z użycia]. Czyż nie używamy jej dla oznaczenia początku?<sup>11</sup>” Jednocześnie koncepcja *Dao* jest skontrastowana z bytem, który zrodził dziesięć tysięcy rzeczy, a więc przyczyną powstania świata jest byt (*you*), a nie bezpośrednio *Dao*, chociaż ostatecznie wszystko się zaczyna i kończy w *Dao*, jeżeli w ogóle się od niego oddziela, bo może być to jedynie ułomna perspektywa ludzka.

To z czym *Dao* się identyfikuje to pustka (*kong*). Oczywiście, w świecie ludzi zrozumienie jak pustka umożliwia istnienie bytów wymaga mądrości i wykładni mędrca. Działa tu dialektyczność przeciwieństw: choroba uświadamia ludziom wartość zdrowia, a niesprawiedliwość rodzi potrzebę sprawiedliwości, ciemność pragnienie światła, itd. Chociaż cały sens opowieści o jedności przeciwieństw odnosi się do świata przyrody i dziedziny etyki to bez zrozumienia roli jaką one odgrywają w świecie (słynna symbolika *yin* i *yang*) człowiek nie będzie w stanie pokonać najprostszycy przeskód, wynikających z pozornej sprzeczności i wznieść się ponad świat ku *Dao*. Mówiąc w myśl Heraklita: aby pojąć jedno stojące za wielością potrzeba oświecenia<sup>12</sup>.

Interesujące jest skojarzenie *Dao* z matką (nigdy z ojcem). *Dao* jest siłą subtelną, która rodzi byt, ale w ciszy. Dlatego jest niezauważalna dla ludzi, a jednak stoi za porządkiem świata, przenika wszystko i każda rzecz jest naznaczona jej wpływem. Mimo to nie jest to próba antropomorfizacji *Dao*, a raczej odniesienie do gry przeciwieństw, która ma w myśli chińskiej bardzo starą tradycję: męskie – żeńskie, silne – słabe, twarde – miękkie, etc., z których Laozi wybiera żeńskie i miękkie jako to, co zawsze zwycięży. Pojawiają się porównania *Dao* do wody, a także obrazy zestawiające miękkie i delikatne niemowlę, które ma przed sobą całe życie z twardym i sztywnym ciałem zmarłego, a więc z szybkim przemianiem<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że nie jest to siła ślepa ani rozumna, jednak działająca według pewnych zasad, a mędrzec to człowiek, który potrafi unosić się na jej powierzchni i płynąć bezpiecznie z prądem, jeśli można to wyrazić używając metafory rzeki podobnie jak czynili to taoiści.

### ***De, qi, pu i wuwei***

<sup>11</sup> *Idem*, str. 58.

<sup>12</sup> „Dla przebudzonych jeden i wspólny jest świat, zaś z tych, którzy śpią, każdy zwraca się do własnego”, K. Mrówka, *op. cit.*, str. 249.

<sup>13</sup> „Wszystko to, co osiąga dojrzałość – starzeje się. Wszystko inne zaprzecza *dao*. A co mu zaprzecza, to ginie przed czasem”, Laozi, *op. cit.*, str. 113.

Mistyka jako wgląd w istotę świata na przykładzie Heraklita Ciemnego oraz „ojców” taoizmu filozoficznego – Laozi i Zhuangzi

W stosunku do objętości ksiąg taoistycznych, chociażby „Prawdziwej księgi południowego kwiatu”, opisów *Dao* jest stosunkowo niewiele, a wszystkie sprowadzają się do podkreślenia tajemniczości i nieuchwytności Tajemnicy. Jednakże wiele przypowieści i odniesień opisuje mędrca, a więc człowieka, który pojął zasady *Dao*, co może nie wyjaśnia czym jest Tajemnica, ale podsuwa myśl, że przez mędrca przejawia się obraz *Dao*, tak jak przez tego kto zrozumie Logos przemawia Logos: „Nie mnie wysłuchawszy, lecz Logosu, mądrze jest zgodzić się, że jedno jest wszystkim”<sup>14</sup>.

Przede wszystkim mędrzec rozumie, że *Dao* jest tym, co rodzi, a *de* tym, co pozwala rozkwitnąć, rozwinąć się, urosnąć. *De* jest tłumaczone jako „biegłość”. Jak już było wcześniej opisane byt (*you*) jest areną walk przeciwieństw, a ściślej rzecz ujmując przemiany, która gdy się staje skrajnością zaczyna zmierzać ku swemu przeciwieństwu. Sztuką jest utrzymanie biegłości w świecie zmian i właśnie taką umiejętnością jest *de*: „Jeśli nie ma ani spokoju, ani szczęśliwości to nie ma też *de*”<sup>15</sup>. Z pojęciem *de* wiąże się termin *qi*, który jest rodzajem energii (z pewną dozą ostrożności *qi* można porównać do stoickiej pneumy, tchnienia), która przenika wszystko i odpowiednio sterowana pomaga zachować koncentrację, niezbędną do skupienia sił intelektualnych i witalnych na poznaniu *Dao*<sup>16</sup>. Nie oznacza to, że świat jest rzeczywistością nieokiełznanymi sił. Jak to ujął Heraklit: „Harmonia niewidzialna od widzialnej silniejsza”<sup>17</sup>, co wskazuje na tendencyjność z jaką człowiek jest przyzwyczajony postrzegać świat i jak trudno przełamuje się przyzwyczajenia, a zatem jak niewiele rozumie.

W wielu miejscach swoich traktatów Zhuangzi i Laozi przedstawiają świat jako twór degenerujący się (inną sprawą jest, że często koncepcje konfucjanistów spełniają rolę głównego źródła chaosu w tych traktatach); powiadają, że nieszczęścia zaczęły się wtedy, kiedy ludzie odeszli od *Dao*. Co konkretnie znaczy „odejść od *Dao*”? Od *Dao* odchodzi ten kto nie jest nieociosanym kłocem (*pu*) i sprzeciwia się zasadzie niedziałania (*wuwei*). Feng Youlan opisuje (w rozdziale poświęconym Zhuangzi<sup>18</sup>), że zasada nieociosanego kłoca była często niejasna dla samych taoistów, następców Laozi i Zhuangzi. Trwanie jako nieociosany kłoc oznacza, że należy być człowiekiem prostym, niewymagającym, który pod względem niewinności podobny jest do dziecka. Właśnie w tym miejscu niektórzy z taoistów

<sup>14</sup> K. Mrówka, *op. cit.*, str. 157, a także: „Logosu, który jest, ludzie nigdy nie potrafią zrozumieć, ani przedtem, zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. I choć wszystkie rzeczy stają się wobec tego Logosu, to przypominają oni niedoświadczonych, gdy doświadczają oni słów i czynów takich, które ja objaśniam, dzieląc każdą rzecz zgodnie z naturą i pokazując w jaki sposób jest”. *Ibidem*, str. 19.

<sup>15</sup> Zhuangzi, *op. cit.*, str. 116.

<sup>16</sup> B. I. Schwartz, *op. cit.*, str. 223.

<sup>17</sup> K. Mrówka, *op. cit.*, str. 170.

<sup>18</sup> F. Youlan, *op. cit.*, str. 121 – 136.



mieli błędzić, gdyż uważali, że mędrzec winien naśladować sposób patrzenia i postępowania dziecka. Nie widzieli oni różnicy między brakiem czy też niewykształceniem wiedzy w przypadku młodej istoty a świadomym porzuceniem nabytej wiedzy w przypadku mędrca. Laozi rzekł: „Kto się uczy, ten dzień po dniu powiększa. Kto *dao* zgłębia, ten dzień po dniu pomniejsza. Pomniejsza i pomniejsza – aż wreszcie nie działa (*wuwei*)”<sup>19</sup>.

Pojęcie *wuwei* również może okazać się podchwytliwe, bo nie chodzi o całkowite odsunięcie się od świata na wzór niektórych buddystów i wieloletniego medytowania w pozycji kwiatu lotosu w samotności. Raczej chodzi o subtelność i biegłość (*de*) w zadziałaniu w odpowiednim momencie i z odpowiednim wyczuciem. Zależy to także od sytuacji – taoiści zalecają władcom, aby nie rządzili, jednak jeśli chcą zgłębiać *Dao* (a powinni) to nigdy nie mogą ustawać w wysiłkach. Oczywiście, wszystko to z zachowaniem odpowiedniej równowagi. Nie jest to dokładnie zasada złotego środka, gdyż według taoistów lepiej działać mniej niż więcej, bo jeśli ktoś posunie sprawę do skrajności spotka go przeciwny efekt. Dobrym przykładem jest przypowieść o Chaosie (*Hunlun*) z „Prawdziwej księgi południowego kwiatu”. Opowieść ta mówi o tym, że każdy człowiek ma siedem otworów, aby korzystać ze zmysłów, móc oddychać, itd., natomiast Chaos nie miał żadnego otworu. W nagrodę za przysługi postanowiono mu wywiercić siedem otworów, aby mógł się upodobnić do ludzi. Po siedmiu dniach Chaos zmarł<sup>20</sup>. Można tu dodać korespondujący cytat z Heraklita: „Dla Boga wszystkie rzeczy są dobre i piękne, i sprawiedliwe, lecz ludzie jedne uznali za sprawiedliwe, inne zaś za niesprawiedliwe”<sup>21</sup>. Nie oznacza to jeszcze, że człowiek z natury swojej jest zły, ale na pewno jest błędzący. Przy okazji lekcji o Chaosie taoiści przemycają swoją niechęć do eksperymentów naukowych, burzenia porządku natury, jednak nadal dominuje przesłanie szkodliwości ciosania prostego kłosa i często popełnianego błędu rozróżniania jedności w myśl zasady, że lepiej nie poprawiać czegoś co dobrze działa. Prowadzi to do nadmiaru wiedzy, która wbija człowieka w pychę, każe mu posiadać więcej, zdobywać władzę i przywileje i w efekcie oddala od *Dao*.

Dość zagadkowym aspektem jest pytanie o sens zachowania życia w celu poznania *Dao* skoro każdy i tak powróci do niego (co zresztą uzasadnia bezsensowność strachu przed śmiercią). Taoizm nie jest filozofią dharmiczną ani religią – wygląda na to, że jest to gra bez stawki, ponieważ nie gwarantuje żadnej nagrody, jeżeli osiągnie się sukces poznania Tajemnicy ani nie wymierzy kary za życie niezgodne z zasadami *Dao*. Jedyłą korzyścią

<sup>19</sup> Laozi, *op. cit.*, str. 101.

<sup>20</sup> Zhuangzi, *op. cit.*, str. 93.

<sup>21</sup> K. Mrówka, *op. cit.*, str. 284.

Mistyka jako wgląd w istotę świata na przykładzie Heraklita Ciemnego oraz „ojców” taoizmu filozoficznego – Laozi i Zhuangzi

wyduje się być wyzwolenie od namiętności, które przynoszą cierpienie w trakcie ziemskiej wędrówki. Wpisuje się to w ideał taoistyczny, według którego lepiej otrzymać mało niż za dużo i spotkać się z przeciwieństwem swoich zamiarów. Może też chodzi o spokój i szczęście, o które taoiści zabiegali nie przyjmując zwykle posad, za które Konfucjusz oddałby wiele.

### **Mistyka życzliwości**

Taoiści przez wieki odcinali się od myśli konfucjańskiej, jednak łatwo zauważyć, że mistyczne ścieżki Laozi i Zhuangzi są otwarte dla wszystkich chętnych i na dobrą sprawę nie narzucają rygorystycznych zasad, których trzymać by się mogły tylko wybitne jednostki. W tym sensie taoizm wpisuje się w tradycję myśli chińskiej, która stanowi przeciwwagę i uzupełnienie konfucjanizmu – obie te myśli spełniają ideał życzliwości (*ren*), choć z innych pobudek i w innym sensie pozostają w kręgu etyki. Być może taoizm jest tworem przenikliwych, którzy dostrzegali we wszelkich nadbudowach myślowych nieustanną troskę człowieka o siebie – o ciało, ducha, poznanie, wartości – w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie kim jest, skąd przyszedł i dokąd zmierza, jeśli w ogóle. Zresztą dla Chińczyków taoizm jest tylko częścią dorobku, który konstytuuje ich tożsamość. Mówi się w tym kontekście, że Chińczyk żyje w społeczeństwie jak konfucjanista, w swoim umyśle jak taoista, a umiera jak buddysta.

W tym punkcie ścieżki taoizmu i Heraklita rozchodzą się. Jego filozofia, choć zdaje się być przenikliwa wobec otaczającej go rzeczywistości i krytyczna w stosunku do bezpośrednich świadectw „realności” świata, zasadzała się na mizantropii. Podobno był nazywany Ciemnym ze względu na swój enigmatyczny styl (choć równie dobrze mogli go nazwać Oślepiającym, co by prawdopodobnie lepiej odpowiadało symbolice ognia i pioruna), a także Płaczącym, bo miał rozpaczać nad głupotą ludzką. Gaśnie nie porozumienia, a powiedzieć za Otto, że ludzie mają podobne namiętności i stąd mistyka to tak jakby powiedzieć, że każdy chce zaspokoić swoje potrzeby duchowe i materialne. Jednak czy to czyni Wschód i Zachód sprowadzalnymi do wspólnego rozumienia świata?

## Literatura

Laozi, *Księga dao i de z komentarzem Wang Bi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006

Mrówka K., *Heraklit*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar” Sp. z o.o., Warszawa 2004

Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000

Schwartz B. I., *Starożytna myśl chińska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009

Youlan F., *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2001

Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2009

## **Czy *Daodejing* Laozi daje podstawy do interpretacji mistycznej?**

W związku z odczytaniem *Daodejing* i interpretacją tego tekstu pojawia się bardzo wiele problemów, a samo podstawowe pytanie zawarte w tytule, otwiera szeroki rejestr pytań dodatkowych: może to tylko niezrozumienie tego jakże tajemniczego tekstu pozwala na interpretację mistyczną? A może to głównie problem z niejasnością i nieprecyzyjnością samego języka chińskiego i sposobu mówienia używanego przez chińskich filozofów? Bo przecież na samym początku można zadać proste, dopiero od niedawna świadomie stawiane pytanie, czy w ogóle europejska kategoria „mistyki” i, co za tym idzie, „tekstów mistycznych” ma jakiegokolwiek odniesienie do tekstów powstałych w kręgu chińskiej cywilizacji? Organizatorzy konferencji „Mistyka Wschodu i Zachodu”, nie bez przyczyny w odniesieniu do daoizmu, użyli sformułowania „problem mistycyzmu w daoizmie”. Czy odczytywanie *Daodejing* jako tekstu mistycznego nie jest kolejnym przypadkiem europocentrycznego spojrzenia na pozaeuropejską kulturę?

Na początku należy stwierdzić, iż sam tekst i jego znaczenie oraz miejsce w chińskiej kulturze nie ułatwiają rozwiązania problemu. *Daodejing* w Chinach bowiem funkcjonuje w dwóch postaciach: ten sam tekst jest zarówno klasycznym traktatem filozoficznym, zaliczanym do kanonu tekstów szkoły daoistycznej (*Dàojiā* 道家), jak również jest jednym z najważniejszych pism religijnych, a traktowany w ten drugi sposób jest przez religię daoistyczną (*Dàojiào* 道教). Na gruncie tej religii mamy do czynienia z doświadczeniami, które moglibyśmy porównywać z europejskimi doświadczeniami mistycznymi, a sama Księga Dao i De w kręgach religijnych uznawana jest za tekst natchniony<sup>1</sup>. Przekonanie to nabierało znaczenia wraz z deifikacją samego Laozi, który już w epoce Han został uznany za bóstwo i nazwany Najwyższym Panem Lao.

Wydaje się jednak, iż w kręgach wykształconej elity chińskiej przez wieki *Daodejing* był traktowany przede wszystkim jako tekst filozoficzny. Najstarsza wersja traktatu to tzw. „Bambusowy Laozi”, odnaleziony wśród 804 zapisanych bambusowych tabliczek, które odkryto w grobowcu w Guodian.

Materiały te, datowane na 300 r. p.n.e., kryją fragmenty pięciu starożytnych dzieł filozoficznych, w tym urywki z tekstów konfucjańskich i innych. Wśród nich znajdują się 33 ustępy, które można zestawić z 31 rozdziałami *Daode jing*, aczkolwiek mające odmienny układ wersów oraz znaki znacznie odbiegające od zachowanej wersji klasycznej. Ogólnie rzecz

---

<sup>1</sup> L. Kohn, *Taoizm. Wprowadzenie*, WUJ, Kraków 2012.

biorąc, fragmenty te dotyczą samodoskonalenia oraz jego zastosowania w sferze władzy królewskiej i utrzymywaniu ładu państwa<sup>2</sup>.

Wskazywałyoby to na bardziej pragmatyczny niż religijny wymiar tekstu. Ostatecznie o redakcji *Daodejing*, która obecnie jest kanoniczna i jest podstawą wszelkich współczesnych tłumaczeń, zdecydował wybitny filozof nurtu zwanego *xuanxue* - „tajemna nauka” (玄学) Wang Bi (226–249). Warto przy tym zauważyć, iż nurt ten znany jest również pod nazwą „neodaoizmu” i odnosi się do recepcji pism daoistycznych przez uczonych konfucjańskich. Niewątpliwie jest to zatem redakcja powstała w środowisku filozoficznym.

Wśród olbrzymiej ilości tłumaczeń *Daodejing* jest rzecz jasna wiele takich, które mocno zorientowane są na podkreślenie mistycznego charakteru tekstu. Warto też zauważyć, iż równie wiele z nich akcentuje polityczny czy też militarny charakter interpretacji pisma Laozi, a wśród tłumaczeń i adaptacji tekstu znajdziemy nawet takie, jak „Tao miauczenia”<sup>3</sup>. Niezależnie od kwestii związanych z tłumaczeniem, a dokładnie z problemami językowymi, w tym miejscu chciałbym zaznaczyć, iż nawet naukowcy, którzy zdecydowanie twierdzą, iż jądro *Daodejing* jest mistyczne, tak jak Benjamin I. Schwartz stwierdzają, że

nawet jeśli taoizm ten można nazwać mistycznym, trzeba oczywiście pamiętać, że jest to mistycyzm, który pojawił się w kontekście chińskim, a nie hinduskim, czy chrześcijańskim. Twierdząc, że taoizm jest mistyczny, nie twierdzę, że mistycyzm taoizmu to mistycyzm braminizmu, buddyzmu mahajany czy Jakoba Boehmego. Jest to mistyczny światopogląd, który pozostaje wyłącznie chiński i całkowicie sui generis<sup>4</sup>. Ten sam autor równocześnie w innym miejscu potwierdza silnie pragmatyczny wymiar tekstów daoistycznych, który to wymiar skłania wielu naukowców „do postawienia pytania o to, czy termin taki jak „mistycyzm” można w ogóle odnieść do zdroworozsądkowego chińskiego światopoglądu Laozi<sup>5</sup>.

W poniższym artykule przedstawię koncepcję Francois Julliena, odmawiającą daoizmowi Laozi wymiaru mistycznego, podkreślającą w zamian praktyczny wymiar światopoglądu Starego Mistrza. (Ciekawe jest w tym kontekście spostrzeżenie, że tak jak duża liczba zachodnich badaczy odczytuje *Daodejing* jako tekst z elementami mistycznymi, tak filozofowie chińscy, np. Feng Youlan, Lau Din Cheuk, Li Zehou, czy Hajime Nakamura, pomijają w ogóle ten problem, równocześnie mocno podkreślając praktyczność daoistycznego światopoglądu.) Koncepcja ta oparta jest na badaniu sposobów użycia języka w *Daodejing*. Zanim jednak do niej przejdę, warto zwrócić uwagę na kwestię chińskiego pisma i, co za tym idzie, sposobu wypowiedania się chińskich filozofów. Wydaje się, iż bez uświadomienia sobie tego problemu, wszelka praca związana z tłumaczeniem i interpretacją chińskich tekstów filozoficznych będzie narażona

<sup>2</sup> L. Kohn, *Taoizm...*, s. 24–25.

<sup>3</sup> L. Kohn, *Taoizm...*, s. 23.

<sup>4</sup> B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, WUJ, Kraków 2009, s. 193.

<sup>5</sup> B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 197.

na „zagubienie w tłumaczeniu” spraw i kontekstów niezwykle istotnych. Warto zaznaczyć, że, zrozumienie kwestii języka wypowiedzi chińskich filozofów sprawi, iż niejasność tych wypowiedzi stanie się jasna. Nie oznacza to oczywiście, iż od tego momentu zrozumienie chińskiej filozofii stanie się łatwiejsze. Wydaje się, iż do tego celu potrzebujemy przy czytaniu chińskich tekstów użyć zgoła innych narzędzi, niż ma to miejsce przy analizach tekstów filozoficznych z zachodniego kręgu kulturowego. Tajemniczość i „ciemność” chińskich tekstów, a w szczególności *Daodejing*, nie wynika bowiem z intencji ukrycia czegoś „poza” językiem, ale z chęci ukazania tego, czego wypowiedzieć się nie da.

Gdy ktoś zaczyna czytać chińskie dzieła filozoficzne, pierwszym wrażeniem, jakie odnosi, jest zapewne lakoniczność wypowiedzi i pism ich autorów oraz brak w nich wewnętrznego powiązania. Otwórzmy „Dialogi konfucjańskie”, a zobaczymy, że każdy akapit składa się tylko z kilku słów, a między kolejnymi akapitami nie ma prawie żadnego związku. Otwórzmy książkę zawierającą wykład filozofii Laozi, a zobaczymy, że składa się ona z około pięciu tysięcy słów – nie więcej niż artykuł w czasopiśmie, a jednak znajdziemy tam całą jego filozofię. Student przyzwyczajony do skomplikowanego rozumowania i szczegółowej argumentacji nie potrafiłby zrozumieć, co ci chińscy filozofowie mówią<sup>6</sup>.

Należy zwrócić uwagę na główną różnicę pomiędzy wypowiedzianiem się za pomocą tych znaków, a zapisem za pomocą alfabetów sylabicznych. Chińskie znaki nie są odpowiednikami słów, mimo iż można niejednokrotnie je tak tłumaczyć. Trzeba jednak przy tym pamiętać, iż powstały z rysunków i w kwestii zakresu i pojemności znaczeniowej różnią się od słów zapisanych alfabetem sylabicznym, tak jak od zapisu słownego różni się obraz. Znaczenie terminu słownego jest oczywiście precyzyjniej wskazane, lecz znak chiński ma, jak obraz, o wiele większą pojemność znaczeniową. Przykładem niech będzie chociażby tak istotny dla filozofii chińskiej oraz dla całej chińskiej kultury znak *qi* 氣, tłumaczony w językach europejskich na kilka różnych sposobów, wśród których są takie jak „energia”, „moc życiowa” czy „żywy ruch”. Można stwierdzić, iż wszystkie te tłumaczenia odpowiadają znaczeniu tego znaku, niemniej równocześnie należy dostrzec, że rejestr jego znaczenia jest o wiele szerszy. Tak na temat tego znaku pisze Schwartz:

Opracowany u schyłku dynastii Han słownik Shuowen Xu Shena mówi o „oparach chmur”, a Akatsuka sugeruje, że chmury i wiatr wskazują rzecz jasna na bezkształtne siły wszechświata [...] W „Dialogach konfucjańskich” termin ten oznacza między innymi oddech...Inne objaśnienie znaku (potwierdzone w Shuowen) podkreśla obecność w nim elementu odnoszącego się do ryżu (mi). Zgodnie z tym poglądem znak przedstawia pożywne opary gotowanego ryżu lub ziarna. Opary te reprezentują odżywcze właściwości pożywienia, podtrzymujące życie i energię człowieka. Obraz jedzenia wskazuje nawet na wzajemną wymianę energii i substancji między ludźmi a otaczających ich środowiskiem...Jasne jest również, że *qi* obejmuje właściwości, które określilibyśmy jako psychiczne, emocjonalne, duchowe, numinotyczne, a nawet mistyczne. To właśnie w tym punkcie zachodnie definicje materii i tego, co fizyczne, systematycznie wykluczające tego rodzaju właściwości, wcale nie

<sup>6</sup> Y. Feng, *Krótką historią filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 14

przystają do qi. Przekonanie, że wszystkie te właściwości nie mogą równocześnie tkwić w tej samej substancji, w żadnym razie nie wydaje się dogmatem. Słowo „energia” jako ogólne określenie qi jest równie zwodnicze, co termin „materia”, w takim stopniu, w jakim na Zachodzie używa się go wyłącznie w odniesieniu do siły związanej tylko z bytami opisywanymi w kategoriach masy fizycznej<sup>7</sup>.

To tylko fragment opisu zakresu pojęciowego znaku *qi*, mający uzmysłwić czytelnikowi problemy z tłumaczeniem chińskiego pisma. Gdy do tego dodamy specyfikę języka, który nie jest językiem fleksyjnym, a przy okazji skonstatujemy, iż w starożytnym chińskim piśmiennictwie nie używano znaków interpunkcyjnych ani przerw między znakami, które mogłyby oznaczać na przykład koniec zdania, problem interpretacji i tłumaczenia chińskich tekstów filozoficznych otworzy się w pełni przed nami.

