

Ks. Krzysztof SASUŁA

## „DZIKA ŚWIĘTOŚĆ” I KICZ Uwagi o mystyce – w aspekcie estetycznym, etycznym, psychologicznym i teologicznym

*Podczas gdy w przypadku mistyki mamy do czynienia z odpowiedniością i spójnością formy i treści przeżycia, tym, co zatrzymuje na sobie całość uwagi w przypadku kiczowatego przeżycia religijnego jest forma. Nie służy ona niczemu zewnętrznemu ani nie prowadzi do różnej od siebie warstwy treści doświadczenia. Doświadczenie takie jest łatwe i nie wymaga pogłębienia refleksji – wystarczy to, co w sposób prosty i gotowy jawi się w przeżyciu.*

Główna teza niniejszego artykułu wyrasta z przekonania autora, że tak zwane doświadczenia mistyczne można różnicować między innymi w oparciu o kategorie estetyczne. Tworzenie swoistej typologii doświadczeń mistycznych jest zadaniem trudnym, gdyż kwestią sporną pozostaje wciąż sama definicja mistyki. Teologowie katoliccy, chcąc niejako chronić mistykę chrześcijańską przed wpływami tak zwanego mistycyzmu o proveniencji niechrystocentrycznej, definiują ją jednoznacznie jako „drogę duchową człowieka do osiągnięcia poprzez wiarę bezpośredniego spotkania z Bogiem już w życiu doczesnym”<sup>1</sup> lub jako samo spotkanie z Bogiem, nazywane zjednoczeniem mistycznym (łac. unio mystica), które również stanowi zwieńczenie celowego procesu duchowego rozwoju osoby ku Bogu<sup>2</sup>. Peter Dinzenbacher stwierdza w związku z tym dobitnie: „Kulminacyjny punkt mistyki, zjednoczenie Boga z duszą (unio mystica), jest [...] nieomal zawsze wielorako uwarunkowany; najwyższej szczęśliwości nie osiąga się bez żadnego przygotowania, nie spada ona niby «z jasnego nieba». W szerszym sensie mistyka jest raczej całościową postawą religijną, która ma doprowadzić do tego rodzaju przeżycia. [...] Spełnienie owego dążenia polega na krótkotrwałym zniesieniu różnicy między jego podmiotem, czyli duszą człowieka, a przedmiotem, do którego się dąży, czyli Bogiem”<sup>3</sup>. Jeśli uwzględnić jednak (za przykładem nauk religioznawczych) wszystkie znane formy doświadczeń religijnych, definicja pojęcia mistyki bardzo się rozszerza<sup>4</sup> – to, co „mistyczne”, może dotyczyć również „rozpłynięcia”

<sup>1</sup> P. D i n z e n b a c h e r, *Wstęp*, w: *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, red. P. Dinzenbacher, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2002, s. V.

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Pot. tamże.

się duszy w czymś bezosobowym, boskim, we wszechświecie, „a nawet być może w czymś, co jest jeszcze poza Bogiem, w pustce czy niebycie”<sup>5</sup>. Jak podkreśla Stanisław Urbański, odwołując się do pism ks. Pawła Smolikowskiego, „głównym skutkiem [tego przeżycia – K.S.] jest przemiana wewnętrzna chrześcijanina, polegająca na wyrzeczeniu się miłości własnej na rzecz całkowitej miłości Boga oraz na poddaniu się woli Bożej”<sup>6</sup>. Tę właśnie cechę postrzega autor jako dystynktywną w stosunku do innych przeżyć ekstatycznych, również klasyfikowanych niekiedy jako mistyka. Próby odgraniczania chrześcijańskiej mistyki od mistycyzmu pozachrześcijańskiego nie powiodły się na gruncie terminologicznym, prawdopodobnie z powodu trudności związanych z jednoznacznym definiowaniem i operacjonalizacją pojęcia „mistyka”<sup>7</sup>. Wydaje się jednak, że w świetle powyższego opisu jakości i struktury doświadczenia mistycznego (w ujęciu tak chrześcijańskim, jak i niechrześcijańskim) za jedną z cech konstytutywnych mistyki chrześcijańskiej należy uznać wyrazistą, niezbywalną celowość doświadczenia mistycznego – jego celem ostatecznym niezmiennie pozostaje Bóg.

Chociaż mistyka pojmowana jest ogólnie jako najwyższy stopień życia duchowego<sup>8</sup>, poza paradygmatem chrześcijańskim jej cel nie jest jednak zawsze jasno określony. André Comte-Sponville, opisując jedno ze swoich doświadczeń mistycznych, osadza je w duchowości, jednakże w duchowości pozbawionej Boga: „Nie było rozmowy. Nie było znaczenia. Nie było pytań. Tylko niespodzianka. Tylko oczywistość. Tylko szczęście, które wydawało się nieskończone. [...] Nie było już ego, nie było rozdzielania, nie było reprezentacji rzeczy: tylko cicha obecność wszystkiego. Nie było sądów wartościujących: tylko sama rzeczywistość”<sup>9</sup>. W przypadku tego rodzaju mamy do czynienia niejako ze skupieniem na samym przeżyciu: nie ma tu dążenia „ku czemuś”, a wartością okazuje się doświadczenie samo w sobie, nie w swojej określonej celowości, stadialności i rozwojowości jednak, lecz w nieskrępowaniu żadną powinnością osiągnięcia punktu docelowego „tu i teraz”. „Nie było czasu: tyl-

<sup>5</sup> A. Bertholet, H. Freiherr von Campenhausen, *Wörterbuch der Religionen*, Verlag Kröner, Stuttgart 1985, s. 412. Cyt. za: Dinzenbacher, dz. cyt., s. V.

<sup>6</sup> S. Urbański, *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1990, s. 228.

<sup>7</sup> Typologię doświadczenia mistycznego w ujęciu historycznym przedstawia m.in. Stanisław Urbański (zob. t e n ż e, *Duchowość integrująca Europę*, w: *Duchowość Europy*, red. M. Szymula, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, s. 113-116). Przez sam fakt wyróżnienia poszczególnych „szkół duchowości” w kontekście mistyki autor wskazuje na problem zależności rozumienia terminu „mistyka” od warunków, w których termin ten funkcjonuje.

<sup>8</sup> Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, tłum. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 149.

