



„NAJWYŻSZE GÓRY POCHODZĄ Z MORZA”. POSTSEKULARNY „MOST” POMIĘDZY BYTAMI: DOŚWIADCZENIE CIERPIENIA W MISTYCZNEJ OPTYCE *VIA NEGATIVA*

Abstrakt

Podjęcie problematyki cierpienia w ujęciu filozoficznym, teologicznym czy religioznawczym otwiera ocean egzegetycznych możliwości. Znane w filozofiach i religiach Zachodu i Wschodu wykładnie cierpienia pochodzą z różnych porządków poznawczych: poziomów doświadczenia, świadomości i rejestrów ontologicznych. W niniejszym tekście będzie mnie interesować postsekularna perspektywa dwóch wymiarów *via negativa*: cierpienia związanego z doświadczeniem mistycznym człowieka, w którym dokonuje się boska przemiana jego widzenia/jaźni/bytu, oraz cierpienia zwierząt, ich niemego krzyku. Biorąc na warsztat doświadczenie mistyki chrześcijańskiej (a konkretnie: nadreńskiej i karmelitańskiej) oraz mistyki buddyjskiej (a konkretnie: linię przekazu *mahayana* związaną z ideałem *bodhisattwa*), sprawdzam, czy ból oczyszczenia i wzrostu oraz ból „brania na siebie” w geście transformującej miłości i współodczuwania (*kenosis* i *bodhisattwa*), charakterystyczny dla transcendentnego kierunku rozwoju ducha ludzkiego i związany z jego wolnością, ma

Abstract

Taking up the problem of suffering in philosophical, theological, or religious studies terms opens an ocean of exegetical possibilities. Interpretations of suffering known in Western and Eastern philosophies and religions emerge from different epistemic orders: levels of experience, consciousness, and ontological registers. In this text, I am interested in a postsecular perspective on two dimensions of the *via negativa*: suffering bound up with the human mystical experience, in which a divine transformation of one's seeing/self/being takes place, and the suffering of Animals – their silent cry. Drawing on the experience of Christian mysticism (specifically: Rhenish and Carmelite) and Buddhist mysticism (specifically: the Mahāyāna transmission lineage associated with the *bodhisattva* ideal), I ask whether the pain of purification and growth, and the pain of „taking upon oneself” in a gesture of transforming love and compassion (*kenosis* and the *bodhisattva*), characteristic of a transcendent direction of human spiritual development and tied to human

coś do zaproponowania milczącemu skandalowi cierpienia zwierząt, którym wydaje się zawiadywać łańcuch determinizmu. W dekonstrukcyjnym duchu mistyki apofatycznej proponuję „przerzucenie mostu” pomiędzy bytami.

Słowa kluczowe: cierpienie, mistyka postsekularna, *via negativa*, *kenosis*, *bodhisattwa*, dekonstrukcja

freedom, has anything to offer the silent scandal of animal suffering, which seems to be governed by a chain of determinism. In the deconstructive spirit of apophatic mysticism, I propose „building a bridge” between beings.

Keywords: suffering, postsecular mysticism, *via negativa*, *kenosis*, *bodhisattva*, deconstruction

Podjęcie problematyki cierpienia w ujęciu filozoficznym, teologicznym czy religioznawczym otwiera ocean egzegetycznych możliwości. Znane w filozofiach i religiach Zachodu i Wschodu wykładnie cierpienia pochodzą z różnych porządków poznawczych: poziomów doświadczenia, świadomości i rejestrów ontologicznych. W niniejszym tekście będzie mnie interesować postsekularna¹ perspektywa dwóch wymiarów *via negativa*: cierpienia związanego z doświadczeniem mistycznym człowieka, w którym dokonuje się boska przemiana jego widzenia/jaźni/bytu, oraz cierpienia zwierząt, ich niemego krzyku. Biorąc na warsztat doświadczenie mistyki chrześcijańskiej (a konkretnie: nadreńskiej i karmelitańskiej) oraz mistyki buddyjskiej (a konkretnie: linię przekazu *mahayany* związaną z ideałem *bodhisattwy*), sprawdzam, czy ból oczyszczenia i wzrostu oraz ból „brania na siebie” w geście transformującej miłości i współodczuwania (*kenosis* i *bodhisattwa*), charakterystyczny dla transcendentnego kierunku rozwoju ducha ludzkiego i związany z jego wolnością, ma

coś do zaproponowania milczącemu skandalowi cierpienia zwierząt, którym wydaje się zawiadywać łańcuch determinizmu. W dekonstrukcyjnym duchu mistyki apofatycznej proponuję „przerzucenie mostu” pomiędzy bytami².

Cierpienie jako droga do prawdy

Związek doświadczenia cierpienia z byciem w drodze do prawdy jest szczególnie podkreślany przez filozofów, których ścieżki myśli i życia stanowiły jedność. Pasja poszukiwania prawdy, jaką mam tu na myśli, nie stanowi „obiektywnego” przedmiotu dyskursu, systemu racjonalnych/logocentrycznych spekulacji, ale jest żywym, radykalnym ruchem świadomości i egzystencji, który – w pragnieniu wglądu w istotę rzeczy / najgłębszy wymiar rzeczywistości – eksploruje i przekracza granice ludzkiego

¹ Mam tu na myśli nie tyle „literę”, ile „ducha” refleksji i wrażliwości postsekularnej.

² Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że zawarta w niniejszym tekście część refleksji pojawia się również w tekście „*Serce psa*. Liminalna ontologia *bardo* w optyce posthumanizmu kenotycznego”. Zarysowana problematyka stanowi bowiem fragment większego aparatu metodologicznego/poznawczego, za pomocą którego konsekwentnie badam wybrane fenomeny myśli i kultury. Warto przy tym dodać, że w obu tekstach po raz pierwszy (i celowo) wykorzystałam ten aparat w formule przyczynkarskiej refleksji, bliższej esejowi filozoficznemu (moje inne publikacje stanowią formułę klasycznego dyskursu naukowego).

poznania, docierając do „Niemożliwego”. Ten rodzaj filozofii jako projektu życia granicznego/transgresyjnego, jako doświadczenia egzystencjalnego i duchowego, zapisuje Friedrich Nietzsche ustami Zaratury³:

Gdzie ta błyskawica, która lisnęłaby was swoim językiem? Gdzie szaleństwo, którym winno się was zarazić? Oto będę nauczał was nadczłowieka: on jest tą błyskawicą, on jest tym szaleństwem! [...] Człowiek jest liną, zawiązaną między zwierzęciem a nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią. [...] Co w człowieku wielkie, to że jest mostem, a nie celem; co w człowieku można miłować, to że jest on *przejściem* i *zejściem*. Miłuję tych, którzy nie umieją żyć, chyba że jako schodzący, ci bowiem są przechodzącymi na tamtą stronę. [...]”⁴.

Idziesz swoją drogą wielkości – tu nikt się za tobą skradał nie będzie! Twoje stopy same wymazały za tobą drogę, nad którą widnieje napis: <<Niemożliwość>>. A kiedy [Zaratur – przyp. J.S.] wszedł na szczyt, oto inne morze rozpościerało się przed nim [...] Przed najwyższą swą górą stoję i przed najdłuższą wędrówką: dlatego muszę wprawie głębiej zstąpić w dół, niż kiedykolwiek, głębiej w głąb bólu, niż zstępowałem kiedykolwiek, aż po jego najczarniejszą nawałnicę! [...] Skąd biorą się najwyższe góry? Tak niegdyś siebie pytałem. Potem zrozumiałem, że pochodzą z morza. [...] Z najgłębszej głębi najwyższe musi dojść do swego szczytu⁵.

Z przywołanych tu fragmentów wyłania się wizja poznania transracjonalnego, ekstatycznego, okupionego cierpieniem i samotnością, przebiegającego w oddechu przepaści i przekraczającego horyzont tego, co tożsame, oswojone i znane. Jego stawką jest przerzucenie mostu pomiędzy światami: zwierzęcym, ludzkim i boskim;

mostu, który połączy górski szczyt z otchłanią morza.

Jak czytamy dalej, Zaratur schodził z gór samotnie, z okiem czystym i stąpając niczym tancerz; dzieckiem się stał. Jego misją stało się niesienie ognia poznania w niziny.

Warto podkreślić, że w myśli Nietzschego istotny jest związek oka z poznawczym wymiarem płaczu: „Gdy łzy napływają do oczu, gdy je wypełniają, a co za tym idzie, jeżeli przysłaniają spojrzenie, to być może właśnie w tym doświadczeniu, w tej strudze wody odsłaniają istotę oka”⁶. Takie „widzące” łzy oczyszczenia i wglądu w miejsce racjonalnego dyskursu wiedzy proponują zawierzenie doświadczeniu uczucia, „ciemnej świetlistości”.

Nietzsche ustami Zaratury wzywa do przemiany ducha i przemiany kultury, których charakter manifestuje się w podtrzymywaniu strefy komfortu, martwoty i zniewolenia. Fazę zniewolenia ducha symbolizuje w filozofii Nietzschego postać wielbłąda⁷ (postawa „powinienem”, oparte na lęku odtwarzanie zastanych religijnych i kulturowych wzorców, „dźwiganie” obowiązujących powszechnie modeli myślenia i życia⁸), który ma przeobrazić się w lwa (wolnościową, odważną, sprawczą postawę „chcę”, która podąża za pragnieniem osobowego rozwoju i wzrostu), aby ostatecznie stać się (na nowo) dzieckiem, które – z czystym, niewinnym sercem i widzeniem – wypowiada Życiu święte „Tak”, tworząc

³ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratur. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Kraków 2005.

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ Tamże, s. 148–149.

⁶ Przywołuję za: J. Derrida, *Memoirs of the blind: The self-portrait and other ruins*, przeł. P.-A. Brault & M. Naas, Chicago 1993, s. 126.

⁷ Warto jednak dodać, że antropomorfizacja zwierząt powinna ulec dekonstrukcji.

⁸ Zob. Heideggerowska kategoria „Sie”.

nowe wartości. Nietzscheańskie „dziecko” nie kieruje się już kulturowo rozumianą, fałszywą moralnością, która represjonuje przejawy autentycznego czucia i życia, ale wewnętrzną etyką serca.