Co istotne, wieloznaczność chińskiego sposobu zapisu myśli dla filozofów chińskich nie tylko nie była problemem, ale wręcz posłużyła powstaniu specyficznego sposobu wypowiedzania się. Jak zauważa Feng Youlan, pisma chińskich filozofów

w porównaniu z dziełami filozoficznymi Zachodu, obfitują w aforyzmy, aluzje i obrazy. Aforyzmy muszą być krótkie, aluzje zaś i obrazy muszą być wewnętrznie niepowiązane. Aforyzmy, aluzje i metaforyczne obrazy nie są więc dostatecznie precyzyjne. Ich niewystarczalność w zakresie precyzji wypowiedzi kompensowana jest jednak ich sugestywnością. Precyzja wypowiedzi i sugestywność, rzecz jasna, wzajemnie się wykluczają. Im bardziej precyzyjne jest jakieś wyrażenie, tym mniej jest sugestywne [...] Wypowiedzi i pisma filozofów chińskich są tak bardzo nieprecyzyjne, że ich sugestywność jest nieomal nieograniczona<sup>8</sup>.

Sposób wypowiedzania się chińskich filozofów porównuje w innym miejscu Feng do wypowiedzi poetyckiej i do wypowiedzi artystycznej, do sztuki w ogóle. To dosyć ważna kwestia, ponieważ to właśnie poetyckość wypowiedzi filozoficznej determinuje jej nieścistość, a zarazem sugestywność.

Ideałem wszelkiej sztuki chińskiej [...] jest sugestywność, a nie precyzja. W poezji tym, co poeta zamierza przekazać, często nie jest to, co bezpośrednio mówi, lecz to, czego nie mówi... „liczba słów jest ograniczona, ale myśli, jakie poezja ta nasuwa, są nieograniczone”...inteligentny czytelnik poezji czyta to, czego nie ma w utworze... «to, co znajduje się pomiędzy wierszami». Taki jest ideał sztuki chińskiej, a ideał ten odzwierciedla sposób, w jaki wypowiadali się chińscy filozofowie.<sup>9</sup>

Na gruncie poetyckiej nieścistości formuje się filozoficzna strategia użycia języka, która pomimo podobieństw do wypowiedzi mistyków (niejasność), okazuje się strategią prowadzącą do innych doświadczeń. Anna I. Wójcik zauważa, iż najczęściej nieporozumienia w rozumieniu chińskich tekstów filozoficznych rodzą się

szczególnie łatwo, gdy przyjmujemy (a czynimy to na ogół bezwiednie), że podstawowe wybory filozoficzne dokonane w naszej własnej kulturze są uniwersalne. Zakładamy, że jeżeli coś jest ważne, to powinno być takie w każdym miejscu na świecie [...] I jeżeli napotykamy

<sup>7</sup> B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 183–184.

<sup>8</sup> Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 15.

<sup>9</sup> Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 16.

cywilizację, w której nie prowadziło się dysput na te tak ważne dla nas tematy, to jawi się nam ona jako niezwykle wprost zagadkowa...Cała ta tajemniczość bierze się jednak z niezrozumienia, które rodzą źle postawione pytania<sup>10</sup>.

Czytając teksty chińskich filozofów, zanim zaczniemy je zrównywać z europejskimi tekstami filozoficznymi, warto sobie uświadomić, iż „są one owocem tradycji pisarstwa odmiennej od zachodniego typu argumentacji i konstrukcji wypowiedzi”<sup>11</sup>. Ten mocno rozbudowany wstęp (jednakże konieczny), zakończę wypowiedzią XX-wiecznego kaligrafa Chiang Yee: „Do niedawna Europejczycy mieli skłonność do myślenia o chińskiej umysłowości jako o czymś wysoce tajemniczym. Oczywiście Chińczycy nigdy sami o sobie w ten sposób nie myśleli. Zatem tajemnica musi być wynikiem nieporozumienia”<sup>12</sup>.

Zdaniem Julliena, nieporozumienie związane z mistyczną interpretacją *Daodejing*, związane jest z pozornym podobieństwem wypowiedzi, jakie możemy dostrzec pomiędzy tekstami mistyków europejskich i tekstem Laozi. Niewątpliwie czytając pisma Plotyna czy Damaskiosa, można odnaleźć wręcz bliźniacze frazy i określenia w tekście Laozi, gdy mówią oni o niewyraźnym Jednym, którego nie można nazwać i wobec którego język pozostaje bezsilny, gdyż to Jedno przekracza rzeczywistość, którą język opisuje. Rzecz jasna, przedstawiciele obu tradycji myślenia stanęli przed tym samym problemem, czyli jak wyrazić niewyraźne. W obu tych tradycjach autorzy sięgnęli po narzędzia językowe, by to wyrazić. Według neoplatoników

nasze słowa i nasze pisma mogą co najwyżej „wskazywać niejako drogę ku temu” (*Enneady*, VI, 9, 4). Kiedy powinniśmy się odwołać do języka, zarazem zostajemy zmuszeni, by wyjść poza język i otworzyć się na kontemplację. Wypowiadając bowiem to, co „niewyraźne” (*arreton, aponeton*), uznając, że jest „niepoznawalną Ciemnością”, doznajemy wywrócenia naszej mowy, skazani na „kroczenie w pustce” (*Pierwsze zasady*, I, 4) [...] Jedyna alternatywa dla milczenia to zadowolić się „wskazaniem” na nie, posłużyć się mową wbrew jej prawomocności, w trybie „nieprawym” (Damaskios nawiązujący tu do „Timajosa”), z braku lepszego rozwiązania<sup>13</sup>.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że gdy Plotyn i jego następcy mówią o Jednym, to mówią o *dao* Laozi. „«Nie otaczając Go już niczym jakby dookoła i nie mogąc objąć Jego rozmiaru», powiada Plotyn o owym Jednym, «którego nie można nazwać», nieskończonym i tajemnym. «[...] Nie może mieć w końcu ustosunkowania do rzeczy innej, polega bowiem na Sobie i istnieje przed istnieniem rzeczy innej» (*Enneady*, VI, 8, 11).”<sup>14</sup>.

U Laozi natomiast czytamy na samym początku traktatu *Daodejing*: „*Dao*, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao*. Nazwa, która może być nadana, nie jest wieczną

<sup>10</sup> A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, WUJ, Kraków 2010, s. 19.

<sup>11</sup> A. Zemanek (red) *Estetyka chińska – antologia*, Universitas, Kraków 2006, s. XVIII.

<sup>12</sup> A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, s. 19.

<sup>13</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, WUJ, Kraków 2006, s. 190.

<sup>14</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 192.



nazwą.”<sup>15</sup> Z kolei w innym miejscu znajdujemy: „Oto jest rzecz niezróżnicowana a dojrzała; zrodzona przed niebem i ziemią; spokojna – cicha – niezależna od niczego i niezmienna. Działa wszędzie wolna od niebezpieczeństw. Można by ją było uważać za matkę świata. Ja nie znam jej imienia. Oznaczając ją znakiem, nazwę ją *Dao*. Przymuszony do tego by nadać jej imię – nazwę ją Wielką.”<sup>16</sup> Podobieństwa tekstów neoplatońskich i *Daodejing* są uderzające. Czytając mistyków europejskich i daoistów można odnieść wrażenie, iż wizja świata w obu tradycjach jest ta sama, a zatem teksty dotyczą tego samego. Zarówno neoplatonicy, jak i Laozi używają „tych samych określeń logicznych [...]: przede wszystkim jego [Jednego i *Dao* – R.M.] «niezróżnicowana» natura, jak też uprzedniość w rozwoju świata; następnie deprivacja, która prowadzi do jedności, niezależność i pustość; a w końcu powszechność i stałość, której nic nie może ograniczyć”<sup>17</sup>.

Wydaje się więc, iż zbieżność sposobu wypowiedzi świadczy o zbieżności stanowiska. Zbieżność ta niejako „uprawnia” do mówienia o daoistycznej mistyce, o mistycznym wymiarze *Daodejing*. Tylko czy w tym momencie nie popełniamy błędu, o którym wspominała cytowana powyżej Wójcik? Czy to, że w obu tradycjach pojawiają się podobne formy wypowiedzi oznacza, iż w obu tradycjach mówi się to samo i o tym samym? Argumentacja Julliena, dotycząca odmienności dyskursów i odrzucająca mistycyzm światopoglądu daoistycznego, wychodzi od kwestii narzędzi językowych, opartych jednak na różnicach o wiele głębszych niż kwestie sposobu wypowiedzenia się. Jullien twierdzi, iż mimo zbieżności w wyrażaniu się, w przypadku śródziemnomorskich pism mistycznych i *Daodejing* (oraz pism daoistycznych w ogóle) mamy jednak do czynienia z różnymi sposobami działania i różnymi narzędziami. „Nasza hermeneutyka ukonstytuowała się na opozycji płaszczyzn; z jednej strony otwarta na spojrzenie obrazowa figuracja, z drugiej zaś skrywający się pod nią sens duchowy”<sup>18</sup>. Innymi słowy, mamy do czynienia z rozdzieleniem metafizycznym: z jednej strony świat fenomenów, z drugiej świat pozafenomenalny, który pozostaje niewidoczny dla niewprawnych oczu i umysłów, który dopiero trzeba odkryć i który okazuje się być tym prawdziwym światem. Narzędziem językowym, które ma pomóc w odsłonięciu tego drugiego świata, jest alegoria, którą należy umieć odczytywać. Jest ona niczym zasłona, którą wtajemniczeni mogą podnieść, by zobaczyć prawdziwy porządek rzeczy i dotrzeć do samej istoty i substancji rzeczywistości. „Pod dosłownym wyrażeniem należy odnaleźć sens «mistyczny». Zadaniem komentatora jest

<sup>15</sup> Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przeł. A.I. Wójcik, WUJ, Kraków 2006, s. 26.

<sup>16</sup> Laozi, *Księga dao i de...*, s. 64.

<sup>17</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 192.

<sup>18</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 211.

go ujawnić, ma on odsłonić filozoficzną albo teologiczną lekcję; zdjęć ukrywający ją w oczach gminu płaszcz zmyślenia [...] Jednakże ta powłoka obrazu nie jest jednoznaczna, ponieważ ukrywa, ale po to, by lepiej pokazać; zaś zasłona jest tu po to, aby ją podnieść...Rzeczywistość jest za nią, dostęp mają do niej inne oczy”<sup>19</sup>. Innymi słowy, mistyczny sens wypowiedzi, kryjący się pod niejasnością i tajemniczością, służy do ukrycia i odkrycia równocześnie innego świata. To obraz świata w porządku substancjalnym, a substancja kryje się za alegorią. Co istotne, jest to substancja uchwytna tylko i wyłącznie rozumowo; Jedno u Plotyna „pozostaje zwrócone ku «teorii»”<sup>20</sup>. Alegoria oświetla to, co wyższe, abyśmy mogli je dostrzec „od dołu”.

Strategia językowa polegająca na odwracaniu logiki i „wariacjach” wypowiedzi, stosowana przez Laozi i kontynuowana następnie przez Zhuangzi, nie posługuje się alegorią. Sam Jullien stwierdza, iż nie znalazł jej w żadnym z badanych przez niego tekstów chińskich. Laozi posługuje się natomiast, dla wyrażenia niewyraźnego, aluzją. Aluzja jest zabiegiem, który ma wskazywać coś, co umyka uwadze obserwującego, ale nie odnosi nas do drugiego, „innego” świata. W chińskiej wizji świata bowiem to, co niewyraźne, nie jest wynikiem podwojenia rzeczywistości i myśliciele nie mają potrzeby odnoszenia się do innego świata. Porządek chińskiej wizji nie jest bowiem substancjalny, lecz jest porządkiem wysubtelniania. Nawet jeśli część rzeczywistości jest pozazmysłowa, to nie są to dwie różne rzeczywistości, a już na pewno „nie dochodzi tu do metafizycznego cięcia między tym, co zjawiskowe, a jego podstawą”<sup>21</sup>. Nieokreślone i niewyraźne *dao* nie jest substancją dla przejawiających się fenomenów. Sposób mówienia, który nic o nim nie mówi ma skierować naszą uwagę na poziom wysubtelnienia rzeczywistości taki, że aż jest on nieokreślony. Nie oznacza to jednak, że jest to jakiś byt odrębny od określonych, zindywidualizowanych fenomenów; jest to najsubtelniejszy poziom procesu, który nieustannie wypełnia rzeczywistość. W związku z tym, iż wszystkie fenomeny na tym poziomie są nieokreślone, nie są od siebie odróżnialne. Dlatego ten poziom nazywamy Matką wszystkich istnień. Nie należy tego rozumieć jako zdania o faktach w postępie czasowym. Jak stwierdza Feng, zdania typu „Bezimienne (stało się) prapoczątkiem nieba i ziemi”, nie są zdaniami rzeczowymi, tylko formalnymi<sup>22</sup>. Nie znajdujemy bowiem w wizji *Daodejing* przekonania o istnieniu poziomu nieokreślonego, z którego wyłania się określone, gdzie nieokreślone byłoby czymś w rodzaju substratu rzeczywistości, czy rezerwuaru form. Odmiennie niż w wizji greckiej, gdzie

<sup>19</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 211.

<sup>20</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 208.

<sup>21</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 193.

<sup>22</sup> Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 110.

substancja może istnieć bez aktualizacji form, w chińskiej to, co niekreślone i to co zaktualizowane to poziomy tego samego procesu, który nie ma początku ani końca. Popularna metafora „korzeni i gałęzi” wskazuje, iż jeden poziom bez drugiego nie istnieje, przy czym żaden nie jest prawdziwszy od drugiego. Wyrażenia typu „Wielki Dźwięk nie brzmi. Wielki Obraz nie ma formy” odnoszą się do najbardziej subtelnego, niezróżnicowanego poziomu rzeczywistości, gdzie wszystkie pojedyncze, zaktualizowane obrazy czy dźwięki nie są od siebie odróżnialne. Odsyłają nas one ponadto do poziomu jednostkowego, do „gałęzi”, gdyż tylko przez ten poziom możemy doświadczyć całości procesu obejmującego całą rzeczywistość. Do samego *dao*. „Przy wyobrażaniu niezróżnicowanego zasobu *dao* rola obrazu nie sprowadza się zatem do wzywania tego, co zmysłowe, by dążyło do pewnego <poza> nim samym [...], lecz raczej wydobywanie z tego, co zmysłowe, ożywiającej je nieskończonej pustki: poprzez to, co zindywidualizowane, wyrazić dezindywidualizację, w której tkwią jego korzenie, jak też za sprawą tego, co niezróżnicowane, wzbudzić doświadczenie pełni.”<sup>23</sup> Ani Wielki Obraz, ani też Wielki Dźwięk nie istnieją poza poszczególnymi obrazami czy dźwiękami, ani też nie zamykają się w ich szczególności. Rozwijają się „poprzez nie w nieskończoność”<sup>24</sup>.

Tego rodzaju zabiegi mają wymiar strategiczny, nie mistyczny. Ukazują subtelny poziom rzeczywistości, nie, aby otworzyć dostęp do Prawdy (gdyż ta i tak jest już przed naszymi oczami), ale by pomóc w osiągnięciu skuteczności. Tym bardziej wyraźny staje się w tym momencie brak dualizmu metafizycznego. Skutki postrzeżenia całej rzeczywistości mają wymiar doczesny, pełne zrozumienie sensu *Daodejing* polega na jej zastosowaniu. Księga Laozi mówi, iż prawdziwa skuteczność tworzy się na poziomie niezróżnicowanym rzeczywistości, tam, gdzie aktualizacje jeszcze nie nastąpiły. Ten, kto operuje na tak subtelnym poziomie, osiąga prawdziwą „biegłość, nie ćwicząc się w mistrzostwie”<sup>25</sup>. Księga taką biegłość nazywa „tajemniczą biegłością – 玄的”<sup>26</sup>. Dlatego

nie powinno się interweniować bezpośrednio w danej sytuacji, lecz we wcześniejszym stadium jej ewolucji, wtedy gdy „wskazówki” tej sytuacji jeszcze „nie są dostrzegalne”, a więc tym „łatwiej” nią kierować (§ 64). Poszukiwanie skutku od razu w końcowym stadium namacalnych śladów, natarczywie, sprawia, że będzie on sztuczny i rozdrobniony. [...] „skutku jako takiego nie da się otrzymać bezpośrednio”, lecz należy „stale się sytuować na poziomie matki skutku”, a więc niezróżnicowanego zasobu, z którego ów skutek może się wyłonić<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 201.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>25</sup> Laozi, *Księga dao i de...*, s. 41.

<sup>26</sup> Laozi, *Księga dao i de...*, s. 40.

<sup>27</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 207.

Wizja zawarta w *Daodejing* odnosi się do całej rzeczywistości z jej wszystkimi poziomami wysubtelnienia i na działaniu skutecznym w tej rzeczywistości. Jak pisze Wang Bi, komentując ustęp z *Daodejing*:

Kto stosuje [ćwiczenia regulujące przepływ] *qi*, ten osiąga harmonię doskonałej delikatności i jak nowo narodzone dziecko nie ma żadnych planów do realizacji. Wtedy wszystko pozostaje nienaruszone i realizuje to, co ma ze swej natury[...] Gdy widzi się jasno jak rzeczy na świecie się mają – bez kłamstw, iluzji i prywaty – wtedy wszyscy i wszystko rzeczywiście się zmienia. Gdy mówi się, że *dao* nie podejmuje działań, to właśnie to ma się na myśli<sup>28</sup>.

Odczytanie „Daodejing” jako traktatu strategicznego, nie jest czymś ani nowym, ani sprzecznym z chińskim sposobem myślenia. Jak już wspominałem, większość chińskich źródeł akcentuje pragmatyczny wyraz myśli filozoficznej Państwa Środka. Dla chińskiej filozofii charakterystyczne nie były dysputy o znaczeniu pojęć, nie poszukiwano prawdy, nie zajmowano się semantyką. Najważniejsze były rozważania dotyczące skuteczności działania. Co za tym idzie, interesowano się pragmatyką nazw.

Nie jest istotne pytanie o to, czy mają one jakiś sens niezależny od rzeczywistych użytkowników języka. W tym kontekście mówi się, że mędrzec posługuje się słowem, lecz jego działanie wypływa z zupełnie innego źródła – z nieistnienia nazw, nazywania i rzeczywistości użytkowników mowy. Taki sposób podchodzenia do języka (z jednej strony pragmatyka, a nie semantyka, z drugiej zaś odniesienie do nieistnienia zamiast do istnienia) okazało się najbardziej oryginalnym wkładem filozofii chińskiej do kultury światowej<sup>29</sup>.

A *Daodejing* jest jednym z najważniejszych elementów tego wkładu.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż analiza strategii językowych Julliena nie pozostawia miejsca na mistykę w światopoglądzie daoistycznym. Pomimo podobnie brzmiących zwrotów językowych, ich utożsamianie ze sobą polega na nieporozumieniu. Okazują się być służące innym celom, okazują się być na innym fundamencie zbudowane. Pozorne podobieństwa kryją głębsze różnice, niż początkowo się można było spodziewać. Wraz z coraz lepszym poznawaniem chińskiego języka i pisma zachodnia nauka dociera do chińskich podwalin kultury myślowej, które wymagają od badaczy pozostawienia na boku wcześniej ukształtowanych przekonań. Okazują się chińskie zręby być bardzo „lokalne” w sensie odmienności i oryginalności. Szybkie i łatwe analogie często prowadzą na manowce uproszczeń. *Daodejing* jawi się nam jako tekst o praktyce dobrego życia, tekst o wymiarze strategicznym, odsłaniający przed nami głębię chińskiego spojrzenia na świat, zbudowaną na innych przesłankach. Zbyt proste wydaje się twierdzenie o uniwersalności pewnych narracji, które w większości przypadków odsłaniają swoje śródziemnomorskie korzenie (rzecz jasna także przedstawiciele chińskiej kultury ten błąd niejednokrotnie popełniają, tylko odnoszą świat do swojego punktu widzenia). A chińskie „drzewo mądrości” w innej glebie

<sup>28</sup> Laozi, *Księga dao i de...*, s. 40-41.

<sup>29</sup> Laozi, *Księga dao i de...*, s. 13.

jednak jest osadzone i trzeba je badać z dużym dystansem do własnej, wyniesionej z innych rejonów, wiedzy.

### **Literatura**

Feng Y., *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001

Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, WUJ, Kraków 2006

Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie*, WUJ, Kraków 2012

Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przeł. A.I. Wójcik, WUJ, Kraków 2006

Schwartz B.I., *Starożytna myśl chińska*, WUJ, Kraków 2009

Wójcik A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, WUJ, Kraków 2010

Zemanek, A. (red), *Estetyka chińska – antologia*, Universitas, Kraków 2006

## Etapy mistycznej wędrówki w „Traktacie o wieżach” Šihāb ad-Dīna as-Suhrawardīego

Średniowieczny perski filozof i mistyk, Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (1156-1991), założyciel nurtu zwanego muzułmańskim iluminacjonizmem, wypracował głęboko pesymistyczną, przywodzącą na myśl założenia gnostyków, wizję świata doczesnego, z którego należy się wyzwolić poprzez praktykę ascezy oraz doskonalenie dwojakiej percepcji: typowego dla muzułmańskich perypatetyków pojmowania rozumowego oraz charakterystycznego dla mistyków poznania intuicyjnego. Temu drugiemu poświęcił korpus krótkich traktatów i powiastek alegorycznych o charakterze inicjacyjnym. Jest ich w sumie dziesięć, z których dwa napisane zostały po arabsku, natomiast pozostałe w języku perskim. Powstały pod wyraźnym wpływem Ibn Sīny, który uważany jest za prekursora powiastki filozoficznej w literaturze arabskiej<sup>1</sup>. As-Suhrawardī natomiast przeszczepił ten gatunek na niwę literatury perskiej.

W literaturze przedmiotu trwa wciąż żywa dyskusja na temat pozycji i znaczenia tych pism w ramach twórczości tego wybitnego myśliciela, na którą składają się ponadto regularne rozprawy *stricte* filozoficzne o zabarwieniu awicenniańskim oraz inne, późniejsze, będące wyrazem ukształtowanego już systemu iluminacjonistycznego. Część badaczy, z Henry Corbinem na czele, skłania się ku wnioskowi, że alegoryczne pisma wraz z dojrzałymi iluminacjonistycznymi traktatami filozoficznymi stanowią główną oś twórczości as-Suhrawardiego, podczas gdy dzieła pisane w duchu awicenniańskim są świadectwem „etapu dojrzewania ideowego” i nie są reprezentatywne dla całości, względnie posiadają jedynie propedeutyczną wartość, nie oddając jednak sedna myśli iluminacjonistycznej<sup>2</sup>. Odmiennego zdania jest grupa z Hosseinem Ziai oraz Johnem Walbridgem na czele, forsująca pogląd, że pisma alegoryczne są gorsze gatunkowo, pisane z myślą o odbiorcy niedysponującym filozoficznym wykształceniem i służą jedynie pobieżnemu i splotonemu zaznajomieniu się z doktryną iluminacjonistyczną<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> We wstępie do *Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbiyya* (*Opowieść o wygnaniu na zachód*) As-Suhrawardī wprost przyznaje, że napisał ją w odpowiedzi na opowiadanie Ibn Sīny pt. *Ḥayy ibn Yaḳẓān* (*Żyjący syn Czuwającego*). Zob. As-Suhrawardī, *Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbiyya* [w:] *Maġmū‘a-yi muṣannafāt-i šayḥ al-išrāq*, t.3, Pażuhašġāh-i ‘ulūm-i insānī wa-muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 1993, s. 275. Pozostałe pisma Awicenny reprezentujące ten gatunek to *Salāmān wa Absāl* (*Salāmān i Absāl*) oraz *Risālat aṭ-ṭayr* (*Traktat o ptakach*). Ostatni z tych utworów został przetłumaczony na język perski przez As-Suhrawardīego.

<sup>2</sup> H. Corbin, *En islam iranienne. Aspects Spirituels et Philosophiques*, t.2, Gallimard, Paris 1971-1972, s. 14. Podobnego zdania jest Mehdi Aminrazavi. Zob. Aminrazavi, Mehdi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Curzon Press, Richmond 1997, s. xvii.