<sup>9</sup> Tamże, s. 143.

ko terażniejszość”<sup>10</sup>. Socjolog religii Roger Bastide określił zjawisko tego typu mianem „dzikiej świętości” (franc. *sacré sauvage*)<sup>11</sup>. W uproszczeniu można powiedzieć, że doświadczenie takie nie znosi żadnego ograniczenia, ze swej natury nie jest okiełznane przez paradygmat religijny ani przez system wierzeń i dąży do funkcjonowania ponad podziałami kulturowymi. „Dzika świętość” zaspokaja pewne potrzeby religijne, ale nie wiąże się z podejmowaniem odpowiedzialności etycznej. Comte-Sponville wszak podkreśla: „Nie było sądów wartościujących: tylko sama rzeczywistość”.

W tym miejscu pojawia się zagadnienie kluczowe dla niniejszych rozważań. Strukturę przeżycia tożsamą ze scharakteryzowanym wyżej pokrótce doświadczeniem „dzikiej świętości” mają również odczucia indukowane środkami psychoaktywnymi, niekiedy określane jako „mistyczne”<sup>12</sup>. Identyfikacja ich podstawowych cech z cechami doświadczeń mistycznych można stwierdzić, analizując istniejące świadectwa<sup>13</sup>. Przeżycia mistyczne wywoływane za pomocą środków psychoaktywnych można więc uznać za odmianą „dzikiej świętości” – nie mają one celu transcendentnego i pozostają zamknięte w swojej immanencji. Zofia J. Zdybicka pisze: „W działaniu ludzkim wyróżnia się cele pośrednie względne, będące środkami do osiągnięcia celów dalszych, oraz cel ostateczny, nadający sens całej ludzkiej egzystencji. Wszystkie te działania nacechowane są rozumną (świadomą) celowością. Działając, człowiek zawsze działa dla celu. U człowieka warunkiem celowego działania jest poznanie dobra, które zamierza osiągnąć. Człowiek więc w sposób świadomy stawia sobie cele i realizuje w sposób dobrowolny, czy to w dziedzinie poznania, moralności, twórczości, czy religii, upragnione dobro”<sup>14</sup>. Badaczka podkreśla jednak przy tym: „Przedstawiciele nowych nurtów myślowych postulują, by człowiek żył w sytuacji braku celu i sensu życia, nie szukając prawd koniecznych, na których mógłby oprzeć swoje życie”<sup>15</sup>. Oczywiście, działając w sposób naturalny, człowiek zawsze działa z uwzględnieniem jakiegoś celu, wydaje się jednak, że w wielu wypadkach można mówić o próbach konstytuowania prze-

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Zob. R. Bastide, *Le sacré sauvage*, w: tenże, *Le sacré sauvage, et autres essais*, Payot, Paris 1975, s. 216-222. Zob. też: tenże, *Dzika świętość*, tłum. J.J. Pawlik, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 62(2008) nr 1, s. 23-31.

<sup>12</sup> Opierając się na nauczaniu Kościoła, można oczywiście stwierdzić, że przeżycia tego rodzaju nie powinny być określane jako mistyka, lecz raczej jako pseudomistyka.

<sup>13</sup> Można na przykład porównać „mystykę ateistyczną” Comte-Sponville’a ze świadectwem i próbą namysłu teoretycznego Aldousa Huxleya (zob. A. Huxley, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, tłum. P. Kołyszko, H. Waniek, Przedświt, Warszawa 1991).

<sup>14</sup> Z.J. Zdybicka, *Bóg – Osobowa Prawda i Miłość – ostatecznym celem życia człowieka*, „Człowiek w Kulturze” 19(2007), [http://dlibra.kul.pl/Content/33810/38308\\_V-31560\\_Bog---osobowa-Prawda.pdf](http://dlibra.kul.pl/Content/33810/38308_V-31560_Bog---osobowa-Prawda.pdf), s. 115.

<sup>15</sup> Tamże, s. 112.

zeń swoistej swobody polegającej na pozornej bezcelowości działań. Człowiek w istocie rezygnuje wówczas ze świadomości istnienia jakiegokolwiek celu, a przez to możliwe cele nie są przezeń oceniane względem ich jakości (dobra). W sytuacji takiej doświadczenia, „uwolnione” od jasno sprecyzowanej celowości, automatycznie same w sobie stają się celami. W tym kontekście osadzam kategorię religijnego kiczu, stawiając zarazem hipotezę, że przeżycie mistyczne indukowane środkami psychoaktywnymi stanowi jego przykład.

### KICZ W PRZEŻYCIU RELIGIJNYM A KICZ ARTYSTYCZNY FORMA I TREŚĆ

Określenie pewnej formy przeżycia jako kiczu jest ryzykowne z uwagi na fakt, że pojęcie kiczu funkcjonuje głównie na gruncie refleksji nad sztuką i dotyczy utworu literackiego, plastycznego bądź muzycznego, bądź też przedmiotu, nie zaś przeżycia. Słowo „kicz” jest więc w niniejszych rozważaniach rozumiane w sensie analogicznym. Kiczu w przeżyciu religijnym nie sposób rozpatrywać we wszystkich aspektach w taki sam sposób, w jaki analizujemy kicz artystyczny, chociaż oba zjawiska niewątpliwie wykazują szereg cech wspólnych<sup>16</sup>. Aby jednak doświadczenie „dzikiej świętości” wywołane środkami psychoaktywnymi opisać jako odmianę religijnego kiczu<sup>17</sup>, należy

<sup>16</sup> Podobny, jakkolwiek odrębny problem wiąże się ze sztuką religijną nakierowaną na ewokowanie przeżyć o charakterze religijnym, nieposiadających jednak mistycznej głębi. W przekonaniu Piotra Kowalskiego kicz tego typu wywołuje ucieczkę od głębszej refleksji. (zob. P. K o w a ł s k i, *Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii*, „Dekada Literacka” 2002, nr 3-4 (185-186), s. 38). Autor pisze: „Można uwolnić się od wątpliwości, polegając na automatyzmach, stereotypach i różnego autoramentu rzeczoznawcach” (tamże, s. 38). Sztuka religijna często jednak wywołuje również problem „kiczowatego” sposobu doświadczenia (por. R. P i o t r o w s k a, *Między religią, sztuką a kiczem*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4597>).