Co istotne, chociaż powszechnie uważa się, że myśl Nietzschego jest antychrześcijańska, to według mnie jest ona subwersywna. Pasją Nietzscheańskiego Zaratustry jest walka z mieszczańską, racjonalną i dogmatyczną idolatrią, pseudochrześcijańską moralnością „grobow” pobielanych”. Mamy tu więc do czynienia ze strategią obnażenia idolatrycznej postaci chrześcijaństwa, opartej na resentymentach i fałszywym dualizmie (życia i śmierci). W ruchu zstąpienia w głąb, przejścia przez fazę śmierci i duchowej transformacji, aby mogło odrodzić się prawdziwe Życie tu i teraz, w ruchu schodzenia ze szczytu z czystym sercem i widzeniem, aby nieść ludziom ogień w nizinie / pasję Nowego, można dostrzec wyraźny, Chrystusowy rys kenotyczny. „Czyste oko” Nietzscheańskiego Zaratustry podąża za Niemożliwym „tanecznym krokiem” radykalnej negacji. Zaratustra nosi cechy Ukrzyżowanego, doświadczając paradoksalnej pełni Istnienia: zstąpienie w „czarne morze” bólu/śmierci stanowi moment przemiany i wyzwala ekstazę radości; szczyt i przepaść stanowią jedno.

Nietzsche afirmuje zatem autentyczność i całe spektrum/pełnię Życia, podkreśla wartość „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*), będąc świadomy, że doświadczenie większego Życia jest możliwe dopiero poprzez doświadczenie śmierci „starego człowieka”. Co uderzające, w swoich ostatnich listach podpisuje

się nawet jako „Dionizos” i „Ukrzyżowany”⁹. Można więc powiedzieć, że Nietzscheański Zaratustra wszedł na ścieżkę mistyczną. Miał jednak, jak czytamy, „serce zranione”, czyli – nazywając rzecz językiem współczesnej psychologii – dotknięte traumą¹⁰. O tym, że rana nie stała się tu ostatecznie miejscem, przez które weszło światło¹¹, świadczy literacki zapis jego myśli i egzystencji. Według mnie nieuzdrowione/nieprzekroczone „zranienie” nie pozwoliło mu na całkowite, ostateczne wyzwolenie się z deformacji poznawczych, generowanych przez „ego”, i dokończenie walki z idolatrią pychy (*hybris*) w samym sobie. Pogarda i wola mocy wzięły górę nad czułą miłością wobec ludzi, w których widział już tylko „martwą skorupę”.

Rzecz ma się jednak inaczej w kontekście jego stosunku wobec cierpienia zwierząt. Warto tu przypomnieć graniczny epizod turyński z życia Nietzschego:

3 stycznia 1889 roku Nietzsche opuszcza mieszkanie [w hotelu w Turynie – przyp. J.S.]. Na Piazza Carlo Alberto obserwuje, jak pewien dorożkarz bije swego konia. Z płaczem Nietzsche rzuca się zwierzęciu na szyję, by go osłonić. Obezwładniony współczuciem, załamuje się. Kilka dni później Franz Overbeck przyjeżdża po obłąkanego przyjaciela. Pograżony w chorobę umysłowej Nietzsche będzie żył jeszcze dziesięć lat¹².

⁹ F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.

¹⁰ Jako jeden z elementów „zranienia” wskazuje się relację Nietzschego z matką, a potem nieszczęśliwą miłość do Lou Salome; zob. w: I. D. Yalom, *Kiedy Nietzsche szlochał*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2012. Tym „zranieniem” tłumaczy się wypaczony stosunek Nietzschego do kobiet. Jest to jednak temat na osobne studium.

¹¹ To poruszające rozpoznanie Rumiego, mistyka i poety sufickiego.

¹² R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. I. Kania, Warszawa 2003, s. 366.

Tak opisuje gest Nietzschego biograf filozofa. Według mnie gest ten pokazuje przede wszystkim jego radykalny rozbrat ze światem zimnego, antropocentrycznego racjonalizmu i przejście na stronę radykalnego współodczuwania z żywą, cierpiącą istotą. Nietzsche, głęboko rozczarowany, nie wierzył już w świat człowieka i nie miał już dlań współczucia; zanegował go w całości. Przejście na stronę „niemego krzyku” istot bezbronnych to ostateczne wyjście z logocentrycznej narracji antropocentrycznej.

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie: czy ten empatyczny, etyczny gest serca musiał skończyć się wykluczeniem człowieka i obłędem, czyli zerwaniem budowanego mostu? Twierdzę, że nie, jeśli Nietzsche przeszedłby drogę pełnej, oczyszczającej przemiany / w pełni zrealizował projekt życia „człowieka mistycznego” (o takiej realizacji piszę w dalszej części tekstu).

Nasuwa się tu jeszcze kolejne pytanie: czy gest Nietzschego, ocalający zwierzę przed okrucieństwem człowieka, może także coś zaproponować ontologicznej, deterministycznej kwestii cierpienia zwierząt, związanej z istnieniem łańcucha pokarmowego / instynktu przetrwania?