<sup>3</sup> J. Walbridge, *The Leaven of Ancients. Suhrawardi and the Heritage of Greeks*, State University of New York

W niniejszym artykule zajmę się jednym z dwóch arabskich pism alegorycznych as-Suhrawardiego, mianowicie „Traktatem o wieżach” („Risālat al-abrāğ”), którego alternatywna wersja tytułu brzmi „Słowa intuicyjne” („Al-kalimāt ad-ḍawqiyya”). Traktat ten należy do mniej znanych i jego symbolika nie była jak do tej pory tematem odrębnej publikacji. Utwór ma charakter swobodnego kazania inicjacyjnego, przedstawiającego adeptowi etapy, jakie należy przebyć na ścieżce mistycznej. Napisany jest prostym stylem, techniczne terminy filozoficzne występują w nim w ilościach śladowych. Łączy w sobie jasny wykład oparty o hermeneutykę wybranych wersów koranicznych z częścią opisową, w której etapy ścieżki mistycznej ukazane zostają za pomocą obrazów czy też metafor trudnych do odcyfrowania dla osób niewtajemniczonych. Natomiast domena docelowa tych metafor jest ściśle zakorzeniona w systemie filozoficznym as-Suhrawardiego oraz rozmaitych nurtów intelektualnych stanowiących dla niego inspirację<sup>4</sup>. Pomimo iż napisana w drugiej osobie, druga część utworu zawiera pewne cechy narracji fabularnej.

Warto zwrócić również uwagę na występujące licznie w tekście cytaty z Koranu i hadisów, wplatanie bezpośrednio w główny tok narracji, jak gdyby były one słowami samego autora. Dzięki temu zabiegowi odbiorca może mieć nieraz wrażenie, że utwór ten jest „utkany” z tworzywa, jakim jest język Koranu i sunny<sup>5</sup>.

W dalszej części wyróżnię kluczowe etapy ścieżki mistycznej, charakteryzując ich właściwości i dokonując przeglądu niektórych elementów symboliki oraz terminów technicznych, mistycznych bądź filozoficznych, jakie zostały użyte przez autora tekstu w tym kontekście. Pragnąłbym jednak zwrócić uwagę na to, że następstwo etapów nie zawsze ukazane jest przez autora tekstu linearnie, co sprawia, że moja analiza nie zawsze będzie zgodna ze strukturą omawianego utworu.

## I. Wezwanie do zrozumienia prawdziwej ojczyzny

Pierwszym etapem jest uświadomienie sobie, że prawdziwą ojczyzną duszy jest świat wyższy. Zdaniem as-Suhrawardiego, wskazuje na to werset Koranu: „O ty, duszo uspokojona. Powróć do twego Pana zadowolona i z upodobaniem przyjęta” (89:27-28). Mowa o powrocie

---

Press, Albany 2000, s. 17; H. Ziai, J. Walbridge, *Translator's Introduction* [w:] Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the text*, Brigham Young University Press, Provo 1999, s. xix.

<sup>4</sup> As-Suhrawardī czerpał obficie z rozmaitych nurtów intelektualnych i religijnych: muzułmańskiego i hellenistycznego neoplatonizmu, pitagoreizmu, gnostycyzmu, zoroastryzmu, sufizmu. Nie mniej ważnym źródłem inspiracji był dla niego Koran – zarówno jako wykładnia artykułów wiary, jak i rezerwar motywów literackich, które as-Suhrawardī swobodnie przekształcał. W warstwie teologicznej rozumienie Koranu u as-Suhrawardiego nosiło znamiona interpretacji alegorycznej i symbolicznej (*ta'wīl*).

<sup>5</sup> Kwestia użycia przez as-Suhrawardiego cytatów z Koranu jako swobodnie przekształcalnej tkanki językowej poruszona jest szerzej w artykule: J. Hämeen-Anttila, *Suhrawardi's Western Exile as Artistic Prose*, [w:] *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, Moscow 2/2011, s. 105 – 119. Analiza oparta jest o opowiadanie as-Suhrawardiego pt. *Qiṣṣat al-ğurba al-ğarbiyya*.

dowodzi, iż musiała ona tam już kiedyś przebywać, zanim wpadła w „okowy świata materialnego”. Takie jest znaczenie „ojczyzny”, o której wspomnieć miał prorok Muhammad, mówiąc: „Miłość ojczyzny jest częścią wiary”<sup>6</sup>. Przywiązanie do świata materialnego jest natomiast, parafrazując inną wypowiedź Proroka, źródłem każdego grzechu<sup>7</sup>. Doczesność zostaje przyrównana do „grobu”, zaś uwikłanie w materię „pojmaniem w więzieniu wydarzeń”. Jak mówi as-Suhrawardī, zwracając się do początkującego adepta: „Jak długo jeszcze będziesz tonął w grobie, a światła promieni słońca będą cię omijać?”<sup>8</sup>.

## II. Asceza i wyjście poza uwarunkowania cielesne

Po uświadomieniu sobie krytycznego położenia oraz prawdziwej ojczyzny, następuje wstąpienie na ścieżkę wiodącą ku wyzwoleniu. Kolejnym krokiem jest oddanie się ascezie, która prowadzić ma do zerwania więzów namiętności i uniezależnienia od przyjemności cielesnych. Ważne jednak, by towarzyszyło jej poznanie prawdy. Asceza nie może bowiem ograniczać się do bezcelowych ćwiczeń fizycznych. Pozostawanie w ciele to zdaniem as-Suhrawardīego niemoc i ślepotą oraz prawdziwy, tak przecież potępiany przez islam politeizm, polegający na „czci kształtów cielesnych jak gdyby były bożkami”<sup>9</sup>.

## III. Rozpoczęcie wędrówki

Po odpowiednim przygotowaniu konieczne jest obranie kierunku na poznanie Boga, czyli jak to ujmuje as-Suhrawardī: „na najświętsze wyżyny”, do „sanktuarium przedwieczności”, na „dach nieba świętości”<sup>10</sup>. Aby dotrzeć do Boga, konieczne jest: „wyróżnienie się od Sześciu i odcięcie od Czterech, Porzucenie Dziesięciu oraz skierowanie do świata Jednego”<sup>11</sup>.

To tajemnicze zestawienie liczb sumuje, moim zdaniem, wszelkie zależności oraz zdolności, jakich wędrująca „w górę” dusza winna się wyzbyć. Mowa tu prawdopodobnie o czterech pierwiastkach ziemskiej materii (woda, ogień, ziemia, powietrze), dziesięciu zmysłach; pięciu zewnętrznych: dotyk (*lams*), smak (*dawq*), węch (*šamm*), słuch (*samʿ*) i wzrok (*baṣar*); oraz pięciu wewnętrznych: *sensus communis* (*al-ḥiss al-muštarak*),

<sup>6</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt dawqiyya aw risālat al-abrāğ*, w: *Mağmūʿa-yi mušannafāt-i šayḥ al-išrāq*, t.3, Pażuhašgāh-i ʿulūm-i insānī wa-muṭālaʿāt-i farhangī, Tahrān 1993, s. 462. Hadis zawarty jest w zbiorze: Al-ʿAlğūnī, *Kašf al-ḥafāʾ*, Maktab al-quḏs, b. m. 1351 H, s. 345. W dziele tym udokumentowano również dyskusję toczącą się wokół autentyczności tej *logii*.

<sup>7</sup> As-Suhrawardī, *op. cit.*, s. 462. Dosłowne tłumaczenie: *Miłość do świata jest źródłem każdego grzechu*. Sentencja ta, o niepewnej atrybucji, przypisywana była również Jezusowi, w środowisku szyickim zaś imamowi Ğaʿfarowi aš-Šādiqowi. Pojawia się w kanonicznym zbiorze szyickich tradycji: Al-Kulaynī, *Kitāb Al-Kāfi*, t. 2, b. m., b. d., s. 315.

<sup>8</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, *op. cit.*, s. 464.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 463.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 466.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 463.



wyobraźnia bierna (*ḥayāl*), zdolność szacowania/oceny (*wahm*), wyobraźnia czynna (*mutaḥayyila*) i pamięć (*dākira*)<sup>12</sup>. Wyróżnienie się od sześciu może oznaczać odwrócenie sześciu dni stworzenia (*hexaemeron*), a więc cofnięcie, czy też zanegowanie konsekwencji „uwikłania” w materię. Liczebnik „jeden” wskazuje oczywiście na monoteistyczny Absolut.

Dalej następuje sekcja, w której wymienione zostają klasyczne sufickie stopnie lub też stany (*aḥwāl* lub *maqāmāt*): intuicja (*dawq*), tęsknota (*‘išq*) za połączeniem, miłość (*ḥubb*), dotarcie do absolutu (*wuṣūl*), zaniknięcie w nim (*fanā’*) oraz pozostawanie w stanie wydoskonalenia i łączności z Bogiem (*baqā’*) po powrocie z doświadczenia *unio mystica*.

Wydaje się, że o ile kulminacyjny stan zaniknięcia pojawia się w dalszych rozważaniach as-Suhrawardiego jako „tajemnica zjednoczenia”, to pozostałe stany tworzą jakby odrębny, równoległy schemat opisu podróży mistycznej, bardziej charakterystyczny dla konwencjonalnego sufizmu niż dla samego as-Suhrawardiego. Być może chciał on nawiązać w ten sposób dialog, lub częściowo legitymizować się dziedzictwem sufich, takich jak Dū an-Nūn al-Miṣrī<sup>13</sup> czy Al-Ġunayd<sup>14</sup>, którzy ten schemat tworzyli.

Aby dotrzeć do wzmiankowanego stanu *fanā’*, należy poznać „tajemnicę talizmanu ludzkiego” (*aṭ-ṭilasm al-insāni*). Jest to wyraźne nawiązanie do typowo filozoficznego piśmiennictwa as-Suhrawardiego. Zgodnie bowiem z jego doktryną, duchowym światłem będącym archetypem ludzkości oraz nadzorującym rodzaj ludzki, jest anioł Gabriel (Ġibrā’īl). Aby realizować swoje zadanie, dobiera on sobie „talizmany”, przez które wpływa na rzeczywistość w świecie postrzegania zmysłowego. Tymi „talizmanami” są „doskonałe natury” (*aṭ-ṭibā’ at-tamm*) poszczególnych ludzi, ich indywidualne archetypy przebywające w *Mundus Imaginalis* (*‘Ālam al-miṭāl*) – świecie pośrednim, leżącym między domeną bytów

<sup>12</sup> Na temat zmysłów zewnętrznych (*al-ḥāwass aḏ-ḏāhira*) oraz wewnętrznych (*al-ḥāwass aḏ-bāṭina*) u as-Suhrawardiego zob: As-Suhrawardī, *Fī ‘itiqād al-ḥukamā’* [w:] *Maḡmū‘a-yi muṣannaḑāt-i šayḥ al-iṣrāq*, t.2, Pażuhašgāh-i ‘ulūm-insāni wa-muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 1993, s. 262-272; As-Suhrawardī, *Al-lamaḥāt*, Dar al-anhār li-an-naṣr, Bayrūt 1991, s. 114-116, Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, op. cit., s. 41, 137, 133, 139, 150; As-Suhrawardī, *Al-alwāḥ al-‘imādiyya*, [w:] *Maḡmū‘a-yi muṣannaḑāt-i šayḥ al-iṣrāq*, t.3, Pażuhašgāh-i ‘ulūm-i insāni wa-muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 1993, s. 125; Sohravardī, *The Book of Radiance. Partaw-nāma*, Mazda Publishers, Costa Mesa 1998, s. 29-32; Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, op. cit., s. 41, 137, 133, 139, 150; As-Suhrawardī, *At-talwīḥāt* [w:] *Maḡmū‘a-yi muṣannaḑāt-i šayḥ al-iṣrāq*, t.1, Pażuhašgāh-i ‘ulūm-i insāni wa-muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 2000, s. 103-104, 112.

<sup>13</sup> Dū an-Nūn al-Miṣrī (zm. 861) – mystyk egipski; jeden z pierwszych sufich. Jemu przypisuje się wprowadzenie do sufizmu idei stanów mistycznych (*aḥwāl*), jakie osiąga się przez docieranie do poszczególnych „stacji” (*maqāmāt*) na drodze poznania. Dū an-Nūn al-Miṣrī jest, na gruncie mistycyzmu muzułmańskiego, autorem rozróżnienia między wiedzą mistyczną (*ma‘rifa*) a wiedzą intelektualną (*‘ilm*).

<sup>14</sup> Abū al-Qāsim Al-Ġunayd (830-910) – mystyk i prawnik iracki, pochodzenia perskiego, najważniejszy przedstawiciel tzw. bagdadzkiej szkoły mistyków. Al-Ġunayd uznawany jest za przedstawiciela „trzeźwego sufizmu”, w opozycji do nurtu ekstazy, reprezentowanego przez al-Biṣṭāmiego i al-Ḥallāgę. Udoskonalił on teorię stanów mistycznych wprowadzając stan *baqā’* – wieczne trwanie w Bogu, jako rezultat ekstazy przeżycia *fanā’*. O jego wysokiej pozycji w tradycji sufickiej świadczy to, że jest on elementem łańcucha inicjacyjnego (*silsila*) każdego niemal tarikatu sufickiego.

duchowych, a światem doczesnym<sup>15</sup>. Z kolei indywidualne archetypy powiązane są z cząstkami światła, które zostały związane z ciałami w świecie materialnym. Te byty to światła sterujące (*al-anwār al-isfahbadiyya*) przebywające w duszach ludzkich. Poznanie „talizmanu ludzkiego” jest więc jednocześnie poznaniem samego siebie jako nieuwarunkowanego materią – zrozumieniem swojej „doskonałej natury”. To zaś jest warunkiem poznania Boga, zgodnie ze słynnym hadisem, przytaczanym często przez sufich oraz ezoteryków szyickich: „Kto poznał siebie, ten poznał swojego Pana”<sup>16</sup>.

Konieczna jest również akceptacja bożej pomocy, zawierzenie Bogu (*tawakkul*). W tym kontekście użyty został symbol sznura, pojawiający się również w „Opowieści o wygnaniu na zachód” oraz w traktacie zatytułowanym „Napomknienia” (*At-talwīhāt*)<sup>17</sup>. We wszystkich tych tekstach oznacza on przyjęcie iluminacji pochodzącej ze świata hieratycznego. Jak mówi narrator „Traktatu o wieżach”: „Aby odsłonić [tajemnicę] chwyć za sznur, który ma dwa końce (...) Następnie przeprow się przez trzysta sześćdziesiąt mórz, potem przemierz dwieście czterdzieści osiem gór związanych z czterema górami znajdującymi się w sześciu kierunkach. Następnie dotrzesz do warownej twierdzy, która ma dziesięć wież, spoczywających na wierzchołkach gór, które ją otaczają”<sup>18</sup>. Wzmiankowane tutaj morze jest starym gnostyckim symbolem świata materialnego. Pojawia się już ono jako „wody zepsucia” u peratów<sup>19</sup>, czy też „ciemna woda” u mandejczyków<sup>20</sup>. Natomiast łańcuch gór stanowi granicę między światem doczesnym a światem pośrednim (*Mundus Imaginalis* – ‘*ālam al-miṭāl*), przywodzi na myśl pojawiającą się w innych pismach alegorycznych

<sup>15</sup> ‘*Ālam al-miṭāl* (świat archetypów), określany przez Henry Corbina mianem *Mundus Imaginalis* jest jednym z najbardziej charakterystycznych i oryginalnych elementów systemu as-Suhrawardiego i odgrywa kluczową rolę w ontologii i epistemologii iluminacjonizmu. Poświęcono mu już wiele publikacji, analizujących temat pod kątem wielu aspektów. Tu podaję jedynie niektóre z nich. Zob. H. Corbin, *Corps spirituel et terre celeste*, Gallimard, Paris 1979, Corbin, Henry., *Mundus Imaginalis or the imaginary and the imaginal*, [w:] *Cahiers internationaux de symbolisme* 6, Bruxelles 1964, s. 3–26, R. Marcotte, *Suhrawardi's Realm of Imaginal, Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook, Moscow 2/2011*, s. 68 – 79, Ł. Piątek, „Ontologia i topografia ‘*Mundus Imaginalis*’ u Šihab ad-Dīna as-Suhrawardiego oraz Muhi ad-Dīna ibn Arabiego, „Przegląd Orientalistyczny” 1–2 (241–242), 2012, s. 22–33; *Mundus Imaginalis* znalazł poczesne miejsce w doktrynie wybitnego mistycznego filozofa muzułmańskiego Muḥī ad-Dīna Ibn ‘Arabiego (zob. (zob. S. Bashier, *Ibn Arabi's Barzakh*, New York State University Press, Albany 2004, Ł. Piątek, op. cit.) oraz szkoły szajchickiej szyizmu imamickiego (zob. Piątek, Ł., *Świat Hurqaliya w świetle doktryny szajchickiej*, w: „Studia Bliskowschodnie” 1 (5), 2011, s. 75–81).

<sup>16</sup> Al-Maḡlisī, *Bihār al-Anwār*, Dār iḥyā’ at-turāt al-‘arabī, Bayrūt 1983, t. 66 s. 292.

<sup>17</sup> W „Opowieści o wygnaniu na Zachód”: „O człowieku! Jeżeli chcesz wyzwolić siebie i swego brata, nie rezygnuj z podróży, lecz złap nasz sznur”. Zdanie to jest częścią informacji, jaką otrzymuje uwięziona w materii dusza od jednego ze świetlistych bytów pleromy. As-Suhrawardī, *Qiṣṣat...*, op. cit., s. 289. Symbol ten odnajdujemy także w „Napomknieniach”, gdzie As-Suhrawardī przytacza dialog między Hermezem a niebiańskim Ojcem. Zob. As-Suhrawardī, *At-talwīhāt*, op. cit., s. 144.

<sup>18</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, op. cit. s. 466, tłum. własne.

<sup>19</sup> W ten sposób formułuje to Hans Jonas: *Peraci interpretowali Morze Czerwone (Morze-Suf), które stoi na drodze z lub do Egiptu jako „wodę zepsucia” i utożsamiali je z Kronosem, tj. „czasem” i „stawianiem się”*. H. Jonas, *Religia Gnozy*, tłum. M. Klimowicz, wyd. Platan 1994, b. m., s. 133. Co ciekawe, w podobnym kontekście pojawia się Morze Czerwone u as-Suhrawardiego w *Qiṣṣat al-ḡurba al-ḡarbiyya*. Zob. As-Suhrawardī, *Qiṣṣat ...*, op. cit., s. 289.

<sup>20</sup> K. Rudolph, *Gnoza*, Nomos, Kraków 2003, s. 358.

as-Suhrawardiego mityczną górę Qāf. Tutaj przytoczmy fragment opowiadania pt. „Ognista mądrość” („‘Aql-i surḥ”): „Na początku pojawiła się okalająca świat Góra Qāf. Składa się ona z jedenastu gór. Pójdiesz do niej, gdy uwolnisz się od Więzów, bowiem od niej właśnie cię przyprowadzono”<sup>21</sup>.

#### IV. Uwolnienie się od zmysłów: obraz dziesięciu wież

Przed adeptem pozostaje jeszcze pokonanie pułapki zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, wzmiankowanych już wyżej pod postacią symbolu liczb. W tej sekcji organy te ukazane są pod postacią górskiej twierdzy posiadającej dziesięć wież warownych, którym utworzawdzięcza swój tytuł. Wieże te podzielone są, podobnie jak zmysły, na zewnętrzne i wewnętrzne. Każda wieża jest metaforą jednego z nich. W każdej z nich adept natrafia na inny obraz, wyrażony w tekście metaforą lub zagadkowym opisem. W pierwszej z wież wewnętrznych napotyka człowieka posiadającego rzeczy smakowite i wytworne (smak), w drugiej dwie osoby, od których tchnie ambrawą i piżmem (zapach). W trzeciej wieży ogląda łoża z kości słoniowej i hebanu oraz spoczywających na nich urodziwych młodzieńców (wzrok), w czwartej zaś delikatne dźwięki i rozkoszne melodie (słuch). Wieża piąta, jak mówi narrator, „rozumie przeciwieństwa: twardość i miękkość”<sup>22</sup> (dotyk). W pierwszej z wież zewnętrznych zauważa „komnatę świecącą blaskiem światła pierwszych pięciu wież”<sup>23</sup>. Komnata ta jest metaforą *sensus communis* zbierającego doznania pięciu zmysłów. Druga wieża jest skarbcem dla pięciu wież (wyobraźnia bierna), w trzeciej zaś „można odróżnić przyjaciela od wroga”<sup>24</sup> (zdolność szacowania/oceny), czwarta wyłożona jest srebrem i odbija blask księżyca i planet (wyobraźnia czynna). Ostatnią jest wieża piąta. Jest ona skarbcem dla niektórych komnat wewnętrznych (pamięć). Warto zauważyć, że podział zmysłów w psychologii as-Suhrawardiego jest zaczerpnięty wprost z systemów perypatetyków muzułmańskich – al-Farābiego oraz Ibn Sīny, i stanowi jednocześnie integralną część dojrzałego systemu iluminacjonistycznego<sup>25</sup>.

Metafora górskiej twierdzy, użyta tutaj przez As-Suhrawardiego w zaskakujący sposób przywołuje na myśl szereg żydowskich i chrześcijańskich utworów mistycznych inspirowanych bezpośrednio lub pośrednio symboliką *hechalot* (pałacu/zamku) powstałą w apokaliptyczno-apokryficznym nurcie judaizmu. W „Księdze Henocha” patriarcha

<sup>21</sup> M. Smurzyński, „Ognista mądrość” *Sohrawardiego* (wstęp do przekładu), [w:] Znak, 512, 1998, s. 83-85. Pisownia nazw własnych oryginalna. Wersja oryginalna: As-Suhrawardī, ‘*Aql-i surḥ* [w:] *Mağmū‘a-yi muşannafāt šayḥ al-işrāq*, t.3, Tahrān 1993, s. 228-239.

<sup>22</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, op. cit. s. 468.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 468.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 468.

<sup>25</sup> Zob. M. Fakhry, *Al-Farabi. The Founder of the Islamic Neoplatonism*, Oneworld publications, Oxford 2002, s. 86-87; J. Mc Ginnis, *Great Medieval Thinkers. Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010.

Etapy mistycznej wędrówki w „Traktacie o wieżach” Šihāb ad-Dīna as-Suhrawardīego przechodzi przez „pałace” lub „komnaty” w trakcie swojej wizyty w niebie<sup>26</sup>. Podczas gdy Henoch eksploruje makrokosmos, Teresa z Avilli (1515-1582) czyni twierdzę metaforą swojej duszy, podążając w głąb siebie samej by na końcu wędrówki odnaleźć Boga<sup>27</sup>. W XX wieku Edyta Stein pisze swoją „Twierdzę Duchową”, inspirowaną przeżyciami swej wielkiej poprzedniczki. Twierdza ta składa się z siedmiu komnat, przechodząc przez które, mistyczka przybliżyła się stopniowo do doskonałości<sup>28</sup>. Kwestia powiązań między symboliką as-Suhrawardiego a literaturą *hechalot*, czy szerzej mistyką żydowską pozostaje niezbadana.

## V. Podróż przez dziesięć intelektów: Dziesięciu szlachetnych i pobożnych

Końcowym etapem, bezpośrednio poprzedzającym realizację *unio mystica*, jest podjęcie nauk u „dziesięciu szlachetnych i pobożnych mędrców”<sup>29</sup>, którzy reprezentują, jak się wydaje, hierarchię dziesięciu awicenniańskich intelektów, której istnienie potwierdza as-Suhrawardī w niektórych swoich dziełach, szczególnie zaś w traktatach filozoficzno-doktrynalnych o zabarwieniu perypatetyckim<sup>30</sup>. Jak dodaje narrator, „oni są tymi, których towarzystwa nie żałuje towarzysz”<sup>31</sup>, posiłkując się w tym miejscu sunnickim hadisem z kanonicznego zbioru Al-Buḥārīego. Adept zaś ma być ich uczniem i świadkiem wspaniałych czynów. Pierwszym z mędrców jest szacowny starzec „piękniejszy i jaśniejszy od księżyca w pełni”<sup>32</sup>. Mowa tu prawdopodobnie o dziesiątej emanacji (pierwszej licząc od dołu) – intelekcie czynnym, sprawcy ludzkich dusz rozumnych, który utożsamiany jest z aniołem Gabrielem lub też duchem świętym. Pozostali mędrce czy intelektu nie są już wzmiankowani indywidualnie<sup>33</sup>. Tak więc wspinając się po drabinie hierarchii emanacji, mistyczny wędrowiec „uwalnia się z obręczy niewolnika” i z „krainy niepowodzeń”, docierając wreszcie do Przedwiecznego. Tam już rozgrywać się mają rzeczy, które absolutnie nie mogą być opowiedziane, lecz muszą być kontemplowane (*mušāhada*).

<sup>26</sup> Zob. *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, tłum. M. Knibb, Clarendon Press, Oxford 1979.

<sup>27</sup> Zob. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła II*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987.

<sup>28</sup> Zob. E. Stein, *Twierdza duchowa*, tł. I. Adamska, Poznań 1998.

<sup>29</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, op. cit. s. 470.

<sup>30</sup> Mam tu na myśli tzw. „muzułmański perypatetyzm”, a więc nurt określany w języku arabskim mianem *falsafa* lub też *al-ḥikma al-maššā' iyya*. Jego czołowymi przedstawicielami byli już wzmiankowani al-Farābī oraz Awicenna. Nazwa „perypatetyzm” odnosiła się do inspiracji myślą Arystotelesa, która to w nurcie iluminacjonistycznym nie odgrywała już takiej roli.