<sup>17</sup> Przeżycia tego rodzaju definiuję jako kicz tylko w odniesieniu do kontekstu religijnego. Nie można powiedzieć, że są one kiczem jako takie. Nazwanie czegoś kiczem łączy się bowiem nierozzerwalnie z kontekstem, w jakim rozważa się dane zjawisko czy też z kontekstem, w jakim dane zjawisko jest naturalnie osadzone, a zatem z pewnym systemem odniesienia i z określonym systemem wartości. W analizowanym wypadku treści, które pretendują do miana religijnych i równowartościowych z mistyką chrześcijańską, jak na przykład sformułowany przez André Comte-Sponville’a projekt „duchowości bez Boga” (zob. C o m t e - S p o n v i l l e, dz. cyt.), kategoryzuję jako kicz w relacji do cech i celów religijności i duchowości katolickiej. Stawiany przeze mnie zarzut pozostaje w mocy jedynie pod warunkiem, że oba typy doświadczeń (mistyka chrześcijańska i przeżycie „dzikiej świętości”) traktowane są jako równoprawne i równie korzystne dla rozwoju duchowego człowieka. Oczywiście ważne pozostaje przy tym pojęcie różnicowanie religijności i duchowości (por. np. B. J. Z i n n b a u e r, K. I. P a r g a m e n t, B. C o l e, M. S. R y e, E. M. B u t t e r, T. G. B e l a v i c h, K. M. H i p p, A. B. S c o t t, J. L. K a d a r, *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 36(1997) nr 4, s. 555), niemniej w przypadkach, które omówię (szczególnie w pracy Aldousa Huxleya) rozróżnienia te się zacierają.

najpierw określić, czym charakteryzuje się ów kicz i co odróżnia go od kiczu artystycznego.

Biorąc pod uwagę perspektywę semiotyczną, można powiedzieć, że w przypadku kiczu artystycznego, podobnie jak w sztuce jako takiej, dominuje funkcja estetyczna. Tak jak dzieło sztuki, kicz cechuje się nadanym mu uporządkowaniem i wykorzystuje taki sam jak ono repertuar znaków, różnica zaś między kiczem a dziełem sztuki tkwi – jak twierdzi Marek Hendrykowski – w sposobie posługiwania się tym repertuarem. „Dzieło sztuki wytrąca znaki z inercji ich dotychczasowego użycia”<sup>18</sup>, kicz artystyczny zaś utrwała nadaną im wcześniej funkcję estetyczną. W przypadku wytworu, który określamy jako kicz, nie można powiedzieć, że jego forma zatrzymuje na sobie uwagę odbiorcy, ewokując niejako treść dzieła, i że może ono być, jako pewna całość artystyczna, obiektem refleksji i celem samo w sobie. W przypadku kiczu proces percepcji przebiega w sposób prosty i szybki<sup>19</sup>, w kontakcie z dziełem sztuki zaś ów proces – jak wskazywali na to w swoich koncepcjach chociażby formaliści rosyjscy – ulega wydłużeniu i cechuje go skomplikowanie. Wiktor Szklowski był przekonany, że proces percepcji sztuki może być determinowany przez zabiegi formalne, które określał jako „chwyt”<sup>20</sup>. „Chwył” zakłóca rutynowy proces percepcji i zmusza odbiorcę dzieła do zastanowienia, profilując efekt poznawczy<sup>21</sup>.

W przypadku przeżycia religijnego mamy zapewne jednak do czynienia z inną funkcją formy oraz z innym stosunkiem formy do treści, niż dzieje się

<sup>18</sup> M. Hendrykowski, *Kłopoty z kiczem filmowym*, w: *Niedyskretny urok kiczu. Problemy filmowej kultury popularnej*, red. G. Stachówna, Universitas, Kraków 1997, s. 13.

<sup>19</sup> Zob. J. Pilch, *Łatwość kiczu. O tandecie w sztuce, polityce i obyczajach*. Z Jerzym Pilchem rozmawiają Krzysztof Burnetko i Michał Nawrocki, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 5(2795) z 2 II 2003, <http://www.tygodnik.com.pl/numer/279505/pilch.html>.

<sup>20</sup> „Jeżeli zaczniemy rozpatrywać ogólne prawa percepcji, to zobaczymy, że działania, które stają się czymś zwykłym, przyjmują postać czynności automatycznych. [...] Wyzwalanie rzeczy z automatyzacji dokonuje się w sztuce”. W.B. Szklowski, *Sztuka jako chwyt*, tłum. R. Łużny, w: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*, cz. 3, *Od fenomenologii do egzystencjalizmu. Estetyzm i New Criticism*, tłum. K. Krzemień-Ojak i in., wybór S. Skwarczyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 14n.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 16.

Interesującą rzeczą jest, że na polu sztuki sam kicz może zostać wykorzystany jako „chwyt”, czyli zabieg artystyczny. Maria Poprzęcka twierdzi na przykład, że współcześnie nie sposób używać kategorii kiczu w jej dawnym rozumieniu, niespójność, brzydota, bezguście, zabawa z kiczem, mieszanie gatunków sztuki wysokiej i masowej czy tandety z luksusem to bowiem zjawiska, które chociaż do niedawna pozostawały na marginesie sztuki, obecnie znalazły się w jej centrum (zob. M. Poprzęcka, *Przy klatce z niedźwiedziami*, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 7 (2953), <https://www.tygodnikpowszechny.pl/przy-klatce-z-niedzwiedziami-129978>). Swoistej reinterpretacji kiczu w sztuce dokonano na przykład w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku w ramach kampu (zob. np. S. Sontag, *Notatki o kampie*, tłum. W. Wartenstein, „Literatura na Świecie” 1979, nr 9, s. 309-316).

to w przypadku dzieła sztuki<sup>22</sup>. Właściwa kiczowi „łatwość” formy polega tu na czymś zupełnie innym, gdyż – jak zakładam – sztuka ma inny cel niż chrześcijańskie przeżycie religijne<sup>23</sup>, kicz zaś można definiować wyłącznie z uwzględnieniem celu danego dzieła.

Oczywiście i w tej kwestii pojawiają się pewne trudności – jednoznaczne zdefiniowanie formy i treści nastęrcza problemów już w przypadku wytworów artystycznych, a jeszcze trudniej choćby teoretycznie wydzielić te obszary w odniesieniu do doświadczeń religijnych. Przyjmuję, że forma i treść przeżycia religijnego są ze sobą zespolone, przy czym treść odpowiada na pytanie „co przeżywam?”, forma zaś jest związana z pytaniem „jak?”. Zaprezentowane w ten sposób rozróżnienie teoretyczne ma niewątpliwie charakter uproszczony, gdyż w praktyce przeżywania trudno rozsądzić, w jaki sposób elementy te są sobie przyporządkowane. Można jednak zauważyć, że w przypadku przeżyć religijnych związanych z mistyką chrześcijańską odpowiedzią na pytanie „co przeżywam?” jest z reguły stwierdzenie „bliskość Boga”, w przypadku doświadczenia „dzikiej świętości” zaś próba określenia „co” przysparza istotnej trudności, główny akcent pada bowiem na pytanie „jak?”. Przeżycie nie ma tu jasnego celu, który można by powiązać z treścią. „Nie było znaczenia”<sup>24</sup> – stwierdza Comte-Sponville – i jest to stwierdzenie znamienne. Całość uwagi zdaje się pochłaniać forma, a jej łatwość polega na programowym przyjęciu bezcelowości. Jan Andrzej Kłoczowski, odnosząc się w jednym z wywiadów do kiczu religijnego, stwierdził: „Nie lubimy trudnych rzeczy, nie lubimy, gdy stawia się nam wysokie wymagania. Chcemy, żeby wszystko było gotowe, przygotowane. [...] [kicz – K.S.] jest efektem naszego duchowego lenistwa”<sup>25</sup>. Mówił też: „Jest to [New Age z jego „dziką świętością” – K.S.] wybieranie sobie z różnych religii wygodnych elementów, a także [...] stosowanie skrótów. Wielki mistyk latami pracuje nad swoją medytacją, natomiast tutaj, w celu wywołania wizji, używa się metody najprostszej – narkotyków”<sup>26</sup>.