Cierpienie jako trauma „ego”

To, co psychoanaliza nazywa „traumą” można najprościej określić jako zdarzenie w życiu psychicznym podmiotu, rodzaj dotkliwej ingerencji, która wywołuje wstrząs i jest niemożliwa do oswojenia / nie poddaje się symbolizacji¹³. Na skutek doświadczenia traumy, którą może stanowić właściwie każde bolesne doznanie (każdy

podmiot ma inny próg wrażliwości, inny aparat percepcyjny, inne zasoby/zdolności integracji), poczynawszy od narodzin (Lacan), w podmiocie wykształca się mechanizm obronny, którego aparat kognitywno-afektywny stanowi rdzeń struktury „ego”. Ujmując rzecz w innej perspektywie, w duchu holistycznej psychologii integratywnej i transpersonalnej, rejestr „ego” (*self*) to rodzaj fałszywej tożsamości (emanacja traumy), która oddziela podmiot od jego Jaźni źródłowej (*true Self / selfless Self*), blokując tym samym możliwość osobowego i transpersonalnego rozwoju/wzrostu oraz dostęp do doświadczania prawdziwej rzeczywistości¹⁴. Cel integracji stanowi zatem uzdrowienie „zranienia” i odzyskanie kontaktu z Jaźnią źródłową i rzeczywistością. W tym ujęciu dopiero pełne przekroczenie „ego” otwiera podmiot na duchowe doświadczenie transcendencji. W przeciwnym razie, jeśli trauma „ego” nie zostanie przepracowana/uzdrowiona, podmiot albo jest zamknięty na doświadczenie mistyczne, albo wpada w percepcyjną pułapkę zjawiska, które określa się jako *spiritual bypassing*. To zjawisko jest nierzadko spotykane zarówno w tradycyjnej, konserwatywnej postawie religijnej, jak i we współczesnych ruchach *quasi*-mistycznych. W obu modelach zranione „ego” ulega stłumieniu/ukryciu i manifestuje się poprzez symptomy patologicznej inwersji: cierpiętniczy wzorzec samopoświęcenia/ofiarnictwa (który jest w istocie nieustannym odtwarzaniem traumy, motywowanym narcystycznie) bądź demiurgiczne poczucie samostwarzającej się, wszechmocnej boskości (fiksacja magiczno-narcystyczna).

¹³ Zob. Zygmunta Freud, Jacquesa Lacana.

¹⁴ Zob. Peter Levine, Richard Schwarz, Daniel Siegel, Mark Epstein.

Buddyjska *maya*, wyzwolenie do prawdy (*sunyata*) i postawa *bodhisattwy*

Tak zorientowana wykładnia *psyche*, która „odpomina” związek życia psychicznego z życiem duchowym, czerpie bezpośrednio lub ma wiele wspólnego z filozofią buddyzmu *mahayany*¹⁵.

W myśli buddyjskiej przywiązanie do percepcyjnej struktury „ego”, która wytwarza kognitywno-afektywny aparat podmiotu, jest określane jako niewiedza (*avidya*) bądź iluzja (*maya*). To właśnie aparat „ja” jest główną przyczyną cierpienia (*dukkha*), które powstaje jako wynik błędów poznawczych, braku świadomości odnośnie prawdziwej natury rzeczywistości. Mówiąc innymi słowami, psychiczne cierpienie jest efektem niewłaściwego widzenia świata. Takim błędem jest zarówno obronna, posesywna i pożądliva natura „ego”, jak i niedostrzeganie przez podmiot (lub brak akceptacji) ontycznej nietrwałości świata (*anicca*). Droga do wyzwolenia z cierpienia, która jest drogą czystej uważności, prowadzi z jednej strony do rozpuszczenia struktury „ego”: „wygaszenia” wszelkich pragnień i przywiązań oraz rozwoju postawy współczucia (*karuna*), z drugiej natomiast – do dostrzeżenia i akceptacji pustości, niesubstancjalności i współzależności powstawania wszystkich zjawisk (*sunyata*). Co istotne, buddyzm zakłada, że cierpienie bytu w obecnym wcieleniu (inkarnacji) jest związane z reinkarnacyjnym łańcuchem *samsary* (cyklem narodzin i śmierci) oraz *karmą* (siecią przyczyn i skutków,

uwarunkowaną czynami z poprzedniego wcielenia), które można odmienić poprzez świadome dążenie do wyzwolenia (*nirvany*) na ścieżce *dharmy* (rozpoznawania prawdziwej natury bytu).

Status cierpienia w buddyzmie nie jest jednoznaczny. W łonie *mahayany* jedną z najważniejszych jest filozofia Nagardżuny, twórcy *madhyamaki* (drogi środka / środkowej ścieżki). Analizując naturę rzeczywistości, Nagardżuna rozróżnił dwa wymiary prawdy: relatywny/konwencjonalny i absolutny/ostateczny. W tym ujęciu jedynie w wymiarze empirycznym/światowym można mówić o ontycznej realności cierpienia, natomiast w wymiarze ontologicznym/ostatecznym wyzwolony Umysł Przebudzonego rozpoznaje pustość (*sunyata*) wszystkich składników bytu, a więc także nierzeczywistość/niesubstancjalność cierpienia. Co jednak istotne, jako że buddyzm jest doktryną niedualności, Nagardżuna podkreśla, że ową wyższą prawdę absolutną osiąga się poprzez niższą/relatywną prawdę, nie zaś poprzez jej odrzucenie¹⁶.