<sup>31</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, op. cit. s. 470. Oryginalnie w: Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, nr 6048, Dār ibn Ḥaytam, Al-Qāhira 2003.

<sup>32</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, op. cit. s. 469.

<sup>33</sup> W opowiadaniu „Dźwięk skrzydła Gabriela” (*Āwāz-i par-i Ġibrā'il*) dziesięć intelektów zostaje ukazanych również pod postacią czcigodnych starców. I podobnie jak w „Traktacie o wieżach” uwaga skupiona jest jedynie na jednym z nich, z którym udaje się bohaterowi nawiązać rozmowę. Na pytanie: „Dlaczego pozostali starcy nie rozmawiają ze mną”, starzec odpowiada: „Tacy jak ty nie są godni z nimi rozmawiać. Dlatego ja służę im za język”. Zob. As-Suhrawardī, *Āwāz-i par-i Ġibrā'il*, w: *Maḡmū'at mušannaḡāt šayḡ al-išrāq*, t.3, Pażuḡašgāh-i 'ulūm-i insānī wa-muṡāla'āt-i farhangī, Tahrān 1993, s. 211.

Co ciekawe, as-Suhrawardī opracował swoją własną, niezależną i odrębną od spekulacji perypatetyckich, hierarchię bytów świetlistych o znacznie większej liczbie, nie ograniczającą się do dziesięciu emanacji. Tę koncepcję rozwija przede wszystkim w swym *opus magnum* pt. „Filozofia iluminacji” („Ḥikmat al-išrāq”), napisanym w roku 1186. Może to wskazywać na to, że „Traktat o wieżach” jest jednym z jego wczesnych utworów, sprzed okresu wykrystalizowania się pełnej doktryny iluminacjonistycznej.

## VI. Tajemnica zjednoczenia: księżyc i słońce

Naturę mistycznego zaniknięcia w Absolucie wyjaśnia as-Suhrawardī używając metafory słońca i księżyca. Szybki bieg księżyca po niebie jest wynikiem jego tęsknoty do słońca. Wraz ze wzrostem jego miłości postępuje ewolucja od nowiu do pełni. Księżyc sam ze swej natury nie emituje światła, lecz odbija światło słońca: „Gdy zbliżył się do spotkania, odbiły się w nim promienie słońca. I rozblęskło jego wnętrze światłami słońca po tym, jak był ciemny. I zajaśniał jego promieniami po tym, jak był mroczny. I spojrzął do swego wnętrza – wszystko w nim było przepełnione światłami słońca. Więc powiedział: „Jestem słońcem!”<sup>34</sup>. Podobnie działo się, zdaniem autora, ze sławnymi muzułmańskimi mistykami – Manšūrem al-Ḥallāğem<sup>35</sup> i Bayazīdem al-Bištāmim<sup>36</sup>, pievcami doświadczenia zaniknięcia w absolucie. Nazywa ich „księżycami na niebie tawḥīdu”, gdyż tak jak księżyc odbija światło słońca, tak „powierzchnia ich serc zalsniła światłem ich Pana”<sup>37</sup>. To zaś sprawiło, że Bóg przemówił przez nich. As-Suhrawardī przytacza również fragment poezji oddający w sposób metaforyczny tajemnicę zjednoczenia:

Szkło było delikatne, delikatne było wino  
Jedno drugiemu podobne, nie do odróżnienia  
Jak gdyby to było wino, a nie kielich  
Jak gdyby to kielich był, nie wino<sup>38</sup>.

Osiągnięcie ostatniego etapu na ścieżce mistycznej wędrówki nazywa „‘Abbādānem, poza którym nie ma już nic”<sup>39</sup>. Warto zauważyć, że ‘Abbādān to nazwa wyspy na rzece Tygrys w południowej Mezopotamii, gdzie w IX w. istniała jedna z pierwszych zamkniętych wspólnot sufickich.

Zamiast podsumowania wysuńmy na koniec kilka spostrzeżeń: inspiracje i wpływy,

<sup>34</sup> Ibidem, s. 365, tłum. własne.

<sup>35</sup> Abū Manšūr ibn Ḥusayn al-Ḥallāğ (855-922) - jeden z najstłynniejszych mistyków muzułmańskich; autor stwierdzenia: „Anā al-ḥaqq”, osądzony o przypisywanie sobie boskości, skazany na śmierć. W tradycji sufickiej często uznawany za męczennika.

<sup>36</sup> Abū Yazīd al-Bištāmī (804-874) - mistyk perski, twórca „pijanego sufizmu”. W tradycji sufickiej uznawany jest za twórcę koncepcji zaniku istnienia jednostki poprzez roztopienie się w Absolucie (*fanā*). Zasłynął ze swoich kontrowersyjnych wypowiedzi (*šataḥāt*), artykułowanych w trakcie mistycznych ekstaz.

<sup>37</sup> As-Suhrawardī, *Kalimāt*, op. cit., s. 465.

<sup>38</sup> Ibid., s. 464., tłum. Własne.

<sup>39</sup> Ibid., s. 365.

jakie można wychwycić w „Traktacie o wieżach”, są charakterystyczne dla całej twórczości as-Suhrawardiego. Pierwszym źródłem jest tu kanon islamu: Koran i sunna, interpretowane często alegorycznie, jak również elementy wykształconej w łonie tej religii mistycznej tradycji sufickiej, do której autor odnosi się wprost, zarówno w obszarze pojęciowym, jak i powołując się na konkretnych mistrzów tego nurtu. Kolejnym źródłem jest muzułmańska *falsafa*, szczególnie w wersji awicenniańskiej, która to do momentu wykrystalizowania się klasycznej doktryny iluminacjonistycznej stanowiła podstawę suhrawardiańskiej metafizyki. Wreszcie wyraźnie dostrzegalne są wpływy gnostyckie.

W stosunku do modelowego mitu ogólnognostyckiego, którym może być dla nas „Hymn o perle”, brak jest w „Traktacie o wieżach” wzmianki o upadku duszy i przyczynach podłej kondycji człowieka w świecie materialnym. Opowieść as-Suhrawardiego rozpoczyna się od, jakby to określił Hans Jonas, „wezwania przychodzącego z zewnątrz”<sup>40</sup>. Rolę nadawcy wiadomości pełną tutaj aż trzy osoby: Bóg przemawiający w tekście koranicznym, prorok Muhammad w hadisie i po części również narrator kierujący te słowa do adepta-odbiorcy.

Etapy wędrówki mistycznej opisane w „Traktacie o wieżach” są tylko jednym z wariantów ujęcia tego tematu przez as-Suhrawardiego, nie tylko poprzez obecność technicznego i ściśle filozoficznego opisu zawartego w jego dziełach doktrynalnych, ale również ze względu na odmienny wybór konkretnych etapów w poszczególnych pismach alegorycznych. Tak więc przykładowo „Opowieść o wygnaniu na Zachód” obejmuje sekwencję wydarzeń od uwikłania duszy w materię aż po dotarcie do granicy świata bytów duchowych. Nie ma tam wzmianki o podróży poprzez świat intelektów, ani opisu unii mistycznej<sup>41</sup>. Z kolei opowiadanie „Ognista mądrość” skupia się na wyjaśnieniu przyczyn upadku duszy oraz przekazaniu długiej wiadomości inicjacyjnej. Jego akcja kończy się w momencie podjęcia przez adepta decyzji o wybraniu się w mistyczną podróż<sup>42</sup>.

## Literatura

Al-‘Alġūnī, *Kašf al-ḥafā'*, Maktab al-quḍs, b. m. 1351 H

Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, nr 6048, Dār ibn Ḥayṭam, Al-Qāhira 2003

Al-Kulaynī, *Kitāb Al-Kāfī*, t. 2, b. m., b. d

Al-Maġlisī, *Biḥār al-Anwār*, Dār iḥyā' at-turāt al-‘arabī, Bayrūt 1983

Aminrazavi, M., *Suhrawardi and the School of Illumination*, Curzon Press, Richmond 1997

As-Suhrawardī, *Al-lamahāt*, Dar al-anhār li-an-našr, Bayrūt 1991

<sup>40</sup> H. Jonas, op. cit., s. 88.

<sup>41</sup> As-Suhrawardī, *Qiṣṣat ...*, op. cit., s. 273 - 297.

<sup>42</sup> M. Smurzyński., op. cit., s. 83-85.

- As-Suhrawardī, *Maǧmū‘a-yi muṣannafāt-i šayḥ al-iṣrāq*, t.1, Pażuhašgāh-i ‘ulūm-i insānī wa-muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 2000
- As-Suhrawardī, *Maǧmū‘a-yi muṣannafāt-i šayḥ al-iṣrāq*, t. 2, Pażuhašgāh-i ‘ulūm-i insānī wa muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 1993
- As-Suhrawardī, *Maǧmū‘a-yi muṣannafāt-i šayḥ al-iṣrāq*, t. 3, Pażuhašgāh-i ‘ulūm-i insānī wa-muṭāla‘āt-i farhangī, Tahrān 1993
- Bashier S., *Ibn Arabi's Barzakh*, New York State University Press, Albany 2004
- Corbin H., *Corps spiritual et terre celeste*, Gallimard, Paris 1979
- Corbin H., *En islam iranienne. Aspects Spirituels et Philosophiques*, t.2, Gallimard, Paris 1971-1972
- Corbin, H., *Mundus Imaginalis or the imaginary and the imaginal*, "Cahiers internationaux de symbolisme" 1964, nr 6
- Fakhry M., *Al-Farabi. The Founder of the Islamic Neoplatonism*, Oneworld publications, Oxford 2002
- Hämeen-Anttila, J., *Suhrawardi's Western Exile as Artistic Prose*, "Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook" 2011, nr 2
- Jonas, H., *Religia Gnozy*, tłum. M. Klimowicz, wyd. Platan, b. m. 1994
- Koran, tłum. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985
- Marcotte, R., *Suhrawardi's Realm of Imaginal*, "Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook" 2011, nr 2
- Mc Ginnis, J., *Great Medieval Thinkers. Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010
- Piątak, Ł., *Ontologia i topografia 'Mundus Imaginalis' u Szihab ad-Dina as-Suhrawardiego oraz Muhi ad-Dina ibn Arabiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 2012, nr 1–2 (241–242)
- Piątak, Ł., *Świat Hurqaliya w świetle doktryny szajchickiej*, „Studia Bliskowschodnie” 2011, nr 1 (5)
- Rudolph, K., *Gnoza, Nomos*, Kraków 2003
- Smurzyński, M., „*Ognista mądrość*” *Sohravardiego* (wstęp do przekładu), Znak, 1998
- Sohravardi, *The Book of Radiance. Partaw-nāma*, Mazda Publishers, Costa Mesa 1998
- Walbridge, J., *The Leaven of Ancients. Suhrawardi and the Heritage of Greeks*, State University of New York Press, Albany 2000
- Ziai, H., J. Walbridge, *Translator's Introduction* [w:] Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the text*, Brigham Young University Press, Provo 1999

## **Ani ani byt, ani niebyt. O związkach między mistyką, logiką i metafizyką w myśli Nagardżuny**

Wydaje się, że związki między mistyką i logiką są nadzwyczaj proste, bo jednoznacznie wrogie; kontestacja myślenia zastygłego w formalnych schematach to początek przygody każdego mistyka. W przypadku Nagardżuny (*Nāgārjuna*), twórcy jednej z dwóch najważniejszych szkół filozoficznych buddyzmu mahajana – „środkowej ścieżki” (*madhjamaki*), relacja ta znacznie się jednak komplikuje. Co bowiem, jeśli faktycznie chcemy przekonać logików i metafizyków, aby wkroczyli na ścieżkę prowadzącą ku wyzwoleniu? Oznacza to nic innego jak wplątanie się w logiczne i metafizyczne dyskusje, których cel jest – o zgrozo – z założenia antylogiczny i antymetafizyczny. Doświadczenie mistyczne, o którego czystość dba z gorliwością zeloty Nagardżuna, wymaga jednak takich poświęceń. W efekcie otrzymujemy jeden z najsubtelniejszych i największych systemów filozoficznych, jakie wydał Wschód.

W niniejszym artykule ograniczę się do pism filozoficznych, uznanych przez większość zachodnich badaczy za autentyczne pisma Nagardżuny<sup>1</sup>:

1. „*Mūlamadhyamakakārikā*” („Zasadnicze zwrotki o drodze środkowej”);
2. „*Vigrahavyāvartanī*” („Odwrócenie krytyki”);
3. „*Yuktiṣaṣṭikā*” („Sześćdziesiąt zwrotek o rozumowaniu”);
4. „*Śūnyatāsaptati*” („Siedemdziesiąt zwrotek o pustce”);
5. „*Vaidalyaprakaraṇa*” („Starcie [Nyāyi] w proch”);
6. „*Ratnāvalī*” („Drogocenna girlanda”).

Oprócz dzieł filozoficznych Nagardżuna pisał także hymny (*Catuḥstava*) i listy. Uznanie, jakim Nagardżuna do dziś cieszy się w Indiach, Tybecie, Chinach i Japonii paradoksalnie przyczyniło się do utraty części informacji o nim. Jego postać obrosła z czasem bowiem legendami, a pierwsi uczniowie Nagardżuny prawdopodobnie podpisywali część swoich dzieł jego imieniem. Jedna z legend głosi, iż Nagardżuna odbył podróż do podwodnej krainy boskich nagów – pół-wężów, pół-ludzi, których władca, w uznaniu dla mądrości buddysty, pozwolił mu dołączyć do swego imienia przedrostek *Nāgā-*. Inna, nieco bardziej realistyczna, mówi, iż Nagardżuna przyrzekł zostać mnichem, po tym, jak musiał uciec z

---

<sup>1</sup> I. Mabbett, *The problem of the historical Nagarjuna revisited* w: „Journal of the American Oriental Society”, nr 118 (3/1998), s. 332–346.



królewskiego dworu w wyniku afery seksualnej z udziałem pałacowych dam<sup>2</sup>. Niektóre źródła tybetańskie utożsamiają go także z żyjącym pięć wieków później mnichem o tym samym imieniu. Zasadniczo możemy jednak przyjąć, iż Nagardżuna żył w II w. n.e<sup>3</sup>.

Najważniejsze komentarze do dzieł Nagardżuny to<sup>4</sup>:

1. „*Catuhśataka*” („Czteryście wersów”) Arjadewy (III w.);
2. „*Mūlamadhyamakavṛtti*” („Komentarz do 'Drogi środkowej'”) Buddhapality (V/VI w.);
3. „*Madhyamakahrdayakārikā*” („Zwrotki o sercu madhjamaki”) Bhawawiweki (VI w.);
4. „*Prasannapadā*” („Klarowne słowa”) Czandrakirtiego (VII w.);
5. „*Bodhicaryāvatāra*” („Wstąpienie na drogę bodhisattwy”) Śantidewy (VIII w.).

Omówienie filozofii późniejszych madhjamików przekracza jednak rozmiary tej pracy.

## Dwie prawdy

Teoria dwóch prawd (*satyadvaya*) znajduje się w centrum nauki Buddy<sup>5</sup>. Głosi ona, iż obok prawdy potocznej (*saṃvṛtisatya*) istnieje prawda ostateczna (*paramārthasatya*). Prawda potoczna jest konwencjonalnym „umeblowaniem świata” (używając znanego określenia Putnama), wyłaniającym się z tego, jak poznajemy świat i jak używamy języka w naszej codziennej praktyce życiowej. Prawda ostateczna ukazuje prawdziwą naturę świata, wykraczając poza konceptualne i lingwistyczne schematy. Można by powiedzieć, iż *saṃvṛtisatya* odpowiada Kantowskiemu fenomenom, a *paramārthasatya* – noumenowi. Różnica między Buddą a Kantem tkwi w tym, iż prawdziwa natura świata jest, zdaniem Śakjamuniego, poznawalna, chociaż nie konceptualnie. Chodzi rzecz jasna o doświadczenie mistyczne, którego celem jest osiągnięcie nieuwarunkowanego stanu nirwany.

Nagardżuna przyjmuje, ale i modyfikuje doktrynę dwóch prawd: „Nauka głoszona przez buddów jest dokładnie oparta na teorii dwóch prawd: prawdy doczesnych konwencji i prawdy ostatecznej”<sup>6</sup>.

Dla Nagardżuny znajomość obu prawd jest konieczna do wyzwolenia: bez polegania na prawdzie potocznej nie dotrze się do ostatecznej, a bez poznania prawdy ostatecznej nie osiągnie się nirwany<sup>7</sup>. Niejako wbrew definicji prawdy ostatecznej Nagardżuna pragnie

<sup>2</sup> Legendy te zebrał Max Walleser w dziele *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese sources*, Nag Publishers, Delhi 1979.

<sup>3</sup> Tamże, s. 421.

<sup>4</sup> V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007, s. 149-156.

<sup>5</sup> S. Thakchoe, *The Theory of Two Truths in India*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/twotruths-india> [09.04.2013].

<sup>6</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV, 8. Bazuję na wydaniu: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, tł. J. Garfield, Oxford University Press, Nowy Jork 1995.

<sup>7</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV, 10.

jednak pokazać różnicę między konwencjonalną a prawdziwą wizją świata. Dokonuje tym samym konceptualizacji (własnego) doświadczenia mistycznego, ale czyni to tylko po to, aby pouczyć filozofów i przestrzec ich przed wygłaszaniem buńczucznych stwierdzeń o naturze rzeczywistości<sup>8</sup>. Konceptualizacja doświadczenia mistycznego nie prowadzi jednak do alternatywnej ontologii, orzekającej o świecie jakieś pozytywne własności. Jest raczej drogą apofatyczną, sceptyczną względem jakiegokolwiek orzekania: jeszcze-w-języku Nagardżuna mówi o tym, co już-w-języku wyrażalne nie jest. A właściwie nie mówi, tylko pragnie naprowadzić: tak jak Budda, pragnie pokazać tratwę, którą porzuca się po dotarciu na brzeg<sup>9</sup>.

W odróżnieniu od filozofów braminizmu, Nagardżuna uznaje, że substancjalność świata przynależy nie do prawdy ostatecznej, lecz potocznej. Rzeczywistość jest tak naprawdę pusta (*śūnya*) samobytu (*svabhāva*), czyli niesamoistna: wszystkie byty są wzajemnie powiązane ze sobą i powstają w przyczynowej współzależności (*pratītyasamutpāda*). O teorii pustki szerzej później. W zakres prawdy ostatecznej oprócz metafizyki wchodzi także epistemologia: doświadczenie mistyczne poucza nie tylko o tym, jaki czym świat, ale także kim jesteśmy my sami i czym jest nasze poznanie (mistyka poucza też o sobie). Zdaniem Nagardżuny, w obrębie prawdy potocznej dokonuje się pojęciowego „szufladkowania” rzeczywistości poprzez binarne opozycje, z przeciwstawieniem sobie podmiotu i przedmiotu na czele. Z perspektywy prawdy ostatecznej wszystko jest puste: nie ma zatem żadnych podziałów, co oznacza, że poznający, poznawanie i poznawane są jednym<sup>10</sup>. Odpowiadałoby to jednocześnie epistemologicznej charakterystyce doświadczenia mistycznego w „*Upadeśasahasrī*” Śankary oraz „*De docta ignorantia*” Mikoła z Kuzy: „Rozumienie jest ostatecznie niezmiennie, wieczne, ma naturę światła atmana i jest samopoznawalne, ponieważ nie zależy od środków poznania (...) I nie ma rozumiejącego różnego od rozumienia”<sup>11</sup>. „Otóż widzimy, że jedność intelektu to nic innego, tylko jedność pojmującego, pojmowalnego i pojmowania”<sup>12</sup>.

Nagardżuna nie uważał jednak, że należy porzucić drogę uczynków i praktyki kontemplacyjne, gdyż są one niezbędne dla człowieka niewyzwolonego. W obrębie samej prawdy potocznej odróżniał on doktryny korzystne dla wyzwolenia od niekorzystnych, czym

<sup>8</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV, 9.

<sup>9</sup> *Majjhimanikāya* 22.

<sup>10</sup> V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, dz. cyt., s. 122.

<sup>11</sup> Śankara, *Sto tysięcy pouczeń*, II, 109, tł. P. Sajdek [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002, s. 176-7.

<sup>12</sup> Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, I, 10, tł. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 64-5.

dał wyraz swojemu pragmatyzmowi<sup>13</sup>. Chociaż z perspektywy prawdy ostatecznej ani zdanie „wszystko istnieje”, ani zdanie „nic nie istnieje” nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, korzystniej jest – w kontekście osiągnięcia wyzwolenia – uznać, że „wszystko istnieje”. Teza nihilistyczna prowadzi bowiem do wniosku, że uczynki nie niosą ze sobą karmana, co jest herezją (*akriyavadin*) i prowadzi do niemoralnego życia<sup>14</sup>. Na początku drogi ku wyzwoleniu najlepiej założyć, że świat jest taki, jak się przedstawia<sup>15</sup>. W żaden sposób nie zmienia to jednak faktu, że wstępną wizję świata należy z czasem porzucić: „Złe odrodzenie czeka nihilistę, pozytywista odrodzi się dobrze. Jednak dzięki zrozumieniu tego, jakimi rzeczy są, można osiągnąć i nie skłaniać się już ku żadnej z tych koncepcji”<sup>16</sup>. Podobnie jest z praktykami religijnymi: dla człowieka, który uświadomił sobie pustość wszystkiego, także i te praktyki są puste<sup>17</sup>. Do takiego człowieka odnoszą się słowa: „nigdzie nikogo nie nauczył Budda niczego”<sup>18</sup>. Równie prowokacyjnie pisze w „*Ratnāvali*” Nagardżuna, iż pomiędzy sansarą a nirwaną nie ma żadnej różnicy<sup>19</sup>. Nie jest to jednak ani sofizmat, ani herezja, ale paradoksalne określenie jedności rzeczywistości, do której dostęp zyskuje na poziomie *paramārthasatya* mistyk. Z drugiej strony, można to traktować jako wyraz typowego dla mahajany elitaryzmu: jeśli nirwana nie jest przywilejem pogrążonych latami w ascezie bhikszu, lecz jest już tu i teraz, to każdy – tu i, co najważniejsze, teraz – może się wyzwolić.

## Pustka

Koncepcja *satyadvaya* stanowi horyzont myśli Nagardżuny: okazuje się bowiem, że wszystkie stanowiska, z którymi polemizuje buddysta można określić jako takie, które w ramach prawdy względnej wypowiadają się o tym, co przynależy do dziedziny prawdy ostatecznej. Opisać stan wyzwolenia może tylko ten, który go doświadczył i zgodnie z ideałem bodhisattwy, opisanym także w „Omówieniu dziesięciu lądów” („*Daśabhūmikavibhāṣā*”) Nagardżuny, wrócił do świata, aby wyzwolić od cierpienia pozostałe istoty czujące. Jako że w sięgającej Upaniszad tradycji indyjskiej wyzwolenie jest uwolnieniem od uwarunkowanego sposobu istnienia poprzez poznanie prawdziwej natury

<sup>13</sup>V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, dz. cyt., s. 123.

<sup>14</sup>*Ratnāvali* I, 43-44.

<sup>15</sup>*Yuktiśaṣṭikā* 30. Tłumaczenie za Zotzem.

<sup>16</sup>*Ratnāvali* I, 57. Tłumaczenie za Schererem: Burkhard Scherer, *Buddyzm*, tł. G. Kuśnierz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 89.

<sup>17</sup>Por. *Saddharmapundarikasūtra* III, gdzie mówi się o praktykach jako o „zręcznych środkach” (*upaya kauśalya*). Rozdział przetłumaczył Marek Mejor w książce *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 272-281.

<sup>18</sup>*Mūlamadhyamakakārikā* XXV, 24.

<sup>19</sup>*Ratnāvali* I.64. Por. Joseph Walser, *Nagarjuna and the Ratnavali. New Ways to Date an Old Philosopher*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies”, vol. 25, nr 1-2 (2002), s. 216.

rzeczywistości, pada metafizyczne pytanie o to, co tą naturą świata jest. W tym sensie i Nagardżuna, który podejmuje się eksplikacji wypowiedzi Buddy na ten temat, staje się metafizykiem. Nagardżuna interpretuje przede wszystkim kluczową dla metafizyki doktrynę Śakjamuniego o współzależnym powstawaniu (*pratityasamutpada*), wyrażoną w formie dwunastu ogniw współzależnego powstawania, a głoszącą w ogólności, że wszystkie zjawiska cielesne i umysłowe warunkują się nawzajem i istnieją jako nietrwała, współzależna sieć przyczyn i skutków<sup>20</sup>.