Podczas gdy w przypadku mistyki mamy do czynienia z odpowiedniością i spójnością formy i treści przeżycia, tym, co zatrzymuje na sobie całość uwagi

<sup>22</sup> Przyjmuję, że treść i forma są ze sobą nierozzerwalnie powiązane, przy czym forma stanowi warstwę znaków, treść zaś – warstwę desygnatów. W przypadku dzieła artystycznego znak kieruje uwagę ku sobie (jest to szczególnie widoczne w wypadku języka poetyckiego), znaczenie realizuje się zaś przez konkretne użycie formy (por. W. T a t a r k i e w i c z, *Dwa pojęcia formy*, „Przegląd Filozoficzny” 45(1949) nr 1-2, s. 92n.).

<sup>23</sup> Nie wyklucza to oczywiście przypadków, w których sztuka służy przeżyciom religijnym, mówimy jednak w takim przypadku o bardzo konkretnym wykorzystaniu sztuki.

<sup>24</sup> C o m t e - S p o n v i l l e, dz. cyt., s. 143.

<sup>25</sup> J.A. K ł o c z o w s k i OP, *O kiczu w religii i miłości. Z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, dominikaninem, filozofem religii, rozmawia Sławomir Rusin*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/o-kiczu-w-religii.html>:<https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/o-kiczu-w-religii.html>.

<sup>26</sup> Tamże.



w przypadku kiczowatego przeżycia religijnego jest forma<sup>27</sup>. Nie służy ona niczemu zewnętrznemu ani nie prowadzi do różnej od siebie warstwy treści doświadczenia. Doświadczenie takie jest łatwe i nie wymaga pogłębienia refleksji – wystarczy to, co w sposób prosty i gotowy jawi się w przeżyciu.

Aldous Huxley pisze: „Zawsze wydawało mi się możliwe, za pośrednictwem hipnozy lub na przykład autohipnozy, systematycznej medytacji, czy poprzez zażycie odpowiedniego środka chemicznego, dokonanie takiej zmiany normalnego stanu świadomości, by poznać, od wewnątrz to, o czym mówi wizjoner, medium, a nawet mistyk”<sup>28</sup>. Huxley nie sytuuje więc przeżyć indukowanych na przykład meskaliną<sup>29</sup> w obszarze doświadczeń jakościowo różnych od mistyki chrześcijańskiej (mówi tu bowiem o mistryce w ogólności, mając tym samym na myśli każdą mistrykę<sup>30</sup>) i uważa, że działanie środków psycho-

<sup>27</sup> Oczywiście zarzutu tego nie można by podnieść w odniesieniu do sztuki przy założeniu, że jest ona rozumiana jako pewien „chwyt”. W przypadku przeżycia „banalność” formy ujawnia się w inny sposób i musi być inaczej rozumiana.

<sup>28</sup> A. H u x l e y, *Drzwi percepcji*, tłum. P. Kołyszko, w: tenże, „*Drzwi percepcji*”. „*Niebo i piekło*”, s. 10.

<sup>29</sup> Efekty zażycia meskaliny utrzymują się do dwunastu godzin. Wysokie dawki (400-600 mg) wywołują silne zmiany percepcyjne i bardzo wyraźne efekty wizualne. Działanie meskaliny określane jest zwykle jako przyjemne i rozświetlające umysł, choć czasami jako niepokojące i odrażające. Alkaloid ten występuje w sposób naturalny w niektórych kaktusach, między innymi w pejotlu (*Lophophora williamsii*) (zob. J. N o w a k o w s k i, hasło „Meskalina”, w: *Podręczny słownik chemiczny*, red. R. Hassa, J. Mrzigod, J. Nowakowski, Videograf II, Katowice 2004, s. 239). Jak każda substancja psychoaktywna, meskalina może powodować także działania niepożądane – przyjmowana doustnie i często, wywołuje mdłości, a nawet wymioty. Możliwe jest również jej wstrzykiwanie – wstrzyknięcie zbyt stężonego roztworu może spowodować porażenie nerwów i długo utrzymujący się ból (zob. C. L ü s c h e r, M.A. U n g l e s s, *The Mechanistic Classification of Addictive Drugs*, „PLoS Med.” 2006, nr 3(11), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1635740/?tool=pmcentrez>). Obok fizycznego zatrucia organizmu zażywanie środków psychoaktywnych może spowodować niechciane zmiany w psychice. Ponieważ wielu uzależnionych użytkowników tych substancji ma problemy z ograniczeniem lub zaprzestaniem ich używania, zdarzają się przypadki hospitalizacji tych osób w jednostkach psychiatrycznych. Etycy i psychologowie zajmujący się badaniem skutków zażywania substancji psychoaktywnych, prezentują podzielone zdania co do moralnej kwalifikacji spożycia narkotyku. W Polsce zgodnie z ustawą z 29 lipca 2005 roku o przeciwdziałaniu narkomanii rozprowadzanie meskaliny jest zakazane (zob. *Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 17 sierpnia 2018 r. w sprawie wykazu substancji psychotropowych, środków odurzających oraz nowych substancji psychoaktywnych*, Dz.U. 2018, poz. 1591, <https://gis.gov.pl/wp-content/uploads/2018/08/Rozporz%C4%85dzenie-w-spr.-SP-%C5%9AO-i-NSP.pdf>).