Biorąc jednak pod uwagę, że myśl Nagardżuny jest przede wszystkim systemem spekulatywnym¹⁷, za bardziej przekonujące z perspektywy przemiany mistycznej i etyki serca uważam dwa inne nurty *mahayany*. Praktyka tantr jogi najwyższej, wyodrębniona w *vajrayanie*, stanowi medytacyjny proces oczyszczenia i przejścia przez doświadczenie śmierci podmiotu, które pozwala urzeczywistnić zjednoczenie Ciała Iluzorycznego z Przejrzystym Światłem,

¹⁵ Odwołuję się tu do linii *mahayany* ze względu na rozwiniętą w tej tradycji problematykę współczucia. Element *vi-passany* (w języku pali: „widzieć rzeczy takimi, jakimi są”), pochodzący z tradycji *theravady*, jest wspólny dla wszystkich szkół buddyzmu.

¹⁶ Zob. więcej w: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, tłum. A. Przybysławski, Kęty 2014.

¹⁷ Należy podkreślić, że myśl buddyjska nie jest oczywiście „racjonalna” w zachodnim rozumieniu, ale ma charakter paradoksalny i apofatyczny.

w celu osiągnięcia trzech ciał buddy (*dharma*/prawdy, radości, emanacji). Praktyka *bodhisattwy* natomiast, którą podejmuje (miedzy innymi) Śāntidewa¹⁸, jest według mnie szczególnie poruszająca, gdyż wnosi nową optykę do znanych, buddyjskich wykładni Umysłu Przebudzonego.

Mahayana wyróżnia dwa rodzaje *bodhisattwy* („istoty oświeconej”): istotę miłosierną, pełną altruizmu, dążącą do stanu buddy, oraz istotę, która osiągnęła już stan buddy, ale odsunęła swoje ostateczne wkroczenie w *nirvanę* (ujmując rzecz precyzyjniej: była tam i wróciła), aby wyzwolić z cierpienia wszystkie żyjące i czujące istoty, wskazując im drogę do wyzwolenia. Będzie mnie tu interesował drugi wskazany rodzaj, który rozpoznaję (w pewnych aspektach) jako buddyjską wersję *kenosis*.

Bodhisattwa jest gotów zarówno przelewać na innych swoje zasługi, jak i przyjmować na siebie cierpienie innych, używając także własnego ciała¹⁹. Śāntidewa wskazuje, że współczujące cierpienie jednej istoty, która jest wolna od „ego” i własnego cierpienia, może zniwelować cierpienie wielu innych istot. Akceptacja wzięcia na siebie cierpienia innych jest więc konsekwencją stanu Umysłu Przebudzonego, lub – ujmując rzecz innymi słowy – Przebudzonego Serca:

Ponieważ ten, którego umysł został zestrojony w ten sposób, uwielbia uśmierzać ból innych; może nawet zejść do najgłębszego piekła, tak jak dzika gęś nurkuje w sadzawce lotosów. (...) Po uwolnieniu z cierpienia wszystkich istot, zaistnieje ocean radości²⁰.

¹⁸ Śāntidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy. Bodhisattva caryavatara*, tłum. W. Czapnik, J. Sieradzan, Kraków 1992.

¹⁹ Zob. nauka o trzech ciałach Buddy.

²⁰ Śāntidewa, *dz. cyt.*, rozdział 8, wers 107.

Warto podkreślić, że nie mamy tu rzecz jasna do czynienia z (patologiczną/narcystyczną) postawą cierpiętnictwa. Bodhisattwa „bierze na siebie” cierpienie nie po to, aby cierpieć, ale aby je transformować mocą przebudzonego umysłu i serca (tę mistyczną praktykę ucieleśnia medytacja *tonglen*, znana też jako medytacja serca Atišy). Wyraźnie także wskazuje, że drogą wyzwolenia z uwarunkowanej egzystencji jest doświadczenie i zrozumienie prawdy ostatecznej, czyli pustki wszystkich zjawisk (*sunyaty*).

W tym miejscu trzeba postawić kilka pytań. Według mnie wątpliwość budzi przypisanie cierpienia wyłącznie do ontycznego rejestru *mayi* / prawdy relatywnej, szczególnie w kwestii cierpienia zwierząt. Cierpieniu istot nieantropomorficznych trudno bowiem przypisać epistemiczną, antropomorficzną cechę „niewłaściwego widzenia świata”. Idąc dalej, logika reinkarnacji w tym kontekście wydaje się stanowić (inną niż zachodnia, ale jednak) idolatryczną pułapkę logocentryzmu, który (wbrew wrażliwości apofatycznej) tłumaczy/usprawiedliwia cierpienie, co okazuje się szczególnie krzywdzące właśnie wobec bytów innych niż ludzkie. Myśl buddyjska słusznie rozpoznaje, że także zwierzęta mają naturę buddy. Należą jednak w cyklu *samsary* do tzw. „niższego królestwa”, zatem nie mogą, w geście wolnego wyboru, wkroczyć na ścieżkę *dharmy* i doświadczyć *nirwany* w swoim obecnym wcieleniu. Oznacza to więc, że drapieżnik (tu i teraz) musi być drapieżnikiem (wbrew prawu *ahimsy*), realizować egzystencję uwarunkowaną, wpisaną w łańcuch determinizmu. W tym kontekście poruszająca jest historia Buddy, który w jednym ze swoich poprzednich