W sformułowaniu Nagardżuny oznacza to, iż każda rzecz jest pozbawiona samobytu. Termin *svabhāva* przyjęło się za prof. Chmielewskim tłumaczyć właśnie jako samobyt<sup>21</sup>, choć można to także przełożyć jako samoistność, przy czym tłumaczenie *svabhāva* jako istoty, często spotykane w obszarze anglosaskim, jest ryzykowne<sup>22</sup>. *Svabhāva* oznacza bowiem właściwie rzecz biorąc nie byt, a bycie – samoistne istnienie, które zdaniem jednych przysługuje brahmanowi (wedanta), zdaniem innych puruszy (sankhja), a według Nagardżuny – nikomu i niczemu<sup>23</sup>. Wszechcałość jest niesamoistna, czyli pusta (w domyśle: samobytu); pustka (*śūnjāta*) to kluczowy termin madhjamaki, od którego wzięła ona zresztą swoją alternatywną nazwę (*śūnjātavāda*). Można powiedzieć, że filozofie Nagardżuny i Spinozy stoją na dwóch krańcach spekulatywnej metafizyki: zdaniem Spinozy, istnieje tylko byt samoistny, który jest przyczyną samego siebie; zdaniem Nagardżuny, nie ma żadnej *causa sui*, a wszystko, co jest, powstało i istnieje w zależności od innych bytów. Teza Nagardżuny hołduje buddyjskiej teorii *anatmana*: w jego systemie nie ma miejsca ani na będącego pełnią istnienia Boga, ani na substancjalny i autonomiczny podmiot. Co prawda, Nagardżuna pisze, iż buddowie nie uczą ani *atmana*, ani *anatmana*<sup>24</sup>, ale bejzaźniowość oznacza w tym kontekście nihilizm materialistów (*cārvaka*). Filozofia Nagardżuny jest bowiem środkową ścieżką (*madhjamaka*) między eternalizmem a anihilacjonizmem<sup>25</sup>:

---

<sup>20</sup> „Jeśli jest to, to powstaje tamto” (*asmin satīdam bhavati*). Por. Krzysztof Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany: madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2001, s. 215.

<sup>21</sup> Janusz Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym* w: „Studia Semiotyczne”, t. XI (1981), str. 54.

<sup>22</sup> Przykładowe tłumaczenie *svabhāva* jako *essence* [w:] Nancy McCagney, *Nagarjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1997.

<sup>23</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* I, 1.

<sup>24</sup> *Mūlamadhyamakakārikā* XVIII, 6.

<sup>25</sup> Por. C.D. Sebastian, *The fall of the self and the rise of the non-self in Indian thought*, [w:] red. O. Łucyszyna, M. Zięba, *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, Wydawnictwo Akademii Humanistyczno – Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011, s. 56-8.

eternalizm: jaźń jest wieczną substancją

*astika*, hinduizm: samkhja-joga, wedanta-mimansa, njaja-wajsieszika;

anihilacjonizm: jaźń nie istnieje: jest częścią ciała i ginie po śmierci;

*akriyavādin*, materializm: materialści, sceptycy, fataliści;

środkowa ścieżka: jaźń istnieje, ale nie jest substancjalna ani wieczna;

*nastika*, buddyzm: abhidharma, madhjamaka, jogaczara.

Mimo to w I poł. XX w. istniały dwie interpretacje madhjamaki Nagardżuny, które uznawały ją bądź to za nurt *akriyavādin*, bądź za nurt *astika*:

1. Erich Frauwallner traktuje filozofię Nagardżuny jako metafizyczny nihilizm, którego celem jest dowiedzenie nierealności zewnętrznego świata<sup>26</sup>. Po pierwsze, jest to niezrozumienie znaczenia terminu *asvabhāva*. Przewidywał to już sam buddysta: „Dlaczego więc mielibyście nazywać nihilistami madhjamików, którzy na bazie oświecenia nie opierają się wcale na nihilistycznych poglądach, praktyce ani twierdzeniach?”<sup>27</sup>. Po drugie, idealizm subiektywny to doktryna jogaczary, innej szkoły filozoficznej buddyzmu mahajana.
2. Stanisław Schayer traktuje filozofię Nagardżuny jako metafizyczny monizm, który na drodze *via negativa* wskazuje drogę do zjednoczenia z Absolutem<sup>28</sup>. Po pierwsze, jest to rzutowanie monizmu Śankary i jego teologii *nirguna brahmana* na myśl buddysty z II w. n.e. Po drugie, buddyści konsekwentnie zaprzeczali istnieniu Absolutu.

Wątpliwości na temat tego, czym jest pustka (a raczej czym nie jest) rozwiewał już sam Nagardżuna. U podstaw tych wątpliwości leży rzecz jasna niezrozumienie terminu *svabhāva*. W XV rozdziale „Zasadniczych zwrotek o drodze środkowej” indyjski filozof stwierdza, iż samobyt nie mógł powstać, gdyż inaczej byłby wytworzony przez coś innego, zatem nie byłby samo-bytem. Musi być zatem wieczny, ale tak rozumiany samobyt jest tezą eternalizmu, odrzucanego przez buddystów. Inna sprawa, że – jak zauważa Nagardżuna – wieczny byt nie wyjaśnia świata, w którym zachodzą zmiany (jest to zresztą uwaga paralelna do Arystotelesowskiej krytyki Platona). Jeśli nie ma samobytu, nie ma także innobytu (*parabhāva*), gdyż innobyt to inna nazwa samobytu innego bytu. Jeśli nie ma samobytu i innobytu, to nie ma bytu, w sensie Całości, na którą się składają. Jeśli nie ma bytu, nie ma też niebytu. Ktoś, kto uznaje samobyt, innobyt, byt lub niebyt nie zrozumiał nauk

<sup>26</sup>Erich Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus*, Akademie Verlag, Berlin 1958, s. 171.

<sup>27</sup>*Ratnāvali* I, 60.

<sup>28</sup>Stanisław Schayer, *Religie Wschodu*, Warszawa 1938, s. 240.

Buddy – konkluduje Nagardżuna<sup>29</sup>.

Pustka to, jak wyraża się Nagardżuna, „ani byt, ani niebyt, ani byt i niebyt, ani ani byt, ani niebyt”<sup>30</sup>. Ów specyficzny czwórmiar (*catuṣkoṭi*) otwiera pole różnorodnych interpretacji. Po pierwsze, można potraktować całą sprawę zupełnie formalnie<sup>31</sup>. Negując zdania orzekane o pustce, Nagardżuna pragnie wyczerpać binarne uniwersum:

Zdania wyjściowe	Negacje tych zdań
$p$	$\sim p$
$\sim p$	$\sim(\sim p)$
$p \sqcap \sim p$	$\sim(p \sqcap \sim p)$
$p \sqcap \sim p$	$\sim(p \sqcap \sim p)$

Pustka to koniunkcja wszystkich negacji zdań. Warto zauważyć, że od strony semantycznej nie obowiązuje prawo podwójnej negacji: negacje się nie znoszą, lecz wzmacniają.

Uważam, że interpretując formalnie tetralemat Nagardżuny, można w nim dostrzec antycypację logik wielowartościowych. Wystarczy odnieść *catuṣkoṭi* do prawdy:

ani	prawda	1
ani	fałsz	0
ani	prawda i fałsz	$i$ ( $K_3$ )
ani	ani prawda, ani fałsz	$i$ (LP)

„Prawda i fałsz” to wartość  $i$  z logiki paradoksu Priesta, a „ani prawda, ani fałsz” to wartość  $i$  z trójwartościowej logiki Kleenego<sup>32</sup>. Owo dziwne „ani prawda, ani fałsz, ani prawda i fałsz, ani ani prawda, ani fałsz” można określić jako piątą wartość –  $n$  (od imienia Nagardżuny). Faktem jest jednak, iż pytanie o to, czym jest pustka pozostałoby bez odpowiedzi, co najwyżej wydobyliśmy metodę odpowiedzi na pytanie, czym jest.

Lepiej, moim zdaniem, potraktować *catuṣkoṭi* jako strukturę wstępującą, odzwierciedlającą dialog mniej więcej takiej postaci:

- Czym jest pustka? – pyta uczeń.
- Nie jest bytem. – odpowiada mistrz.
- Czyli jest niebytem?

29 *Mūlamadhyamakakārikā* XV, 1-6.

30 *Mūlamadhyamakakārikā* XXV, 17-18.

31 Por. Alex Wayman, *Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?*, „Philosophy East and West”, vol. 27, nr 1 (1977), University of Hawai'i Press, Hawai'i 1977.

32 Graham Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge University Press, Nowy Jork 2008, s. 122-124.

- Nie.
- W takim razie jest jednym i drugim?
- Nie.
- W takim razie nie jest ani jednym, ani drugim?
- Nie.

*Catuṣkoṭi* wskazuje tym samym granice myślenia i granice języka: podobnie jak późniejsze koany, ma naprowadzić dociekliwych uczniów na drogę prowadzącą ku wyzwoleniu<sup>33</sup>.

### Redukcja do absurdu

Prawda potoczna jest konwencjonalna i względna; wypowiedanie się w jej ramach o prawdziwej naturze świata powinno prowadzić do sprzeczności. Tak wnioskuje Nagardżuna, wytaczając przeciw stanowiskom innym niż madhjamaka metodę *reductio ad absurdum* (*prasanga*):

Sv(x): x jest samobytem

$$\square x[Sv(x) \rightarrow \sim Sv(x)]^{34}$$

Równocześnie: cokolwiek nie jest samobytem, jest pozbawione samobytu, czyli puste:

$$\sim Sv(x) \leftrightarrow Asv(x)$$

Zgodnie z regułą sylogizmu hipotetycznego, każde przekonanie o istnieniu samobytu prowadzi do doktryny pustki. Doktryna pustki jest więc bezwzględnie prawdziwa:

$$[Sv(x) \square Asv(x)] \rightarrow Asv(x)$$

Zasadniczo wszystkie poglądy (*dṛṣṭi*) są błędne, gdyż są tworzeniem oderwanych od współzależnie istniejącej rzeczywistości abstrakcji, są teoretycznym hipostazowaniem (gdzie hipostazą jest samobyty czegoś)<sup>35</sup>. Poniżej prezentuję dwa emblematyczne przykłady rozumowań Nagardżuny.

W odpowiedzi na zarzut trzeci w dziele „*Vigrahavyāvartanī*” Nagardżuna przedstawia subtelną krytykę klasycznej koncepcji prawdy jako własności przysługującej poznaniu zgodnemu z rzeczywistością<sup>36</sup>. Wykreowany adwersarz zarzuca Nagardżunie, że jeśli czymkolwiek uzasadnia swoje poglądy, poznanie, na którym się opiera, musi cechować

<sup>33</sup> Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2012, s. 175.

<sup>34</sup> J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>35</sup> Por. Dan Lusthaus, *Nagardżuna*, s. 234 [w:] red. I. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo Al fine, Warszawa 1997.

<sup>36</sup> *Vigrahavyāvartanī* 30-51. Tłumaczenie Krzysztofa Jakubczaka [w:] red. M. Kudelska, *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, dz. cyt., s. 255-6.

samoistność (co w opinii adwersarza jest równoznaczne jego prawomocności). Nagardżuna odpowiada, że jeśli poznanie ma samobyty, nie może zależeć od czegoś innego, czyli nie może być oceniane poprzez porównanie go z rzeczywistością, co czyni klasyczną koncepcję prawdy fałszywą, a rozumiane w jej kategoriach poznanie – nieprawomocnym. Z drugiej strony, jeśli poznanie jest prawomocne bez kontaktu z rzeczywistością, czy możemy jeszcze mówić o poznaniu? Jeśli kryteria prawomocności poznania leżą poza nim, to gdzie? Jeśli w innym poznaniu, to grozi nam regres w nieskończoność, dogmatyzm (poprzestanie na jednym nieuzasadnialnym kryterium) lub błędne koło. Tym samym Nagardżuna biegle posługuje się trylematem Mänshausena. Efekt: poznanie nie jest ani prawomocne, ani nieprawomocne. Za Danem Lusthaussem można by przyjąć, iż zdaniem mistrza mahajany nasz język odnosi się do samego siebie, a prawda o świecie leży poza nim<sup>37</sup>.

W zarzucie pierwszym adwersarz wytyka Nagardżunie, że twierdzenie „nie ma samobyty” także powinno być pozbawione samobyty, czyli powinno być nieprawomocne. Jeśli jednak posiada samobyty, obala samo siebie<sup>38</sup>. Nagardżuna odpowiada, że oponent nie rozumiał, iż pustka jest tylko inną nazwą zależnego istnienia. Ponieważ Nagardżuna przytacza argumenty zbijające tezy adwersarza, jego pogląd o pustce jest pusty, tj. zależny od innych zdań<sup>39</sup>. Autoreferencja, która nierzadko obalała całe filozofie, nie stanowi problemu teorii Nagardżuny. Na marginesie warto dodać, iż odmiennie na sprawę patrzył Czandrakirti, który wyłączył tezę madhjamików z obszaru „poglądów”, argumentując, iż *dr̥ṣṭi* orzekają o świecie, a madhjamaka o poglądach<sup>40</sup>.

Te i inne wnioski Nagardżuny mogą oczywiście wyglądać na popisy sceptyka-nihilisty, ale jeśli nawet są sceptyczne, z pewnością nie są „nihilistyczne”, gdyż milczenie, do którego prowadzą, jest milczeniem Wittgensteinowskim, milczeniem wobec tego, „o czym nie można powiedzieć”, milczeniem, wobec tego, co mistyczne. Oświecenie, otwierające podwoje prawdy ostatecznej, leży już poza granicami języka, jest – jak pisze Marek Mejer – aktem mistycznej intuicji<sup>41</sup>.

Teoria dwóch prawd Nagardżuny prowadzi do mistycyzmu i jest częścią metafizyki Hindusa. Teoria pustki jest metafizyką *par excellence*, stanowiąc centrum warstwy przedmiotowej systemu. Metodą buddysty jest z kolei redukcja do absurdu, rozwijająca zdobycze ówczesnej logiki. Jak widać, mistyka, metafizyka i logika tworzą harmonię

<sup>37</sup>D. Lusthaus, *Nagardżuna*, dz. cyt., s. 235.

<sup>38</sup>*Vigrahavyāvartanī* 1-2.

<sup>39</sup>*Vigrahavyāvartanī* 21-24.

<sup>40</sup>*Prassanapadā* XIII, 5. O instrumentalno-pragmatycznym charakterze wyłączenia por. J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu...*, dz. cyt., s. 58-59.

<sup>41</sup>M. Mejer, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 210.



w obrębie śunjatawady Nagardżuny. Zbijając konwencjonalne poglądy przynależące do dziedziny prawdy potocznej, Nagardżuna przekonuje o pustce, tj. współzależności, wszystkiego, co jest. Zrozumienie tej prawdy ostatecznej staje się możliwe dopiero dzięki mistycznemu oświeceniu, pozwalając już tu i teraz osiągnąć upragniony stan nirwany.

## Literatura

### Książki

- Walleser M., *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese sources*, Nag Publishers, Delhi 1979
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007
- Kudelska M. (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002
- Scherer B., *Buddyzm*, tł. G. Kuśnierz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009
- Garfield J., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, Oxford University Press, Nowy Jork 1995.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001
- Szymańska B. (red.), *Filozofia Wschodu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2001
- McGreal I. (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, tł. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo Al fine, Warszawa 1997
- Kozyra A., *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2012
- Łucyszyna O., Zięba M. (red.), *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, Wyd. Akademii Humanistyczno – Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011
- Frauwallner E., *Philosophie des Buddhismus*, Akademie Verlag, Berlin 1958
- Priest G., *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge University Press, Nowy Jork 2008
- Schayer S., *Religie Wschodu*, Warszawa 1938

### Artykuły naukowe

- Wayman A., *Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?*, „Philosophy East and West”, vol. 27, nr 1 (1977), University of Hawai'i Press, Hawai'i 1977
- Mabbett I., *The problem of the historical Nagarjuna revisited*, „Journal of the American Oriental Society” nr 118 (3/1998)
- Walser J., *Nagarjuna and the Ratnavali. New Ways to Date an Old Philosopher*, s. 216, „Journal of the International Association of Buddhist Studies”, vol. 25, nr 1-2 (2002)
- Chmielewski J., *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, „Studia Semiotyczne”, t. XI (1981)

### Źródła internetowe

- Thakchoe S., *The Theory of Two Truths in India*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/twotruths-india> dostęp [09.04.2013]

## Droga do poznania w jodze Patańdzalego

Joga klasyczna ukształtowała się w II lub III w. n. e., kiedy to prawdopodobnie żył kompilator i redaktor Jogasutr Patańdzali (*Patañjali*). Tożsamość Patańdzalego nie jest do końca pewna. Najczęściej uznaje się go za gramatyka żyjącego w II w. n. e., któremu przypisuje się autorstwo „Mahabhaszji” (*Mahābhāṣya*), komentarza do gramatyki Paniniego. Niektórzy uczeni skłaniają się ku temu, że był on Patańdzalim-lekarzem autorem „Patańdzala – tantry” (*Patañjala-tantra*). Być może Patańdzali jest autorem wszystkich trzech dzieł, kwestia ta pozostaje nierozstrzygnięta.

Sanskrycki termin „joga” (*yoga*) można przetłumaczyć m.in. jako „związek”, „zbieranie się”, „sumowanie”, „wyposażanie”. Pochodzi od rdzenia judź (*yuj*), oznaczającego „związać”, „połączyć”, „ujarzmiać”, „nakładać jarzmo”. Definiując jogę w szerokim znaczeniu powiemy, że jest to świadome, ukierunkowane działanie jednostki, zmierzające do urzeczywistnienia Jaźni. Można także zdefiniować jogę w szerokim znaczeniu w odniesieniu do środków prowadzących do celu, tak jak zrobił to Eliade: „Słowo joga służy w ogólności do wyrażenia wszelkich technik ascezy i wszelkich metod medytacji”<sup>1</sup>.

Dokładne określenie czasu powstania protojogi, poprzedzającej jogę klasyczną, jest problematyczne. J. W. Hauer i M. Falk uważają, że joga była już obecna w czasach powstawania Rygwedy (*rg-veda*) około 1200 r. p. n. e., a nawet przypuszczają, że mogła być już obecna w czasach cywilizacji doliny Indusu, negując tym twierdzenia tych badaczy, którzy początki jogi upatrują w Upaniszadach (VIII-III w. p. n. e.2). Z czasem joga rozwinęła się w odrębny system filozoficzny nazywany jogą klasyczną. Nie powstała więc z niczego, a wyrosła na gruncie wielowiekowych rozważań i doświadczeń mieszkańców Indii. Jednakże na jodze klasycznej rozwój jogi się nie kończy, gdyż idea jogi kształtowała się w dalszym ciągu, przybierając postać Upaniszad jogicznych, czy pojawiając się w puranach. Ewolucję jogi można podzielić na trzy okresy: przedklasyczny, klasyczny oraz poklasyczny. W okresie poklasycznym joga zostaje zdominowana przez wpływ tantryzmu.

Jogasutry składają się z 195 niezmiernie lakonicznych sutr, podzielonych na cztery części: samadhipadę (*samādhīpāda*), opisującą jogiczne skupienie, sadhanapadę (*sādhanapāda*) czyli drogę dojścia do niego, wibhutipadę (*vibhūtipāda*) – nadludzkie moce, które się pojawiają wraz z praktyką i kajwaljapadę (*kaivalyapāda*), dotyczącą absolutnej

<sup>1</sup> M. Eliade, *Patańdzali i joga*, Wydawnictwo Pegaz, Warszawa 1994, s. 9.

<sup>2</sup> M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające, filozofia jogi klasycznej*, Nomos, Kraków 1999, s. 17.

wolności, która jest ostatecznym celem jogina. Najważniejszym i prawdopodobnie najstarszym komentarzem jest Jogabhaszja (*Yogasūtrabhāṣya*) Wjasy (ok. VII w. n. e.).

Praktyka jogicznych prowadzi do transformacji świadomości, poprzez wyeliminowanie błędu poznawczego i utożsamienie się z faktyczną Jaźnią (*puruṣa*). Nie jest to stan jedności z Absolutem, a doświadczenie całkowitego rozłączenia sfery podmiotowej od przedmiotowej (*prakṛti*). Do tego celu prowadzi praktyka polegająca na kontroli zjawisk świadomościowych i zatrzymaniu ich. Powściągnięcie tych zjawisk określane jest jako *czitta-vṛtti-nirodha* (*citta vṛtti nirodhaḥ*). W tym kontekście pojawia się pierwsza definicja „jogi” o jakiej wspomina Patańdzali – ujarzmienie wirów mentalnych (I.2. Js.<sup>3</sup>). Zatrzymanie wszystkich zjawisk świadomościowych prowadzi do stanu *asamprajñata-samādhi*. Redaktor Jogasutr nie definiuje *czitty*, ale z kontekstów w jakich ten termin się pojawia można wywnioskować, że oznacza on empiryczną świadomość. Jest ona organem uświadomienia, który jest nieustannie przekształcany. Obejmuje ona akty poznawcze, emocjonalne i wolicjonalne. Ten proces nieustannych przemian świadomości empirycznej określane jest jako zjawiska świadomościowe (*czittavṛtti*, *cittavṛtti*). Pozostawanie w medytacyjnym skupieniu umożliwia joginowi kontrolowanie strumienia świadomości. Pawłowski zwraca uwagę na to, że proces ujarzmienia stanów mentalnych przypomina swoiste epokę: „Patańdzali zdaje sobie jednak sprawę, uwzględniając wielowiekowe doświadczenia rodzimych praktyków duchowych, że to, co jawi się człowiekowi w postrzeżeniu zmysłowym stanowi jedynie przysłowiową „piankę na oceanie rzeczywistości”. Cały proces opisanego dalej ujarzmięcia zjawisk świadomościowych należy zatem traktować jako rodzaj sceptycznego powstrzymywania się od wypowiedzenia wiążącego sądu, albo też jako swoiste Patańdzalowskie epokę”<sup>4</sup>.

Zawieszenie konceptualizacji jest drogą do poznania faktycznej Jaźni. Umysł oczyszczony z pojęć, sądów, kategorii jest w stanie osiągnąć wyzwalający wgląd. Pawłowski pisze, że właściwie dlatego redaktor Jogasutr wyróżnił *samprajñata-samadhi* oraz *asamprajñata-samadhi*, czyli odpowiednio: *samadhi* z uświadomieniem i bez uświadomienia, aby ukazać paradoksalność doświadczenia jogicznego<sup>5</sup>. Paradoksalność i niewysławialność to cechy doświadczenia mistycznego<sup>6</sup>, które są uwidocznione w ostatnich etapach mistycznej drabiny Patańdzalego.

<sup>3</sup> *Yogasūtra* – dalej skrót Js., *Yoga-sūtra-bhāṣya* – dalej skrót Jbh.

<sup>4</sup> K. Pawłowski, *Wąska ścieżka prawdy*, Nomos, Kraków 1996, s. 57.

<sup>5</sup> K. Pawłowski, dz. cyt., s. 119.

<sup>6</sup> Jako doświadczenie mistyczne rozumiem bezpośrednio doświadczenie rzeczywistości ostatecznej, tego, co nieuwarunkowane, niezależne od czegokolwiek innego, samoistne i najcenniejsze z punktu widzenia osoby doświadczającej. Jest to definicja Denise L. i Johna T. Carmody.

Duchowa transformacja jest możliwa dzięki intuicyjnemu wglądowi w naturę rzeczy. Wyzwolenie dokonuje się za życia jogina (*jīvan-mukti*) i staje się on dźiwanmukta (*jīvanmukta*). Przewyciężone zostały ograniczenia ludzkiej natury, co czyni dźiwanmukte istotą przewyższającą „zwykłego” człowieka, doskonałą. W samym Jogasutrach nie pojawia się termin „dźiwanmukta”, dopiero komentatorzy sugerowali, że po usunięciu złoza karmicznego jogin wciąż jeszcze funkcjonuje. Treścią mistycznego doświadczenia w jodze zawsze jest rozróżnienie sfery podmiotowej od przedmiotowej.

Patańdzali opisał ośmioczłonową ścieżkę prowadzącą na szczyt mistycznej drabiny. Jej podstawą jest asceza i medytacja. Jest to rozwinięcie opisanych już abhjasy i wairagji, czyli praktyki jogicznej oraz bezpragnieniowości. Pierwszy wers sadhanapady charakteryzuje krijajogę czyli praktyki przygotowawcze, są nimi: asceza, medytacja, skupienie się na Iśwarze (Js. II. 1). W kolejnym wersie Patańdzali precyzuje, że w ten sposób można osiągnąć samadhi oraz osłabić uciążliwe stany mentalne (Js. II. 2). Światło poznania rozróżniającego pojawia się dzięki praktyce członów pomocniczych jogi czyli jogangi, wymienionych w Js. II. 29:

Są to:

1. *yama* – zasady etyczne;
2. *niyama* – praktyki ascetyczno-mistyczne;
3. *āsana* – pozycje ciała;
4. *prāṇāyāma* – kontrola sił witalnych;
5. *pratyāhāra* – wycofanie zmysłów;
6. *dhāraṇā* – koncentracja;
7. *dhyāna* – kontemplacja;
8. *samādhi* – skupienie;
9. Ósmy człon został omówiony w części pt.: „Doświadczenie mistyczne”. W sutrze II. 30.