<sup>30</sup> Sformułowanie „każdą mistrykę” wymaga istotnego dopowiedzenia. Do dziś nie rozwiązano w sposób zadowalający sporu dotyczącego charakteru mistyki w odniesieniu do jej kulturowego tła. Trudno zatem stwierdzić, czy mistyka jest jedna, uniwersalna i ponadkulturowa, czy też istnieje wiele jej odmian (szerzej na ten temat por. np. M. B a ł a, *Filozofia mistyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 43(2007) nr 1, s. 89-96). Tworzona jest typologia doświadczeń mistycznych ze względu na ich rodzaje, a przede wszystkim przebieg. Tak więc mówi się na przykład o mistryce przeżyciowej bądź spekulatywnej, a także ekstatycznej czy dialogicznej (por. tamże, s. 92). Próba rozwiązania problemu zależności mistyki od kultury jest na przykład następujące stwierdzenie: „Ostateczna Rze-

aktywnych można stawiać na równi ze szczytowym momentem duchowego rozwoju chrześcijanina. Huxley stwierdza zarazem, że ludzie są głodni transcendencji, ale pewne próby jej osiągnięcia prowadzą na manowce: „Nieliczona liczba ludzi jest spragniona autotranscendencji i z zadowoleniem odnalazłaby ją w kościele. Ale, niestety, «głodne owieczki czekają, lecz pozostają nienakarmione». Biorą udział w obrzędach, słuchają kazań, powtarzają modlitwy; ale ich pragnienie pozostaje niezaspokojone. Rozczarowani, uciekają się do butelki. [...] Rzeczywistym obiektem kultu jest butelka, a jedynym religijnym przeżyciem jest stan niepohamowanej i przebojowej euforii, która towarzyszy spożyciu trzeciego cocktailu”<sup>31</sup>. Widzimy więc, że „chrześcijaństwo i alkohol nie mogą iść i nie idą ze sobą w parze”<sup>32</sup>. W innym miejscu stwierdza: „Potrzeba wykroczenia poza krępującą jaźń jest [...] podstawowym pragnieniem duszy. Kiedy z jakichkolwiek powodów ludziom nie udaje się przekroczyć siebie za pośrednictwem kultu religijnego, dobrych uczynków i ćwiczeń duchowych, są skłonni uciekać się do chemicznych surogatów religii”<sup>33</sup>. Dodaje jednak z przekonaniem: „Chrześcijaństwo i meskalina bardziej godzą się ze sobą”<sup>34</sup>. Właściwości alkoholu i meskaliny są oczywiście różne, w obu przypadkach jednak chodzi o uzyskanie natychmiastowego, zadowalającego efektu z pominięciem żmudnej drogi duchowego rozwoju. Chodzi o zabicie duchowej „nudy”, nie zaś o postęp w dziedzinie życia wewnętrznego. Mistyk nie szuka bowiem ekstazy ze względu na jakość doznań, ale szuka Boga – dlatego też mistykom chrześcijańskim nie jest obce doświadczenie tak zwanej nocy ciemnej<sup>35</sup>. Pytanie „co?” jest wówczas ważniejsze od pytania „jak?”, a lęk, jaki powodują duchowa noc i jej przytłaczająca pustka, jest owocny i stanowi integralny element mistycznej drogi. Jak pisze Stanisław Urbański, noc ciemna to stan będący „przygotowaniem do znacznie doskonalszego, tzw. ekstatycznego zjednoczenia z Bogiem, zwanego inaczej zaręczynami duchowymi”<sup>36</sup>. Urbański podkreśla przy tym,

---

czywistość jest sama w sobie niepoznawalna, a różne objawienia religijne są tylko niedoskonałymi próbami jej opisu. Żadne z nich nie zawiera w sobie pełni. Seria objawień występujących niezależnie od siebie w odrębnych nurtach ludzkiej kultury doprowadziła do ukształtowania się religii ludzkości. Widziane z tej perspektywy religie świata nie są konkurencyjne względem siebie. Ta sama Boska Rzeczywistość objawiła się całej ludzkości, a ludzkość dała różne odpowiedzi uwarunkowane kulturowo, etnicznie, historycznie i geograficznie” ( tamże, s. 94).

<sup>31</sup> H u x l e y, *Drzwi percepcji*, s. 41.

<sup>32</sup> Tamże, s. 41.

<sup>33</sup> Tamże, s. 42.

<sup>34</sup> Tamże, s. 41.

<sup>35</sup> Na temat zjawiska „nocy ciemnej” por. np. J.W. G o g o l a OCD, „*Noc ciemna*”. *Wprowadzenie*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, s. 490.

<sup>36</sup> U r b a ń s k i, *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, s. 229.



za ks. Pawłem Smolikowskim, że podczas owego zjednoczenia „ciało palone, bite, klute nic nie czuje”<sup>37</sup>, doświadczenie mistyczne nie musi się więc wiązać z pobudzeniem zmysłów, a niekiedy powoduje ich wygaszenie. Bez względu jednak na to, jak przebiegają same „zaręczyny duchowe”, są one zwieńczeniem drogi. W przeciwieństwie do „kiczowatego przeżycia” wywołanego za pomocą narkotyku, doświadczenie mistyczne wymaga drogi długiej i trudnej. W pierwszym wypadku nie jest istotne, co przedstawia się człowiekowi w uzyskanej przezeń wizji, ale w jaki sposób wizję tę człowiek uzyskuje. Kluczowe znaczenie ma sposób doznawania. Tymczasem mistyk chrześcijański pozostaje żywo zainteresowany naturą swoich wizji. Tak jak św. Faustyna, może nawet pytać z nieufnością: „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie?”<sup>38</sup>.

Warto w tym kontekście przywołać opis praktyk religijnych, do których odnosi się Huxley, wskazując na rzekomą możliwość uzyskania doświadczenia mistycznego w wyniku zażycia substancji psychoaktywnej: „Można odnaleźć grupy afiliowane przy Amerykańskim Kościele Narodowym, [...] gdzie plasterki pejotlu zastępują sakramentalny chleb i wino. Wierni Amerykańskiego Kościoła Narodowego traktują kaktus jako specjalny dar Boga dla Indian i przyrównują jego efekty do działania Ducha Świętego. Profesor J.S. Slotkin [...] twierdzi [...]: «Nigdy nie odwiedziłem żadnego domu modlitwy białego człowieka, w którym byłoby tyle uczuć religijnych i dobrych obyczajów». Cóż, możemy zapytać, przeżywają ci pobożni i obdarzeni dobrymi manierami pejotyści? Nie umiarkowane poczucie cnoty, które pozwala przeciętnemu niedzielnemu wiernemu chodzącemu do kościoła przetrwać dziewięćdziesiąt minut nudy. Nawet nie owe wzniosłe uczucia, inspirowane myślami o Stwórcy, Odkupicielu, Sędzim i Pocieszycielu, jakie ożywiają pobożnych. Dla tych wiernych Amerykańskiego Kościoła Narodowego doświadczenie religijne jest czymś bardziej bezpośrednim i oświecającym, bardziej spontanicznym [...]. Czasem [...] mają oni wizje, na przykład ukazuje im się sam Chrystus. Czasem słyszą głos Wielkiego Ducha. Czasem uświadamiają sobie obecność Boga i tych niedostatków osobistych, które muszą być naprawione, jeśli oni mają pełnić Jego wolę. Praktyczne skutki tego chemicznego otwarcia drzwi do Innego Świata wydają się w pełni pozytywne. [...] Nie można pochopnie potępiać jako złe drzewa o tak wybornych owocach”<sup>39</sup>.