wcieleń był jeleniem i poświęcił się, aby nakarmić głodną tygrysicę z dwoma młodymi. W geście dekonstrukcji, kwestię tę trzeba by jednak postawić bardziej radykalnie: przekroczenie łańcucha determinizmu urzeczywistniłoby się dopiero wtedy, gdyby Budda był tygrysem i poświęcił swoje życie dla jelenia, rezygnując (jako tygrys) z aktu przemocy. Pełne zaś wyzwolenie stanowi zatrzymanie cyklu: zarówno konieczności pożerania, jak i poświęcania się.

Płomień i noc.

Prawda miłości i *kenosis*

Wątpliwość budzi także ograniczenie statusu „płomienia” w buddyzmie, przypisanie go tylko do jednego rejestru ontycznego. Związany z pożądaną naturą „ego” powinien na ścieżce *dharmy* ulec „zgaśnięciu” (*nirvana*). Istnieje jednak również inny „płomień”, wpisany w ontologiczną naturę rzeczywistości, niepodlegający ontycznej nietrwałości świata (*anicca*), znany duchowości judeochrześcijańskiej: płomień romantycznego pragnienia/namiętności²¹, płomień oczyszczenia, święty płomień.

W interesujących mnie tu dwóch nurtach duchowości chrześcijańskiej: nadreńskiej i karmelitańskiej, doświadczenie cierpienia wiąże się bezpośrednio z dekonstrukcją idolatrii i „śmiercią mistyczną”, czyli procesem oczyszczenia i boskiej transmutacji ludzkiego bytu²². To istotowe

doświadczenie, przebiegające na drodze negacji, warto odczytać na nowo (*relegere*), odsłaniając tym samym nowy, mistyczny sens kenoz²³.

W nadreńskiej „mistyce istoty” (*Wesenmystik*) oraz karmelitańskiej „mistyce oblubieńczej” śmierć „ego”/„sobości”²⁴ jest warunkiem odrodzenia „człowieka boskiego” i jego trans-immanentnej konstytucji ontologicznej.

Meister Eckhart podkreśla, że proces przekraczania stanu „sobości” (tożsamości; tego, co oswojone i znane), który zostaje wyzwolony w doświadczeniu mistycznym, ma charakter apofatyczny. Radykalne огоłocenie podmiotu z (psychologicznych, racjonalnych, religijnych) wyobrażeń i pojęć na temat Boga, z percepcji projekcyjnej, która podtrzymuje „strefę komfortu”, z poczucia zarówno poznawczego, jak i egzystencjalnego bezpieczeństwa, prowadzi do „bycia poza ja” (lub inaczej: bycia właściwego/źródłowego), czyli zanurzenia w boskim Bezgruncie (*Abgrund*)²⁵. Co bowiem istotne, dokonuje się tu oczyszczająca negacja metafizycznego/dogmatycznego dyskursu religii i wiedzy, które zasłaniały istotę boskości. Eckhart rozpoznaje, że postawa odosobnienia/dystansu i wolności od rzeczy tego świata (*Abgeschiedenheit/Gelassenheit*)

w więzieniu i skazany na śmierć, której ostatecznie uniknął. Jan od Krzyża, w czasie uwięzienia, pisał poezję miłosną, dając tym samym świadectwo wolności duchowej.

²¹ W buddyzmie miłość romantyczna jest przypisana do iluzorycznego rejestru „ego”, jawi się jako *maya*. Nie ulega wątpliwości, że pewne aspekty percepcji romantycznej powinny ulec oczyszczeniu/dekonstrukcji, jednak wrażliwość i postawa romantyczna stanowi według mnie nieusuwalny, źródłowy składnik prawdy duchowej.

²² Warto dodać, że przedstawiciele obu nurtów: Mistrz Eckhart i Jan od Krzyża doświadczyli także samotności i niezrozumienia ze strony instytucjonalnego Kościoła: jeden został oskarżony o herezję, a drugi zamknięty

²³ Tę problematykę podejmowałam już w innych moich tekstach. Trzeba podkreślić, że w proponowanym ujęciu tradycyjna, dogmatyczna wykładnia chrześcijaństwa stanowi formę idolatrii i zasłania istotę doświadczenia mistycznego. Warto przypomnieć pasyjne słowa Chrystusa: „Oto czynię wszystko Nowe”.

²⁴ „Sobość” to kategoria stosowana przez Frankfurtyczyka w *Teologii niemieckiej*, należącej do kręgu pism mistyki nadreńskiej; zob. Frankfurtyczyk, *Teologia niemiecka*, przeł. P. Augustyniak, Warszawa 2013.