Patańdzali wylicza, co składa się na praktykę zasad etycznych:

10. *ahiṃsā* – niekrzywdzenie;
11. *satya* – prawdomówność;
12. *asteya* – niekradzenie;
13. *brahma-carya* – wstrzemięźliwość seksualna;
14. *aparigraha* – nieposiadanie.

Jamy i nijamy podobnie jak krijajoga mają służyć przygotowaniu jogina do dalszych etapów mistycznej ścieżki. Praktyki ascetyczno-mistyczne przyczyniają się do wzmocnienia siły woli i motywacji, a także technik wymagających skupienia się. Należą do nich:

1. *śauca* – praktyki oczyszczające;

2. *saṁtoṣa* – zadowolenie;
3. *tapas* – asceza;
4. *svādhyāya* – studiowanie;
5. *Īśvara-praṇidhāna* – oddanie się Iśwarze (Js. II. 32.).

Jamy regulują relacje jogina z otoczeniem, tymczasem nijamy odnoszą się do jego własnej dyscypliny i praktyki. Pozycja ciała, kontrola oddechu i wycofanie zmysłów to elementy pomagające osiągnąć kontrolę nad ciałem i zmysłami. Patańdzali pisze, że dzięki pratjaharze możliwe jest pełne opanowanie narządów psychicznych (Js. II. 55). Dharana, dhjana i samadhi to trzy wewnętrzne człony (*antarāṅga*), czyli koncentrujące się tylko na świadomości. Zwane są samyama (ściągnięcie) i prowadzą do rozmycia granicy pomiędzy przedmiotem a podmiotem, a tym samym do wglądu i kaiwalji (Js. III. 4). Sanjama jest określana jako człon wewnętrzny jogi, jednakże w odniesieniu do skupienia bez załączka jest ona tylko pośrednim, zewnętrznym elementem (Js. III. 8). Dharana oznacza przykucie uwagi, koncentrację na obiekcie. Długotrwała stabilizacja świadomości (*ekāgratā*) prowadzi do absorpcji (*dhjana*). Gdy świadomość oczyszcza się, stopniowo rozmywa się granica między podmiotem, przedmiotem a czynnością poznawczą – jest to samadhi (Js. III. 3). Samadhi to stan zatopienia się w głębokiej kontemplacji, w której umysł jest odizolowany od zewnętrznych bodźców, a wypełniony jest interioryzowanym przedmiotem poznania. Podział na podmiot i przedmiot jest zniesiony, toteż można rzec, że jogin doświadcza jedności w wielości (unio mystica).

Samadhi nie jest rodzajem transu czy katalepsji, a raczej jest związane z radykalną przemianą świadomości, umożliwiającą wgląd. Na najniższym stopniu skupienia umysł wypełniony jest tzw. grubymi elementami (*mahābhūta*). Wraz z pogłębianiem się koncentracji następuje stopniowe ujarzmianie zjawisk świadomościowych, dlatego ta medytacja jest określana jako nirodha. Wraz z postępem na drodze praktyki kolejne elementy doświadczenia zostają powściągnięte. Grube aspekty zawierają subtelniejsze. Te pierwsze zanikają, gdy w stanie skupienia osiągnane są aspekty bardziej subtelne. Patańdzali pisze: „Samprajñāta [*samādhi*] składa się z nieprzerwanie następujących po sobie stopni skupienia z myśleniem (*vitarka*), skupienia z przenikaniem (*vicāra*), skupienia z błogością (*ānanda*) i skupienia z poczuciem „ja jestem” (*asmitā*) [Js. I. 17.]”.

Podczas samadhi w umyśle są obecne wrytti, które mimo subtelności doznań medytacyjnych, oznaczają, że jest to jeszcze stan niewiedzy. Na najniższym szczeblu, witarka-samadhi, pojawiają się witarka, wiczara, ananda i asmita. Wjasa pisze, że witarka zachodzi wtedy, gdy jest grube doznanie (*ābhoga*) w podporze świadomości (Jbh. I. 17).

Abhoga oznacza obiekt mentalny, którego źródłem może być postrzeganie pamięć czy fantazja<sup>7</sup>. Wiczara dotyczy koncentracji na subtelny obiekcie, jakim jest podstawowy składnik rzeczywistości (*tanmātra*<sup>8</sup>). Ananda to błogość, asmita – świadomość „jestem”. Te cztery czynniki są obecne na pierwszym stopniu skupienia i z każdym kolejnym jeden z nich zostaje powściągnięty.

Ostatnim stopniem nirodhy jest sampradźniata-samadhi czyli skupienie z uświadomieniem, czy, jak pisze Wjasa, z podporą świadomościową (Jbh. I. 17). W umyśle jest wyłącznie asmita, toteż ten moment jest poczuciem tożsamości z „ego” (*ekātmika*). Sāsmītāsamādhi jest najtrudniejszym etapem dla jogina, gdyż podstawą naszego jestestwa jest świadomość „jestem”, jest to najbardziej rdzenny element, bez którego funkcjonowanie wydaje się niemożliwe. W opisach buddyjskiej medytacji często zaznacza się, że wraz z zanikiem poczucia „ja” pojawia się lęk<sup>9</sup>. Jest to doświadczenie, które można porównać do umierania. Analogia do śmierci pojawia się często jako element doświadczenia mistycznego. U Św. Jana od Krzyża śmierć „starego” człowieka, podczas „biernej nocy ducha”, wiąże się z procesem oczyszczania i opróżniania rozumu, pamięci i woli, który prowadzi do upodobnienia się duszy do Boga. Świadomość „jestem” jest wynikiem błędu poznawczego, gdyż w sferze prakryti nie ma trwałej Jaźni. Toteż usunięcie „ja” wiąże się z rozpoznaniem prawdziwej natury i usunięciem tego niewłaściwego postrzegania. Jest to zmiana na poziomie epistemicznym. Niewiedza jest definiowana przez Patańdzalego jako widzenie w nietrwałym trwałego, w nieczystym – czystego, w dyssatisfakcji – satisfakcji, a w bezjaźniowym – trwałej jaźni (Js. II. 5). Asmita jest to pozorna jedność widza i przedmiotu widzenia (Js. II. 6), jest zaliczana do uciążliwych stanów mentalnych. Treścią wglądu w sankhji także jest to rozpoznanie „ja empirycznego” jako względnego i instrumentalnego w odniesieniu do puruszy. Sankhjakarika 64 wyraża treść tego doświadczenia: „Nie jestem (Jaźnią), (wyzwolenie jest) nie moje, (nie ma) ja (tj. ego)”.

Medytacja prowadząca do asampradźniata-samadhi (*asamprajñata samādhi*) jest skupieniem z obiektami, które krok po kroku są powściągane, a tym samym świadomość jest oczyszczana, co umożliwia pojawienie się beztreściowej percepcji, której podłożem jest Jaźń. Obiekt może być dowolny, zarówno grubomaterialny jak i subtelny. Innymi słowy w sampradźniata-samadhi umysł ma podporę w obiekcie, jakim może być element natury czy sam umysł. Świadomość jest oczyszczona z wszelkich niepotrzebnych zjawisk,

<sup>7</sup> L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, PWN, Warszawa 1986, s. 225.

<sup>8</sup> Element subtelny, zasada prakryti. W jodze wyróżnia się pięć tanmatr zaliczanych do 25 tattw: boski dźwięk, czucie, barwa, smak oraz zapach; z których wyłaniają się żywioły.

<sup>9</sup> Ajahn Brahmavamso, *Jhany*, sasana.pl, dostęp 22.01.2013 r.

co umożliwia maksymalne wyostrenie uwagi i w dalszej kolejności – pełne skupienie. W Js. III. 3 Patañdźali w następujący sposób charakteryzuje samadhi: „nic poza obiektem nie jaśnieje podczas absorpcji (*dhjana*), a umysł jest jak gdyby pozbawiony swojej natury”. W końcowej fazie samadhi rozróżnienie na podmiot, przedmiot i samą czynność zostaje zniesione<sup>10</sup>. Wraz z pogłębianiem samadhi pogłębia się wgląd mistyczny. Jednakże dopóki nie jest to poznanie rozróżniające jest to wciąż sfera niewiedzy. W wyższym stopniu samadhi, asampradźniata-samadhi, umysł nie opiera się na żadnym obiekcie poza Jaźnią. W tym stanie w umyśle są obecne jedynie sanskary, czyli utrwalone w nieświadomości ślady czynów (Js. I. 18). Wraz z pogłębianiem tego stanu sansakry zostają usunięte. Nie jest to stan nieświadomości czy ośpienia, jak niekiedy mylnie jest interpretowany. Uwaga jest wyostrzona do granic możliwości. Feuerstein określa ten stan jako „ultra-cognitive enstasy” czyli nad-racjonalne samadhi<sup>11</sup>. Jest to stan, w którym zachodzi wyższe poznanie. W umyśle zachodzą procesy, których nie da się opisać, czy wyjaśnić w sposób konwencjonalny. Przebieg asampradźniata-samadhi związany jest z wyzwoleniem, z osiągnięciem doskonałości i pełnej wolności. Wiwekakhjati (*viveka-khyāti*) to ostateczny wgląd, w którym podmiot empiryczny uświadamia sobie odrębność sfery podmiotowej i przedmiotowej. Gdy nawet to głębokie poznanie zostaje powściągnięte i jogin odczuwa obojętność wobec swoich przeżyć, następuje *dharmamegha-samādhi*, całkowite wyzwolenie (Js. IV. 29).

Patañdźali podejmuje próbę opisu umysłu znajdującego się w stanie absorpcji, gdy zjawiska mentalne są ujarzmione, umysł jest wyciszony i stały: „W przypadku świadomości, której fluktuacje zmniejszyły się [i która stała się] niczym przejrzysty klejnot, [w tym przypadku powoduje] – [w odniesieniu do] „chwytającego” (*grahītr*), „chwytania” (*grahana*) oraz „chwytanego” (*gārhya*) - [stan] zbieżność z tym na czym [świadomość] przebywa i przez co [świadomość] jest zabarwiona (Js. I. 41).” Jest to ważny fragment wyjaśniający proces samadhi, w którym umysł przechodzi głęboką transformację. Świadomość jest całkowicie oczyszczona, dlatego porównana jest do klejnotu – Wjasa precyzuje, że do górskiego kryształu (Jbh. I. 41). Jak w kryształach odbijają się sąsiadujące z nim przedmioty, tak wyciszony umysł jest zabarwiany przedmiotami, które się znajdują wokół niego. Gdy w umyśle dominuje sattwa, a wszelka działalność zmysłowa jest powściągnięta, jedynym obiektem jest Jaźń. Zostało już wspomniane, że jest to stan maksymalnej przytomności, a nie ośpienia, jest to moment głębokiego wglądu.

<sup>10</sup> E. Bryant, *The Yoga-sūtras of Patañjali*, North Point Press, New York 2009, s. 307.

<sup>11</sup> G. Feuerstein, *The philosophy of classical yoga*, ITI, Vermont 1999, s. 85-96.

Dochodzi do zlania się w jedną całość podmiotu ujmowania, „chwytającego” (*grahitry*), aktu ujmowania, „chwytania” (*grahana*) oraz przedmiotu ujmowania, „chwytanego” (*garhja*). Wszystkie trzy elementy stają się identyczne. Zachodzi swoiste *coincidentia oppositorum* – zjednoczenie przeciwieństw. Rozmywa się granica między sferą podmiotową a przedmiotową, poczucie czasu i przestrzeni również ulega zawieszeniu. Jest tu wszakże problem, który zauważa już Śankara – umysł nie może poznać czy uchwycić puruszy, gdyż należy do nieświadomej sfery prakryti. Tylko absolutny podmiot może poznać sam siebie, ale jest on biernym obserwatorem, widzem. Problem ten można zawrzeć w pytaniu: kto dokonuje rozróżnienia? Purusza czy buddhi? Zgodnie z jedną interpretacją to świadomość intuicyjna dokonuje rozróżnienia siebie od Jaźni. Rozwój sfery prakryti ma teleologiczny charakter – służy wyzwoleniu się puruszy. Wraz z usuwającym niewiedzę poznaniem, buddhi przestaje funkcjonować, nie jest już potrzebne. W innej interpretacji to purusza dokonuje rozróżnienia i uświadomienia sobie, że nie jest sferą przedmiotową, nie jest świadomością intuicyjną ani fizycznym ciałem. Całkowicie zanika identyfikacja z prakryti<sup>12</sup>

Samapatti i samadhi nie są synonimami. Samadhi jest techniką wyciszenia umysłu, która prowadzi do celu soteriologicznego, ma linearno-progresywny charakter. Tymczasem samapatti obrazuje dynamikę przemian zachodzących podczas jednoupunktowienia; jest to opis procesu skupienia. Patańdzali wyróżnia cztery etapy samapatti: witarka, nirwitarka, wiczara, nirwiczara (Js. I. 42-44). Pierwszym etapem jest popadnięcie w stan z myśleniem (*sawitarka*). Jest to skupienie, którego przedmiot pochodzi ze świata empirycznego i polega ono na przyswojeniu sobie tego przedmiotu, oznaczającego go słowa, a także pojęcia wytworzonego na jego podstawie (Js. I. 42). Nie jest to dyskursywny proces, ale uchwycenie myślą obiektu. Gdy umysł oczyszcza się z przeszkadzających elementów (takich jak fantazjowanie, wyobrażenia, wspomnianie), następuje kolejny etap: popadnięcie w stan bez myślenia (*nirwitarka*).

W tym stanie umysł jest oczyszczony i jogin nie myśli o tym, czym jest obiekt medytacji, jaka jest jego nazwa i funkcja. Umysł zabarwia się obiektem koncentracji, nietowarzystą temu żadne ogólne pojęcia. Zgodnie z wyjaśnieniem Wjasy świadomości intuicyjnej odsłania się istota rzeczy. Następnymi stopniami są: popadnięcie z przenikaniem (*savicāra*) i bez przenikania (*nirvicāra*). Z sutry I. 44. dowiadujemy się, że obiektem medytacji z przenikaniem jest subtelny przedmiot – nie ulokowany w czasie i przestrzeni.

<sup>12</sup> M. Jakubczak, *Między wiarą a gnozą, doświadczenie mistyczne w tradycji Orientu*, Universitas, Kraków, s. 58.



Jogin nie koncentruje się na konkretnym, fizycznym obiekcie, ale na tanmantrze. Zgłębia przedmiot, dochodząc do jego esencji. Na tym etapie poznanie obejmuje przedmiot subtelny oraz przypomnienie poprzedniego stanu skupienia. Gdy jogin usuwa wszelkie przypomnienia następuje kolejny etap, popadnięcie w stan bez przenikania.

Nirwiczara, czyli stan bez przenikania, różni się tym, że podczas tego rodzaju skupienia, świadomość jogina oczyszcza się z wszelkich przypomnień. Element subtelny w pełni ujawnia swoją naturę. Pojawia się w świadomości jogina jako nie zmieszany z grubo-materialnymi cechami przedmiotu. Sutra I. 47. informuje nas, że osiągnięcie tego stanu jest równoznaczne z doświadczeniem czystości Jaźni (*atmana*). Wjasa dodaje, że gdy *sattwa* intuicyjnej świadomości jest oczyszczona, pojawia się czystość skupienia, a wraz z nią intuicyjne poznanie prawdy. Patańdzali określa ten proces jako skupienie z załączkiem (*sabīja-samādhi*), które jest odpowiednikiem sampradźniata-samadhi. Pogłębienie skupienia prowadzi do stanu, w którym umysł jest stały i oczyszczony ze zamięcia. Następuje wtedy „poznanie prawdy (*prajñāloka*), płynące z ciszy *atmana*, mające rzecz prawdziwie istniejącą za przedmiot” (Jbh. I. 47). Wyciszenie zjawisk świadomościowych daje przestrzeń do wglądu (*ṛtabharā prajñā*; Js. I. 48). Gdy nawet ten stan poznania zostaje powściągnięty następuje skupienie bez załączka czyli *nirbīja-samādhi* (Js. I. 51). „Ja” nie utożsamia się z żadnym zmiennym elementem natury. Jest to stan całkowitej wolności od niewiedzy i błędu poznawczego. Tym samym następuje zanik kontaktu *puruszy* i *prakryti* (Js. II. 25). Aktywność świadomości kończy się w momencie poznania rozróżniającego, gdyż jej cel został osiągnięty (Jbh. I. 50-51), a *purusa* spoczywa w swojej własnej naturze czysty, jedyny i wyzwolony (Jbh. I. 51, Jbh. II. 25).

Ostateczne wyzwolenie przynosi zmiany na poziomie epistemologicznym. Zmienia się sposób funkcjonowania podmiotu empirycznego, aż do momentu zaniku poczucia „ja”. W tym procesie nie ma już świadomości „ja”. Jest to kwestia problematyczna, gdyż ktoś pozbawiony *asmity* nie jest w stanie funkcjonować, posługiwać się pamięcią, czy sensownie mówić. Z drugiej strony *kaiwalja* jest to stan, którego nie można opisać zgodnie z wymogami logiki. Także próby refleksji nad tym stanem są z góry skazane na niepowodzenie. Jest to też stan, który nie charakteryzuje się intersubiektywnością. Pozostaje więc kwestią osobistego doświadczenia. Toteż adept musi posiadać zaufanie, by iść tą ścieżką, którą może przybliżyć jedynie język paradoksu. Jogin zyskuje wiedzę niedostępną dla innych, która uwalnia go od cyklu transmigracji i tym samym uwalnia się od cierpienia.

Droga jogina jest drogą całkowitego wyrzeczenia i ascezy. Poprzez pełną kontrolę ciała, oddechu i zmysłów możliwe jest zapanowanie nad umysłem. Celem jogangi

jest wytworzenie odpowiednich warunków do pojawienia się mistycznego doświadczenia. Przebieg tego procesu pod każdym względem jest zależny od jogina – nie ma tu miejsca na łaskę, jak w np. w mistyce chrześcijańskiej. Rysem charakterystycznym joga-darśany jest zatem woluntaryzm i auto-soteriologia. Istnieje kilka interpretacji jogicznej wykładni doświadczenia mistycznego. Jedną z nich jest uznanie Jogasutr za wyraz doświadczenia mistycznego, o ściśle praktycznym charakterze. W tym ujęciu tekst Patańdzalego może być uznany za mapę drogową poruszania się do ostatecznego celu, a założenia metafizyczne są tylko dodatkiem, mającym służyć pomocą w rozwoju, a nie ostatecznym rozstrzygnięciem, które przychodzi dopiero wraz z wyzwalającym wglądem<sup>13</sup>. Jogasutry są praktycznym podręcznikiem duchowym, a model doświadczenia, który prezentują ma charakter uniwersalny<sup>14</sup>. Tola i Dragonetti zwracają uwagę na podobieństwa jogicznego doświadczenia do mistyki chrześcijańskiej takie jak np. opróżnienie świadomości i zatrzymanie mentalnych procesów, czy faza oczyszczenia i absorpcji. Stwierdzają oni, że te doświadczenia są w istocie tym samym, a różnica między nimi polega jedynie na interpretacji owego przeżycia. W jodze jest rozdzielenie puruszy od prakryti, w chrześcijaństwie jest to zjednoczenie duszy z Bogiem<sup>15</sup>. Jest to esencjalistyczne ujęcie, w którym kładzie się nacisk na istotową tożsamość każdego doświadczenia mistycznego, a wszelkie różnice tłumaczy się odmiennością kulturową, historyczną czy społeczną, akcentując to, że natura ludzka jest taka sama, a doświadczenie mistyczne odnosi się do tego samego, choć różnie nazywanego – rzeczywistości ostatecznej, Absolutu, Boga, sfery transcendencji.

Marzenna Jakubczak podaje alternatywne interpretacje dzieła Patańdzalego. Zgodnie z jedną z nich „filozofia jogi ma charakter spekulatywny i wyraźne aspiracje teoretyczne, które wykraczają poza samą werbalizację doświadczenia mistycznego<sup>16</sup>. Jogasutry są w tym ujęciu syntezą jogicznych praktyk, teoretycznym opracowaniem nurtów jogi. Ostatnia z interpretacji, o których wspomina Jakubczak, brzmi następująco: „filozofia jogi wyrasta z doświadczenia i może mieć praktyczne zastosowanie w rozwijaniu życia duchowego, ale zarazem stanowi przykład dojrzałej teoretycznej refleksji nad naturą procesów świadomościowych, będącej nieodzownym dopełnieniem strony praktycznej<sup>17</sup>.

Traktowanie filozofii jogi jako ontologii rodzi trudności i sprzeczności. Wolne od paradoksów jest ujęcie epistemologiczne, w którym filozofia jogi wyraża proces

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 97.

<sup>14</sup> G. Feuerstein, *The essence of yoga*, Grove press, New York 1976.

<sup>15</sup> F. Tola, C. Dragonetti, *The Yogasutras of Patañjali, On concentration of mind*, Delhi 1987, s. xvii.

<sup>16</sup> M. Jakubczak, *Między wiarą a gnozą*, wyd. cyt., s. 97.

<sup>17</sup> Tamże, s. 97.

poznawczy wiążący się z usunięciem błędnej identyfikacji z „ja” empirycznym. Purusza jest stanem wyrażającym kres jogicznego procesu. Patañdźali definiuje kaiwalję jako stan, w którym nie pojawia się już świadomość siebie samego (Js. IV. 26). Przebieg wyzwolenia polega zatem na stopniowej dezintegracji osobowości, na rozmywaniu się poczucia „ja”. A w istocie wiąże się to ze zrozumieniem, że asmita jest tylko nawykowym konstruktem. Świadomość empiryczna, z punktu widzenia puruszy, jest zmienna i nieprawdziwa. Rozmywanie się osobowości nie jest zubożeniem życia psychicznego, ale przekroczeniem ograniczeń ludzkiej kondycji. Nie oznacza to odrzucenia naszej natury, ale zrozumienia jej zmiennego i nietrwałego charakteru, a przede wszystkim tego, że to, co uważamy za „ja” jest efektem błędu poznawczego. Toteż dezintegracja oznacza tutaj uwolnienie się od niewiedzy, od podmiotowo-przedmiotowego dualizmu.

Patañdźali podjął próbę kodyfikacji i uspołnienienia jogicznych praktyk. Droga, którą wskazuje to ścieżka wyrzeczenia i skrajnej ascezy. We współczesnych nurtach jogicznych pojawia się raczej luźne nawiązanie do dzieła Patañdźalego, niż wierne podążanie za jego instrukcjami. Jednakże uniwersalistyczny charakter jogicznej ścieżki sprawia, że jest ona obecna w różnych praktykach i tradycjach.

### **Bibliografia:**

- Bł. Henryk Suzo, *Księga prawdy*, WPPD, Poznań 1989
- Bryant E., *The Yogasūtras of Patañjali*, North Point Press, New York 2009
- Carmody D., Carmody J., *Mysticism. Holiness. East and West*, New York, 1996
- Cyboran L., *Klasyczna joga indyjska*, PWN, Warszawa 1986
- Mircea E., *Joga nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1984
- Feuerstein G. *The Essence of Yoga*, Grove Press, New York 1974
- Feuerstein G., *The Philosophy of Classical Yoga*, Inner Traditions International, Vermont 1996
- Feuerstein G., *The Yogasutras of Patañjali. A new translation and commentary*, Inner Tradition International, Vermont 1989
- Jakubczak M., *Rozwój jako integracja czy wyzwianie się? Koncepcja przemiany osobowości na gruncie jogi Patañdźalego*, [w:] Ł. Trzciniński, K. Jakubczak (red.) *Zrozumieć Wschód*, Aureus, Kraków 1997
- Jakubczak M., *Poznanie wyzwajające, filozofia jogi klasycznej*, Nomos, Kraków 1999
- Jakubczak M., *Sankhja i joga, podstawy filozofii Patañdźalego*, WOPAN, Kraków 1999

- Jakubczak M., *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, [w:] M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło (red.) *Między wiarą a gnozą, doświadczenie mistyczne w tradycji Orientu*, Universitas, Kraków 2003
- Kłoczkowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001
- Kłodkowski P., *Homo mysticus hinduizmu i islamu, mistyczny ruch bhakti i sufizm*, Dialog, Warszawa 1998
- Pawłowski K., *Wąska ścieżka prawdy*, Nomos, Kraków 1996
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska t. II*, Pax, Warszawa 1951
- Szymańska B. (red.), *Filozofia Wschodu*, WUJ, Kraków 2001
- Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1986
- Tola F., Dragonetti C., *The Yogasutras of Patañjali. On concentration of mind*, Delhi 1987

### **Źródła internetowe**

- Ajahn Brahmavamso, *Jhany*, [w:] *Mindfulness bliss and beyond*, Sommerville 2006, <http://sasana.pl>, dostęp [22.01.2013 r.]