Oczywiście nie sposób stwierdzić, na ile autentyczne są relacje profesora Slotkina, które przywołuje Huxley. Zrównanie mistyki chrześcijańskiej z doświadczeniami wywoływanymi środkami psychoaktywnymi jest w przypad-

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> F. K o w a l s k a ZMBM, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej, Warszawa 1979, fragm. 54, <https://www.faustyna.pl/zmbm/dzienniczek-sw-siostry-faustyny/>.

<sup>39</sup> H u x l e y, *Drzwi percepcji*, s. 41.

ku tego wywodu ewidentne, choć Huxley zdaje się dostrzegać pewne braki i niedoskonałości „owoców” duchowych, które powstały na bazie doświadczeń z meskaliną. „Poznałem kontemplację w jej szczytowych przejawach. W jej szczytowych przejawach, chociaż wciąż jeszcze nie w jej pełni. Albowiem w swojej pełni droga Marii obejmuje drogę Marty i podnosi ją, jeśli można tak rzec, do swej wyższej mocy. Meskalina otwiera drogę Marii, ale zamyka drzwi przed drogą Marty. Daje dostęp do kontemplacji – ale do kontemplacji, która jest nie do pogodzenia z działaniem czy nawet z wolą działania, samą myślą o działaniu. W przerwach pomiędzy doznawanymi przez siebie objawieniami osoba zażywająca meskalinę zdaje się odczuwać, że chociaż w pewien sposób wszystko jest w cudowny sposób tak jak powinno być, w inny sposób coś jest nie tak. Dręczy ją właściwie ten sam problem co kwietystę [...]. Meskalina nie potrafi w żaden sposób rozwiązać tego problemu [...]. Nad kwietystą góruje aktywny kontemplatyk, święty, człowiek, który podług wyrażenia Eckharta jest gotów zejść z siódmego nieba, by podać kubek wody swemu choremu bratu”<sup>40</sup>.

Podczas gdy w misticie chrześcijańskiej powodem i celem doświadczenia mistycznego jest Bóg, doświadczenie oparte na zażyciu narkotyku – jak wskazuje przywołany fragment – całkowicie podlega temu aktowi i pozostaje profilowane przez narkotyk w całości swojego przebiegu. Jest to różnica znacząca. Przeżycie indukowane środkami psychoaktywnymi wykazuje poza tym pewne braki i skazy: „Chociaż w pewien sposób wszystko jest w cudowny sposób tak jak powinno być, w inny sposób coś jest nie tak”. Odnosząc się zaś do „drogi Marii” i „drogi Marty”, trudno powiedzieć, by meskalina umożliwiła „obranie najlepszej części”<sup>41</sup>, ostatecznie bowiem „nad kwietystą góruje aktywny kontemplatyk, święty”. W porównaniu z duchowymi owocami mistyki chrześcijańskiej doświadczenia opisywane przez Huxleya okazują się więc kiczem, a zatem stanowią duchowy bubel. Jakkolwiek wywołują pewne skutki psychiczne (co podkreślał Solotkin), „droga meskaliny” nie jest w istocie ani „drogą Marii”, ani „drogą Marty”, na żadnym jej etapie nie jest bowiem istotne, czy na drodze tej pojawi się Chrystus. Doświadczenie wywołane środkami psychoaktywnymi może realizować się poza systemem religijnym i może też mieć typowy dla „dzikiej świętości” charakter eklektyczny, powodowany również faktem, że istotne jest w nim samo doznawanie. Jego jedyny cel stanowi osiągnięcie doznania o dużej intensywności – ponieważ nie jest nim Bóg ani świętość, elementy tego przeżycia pojawiają się w umyśle w sposób swobodny, na prawach skojarzeń, lub zmierzają ku doświadczeniu próżni: „Nie było

<sup>40</sup> Tamże, s. 26.

<sup>41</sup> Według Ewangelii Łukasza Jezus powiedział do Marty: „Marto, Marto, martwisz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba (mało albo) tylko jednego. Maria obrała najlepszą część, której nie będziesz pozbawiona” (Łk 10,41).

reprezentacji rzeczy: tylko cicha obecność wszystkiego. Nie było sądów wartościujących: tylko sama rzeczywistość”. Tymczasem według Jana od Krzyża traktowanie doznawania samego w sobie jako najistotniejszego w doświadczeniu mistycznym (także tym, które pochodzi od Boga) postrzegane jest jako przeszkoda w osiągnięciu najwyższego, ostatniego stadium mistycznego, jakim jest zjednoczenie: „Dusza, zatrzymując się na posiadaniu tych objawień, nie dąży do prawdziwego wyrzeczenia i ogołocenia ducha”<sup>42</sup>, a „pożądanie tych objawień otwiera drogę szatanowi, by mógł duszę oszukiwać innymi widziadłami, które umie on bardzo naśladować i przedstawić je duszy jako dobre”<sup>43</sup>. Jeśli nawet dążąc do zjednoczenia z Bogiem, człowiek ucieka się do prowokowania doznań mistycznych i pragnie osiągać tego rodzaju stany samodzielnie, bez doskonalenia się i łaski, zatrzymuje się na powierzchni swoich doświadczeń. „Własne działanie duszy jest nieudolne i niskie, gdyż władze duszy nie mogą same przez się czynić i rozważać niczego jak tylko to, co jest ujęte w pewne formy, kształty i obrazy. To wszystko zaś jest tylko łupiną i przypadłością samej substancji i ducha, który się pod tą zewnętrzną osłoną ukrywa”<sup>44</sup>. Kicz w przeżyciu duchowym jest więc związany z ową „łupiną”, „zewnętrzną osłoną”, z zewnętrzną formą doznań. Choć mogłoby się wydawać, że *sacré sauvage*, umożliwiając rezygnację z paradygmatu religijnego, oferuje swoistą możliwość uwolnienia się od formy, okazuje się, że jest wręcz przeciwnie – nie ma tu znaczenia treść doświadczeń („co?”), ale ich forma („jak?”): „dzika świętość” pozostaje nieskrępowana przez żaden zewnętrzny wobec siebie cel. W przypadku, gdy zachodzi próba podniesienia owej „łupiny” do godności doświadczenia religijnego równorzędnego chrześcijańskim doświadczeniom mistycznym, można mówić wprost o religijnym kiczu.