²⁵ Meister Eckhart, *Dzieła wszystkie*, przeł. W. Szymona, Poznań 2013.

jest warunkiem (czyni duszę gotową) zjednoczenia z Bogiem: bezdenna głębia/istota człowieka (otchłań/nicość) staje się wtedy Jednym z bezdenną głębią/istotą Boga (Otczłania/Nicością). Tak ukonstytuowana bezgraniczna Przepaść jest w stanie na nowo przyjąć/pomieścić cały świat, już poza gestem jego zawłaszczania. Doświadczenie natury boskiej jako Bezgruntu/Nicości i jej Jedności ze źródłową naturą ludzką²⁶ wyzwala zatem człowieka do przebywania w wymiarze nagiego, czystego Istnienia / prawdziwej Rzeczywistości.

O ile nadreńska „mistyka istoty” rozpatruje doświadczenie ogołocenia i transformacji bytu ludzkiego bardziej w rejestrze aktu/wglądu intuicyjnej, umysłowej kontemplacji, o tyle karmelitańska mistyka oblubieńcza podkreśla w tym procesie aspekt nicującego „płomienia Miłości”. Jan od Krzyża opisuje trzy fazy nocy kontemplacji w drodze do Jedności w *unio mystica* (drogi na górę Karmel). Pierwszą fazę, „noc zmysłów”, można porównać do początku nocy, gdy w mroku rozplývają się wszystkie przedmioty; dotyczy ona zmysłowego oczyszczenia duszy (pożądliwości dotyczących rzeczy świata zewnętrznego²⁷). Druga, „noc wiary”, podobna do północy, zupełnie ciemnej, wiąże się z oczyszczeniem duchowej części (rozuemu, woli i pamięci). Trzecia natomiast, będąca udzielaniem się Boga,

jest jakby zaraniem bliskim już światła dziennego, oznacza totalne ogołocenie, jest stanem iluminacji²⁸. Celem tego całkowitego zaciemnienia zmysłowych i umysłowych władz poznawczych człowieka, stanowiących formy idolatrii, jest udzielenie prawdziwego (nadprzyrodzonego) światła. Proces oświecenia duchowego i zjednoczenia z Umiłowanym (Chrystusem) dokonuje się więc, podobnie jak w mistyce nadreńskiej, na drodze „ciemnej świetlistości” (Światło Boga objawia się jako Noc Ciemna). Dusza, która ulega całkowitej przemianie w ogniu Miłości, doświadczając zarówno bólu (oczyszczenia), jak i słodyczy/rozkoszy (zjednoczenia), nie tylko się z nim łączy, lecz sama jest jednym żywym Płomieniem²⁹.

Można zatem powiedzieć, że droga radykalnej negacji, właściwa mistyce nadreńskiej i karmelitańskiej, pozwala w pełni doświadczyć jedności „szczytu i przepaści”.

Mistyczna świadomość transracjonalna sygnuje gest/ruch transcendowania własnej podmiotowości / tożsamej „sobości”, czy szerzej: ograniczeń logocentrycznej struktury poznawczej, opartej na binarnej figurze: podmiot-przedmiot, w stronę doświadczania i myślenia Niemożliwego. Prawdziwa mistyka stanowi źródłowo, w transformującym doświadczeniu, zarówno intuicyjną kontemplację Istoty, jak i gest wyzwalającej afirmacji tego, co Jest, będący ontologiczną manifestacją Miłości. Tym samym, Miłość nie ogranicza się już do ontycznej,

²⁶ Tamże, s. 154, 260, 275.

²⁷ Jan od Krzyża pisze także o pożądaniach ciała, jednak kwestia ciała w chrześcijańskim dyskursie mistycznym wymaga według mnie dekonstrukcji: „ponownego odczytania” i re-interpretacji. W zastanej wykładni ciała, która nosi cechy gnostyckiego dualizmu, zapomniano lub poddano inwersji znaczeń źródłową ontologię Wcielenia (jedność ducha i ciała). Zapomniano też o różnicy między „pożądaniem”, należącym do rejestru „ego”, a ekstazy „pragnieniem”. Ciekawy punkt odniesienia może tu stanowić buddyjska praktyka tantry. Jest to jednak temat na osobne studium.

²⁸ Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 73–78: jan-od-krzyza.pdf (karmelcibosi.pl).

²⁹ Jan od Krzyża, *Żywy Płomień Miłości*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 511: jan-od-krzyza.pdf (karmelcibosi.pl). To doświadczenie jest wcieleniem istotowego rozpoznania: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”.

afektywnej struktury „ja”, ale staje się „ciałem” przebywania w przestrzeni Istnienia.

W świetle powyższych rozważań można stwierdzić, że postsekularna mistyka apofatyczna wyprowadza poza to, co tożsame i znane. Szansą wydaje się również spotkanie (judeochrześcijańskiego w istocie) „nicującego płomienia” z (buddyjską w istocie) „uważnością i współczuciem”, które buduje nowy, mistyczny most.