Grzegorz Wiończyk

## **Metafora zamku w mistyce żydowskiej i chrześcijańskiej. Język – doświadczenie – tekst**

U źródeł literatury mistycznej stoi każdorazowo doświadczenie mistyczne. To z kolei jest zawsze zakotwiczone w życiu mistycznym, które na gruncie różnych religii jest odmiennie definiowane. Elementem wspólnym jest pewien rodzaj kontaktu z bóstwem lub sferą sacrum (*sanctum*). Osobę mistyka rozumiemy zatem jako podmiot doświadczenia mistycznego. Te wstępne ustalenia jeszcze nie ukazują czym jest mistyka jako taka. Często przyjmuje się w obrębie myśli zachodniej definicję podaną przez św. Tomasza z Akwinu, który określił mistykę jako *cognitio dei experimentalis*. Rozumienie mistyki jako doświadczeniowego (eksperymentalnego) poznania Boga nie mówi nam jednak nic więcej ponad to, co zostało już powiedziane.

W naszej analizie mamy dokonać próby zestawienia pewnych elementów mistyki żydowskiej i chrześcijańskiej. Wydaje się zatem właściwe rozważenie terminu „mistyka” na gruncie refleksji konfesyjnie zaangażowanej. Sięgając do dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, nie odnajdziemy żadnej systematycznej i wyczerpującej analizy problemu. Przykładowo, w „Katechizmie Kościoła Katolickiego” nie pojawia się ani razu interesujące nas pojęcie. Kilkanaście razy spotykamy się z przymiotnikiem mistyczny. Przy tej okazji należy zauważyć, że historycznie jako pierwsza w użyciu funkcjonowała forma przymiotnikowa, która dopiero później została wyparta przez rzeczownik „mistyka”.

Spośród tych kilkunastu użyczeń tego przymiotnika niemal wszystkie stanowią część szerszego wyrażenia: „Mistyczne Ciało Chrystusa”. Termin ten wyraża pewną prawdę o Kościele, i mając biblijne, paulińskie źródło jest prawowiernym modelem eklezjologicznym. Tylko jedno użycie kieruje nas do rzeczywistości, którą możemy uznać za mistykę w interesującym nas znaczeniu tego słowa. Chodzi tu mianowicie o punkt 2014, który jest umieszczony w passusie poświęconym zagadnieniu świętości chrześcijańskiej. Czytamy w nim: „Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest nazywane zjednoczeniem <<mistycznym>> ponieważ jest ono uczestnictwem w misterium Chrystusa przez sakramenty - <<święte misteria>> - a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do tego wewnętrznego zjednoczenia z Nim nawet jeśli szczególne łaski czy nadzwyczajne znaki życia mistycznego są udzielane jedynie niektórym, by ukazać darmowy dar udzielony wszystkim”.

Mimo, że jest to jedyny tekst odnoszący się bezpośrednio do zjednoczenia (zatem pośrednio do doświadczenia) mistycznego, to wskazuje on w sposób bardzo skondensowany na wszystkie istotne elementy, które należy brać pod uwagę w refleksji nad mistyką. Należy szczególny sposób podkreślić ukazanie zależności mistyki od misterium Chrystusa. Ponadto zostały tutaj oddzielone szczególne fenomeny życia mistycznego od jego istoty, tj. zjednoczenia nadprzyrodzonego.

Nasza refleksja skoncentrowana jest wokół mistyki żydowskiej i chrześcijańskiej. Należy więc zapytać, czy istnieje jakiś wspólny element w rozumieniu mistyki w tych religiach. Odpowiadając pobieżnie należy zauważyć, że są to religie przyjmujące za fakt podstawowy objawienie się Boga w historii. Zarówno teologia chrześcijańska jak i myśl żydowska zagadnienie ludzkiej duchowości i mistyki widzą poprzez pryzmat idei przymierza. Zasadnym zatem jest zapytanie się o warunki możliwości zaistnienia mistyki jako intensywnego przeżywania przymierza teandrycznego w ramach tych tradycji.

Taki model myślenia kieruje nas w stronę analizy opisu stworzenia. W jednym z dwóch takich tekstów znajdujących się w „Księdze Rodzaju” odnajdujemy jeden, który w tym względzie posiada szczególne znaczenie. Jest nim fragment, w którym spotykamy się opisem czynności Boga, który tchnął ducha we wnętrze człowieka. Wyraźnie ukazuje nam on prawdę, że w człowieku istnieje pewien związek z Bogiem pierwiastek. Idea ta będzie później rozwijana w Nowym Testamencie, zwłaszcza przez św. Jana i św. Pawła. Szukając odbicia tej prawdy w wypowiedziach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, należy znów powiedzieć, że nie posiada ona zbyt wyeksponowanego miejsca. Można ją znaleźć w starożytnych wyznaniach wiary (np. Wielkie Wyznanie Wiary Kościoła Armeńskiego<sup>1</sup>). Sobór Trydencki wspomina o niej jakby przy okazji, zwracając uwagę, że od Ducha Świętego poruszającego wnętrze człowieka pochodzi doskonały żal za grzechy. Więcej na ten temat możemy odnaleźć w orzeczeniach papieskich. Pius V w bulli „*Ex omnibus afflictionibus*” potępił zdanie Baiusa przeczące zamieszkaniu Ducha Świętego w człowieku, a Leon XIII w encyklice „*Divinum illud minus*” potwierdził zamieszkanie trzeciej osoby Trójcy Świętej w duszy sprawiedliwego<sup>2</sup>.

Ta wstępna analiza pomoże nam we właściwym zrozumieniu rozwoju metafory zamku w mistyce chrześcijańskiej i odsłoni jej najgłębszą warstwę teologiczną, która wykracza

---

<sup>1</sup> Wielkie Wyznanie Wiary Kościoła Armeńskiego [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 19.

<sup>2</sup> Leon XIII, *Divinum illud minus* [w:], *Breviarium fidei...*, s. 314 – 315.

daleko poza bycie czystą metaforą literacką. W przypadku niektórych tekstów mamy bowiem z całą pewnością do czynienia ze słowem dokonującym epifanii rzeczywistości duchowej.

Zanim rozpoczniemy właściwą analizę należy uświadomić sobie, że problem, którego dotykamy musi być rozumiany w perspektywie hermeneutycznej<sup>3</sup>. Doświadczenie mistyczne nie może być sprowadzone do kategorii, którymi z powodzeniem opisujemy nasze przeżycie świata. Przed osobą pragnącą dokonać opisu własnego doświadczenia duchowego stoi problem konieczności przełożenia go na język zrozumiały dla tych, którym brak jest owego *cognitio dei experimantalis*. Z wielu metafor jakimi się posługiwali mistycy dokonamy skrótovej analizy metafory architektonicznej. Należy też podkreślić, że nasza refleksja nie ma charakteru ściśle komparatystycznego. Ma ona na celu odnalezienie pewnych podobieństw i ich zaprezentowanie.

\* \* \*

W myśli żydowskiej metafora zamku pojawia się w ramach wczesnośredniowiecznej mistyki Merkawy. Termin ten oznacza rydwan i posiada proveniencję biblijną. Choć mistyka Merkawy i hechalot – o której w dalszej kolejności – nie umiejscawiają się w tradycji midraszy, to i one nawiązują do Biblii Hebrajskiej. Najczęściej można spotkać odwołania do wspomnianego już wcześniej opisu stworzenia świata („Bereszit Elohim”) oraz – dla nas bardziej interesującego – opisu wizji, którą otrzymał prorok Ezechiel. Na samym początku „Księgi Ezechiela” czytamy:

Ponad sklepieniem, które było nad ich [istot – G. W.] głowami, było coś, co miało wygląd szafiru, a miało kształt tronu, a na nim jakby zarys postaci człowieka. Następnie widziałem coś jakby połysk stopu złota ze srebrem, który wyglądał jak ogień wokół niego. Ku górze od tego, co wyglądało jak biodra, i w dół od tego, co wyglądało jak biodra, widziałem coś, co wyglądało jak ogień, a wokół niego promieniował blask. Jak pojawienie się tęczy na obłokach w dzień deszczowy, tak przedstawiał się ów blask dokoła. Taki był widok tego, co było podobne do chwały Pańskiej. Oglądałem ją. Następnie upadłem na twarz i usłyszałem głos Mówiącego<sup>4</sup>.

W Księdze Syracydesa, uznawanej w judaizmie za apokryficzną, po raz pierwszy został użyty termin merkawa na oznaczenie wizji Ezechiela. Mistycy żydowscy próbowali wniknąć w ukrytą głębię powyższego opisu. Ich celem było uczynienie przystępnym tego, co nie jest zrozumiałe samo w sobie, a ponadto chcieli oni doprowadzić się za pomocą znanych sobie środków i praktyk duchowych w stan doświadczenia, który pozwoliłby im na doznanie wizji rydwanu chwały Pańskiej. Korzystając z aparatu pojęciowego hermeneutyki, należałoby powiedzieć, że pragnęli oni opuszczając język przeniknąć do słowa

<sup>3</sup> Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 30 – 32.

<sup>4</sup> Ez 1, 26 – 28. Wszystkie cytaty z Pisma świętego za Biblią Tysiąclecia.

wewnętrznego, które stało u podstaw słowa wyrażonego. Biblia chociaż spisana jest dla ludzi, nie odsłania przed nimi całej tajemnicy Boga. Znaczące są w tej materii słowa rabina Abrahama J. Heschela, który powiedział: „Objawienie jest tajemnicą, o której rozum nie ma żadnego pojęcia. Niezwrócenie uwagi na jego tajemniczą naturę jest uchybieniem fatalnym w skutkach. Z mroku głos przemówił do Mojżesza; i z mroku Słowo przybywa do nas. Tej zagadki nie można rozwiązać<sup>5</sup>”.

Na kanwie mistyki Merkawy rozwinęła się literatura hechalot, która używa architektonicznej metafory pałacu w celu ukazania rozwoju życia mistycznego. Jednym z najbardziej znanych przykładów tego typu literatury jest Hebrajska Księga Henocha. Jak wiadomo, Henoch i Eliasza to dwie postaci, których koniec ziemskiego życia nie dokonał się w momencie fizycznej śmierci, ale wniebowzięciu. Przy czym pierwsza z nich w Biblii jest jednie wzmiankowana, co pozwoliło na zrodzenie się tekstów przybliżających nieco mitycznego Henocha.

Literatura hechalot przedstawia wędrówkę, której uwieńczeniem jest „ekstazyzna wizja świetlistej postaci na tronie znajdującym się w siódmym pałacu siódmego nieba<sup>6</sup>” – jak pisze Elliot Wolfson. Podróż przez kolejne pałace ma na celu zdobycie pewnej wiedzy tajemnej, niedostępnej ogółowi ludzkości. Z drugiej zaś strony, mistyk który ją odbywa musi już posiadać część tej wiedzy, gdyż jest ona konieczna dla bezpiecznego poruszania się po sferach siedmiu nieb. Każdego bowiem pałacu broni inny anioł, którego mistyk musi przechytryć używając odpowiednich zaklęć i słów. Zaklęcia te często mają charakter magiczny, co wybitnie przeczy stawianej niekiedy tezie o związku literatury hechalot z gnostycyzmem, gdyż możliwość władania światem duchowym za pomocą praktyk opartych na działaniach materii jest sprzeczne z tym nurtem<sup>7</sup>. Ważnym wydaje się również fakt, że praktyki te mają bezpośredni związek z imieniem Boga. Mistyk dla swego bezpieczeństwa nakłada na siebie to imię.

Kwestią dosyć trudną do wyjaśnienia jest status ostatniego anioła spotykanego podczas mistycznej wędrówki po niebieskich pałacach, Metatrona. W literaturze hechalot mieszają się ze sobą dwie interpretacje tej postaci. Według jednej jest on tożsamy z aniołem Michałem, według innej, zgodnej z tradycją apokaliptyczną, Metatronem jest sam Henoch, który doświadczając oczyszczającego ognia – który osobę nieprzygotowaną na

---

<sup>5</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2007, s. 239.

<sup>6</sup> E. Wolfson, *Mistycyzm żydowski: przegląd filozoficzny* [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 472.

<sup>7</sup> Por. P. Piwowarczyk, *Mistycyzm żydowski a gnostycyzm późnej starożytności* [w:] *Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne*, 39(2006), s. 299.



to doświadczenie zabija – stał się aniołem. Takie rozumienie skutku osiągnięcia wizji Merkawy w ostatnim pałacu jest szczególnym świadectwem rozumienia przebóstwienia jako swego rodzaju angelizacji<sup>8</sup>.

Momentem przejścia od opisu tronu, rydwanu do pałacu jest pierwsze użycie wyrażenia chadrej Merkawa, czyli komnaty<sup>9</sup>. Należy pamiętać, że mistyka Merkawy i literatura hechalot rozwijały się przez wiele stuleci, stąd też możliwe jest mówienie o późnej starożytności lub wczesnym średniowieczu, i dawne teksty uzyskały z czasem status instruktarzu życia mistycznego. Gershom Scholem przytacza pewien pochodzący z roku ok. 1000 tekst, który ukazuje, że metafora pałacu nie była jedynie narracyjnym wybiegiem, elementem fikcji, ale nośnym przedstawieniem praw rządzących duchowością wierzącego:

Wielu uczonych w Piśmie sądzi, że człowiek wyróżniający się licznymi wzmiankowanymi przymiotami – jeśli pragnie kontemplować mer kawę oraz ujrzeć pałace anielskie na wysokości – musi przestrzegać określonego postępowania. Powinien pościć przez wiele dni oraz, wtuliwszy głowę między kolana, szeptem recytować przekazane przez tradycję liczne hymny i pieśni. Widzi on wówczas wnętrza i komnaty, tak jakby na własne oczy oglądał siedem pałaców, spostrzega siebie samego jakoby wchodzącego do wszystkich pałaców po kolei i widzi, co jest w każdym z nich<sup>10</sup>.

Komnaty, o których mówi ten tekst mogą być skojarzone, na zasadzie słownej zbieżności, z komnatami, o których mowa w „Pieśni nad pieśniami”. Księga ta często inspirowała mistyków i dostarczała im pojęć, za pomocą których wyrażali oni swoje doświadczenie duchowe. Działo się tak na gruncie mistyki chrześcijańskiej. W jej ramach wyróżniamy m.in. zręb nupcjalny, do którego należy św. Jana od Krzyża i św. Teresa od Jezusa.

\* \* \*

Metafora architektoniczna silnie zaznaczyła swoją obecność w mistyce chrześcijańskiej dzięki szkole karmelitańskiej, choć nie była używana jedynie przez nią. Mówiąc o szkole karmelitańskiej, mamy na myśli przede wszystkim dwóch doktorów Kościoła: św. Jana od Krzyża i św. Teresę od Jezusa. Stoją oni u początku reformowanej gałęzi Zakonu Karmelitańskiego, a swoje głębokie doświadczenia wewnętrzne opisywali w dziełach stanowiących również ważne świadectwo literatury hiszpańskiej XVI wieku.

Podjmując wątek komnat w mistycznym obrazowaniu, najpierw prześledzimy pod względem występowania tej metafory „Pieśń duchową” Świętego z Fontiveros. Dzieło to posiada dwie autentyczne redakcje (A i B) i składa się z poematu oraz autorskiego

<sup>8</sup> Tamże, s. 297 - 300.

<sup>9</sup> Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 59.

<sup>10</sup> Tamże, s. 62 – 63.

komentarza. „Pieśń duchowa” opowiada o rozwoju życia duchowego i w czterdziestu strofach zawierających miłosny dialog Oblubienicy i Umiłowanego przedstawia w sposób symboliczny jednoczącą miłość między Bogiem i duszą ludzką. Z powyższego wynika jasno, że metafora architektoniczna nie stanowi literackiego rdzenia w twórczości pierwszego karmelity bosego. Istnieją jednak dwa ciekawe fragmenty, w których znajdziemy opisy związane z interesującym nas zagadnieniem.

Św. Jan w strofie 26 pisze:

W winnej piwnicy głębinie  
Rozkosze mego Oblubieńca piłam,  
A kiedym wyszła, w zewnętrznej krainie  
O niczym nie wiedziałam,  
I co dawnej miałam, wszystko utraciłam<sup>11</sup>.

Poprzez wejście w winną piwnicę Oblubieńca duszy, Jan oddaje prawdę o zjednoczeniu przeobrażającym, które dokonuje się w miłości. Piwnica jest tutaj symbolem utajenia, gdyż świat nie potrafi zrozumieć tego, co dzieje się z duszą, która cała oddała się swemu Bogu. Piwnica jest również miejscem, jak to wynika z analizy innych fragmentów, do którego dostępu nie ma szatan, który również nie rozumie spraw Bożych. Piwnica w tym krótkim opisie stanowi także doskonałą metaforę oddalenia. Jest to bardzo ważny wątek w myśli sanjuanistycznej i nawiązuje bez wątplenia do znanego w mistyce chrześcijańskiej zagadnienia odosobnienia, wyciszenia, pozytywnej ascezy, co u Jana należy rozumieć w dialektyce *todo y nada*, a co, dla przykładu, moglibyśmy porównać z *gelassenheit* Mistra Eckharta. Piwnica w tej strofie pełni również rolę alegorii samego doświadczenia. Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt, że Oblubienica mówi o wyjściu z piwnicy. Oznacza to, że jej przebywanie tam nie jest metaforą samego stanu mistycznego zjednoczenia, gdyż wyjście z niego mogłoby się dokonać jedynie przez świadome i celowe odwrócenie się od Boga. Jest to zatem opis sytuacji, momentu zaślubin, czyli samego doświadczenia mistycznego w ekskluzywnym znaczeniu tego słowa. Wyjście z owej piwnicy należy odczytywać jako powrót do używania władz, gdyż sama ekstaza zakłada czasowe zawieszenie ich działania, czyli w konsekwencji utratę kontaktu z zewnętrzem fizycznym. Może w kontekście lektury tego fragmentu narodzić się pytanie: czy po wyjściu z piwnicy dusza już nie jest oddalona od stworzeń (w sensie *nada*, *gelassenheit*)? Nie, ponieważ samo zejście do piwnicy jest momentem przeobrażenia, które trwa pomimo przemijającego doświadczenia, o czym dowiadujemy się od samej Oblubienicy, która mówi: : O niczym nie wiedziałam”.

---

<sup>11</sup> Św. Jan od Krzyża, *Dziela*, przeł. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, wyd. 8, Kraków 2010, s. 789.

Ten krótki tekst oparty na dość prostej metaforze pokazuje nam nośność znaczeniową właściwą metaforze architektonicznej. Piwnica jest komnatą zaślubin mistycznych duszy z Chrystusem, Boskim Oblubieńcem, co przywołuje również podjęty już wcześniej wątek nawiązywania mistyków do „Pieśni nad pieśniami”. Św. Jan nie poprzestaje na tym pierwszym głębokim doświadczeniu życia z Chrystusem. Jego opis idzie dalej i ukazuje pogłębiającą się zażyłość, którą oddaje poprzez użycie kolejnej metafory architektonicznej.

Spotykamy się z nią w strofach 37 i 38. Dusza tutaj jest znów rozgorączkowana pragnieniem posiadania Syna Bożego. Rozumie już, że w tym stanie życia nie może oglądać Go twarzą w twarz i to jest powodem jej pragnienia śmierci. W omawianych strofach czytamy:

A potem na wyżyny  
W skaliste grotty pójdziemy,  
Które w ukryciu są osłonięte,  
Tam w ich wnętrzu wejdziemy tajemnicze  
Soku granatów pić będziemy słodczyce.

Tam mi okażesz  
To, czego dusza moja pragnęła!  
Tam mnie obdarzysz,  
Mój Oblubieńcze, jedyne me życie!  
Tym, co mi dałeś w innego dnia świcie<sup>12</sup>.

Jak wyjaśnia sam Jan, skałą, o której tutaj mowa jest sam Chrystus, zgodnie z teologią św. Pawła. Pójście w grotty jest natomiast metaforą najgłębszego wnikięcia w tajemnicę Mądrości Przedwiecznej. Metafora skalnych grot znów może być odczytywana w wielu kontekstach. Bez wątpienia stanowi ona obraz tajemnic związanych z Bożym planem zbawienia, który swe wypełnienie znalazł w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Jednak owo wejście jest znów alegorią ostatecznej zmiany kondycji ludzkiej. Dusza, która wypowiada te słowa jest już przemieniona w Chrystusa, ale pełne widzenie Go twarzą w twarz może nastąpić dopiero w wizji uszczęśliwiającej, jaka ma miejsce w chwale nieba.

U św. Jana od Krzyża nie odnajdujemy pełnej metafory zamku, choć – jak widzieliśmy – różnego typu metafory architektoniczne oraz bardzo liczne metafory przestrzenne, których nie analizowaliśmy odgrywają bardzo ważną rolę w systemie sanjuanistycznego obrazowania.

Metafora zamku znalazła swe najpełniejsze zastosowanie w dziele św. Teresy od Jezusa, „Zamek wewnętrzny”<sup>13</sup>. Jak już zostało to zauważone w części pierwszej, fundamentem mistyki chrześcijańskiej i warunkiem możliwości doświadczenia mistycznego

<sup>12</sup> Tamże, s. 844 i 848.

<sup>13</sup> W literaturze polskiej, za sprawą przekładu bpa Kossowskiego, przyjęło się mówić o twierdzy wewnętrznej, jednak zarówno starsze jak i nowsze tłumaczenia wolą oddawać hiszpańskie „Castillo” za pomocą słowa zamek.

jest obecność Boga w duszy ludzkiej. Św. Teresa właśnie dla wyeksponowania tej prawdy posługuje się rozbudowaną metaforą zamku. Składa się on z siedmiu mieszkań, ale tych nie wolno rozumieć w znaczeniu potocznym, realistycznym. Mieszkania są podzielone jeszcze wewnątrz i w ten sposób z każdego z nich można przechodzić do części położonych wysoko i nisko. Ponadto wewnątrz samego zamku znajdują się wirydarze, ogrody. Cały zamek jest zbudowany ze szlachetnego diamentu lub drogiego kryształu. Św. Teresa prowadzi czytelnika, a właściwie czytelniczkę, gdyż pierwszorzędnymi adresatkami tego dzieła są siostry karmelitanki bose, po wszystkich zakątkach duszy ludzkiej.

Dla Świętej z Avila istnieje tylko jedna brama prowadząca do tej pięknej budowli, jest nią modlitwa powiązana, jak wynika z tekstu, z poznaniem siebie. Dusza, która jest oddalona od Boga, tj. która się z nim nie kontaktuje, nie rozmawia i nie przebywa w Jego towarzystwie znajduje się poza zamkiem, gdyż żyje jedynie na terenie jego grubej oprawy, jaką jest ludzkie ciało.

Mieszkania mówią o stopniu zażyłości z Bogiem. Można powiedzieć, że życie mistyczne rozpoczyna się wraz z przekroczeniem progu piątego mieszkania, chociaż pewnym stopniem moralnej doskonałości odznacza się już dusza żyjąca w trzecim mieszkaniu. W środkowej komnacie ostatniego mieszkania przebywa sam król tego miejsca, czyli Bóg. O ile św. Jan od Krzyża mówi w „Żywym płomieniu miłości” o Bogu, który jest środkiem duszy, to Teresa woli przedstawiać Go jako zamieszkującego wnętrze duszy.

\* \* \*

Mistycy swoje słowo wewnętrzne doświadczenia mistycznego próbują wyrazić w słowie zewnętrznym. Używają do tego języka, który nie posiada kategorii pozwalających na uchwycenie przeżyć, jakie stały się ich udziałem. W naszej refleksji dokonaliśmy pobieżnej analizy wybranych metafor architektonicznych w żydowskiej i chrześcijańskiej literaturze mistycznej. Musimy mieć również świadomość istnienia innych zabytków przekazu mistycznego, które powstały w oparciu o podobne do analizowanych przez nas metafor.

Wobec powyższego rodzi się pytanie o kliszowość bądź oryginalność środków językowych wykorzystywanych przez autorów literatury mistycznej. Musimy pozostawić to pytanie otwartym. Należy jedynie zauważyć, że nie jest możliwe, aby ukazane podobieństwa miały charakter wyłącznie wykorzystywania podobnym motywów literackich. Czy zatem samo doświadczenie mistyczne prowokuje do tak częstego używania metafory architektonicznej?

## **Bibliografia**

- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2007
- Grondin J., Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007
- Heschel A.J., Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2007
- Historia filozofii żydowskiej, red. D. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009
- Piwowarczyk P., Mistycyzm żydowski a gnostycyzm późnej starożytności [w:] „Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne”, 39 (2006)
- Scholem G., Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007
- Św. Jan od Krzyża, Dzieła, przeł. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, wyd. 8, Kraków 2010

## Mistyka Wielkiej Doskonałości (*rdzogs chen*) w tantryzmie tybetańskim

Słowo „dzogchen” jest skrótem pochodzącym z języka tybetańskiego *rdzogs pa chen po* i oznacza Wielką Doskonałość. Formalnie nauki dzogchen zawarte są w szkole bon oraz buddyjskiej szkole nyingma i stanowią dziewiątą najwyższą ścieżkę według klasyfikacji i podziału nauk zawartych w obydwu wspomnianych szkołach. Istnieją pewne różnice między tymi szkołami odnośnie wspomnianych klasyfikacji, jednak ogólna struktura cele i środki są bardzo podobne. Nieformalnie nauki dzogchen istnieją we wszystkich pięciu szkołach tantryzmu tybetańskiego, tworząc społeczność praktykujących dzogchen w postaci nieprzerwanej sukcesji linii przekazu z mistrza na ucznia sięgającej zamierzchłej przeszłości, która prowadzi, jak twierdzą jej przedstawiciele, do samej zasady oświecenia określanej po tybetańsku jako Kuntuzangpo (tyb. *Kun tu bzang po*), a w sanskrycie Samantabhadra (sans. *Samantabhadra*), czyli Wszechdobry.