#### MIEJSCE PIĘKNA I MIEJSCE PRAWDY

Hermann Broch twierdził, że istotą kiczu jest mylenie kategorii etycznej z estetyczną<sup>45</sup>. W przypadku kiczu jego twórca chce działać pięknie, nie zaś

<sup>42</sup> J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, ks. II, rozdz. 11, „O przeszkodach i trudnościach, jakie mogą wynikać z pojęć umysłowych, otrzymanych w sposób nadprzyrodzony przez ukazanie się ich zewnętrznym zmysłom cielesnym. Jak dusza powinna się wobec nich zachować”, nr 7 w: tenże, *Dziela*, s. 268.

<sup>43</sup> Tamże, s. 269.

<sup>44</sup> T e n ż e, *Droga na Górę Karmel*, ks. III, rozdz. 13, „Mówi o korzyściach, jakie dusza odnosi, odrzucając pojmowania wyobrażeniowe. Odpowiada na niektóre zarzuty i objaśnia różnicę, jaka zachodzi pomiędzy pojmowaniami wyobrażeniowymi naturalnymi i nadprzyrodzonymi”, nr 4, s. 403.

<sup>45</sup> Por. H. B r o c h, *Kilka uwag o kiczu*, tłum. D. Borkowska w: tenże, *Kilka uwag o kiczu” i inne eseje*, tłum. D. Borkowska, J. Garewicz, R. Turczyn, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 114.

dobrze – zależy mu na pięknym efekcie, a zatem można też powiedzieć, że „kicz powstaje na skutek rezygnacji z prawdy na rzecz piękna”<sup>46</sup>. O ile Brocha koncepcja kiczu w sztuce (ze względu na swój stricte modernistyczny rodowód) wydaje się niektórym już nieaktualna<sup>47</sup>, można w ciekawy sposób wykorzystać ją w celu porównania chrześcijańskich doświadczeń mistycznych i przeżyć wywoływanych zażyciem środków psychoaktywnych. Odmienny jest w przypadku tych dwóch typów doświadczeń nie tylko stosunek ich formy do treści, ale również relacja piękna i prawdy, którą odzwierciedlają<sup>48</sup>.

Według Brocha każde działanie (nie tylko w dziedzinie sztuki) pozytywne w sensie moralnym przynosi również efekt estetycznie pozytywny<sup>49</sup>. Ostatecznie piękno wydaje się więc czymś w rodzaju „skutku ubocznego” dobrego działania, które zostało ukierunkowane na prawdę jako wartość naczelną. Można zatem powiedzieć, że mistyk osiąga piękno, mimo że bezpośrednio do niego nie dąży. Jan od Krzyża stwierdza wręcz: „Wiem, że nie może być nic piękniejszego, / Że wszelka piękność pochodzi od Niego, / Choć się dobywa wśród nocy”<sup>50</sup>. W *Drodze na Górę Karmel* zaleca: „Staraj się zawsze skłaniać nie do tego, co łatwiejsze, lecz do tego co trudniejsze; Nie do tego co przyjemniejsze, lecz do tego co nieprzyjemniejsze; Nie do tego co smakowitsze, lecz do tego co niesmaczne [...] Nie do tego co wzniosłe i cenne, lecz do tego co niskie i wzgardzone”<sup>51</sup>.

Opisując doświadczenie wywołane zażyciem narkotyku, Aldous Huxley zanotował: „Nadal patrzyłem na kwiaty i zdawało mi się, iż w ich żywym świetle odnajduję jakościowy odpowiednik oddychania – chociaż oddychania bez powrotu do punktu wyjścia, bez periodycznego odpływu, jedynie z powracającym przyływem od piękna do piękna pogłębionego, od głębokiego do jeszcze głębszego sensu. Przyszły mi na myśl takie słowa jak Łaska i Przemienienie, i to właśnie, między innymi, oznaczały. Mój wzrok przenosił się z róży na goździk, i z pierzastego rozżarzenia na gładkie woluty obdarzonego czuciem ametystu, które tworzyły irys”<sup>52</sup>. W przypadku mistyki chrześcijańskiej prawda i sens utożsamiane są z Bogiem jako celem ostatecznym ludzkiej egzystencji,

<sup>46</sup> A. T a j b e r, *East-Etyka (East Ethics)* (Ciudad de México, wrzesień 2006), [https://tajber.asp.krakow.pl/A.R.T./Artur\\_Tajber\\_text\\_05.html](https://tajber.asp.krakow.pl/A.R.T./Artur_Tajber_text_05.html).

<sup>47</sup> Por. A. M o l e s, *Kicz, czyli sztuka szczęścia*, tłum. A. Szczepańska, E. Wende, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 26, 97, 146.

<sup>48</sup> Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję definicję piękna jako kategorii celu o charakterze estetycznym, pisząc o prawdzie, odwołuję się zaś – za Brochem – do przestrzeni etycznej (por. B r o c h, *Kilka uwag o kiczu*, s. 114).

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 113-115.

<sup>50</sup> J a n o d K r z y ż a, *Znam dobrze źródło (Que bien se yo la fonte). Śpiew duszy cieszącej się poznaniem Boga przez wiarę* w: tenże, *Dziela*, s. 101.

<sup>51</sup> T e n ż e, *Droga na Górę Karmel*, ks. I, rozdz. 13, nr 5-6, s. 228.

<sup>52</sup> H u x l e y, *Drzwi percepcji*, s. 12.

a rozumna natura człowieka odpowiada na obecne w niej powołanie do zbliżenia się do prawdy. Mistyk może na tej drodze doświadczyć piękna i w istocie go doświadcza, lecz nie ono stanowi centrum przeżycia mistycznego. Relacja Huxleya wskazuje, że w przeżyciu, którego doznał, akcent padł na doznania zmysłowe zmodyfikowane przez działanie narkotyku, a on sam skupił się na ich walorach estetycznych. Pisarz wspomina co prawda o „Łasce” i „Przemienieniu”, ale kwestii tych nie pogłębia, poprzestając na skojarzeniu o prowadzeniu raczej estetycznej.