Transformujące „praktykowanie śmierci”, jej ekstazyjne doświadczenie, rozumiane jako proces ogołacania podmiotu z fałszywych konstruktów poznawczych, będących wytworem fiksjacji w „sobości”, jest ruchem istotowo żywotnym, wyzwajającym „widzenie czyste” i przebywanie w boskim oddechu Nicości i Miłości. Śmierć jest więc warunkiem doświadczenia prawdziwego Życia, tu i teraz.

Na marginesie, warto zauważyć, że analogiczny proces bytowej transformacji zachodzi także w wymiarze kosmicznym: śmierć/kolaps gwiazdy, wybuch supernowej niesie ze sobą powstanie czarnej dziury, z której wyłania się najjaśniejszy kwazar.

Cierpienie zwierząt: niema prawda

W tym miejscu trzeba zapytać, czy tak rozumiane doświadczenie *kenosis* ma coś do zaproponowania milczącemu skandalowi cierpienia zwierząt, którym wydaje się zawiadywać ślepy łańcuch determinizmu?

Jerzy Nowosielski rozpoznaje sytuację ontologiczną zwierząt jako ich bycie w stanie *kenosis*, rozumiejąc ten stan jako „przebywanie w piekle” duchów subtelnych wskutek ich dobrowolnej ofiary / upadku za zbawienie świata³⁰. Rozpoznanie Nowosielskiego

jest poruszające, wyrasta jednak z wykładni religijno-gnostycznej i w tym porządku – podobnie jak buddyjska reinkarnacja – logocentrycznie „tłumaczy” cierpienie zwierząt, wpisując je w perspektywę antropocentryczną, a nawet (w pewnym sensie) „usprawiedliwia” jego istnienie.

Zbudowanie mostu pomiędzy bytami/światami (zwierzęcym, ludzkim i boskim) w kwestii cierpienia jest według mnie sprawą wyjątkowej (od)wagi. Ten, który jest na szczycie, w ekstazie radości (doświadczył przebóstwienia bądź *nirvany*), patrzy w dół, aby w miłującym akcie *kenosis* (*self-emptying*) wyjść z siebie i użyczyć przestrzeni własnego ciała „innemu”. Mistyczną stawką kenozoy i (kenotycznej) postawy *bodhisattwy*, która nie ogranicza się wyłącznie do perspektywy bogoczołwieczeństwa, jest wzięcie na siebie „niemego krzyku” wszystkich żyjących, czujących istot i wytrzymanie we współczującym milczeniu spojrzenia w przepaść, przekroczenie pokusy jego logocentrycznej (religijnej bądź filozoficznej) narratywizacji. Idąc dalej, wertykalna hierarchia „góra – dół” musi ulec dekonstrukcji. Gest stanięcia w sercu apofatycznej tajemnicy ogarnia cały kosmos. Postawa przebudzonego, świętego serca jest w powinności nigdy nie zgasić płomienia niepokoju ontologicznego. A wtedy święty płomień pozwala także zobaczyć/rozpoznać te gesty świata przyrody, które transcendują determinizm. Czym bowiem jest w istocie „całopalenie się” jerzyka (*apus* to „ptak rajski”) czy bezgraniczna miłość psa (*dog is god*)? Reszta powinna pozostać milczeniem.

³⁰ Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 48.

Bibliografia

- Chödrön P., *Tonglen: The Path of Transformation*, Vajradhatu Publications, 2001
- Derrida J., *Memoirs of the Blind: The Self-portrait and Other Ruins*, trans. P.A. Brault & M. Naas, The University of Chicago Press, Chicago 1993
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2013
- Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013
- Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na górę Karmel. Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004
- Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, tłum. A. Przybysławski, Marek Derewiecki, Kęty 2014
- Nietzsche F., *Listy*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Mediasat Group SA, Kraków 2005
- Podgórzec Z., *Mój Chrystus. Rozmowy z Je-rzym Nowosielskim*, Wydawnictwo Łuk, Białystok 1993
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003
- Śantidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy. Bodhisattvacaryavatara*, tłum. W. Czapnik, J. Sieradzan, Phowa, Kraków 1992
- Yalom D. I., *Kiedy Nietzsche szlochał*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Warszawa 2012

JOANNA SARBIEWSKA – doktor nauk humanistycznych, pracuje w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Współpracuje i jest członkinią European Academy of Religion (Bolonia). Zajmuje się filozofią mistyki, kultury, filmu i mediów w perspektywie fenomenologicznej i postsekularnej. W obecnie prowadzonych badaniach proponuje nową wykładnię dekonstrukcji, *kenosis* i *via negativa* w ujęciu mistyki apofatycznej oraz jej zastosowanie na gruncie ontologii transracjonalnej, post- i trans- humanizmu. Autorka książki *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wernera Herzoga* oraz wielu artykułów naukowych

publikowanych w prestiżowych czasopi-smach i wydawnictwach. Nakręciła film *Oglądy*, oparty na motywach opowiadania *Pokój* Jeana-Paula Sartre’a. Była prezeską gdańskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami oraz wiceprezeską Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Prelegentka na konferencjach międzynarodowych (organizowanych m.in. przez European Academy of Religion, Society for the Phenomenology of Religious Experience, International Federation of Philosophical Societies, European Network for Cinema and Media Studies). E-mail: sarbiewskajoanna1@gmail.com.