Jeśli chodzi o powstanie nauk dzogchen, możemy podejść do tej kwestii na dwa sposoby, mianowicie geneza: (1) ta, która uznaje pozahistoryczne źródło nauk oraz (2) ta, która uwzględnia jedynie materiały historyczne. Odnośnie tej pierwszej tradycja dzogchen w przypadku szkoły nyingma odwołuje się do Garaba Dordże, natomiast w przypadku szkoły bon do niejakiego Tenpy Szenraba Miłocze. Nie ma historycznych dokumentów potwierdzających istnienie zarówno jednej jak i drugiej postaci. W przypadku zaś genezy historycznej, z zachowanych dokumentów wynika, iż źródeł powstania możemy upatrywać w Indiach. Jak wskazuje S. G. Karmay, na szczególną uwagę zasługuje tantra *Guhyagarbha* („Tajemne jądło”), należąca do szerszego zbioru tantr zwanego *Māyājāla* („Wielka Sieć”). Z niej to pochodzi sama nazwa „dzogchen”, która została przetłumaczona na język tybetański w VIII wieku<sup>1</sup>. Niektórzy badacze jednak zauważają, że dynamiczny rozwój tych koncepcji miał miejsce dopiero w XI wieku, aż do ich usystematyzowania jakie nastąpiło na początku XIV wieku za sprawą Longczenpy<sup>2</sup>.

Nauki Dzogchen (tyb. *rdzogs chen*) wpisują się w światopogląd tantryzmu, a konkretnie tantryzmu tybetańskiego, który różni się od indyjskiego tym, że ma wyraźnie określony cel soteriologiczny. Jest to tak zwana motywacja oświeconego umysłu określana jako motywacja *bodhicity* (sans. *bodhicitta*). Światopogląd tantryzmu postuluje powszechne

---

<sup>1</sup> S. G. Karmay, *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Brill, Leiden-Boston 2007<sup>2</sup>, s. 11.

<sup>2</sup> S. van Schaik, *Approaching the Great Perfection*, Wisdom Publications, Boston 2004, s. 9; D. Germano, *Food, clothes, dreams and karmic propensities* (in:) D. Lopez (ed.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 293.

istnienie energii, która występuje pod postacią wielorakich form i na różnych poziomach subtelności w świecie. Na podstawie tej przesłanki formułuje fundamentalną zasadę, że umysł-świadomość potrzebuje nośnika do swego istnienia, którym jest energia (tyb. *rlung*, sans. *prana*). Podłożem dla odmiennych stanów świadomości umysłu są energie w aspekcie jej różnych subtelności, stąd postuluje się energie zwykłe, subtelne i bardzo subtelne<sup>3</sup>. Jeśli domeną praktyk tantrycznych jest zajmowanie się mniej lub bardziej w swoich praktykach kontrolą tej energii w celu osiągnięcia określonych stanów poznawczych umysłu, to dzogczen już tego nie robi, koncentrując się na samym poznawczym skutku tych praktyk. Zajmuje się bezpośrednio umysłem i jego pierwotnym odniesieniu do rzeczywistości, mając na uwadze doświadczenie niedualne. To taki stan świadomości, który nie wyróżnia obserwatora i tego, co obserwowane jako oddzielnych od siebie. Postulat podmiotowo – przedmiotowej jedności jest praktycznym celem tantryzmu, gdyż w akcie tym ujawnia się absolut rozumiany jako kondycja buddy wraz z przysługującymi im właściwościami tego stanu w postaci trikaji (sans. *trikāya*, tyb. *sku gsum*). Są to tzw. ciała buddy, czyli pewne doskonale aspekty, czy też sposoby przejawienia, w pełni urzeczywistnionej istoty charakteryzujące się określonymi atrybutami. Odnoszą się do różnych wymiarów istnienia będąc w pewnej hierarchicznej zależności wobec siebie. Najczęściej mówi się o trzech ciałach, do których należą: dharmakaja, sambhogakaja i nirmanakaja<sup>4</sup>.

Jeśli, ogólnie mówiąc, na gruncie praktyk tantrycznych stan niedualny stanowi punkt „dojścia” będąc początkowym celem praktykującego, to w przypadku nauk dzogczen, ów stan jest dopiero punktem wyjścia. Oczywiście, choć dzogczen podziela ogólne założenia tantryzmu a teksty, do których się odwołują jego przedstawiciele nazywane są także tantrami, to jednak nieco inaczej definiuje środki do osiągnięcia celu jakim jest wspomniany stan buddy, gdyż koncentruje się na ich istocie. Mają, bowiem, na uwadze skutek wszelkich praktyk medytacyjnych i odnosząc się bezpośrednio do umysłu i doświadczenia niedualnego. Z kolei zaś praktyki tantryczne dotyczą w pierwszym rzędzie kontroli energii (tyb. *rlung*, sans. *prana*), gdyż posługują się wieloma atrybutami rytualnymi wykorzystując przy tym imaginatywną funkcję umysłu. W dzogczen stosuje się niedualną kontemplację zmierzającą do odkrycia prawdziwej natury umysłu, zaś wszelkie inne praktyki traktuje się jako drugorzędne, które mogą pełnić rolę wstępnych. Praktyka dzogczen zaczyna się od osiągnięcia doświadczenia niedualnego, czyli odkrycia „pierwotnej podstawy” (tyb. *Ye gzhi*), czy „podstawy wszystkiego” (tyb. *kun gzhi*), co jest związane

<sup>3</sup> Lati Rinpoche, J. Hopkins, *Śmierć, stan pośredni i odrodzenie w buddyzmie tybetańskim*, Wydawnictwo A, Kraków 1999, s. 50, 91; Geshe Kelsang Gyatso, *Clear Light of Bliss*, Tharpa Publications, London 1995<sup>3</sup>, s. 77-81, 149-50.

<sup>4</sup> Zob. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 213-223.

z wprowadzeniem w naturę umysłu (tyb. *sems nyid*), którego dokonuje osobisty nauczyciel, czyli rdzenny mistrz. Rola osobistego nauczyciela jest kluczowa w tym względzie, który w całym tantryzmie tybetańskim stanowi podstawę sukcesu na drodze duchowej ucznia. Funkcję jaką wypełnia w dzogczen, a także ogólny charakter samej praktyki, oddaje krótka przypowieść jaką przytacza współczesny nauczyciel dzogczen ze szkoły bon Lopon Tenzin Namdak. Biedna chłopka mieszkała w chacie krytej strzechą, na podłodze której leżała ogromna bryła złota. Pewnego razu przybył książę, odwiedził starą kobietę i ujrawszy tą sytuację spytał kobietę dlaczego żyje w takim ubóstwie skoro posiada ogromny skarb. Chłopka jednak nie wiedziała jakie posiada bogactwo i dopiero książę pomógł jej to uświadomić. W tej historii książę, ukazując biednej chłopce skarb jaki posiada, pełni rolę guru, który wprowadza ucznia w jego naturę umysłu<sup>5</sup>.

Przedstawienie doświadczenia jakie postulują nauki dzogczen prowadzi do charakterystyki Podstawy (tyb. *gzhi*), gdyż jest ona najważniejsza w naukach dzogczen i ma znaczenie kluczowe do opisu doświadczenia niedualnego. Zagadnienie Podstawy odnosi się do zasadniczego podłoża egzystencji tak na poziomie jednostkowym jak i ogólnym; w rzeczy samej, obydwa są tym samym, gdyż osiągnięcie pierwszego oznacza także osiągnięcie drugiego<sup>6</sup>. Jest to oczywiście zgodne z ogólnym poglądem tantryzmu mówiącym o ekwiwalencji między makrokosmosem a mikrokosmosem. To doświadczany pierwotny stan jednostki, czyli natura umysłu, która dlatego nosi nazwę Podstawy, gdyż jest podstawą dla wszystkich zjawisk, będąc sama niestworzoną i doskonałą; nie trzeba jej tworzyć, która jednak ujawnia się dopiero w doświadczeniu niedualnym<sup>7</sup>. W tym kontekście, z perspektywy nauk dzogczen wszelkie zjawiska, które jawią się jako doświadczenia zewnętrzne lub wewnętrzne stanowią wyraz niewiedzy (tyb. *ma rig pa*, sans. *avidyā*) jeśli są postrzegane jako niezależne od umysłu-świadomości. Natura umysłu rozumiana jako absolut w tantryzmie tybetańskim w tym także w dzogczen, nie jest jakimś przedmiotem, czy miejscem, do którego się zmierza i czymś czego należy szukać poza własnym umysłem, jest bowiem stanem świadomości o określonej kondycji poznawczej.

Wspomniana kwestia Podstawy (tyb. *gzhi*), za pomocą której formułuje się pogląd nauk dzogczen, posiada trzy aspekty: esencję (tyb. *ngo bo*), naturę (tyb. *rang bzhin*) i energię (tyb. *thugje*). Esencja (tyb. *ngo bo*) odwołuje się do koncepcji pustki i jest pustym prawdziwym stanem wszystkich jednostek i zjawisk. Reprezentuje ostateczny stan jednostki bez względu na to, czy ktoś jest tego świadomy, czy też nie, będąc pierwotnie czystą,

<sup>5</sup> Lopon Tenzin Namdak w komentarzu do tekstu praktyki zob. Śardza Taszi Gyaltzen, *Krople serca dharmakaji*, Yungdrung Publishing, Kraków w Roku Drewnianego Psa (1994) s. 82 przypis 34.

<sup>6</sup> Namkhai Norbu, *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tantra i dzogczen*, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 88.

<sup>7</sup> Tamże.



jako podłoże do wszelkich manifestacji, doświadczanych jako zewnętrzne lub wewnętrzne. Natura (tyb. *rang bzhin*) stanowi przejrzystość, która jest samodoskonała i dotyczy manifestacji pierwotnego stanu, korespondując ze zdolnością rozpoznania czyli, obecności rigpy (tyb. *rig pa*). Trzeci aspekt, dotyczący energii (tyb. *thugje*), mówi o tym, że manifestuje się ona nieprzerwanie będąc podłożem dla wszystkich rzeczy, zdarzeń i wymiarów, gdyż są one właśnie przejawieniami różnych aspektów energii<sup>8</sup>.

Aspekt pustki esencji Podstawy, o którym mowa, nawiązuje do zagadnienia pustki obecnej w literaturze *Pradžniaparamity* buddyzmu mahajana, a przede wszystkim odnosi się do doktryny *śunjaty* (sans. *śūnyatā*) Nagardżuny. Głównym przesłaniem tej koncepcji było wskazanie, że największym problemem podmiotu ludzkiego jest substancjalne odniesienie do rzeczywistości, czyli traktowanie jako trwałe tego, co w rzeczy samej trwałe nie jest. Nagardżuna postulował podział na dwie prawdy, prawdę absolutną oraz prawdę relatywną. Prawdę relatywną tworzą wszystkie systemy filozoficzne i religijne które pragną o czymś adekwatnie orzekać z samą doktryną pustki włącznie, gdyż koncepcja pustki znosi samą siebie. Dzięki temu sama nie staje się przedmiotem lub jakimś poglądem, który się kulturuje; dzięki czemu właśnie, nie powoduje to substancjalnego odniesienia w stosunku tego co jest przedmiotem doświadczenia i co jest możliwe do pomyślenia. Prawda absolutna stwierdza, że wszystko jest puste, czyli nie posiada cech trwałości, zarówno to, co obserwowane jak i sam obserwator nie posiadają niezależnej i trwałej egzystencji. Takie podejście, gdzie nie wyróżnia się podmiotu i przedmiotu umożliwia doświadczenie „takości” (sans. *tathāta*) prowadzące do doświadczenia obydwu elementów jako nierozdzielnych od siebie. Aspekt natury Podstawy, która jest przejrzysta akcentuje element świadomości w czym nawiązuje do filozofii szkoły *widźnanawady* (sans. *vijñānavāda*) buddyzmu mahajana. Podejście to wskazuje, że w tym wymiarze niedualnego doświadczenia ostatecznie „ktoś” doświadcza samych zdarzeń, a także doznaje oświecenia. Niemniej, chodzi tu o taki typ doświadczenia które jest pogłębionym rozumieniem takości, czyli rozwija już samo doświadczenie podmiotowo przedmiotowej jedności. Natomiast energia Podstawy nawiązuje do koncepcji, które zostały wypracowane na gruncie tantryzmu, gdzie aspekt energii został uznany za powszechnie występujący. Ponadto w ujęciu bardziej szczegółowym w wymiarze jednostkowym różnym rodzajom energii przysługują odpowiednie stany świadomości oraz to, że różne aspekty energii ucieleśniają się w mantrach. Wspomniane kwestie należą zaś do zasadniczych elementów tantrycznej praktyki medytacyjnej.

---

<sup>8</sup> Namkhai Norbu, *Dzogchen. Stan doskonałości samej w sobie*, Wydawnictwo A, Kraków 1998, s. 40-41; Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda naturalnego umysłu*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 175.

Sposób wykonywania praktyki medytacyjnej w dzogczen sprowadza się do przebywania w naturze umysłu (tyb. *sems nyid*), który można scharakteryzować za pomocą trzech punktów znanych jako „Trzy stwierdzenia, które uderzają w Esencjonalny Punkt”. Według tradycji szkoła Niyngma buddyzmu tybetańskiego zostały wypowiedziane przez pierwszego ludzkiego nauczyciela dzogczen Garaba Dordże, jako jego ostatni testament. W sposób zwięzły oddają istotę tych nauk oraz charakter samej praktyki. Brzmia one następująco:

1. Bezpośrednie wprowadzenie do własnej natury (natury umysłu).
2. Bezpośrednie rozpoznanie tego stanu.
3. Bezpośrednie przebywanie w nim z ufnością w wyzwolenie<sup>9</sup>.

Co do pierwszego punktu, dotyczy on momentu, gdy mistrz po zauważeniu, że uczeń już dojrzał, dokonuje stosownego wprowadzenia. Wyróżnia się trzy rodzaje przekazu jakiego udziela mistrz: słowny – obejmujący objaśnienia teoretyczne, symboliczny – za pomocą przedmiotu, oraz „umysłu w umyśle” – gdzie umysł ucznia jednoczy się z umysłem swojego mistrza. By to ostatnie mogło nastąpić uczeń musi posiadać stosowne doświadczenie medytacyjne. O tym właśnie mówi drugi punkt, rozpoznanie jest efektem praktyk wstępnych. Inaczej to doświadczenie rigpy (tyb. *rig pa*), w którym trikaja i wszystkie właściwości buddy są w pełni obecne. Punkt trzeci ukazuje przebieg samej praktyki, czyli trwanie w nierozdzielności („niedwoistości”) jerme (tyb. *dbyer med*) bez względu na to, co się robi i co się wydarza. W związku z tym, że cokolwiek się pojawia w „polu” świadomości nie wykracza poza naturę umysłu (tyb. *sems nyid*), istotne jest tylko utrzymywanie jerme. Wtedy nie ma znaczenia, czy się wykonuje jakieś rytuały czy nie; jakakolwiek szczególna praktyka traci swój sens ponieważ nie może w niczym polepszyć tego, co już jest. Utrzymywanie tego stanu jedności polega na nieustannym jego odkrywaniu. Objawia się to postawą „nie poprawiania niczego” i pozostawiania umysłu w stanie „takim-jaki-jest-sam-w-sobie”<sup>10</sup>.

Sama praktyka wiąże się także wejściem w „wielkie nie-działanie”, czyli dotyczy właściwości jakie przejawia wtedy adept dzogczen:

- zdolność do działania bez zwracania uwagi na krytykę oraz osądzania, że coś jest dobre lub złe;
- nie angażuje się w działania i myśli, a jeśli podejmuje aktywność, robi to „bezwysiłkowo”;
- nie musi się angażować we „właściwe działania”, a nawet może zrobić coś przeciwnego (tzn. w sensie przełamania utartych konwencji jednak bez szkody dla kogokolwiek);

<sup>9</sup> Vajranatha (J. M. Reynolds) w komentarzu do tekstu źródłowego (w:) Padmasambhawa, *Samowyzwolenie dzięki widzeniu w stanie nagiej uwagi*, Terma Publishing, Kraków w Roku Wodnej Małpy (1992), s. 40.

<sup>10</sup> Tamże s. 47.

- nie przywiązuje się do pozytywnych okoliczności, pojawiania się nadnaturalnych znaków lub właściwości, a także nie przejmuje się niepowodzeniami, cierpieniem i chorobą;
- potrafi spontanicznie udzielać nauk, których nie studiował „dzięki mocy swego zrozumienia”;
- wreszcie nie posiada koncepcji nirwany ani sansary, stąd nie ma nadziei na osiągnięcie nirwany ani nie lęka się upadku w sansarę<sup>11</sup>.

Na gruncie nauk dzogczen charakterystykę praktyki opisuje się także za pomocą stanów umysłu. Możemy wyróżnić trzy takie stany, mianowicie: (1) stan spokoju (tyb. *gnas ba*), w którym nie pojawiają się żadne myśli jest to czysta percepcja zmysłowa; (2) stan ruchu (tyb. *gju ba*) z kolei, to domena wszelkiej aktywności umysłowej; (3) wreszcie trzeci stan, stan obecności (tyb. *rig pa*), jest on normalnie uśpiony, wymaga właśnie stosownego przekazu od mistrza, jest to czyste rozpoznanie poza sądem, które występuje zarówno podczas stanu spokoju, jak i stanu ruchu, kiedy umysł jest świadomy siebie w obydwu tych stanach. W stanie spokoju zwykle postrzeganie przedmiotów bez stanu obecności jest skażone ignorancją.

W celu przybliżenia natury tego doświadczenia w wyjaśnianiu nauk dzogczen stosuje się różnego rodzaju symbole i przedmioty. Tego typu sposób przekazu, bowiem, jest bardziej całościowy i bezpośredni, niż ten dokonany za pomocą pojęć. Z tego względu, ażeby móc lepiej przedstawić wyróżnione wcześniej trzy aspekty Podstawy, bardzo często używa się do tego celu lustra:

- pustka esencji (tyb. *ngo bo*) Podstawy dotyczy potencjału i wskazuje, że lustro jest zdolne odbić wszystko, cokolwiek się przed nim pojawi, ta właściwość lustra ujawnia także chwilowość i nietrwałość; są one właśnie puste, czyli nie posiadają cech substancji, jakiegokolwiek by one nie były te odbicia, jedne nie są lepsze od drugich;
- natura (tyb. *rang bzhin*) Podstawy odnosi się w lustrze do samej zdolności odbijania wszelkich manifestacji tejże natury. Lustro odbija w sposób natychmiastowy, przedmiot, który zostanie przed nim postawiony, jednak nie warunkuje on samego lustra czyli Natury Umysłu, gdyż zostaje rozpoznany jako taki właśnie w momencie, gdy się pojawia
- natomiast aspekt energii (tyb. *thugje*) Podstawy dotyczy samych powstających obrazów i odbić, które, w myśl nauk dzogczen, są właśnie energią własnej natury umysłu<sup>12</sup>.

Wszystkie te aspekty, mimo że można analitycznie rozdzielić, są wzajemnie od siebie zależne i składają się na to, co określa się jednym terminem jako Podstawa (tyb. *gzhi*). W niedualnym doświadczeniu stanu obecności czyli stanu rigpa, sama natura lustra nie jest dostrzegalna.

---

<sup>11</sup> Zob. Śardza Taszi Gyaltzen, dz. cyt., s. 33-34.

<sup>12</sup> Namkhai Norbu, *Kryształ...*, dz. cyt., s. 97-99.

Jest ona, bowiem, dopiero widoczna tylko dzięki odbitym przedmiotom, stąd natura lustra jest jego zdolnością do odbijania przedmiotów, którą można określić jako przejrzystość, klarowność oraz czystość<sup>13</sup>. Tenzin Wangyal współczesny nauczyciel dzogczen ze szkoły bon tak opisuje naturę tego doświadczenia: „Tak jak zwierciadła nie przesłaniają żadne uprzedzenia ani osądy, kiedy odbija wszystko, co się przed nim pojawia, pierwotna świadomość nie jest zaciemniona pojawieniem się obiektów czy myśli<sup>14</sup>”.

Oprócz lustra stosuje się również inne przedmioty, które zwracają uwagę na jakieś poszczególne aspekty lub akcentują jakiś konkretny atrybut Podstawy (tyb. *gzhi*). Listę takich przedmiotów i symbolizowanych właściwości przedstawia cytowany Tenzin Wangyal: lampka maślana – samoprzejrzystość, lotos – pierwotna czystość, pawie pióro – spontaniczna doskonałość, lustro – niezaciemnioną samoprzejrzystość, kryształ – naga przejrzysta mądrość, przestrzeń – niepodzielna wszechprzenikająca mądrość<sup>15</sup>. Jak widać pojawia się ponownie symbol lustra z tym, że tutaj przedmiot ten wskazuje już na pewną konkretną właściwość, która towarzyszy doświadczeniu Podstawy. Za Namkhai Norbu należy dodać do powyższego, że za pomocą kryształu i szklanej kuli można dokonać także precyzyjnej charakterystyki właściwości energii (tyb. *thugje*) Podstawy, ukazując przy tym różne jej aspekty<sup>16</sup>. Przykład ten doskonale nakreśla pierwotną integrację wszelkiej treści doświadczeń z naturą umysłu oraz sposób w jaki powstają i manifestują się wszystkie zjawiska jako przejawienia energii Podstawy. Zresztą sama praktyka dzogczen opiera się właśnie na integracji z własnym wymiarem wszystkiego co się pojawia w obrębie zmysłów cielesnych i zjawisk natury mentalnej (wyobrażenia, emocje, koncepcje, odczucia itd.). Dlatego też nie stosuje się wizualizacji (za wyjątkiem praktyk wstępnych) ani rytuałów, gdyż są niepotrzebne.

W podsumowaniu należy zauważyć, że doświadczenie mistyczne w naukach Wielkiej Doskonałości realizuje się w płaszczyźnie „horyzontalnej”, ponieważ ma wyłącznie teoriopoznawczy charakter. Dualny sposób postrzegania w dzogczen nazywany jest niewiedzą (tyb. *ma rig pa*), natomiast wiedza jest utożsamiana ze stanem obecności (tyb. *rig pa*), który da się właśnie porównać do stanu lustra pozostającego cały czas czystym, bez względu na to jakie pojawiają się w nim odbicia, dzięki czemu nic nie może stać się powodem uwarunkowania. Z tego względu właśnie sposób realizacji praktyki medytacyjnej polega na przebywaniu w niedualnej kontemplacji poprzez odkrywanie niedwoistości, doświadczenia braku rozdzielności między podmiotem a przedmiotem. Przekraczanie uwarunkowanej kondycji polega na jej rozumieniu i zrozumieniu, że poprzez relatywny, uwarunkowany stan,

<sup>13</sup> Namkhai Norbu, *Dzogczen...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>14</sup> Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>15</sup> Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>16</sup> Namkhai Norbu, *Dzogczen...*, dz. cyt., s. 41-42.

prześwituje już absolut, czyli, że pełnia jest dostępna w tym, co się jawi. Poza tym nie trzeba robić niczego szczególnego by osiągnąć ów soteriologiczny cel, bowiem, jakakolwiek inna praktyka traci swój sens, gdyż nie może poprawić tego, co już jest.

### **Bibliografia**

- Germano D., *Food, clothes, dreams and karmic propensities* (in:) D. Lopez (ed.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997
- Geshe Kelsang Gyatso, *Clear Light of Bliss*, Tharpa Publications, London 1995
- Karmay S. G., *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Brill, Leiden-Boston 2007
- Lati Rinpoche, J. Hopkins, *Śmierć, stan pośredni i odrodzenie w buddyzmie tybetańskim*, Wydawnictwo A, Kraków 1999
- Namkhai Norbu, *Dzogchen. Stan doskonałości samej w sobie*, Wydawnictwo A, Kraków 1998
- Namkhai Norbu, *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tantra i dzogchen*, Wydawnictwo A, Kraków 2001
- Padmasambhawa, *Samowyzwolenie dzięki widzeniu w stanie nagiej uwagi*, Terma Publishing, Kraków w Roku Wodnej Małpy (1992)
- Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda naturalnego umysłu*, tłum. J. Grabiak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002
- Śardza Taszi Gyaltzen, *Krople serca dharmakaji*, Yungdrung Publishing, Kraków 1994
- Schaik S. van, *Approaching the Great Perfection*, Wisdom Publications, Boston 2004