Podmiot przeżycia wywołanego działaniem narkotyku nie doświadcza problemów dotyczących wysłowienia tego, co się mu jawi; jest również przekonany, że w swojej wizji uchwycił piękno w jego istocie i głębi sensu. Warto w tym miejscu ponownie przywołać refleksje na temat kiczu, które sformułował Broch. Twierdzi on, iż piękno manifestuje się w postaci pięknych zjawisk, nie zaś samo w sobie, kicz natomiast jest rezultatem fałszywego przekonania, że ideał może stać się przedmiotem praktycznej realizacji<sup>53</sup>. Odnosząc tę myśl do przeżycia mistycznego, można powiedzieć, że mistyk chrześcijański zawsze doświadcza trudności w wysłowieniu tego, co wymyka się jego pojmowaniu: przedmiot doświadczenia mistycznego przedstawia się bowiem jako „coś całkiem innego”<sup>54</sup>, a „język tylko bełkoce o takim uszczęśliwieniu”<sup>55</sup>. Jeśli przedmiot przywołanego opisu, którego autorem jest Huxley, a w którym pojawiają się słowa „Łaska” i „Przemienienie”, zdefiniować jako przeżycie religijne, to przeżycie owo okazuje się naznaczone egzaltacją. Ta zaś – w rozumieniu Brocha – stanowi cechę kiczu. W kiczowatym doświadczeniu religijnym zatem coś, co jedynie się jawi, rozumiane jest wprost jako pełnia sensu, przy czym cechę opisu tej rzeczywistości stanowi zdumiewająca plastyczność. Przepaść między językiem a doświadczeniem, tak istotna w odniesieniu do mistyki chrześcijańskiej, w przypadku wizji narkotycznej nie jawi się w tym wypadku jako dolegliwa (a przynajmniej nie ujawnia tego spisana relacja). Wydaje się, że wizja taka, sama w sobie skupiona na walorze estetycznym, na bogactwie kolorów, kształtów i skojarzeń, poddaje się swobodnie opisowi, który – podobnie jak ona sama – ma charakter estetyczny i plastyczny.

Eklektyzm doświadczenia „dzikiej świętości”, w tym wypadku przeżycia religijnego wywołanego środkami psychoaktywnymi, jest konsekwencją faktu, że w przeżyciu tym pierwiastek estetyczny zyskuje przewagę nad elementem prawdziwościowym. Elementy składowe tego doświadczenia nie są podporządkowane żadnej nadrzędnej wobec niego, transcendentnej rzeczywistości, tym

<sup>53</sup> Por. B r o c h, *Kilka uwag o kiczu*, s. 101-117.

<sup>54</sup> R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 59.

<sup>55</sup> Tamże, s. 61.

zaś, co je spaja, jest uwolniony przez narkotyk strumień ludzkiej świadomości. W przeżyciu tego rodzaju wszystko, co obecne jest w świadomości i podświadomości jego podmiotu, może zmanifestować się w losowym układzie. Jeśli aspekt estetyczny doświadczanej wizji przywiedzie podmiotowi na myśl sacrum – Boga, wówczas, na zasadzie skojarzenia, relacjonując to przeżycie, będzie on mówił o Bogu. Nie wykaże jednak troski o to, czy jego przeżycie w istocie pojawiło się jako rezultat relacji z osobowym Bogiem, czy też stanowiło jedynie unaocznienie pewnych wyobrażeń na temat Boga, wywołane zażyciem określonej substancji. Eklektyczna natura wizji charakterystycznych dla kiczowatego doświadczenia religijnego jest zatem – z jednej strony – rezultatem prymatu jego formy („jak?”) nad niesioną przezeń treścią („co?”), z drugiej zaś – zamiany miejsc prawdy i piękna w hierarchii dóbr. Ostatecznie można więc powiedzieć, że kiczowatość doświadczenia religijnego indukowanego zażyciem narkotyków wyrasta z błędu w w systemie wartości.

Odnosząc się do natury kiczu, Hermann Broch zauważył również, że nie jest on zdolny zmieniać świata – imituje jedynie jego formowanie i nie potrafi stworzyć własnego języka. W przypadku porównywanych tutaj typów doświadczeń jest to kwestia istotna – chrześcijański mistyk dąży do zmiany rzeczywistości w przekonaniu, że powinien spełniać wolę Bożą, urzeczywistniając tym samym pewien konkretny plan naprawy świata. Zmagając się z niedoskonałością intelektu i nieadekwatnością języka wobec Objawienia, mistycy chrześcijańscy starają się nieść określone orędzie. Eklektyczna „dzika świętość” niejako „zapożycza” dostępne obrazy i symbole z systemów wyobrażeń, które są dostępne doznającemu człowiekowi; podmiot pozostaje przy tym jednak na poziomie przeżywania, nie przechodząc do poziomu działania. Zauważa to sam Huxley, pisząc, że meskalina „daje dostęp do kontemplacji – ale do kontemplacji, która jest nie do pogodzenia z działaniem, czy nawet z wolą działania, samą myślą o działaniu”. Chociaż pisząc o wpływie meskaliny na osobowość człowieka, Huxley podkreślał, że nie można pochopnie potępiać jako złych „drzew o tak wybornych owocach”, trudno określić, w jakim stopniu oddziaływanie to się utrzymuje. Biorąc pod uwagę relacje przedstawione przez pisarza, nie można powiedzieć, że narkotyk jest w stanie zmienić jednostkę tak znacznie, jak poprzez doświadczenie mistyczne czyni to Bóg, podnosząc ludzi słabych i małych do godności świętych, co miało miejsce na przykład w przypadku z św. Faustyny, która ukończyła zaledwie trzy klasy szkoły podstawowej. Różnica jakościowa między opisywanymi typami doświadczeń jest zatem wyraźna: do mistyka chrześcijańskiego przychodzi coś zupełnie nowego, „innego”, podczas gdy narkotyczne wizje ujawniają i prawdopodobnie aktywizują coś, co człowiek już w sobie ma. Ten brak „nowego”, „innego”, brak „zmiany” postrzegam również jako cechę religijnego kiczu w doświadczeniu indukowanym narkotykiem.



\*

„Nie jestem na tyle głupi, by stawiać znak równości między tym, co się dzieje pod wpływem meskaliny lub innego środka, istniejącego czy tego, który zostanie wytworzony w przyszłości, a uświadomieniem sobie celu i ostatecznego zamysłu ludzkiego życia: Oświeceniem, Widzeniem Uszczęśliwiającym. Sugeruję tylko, że doznanie po zażyciu meskaliny jest tym, co katolicycy teologowie nazywają «niezasłużoną łaską», niekonieczną do zbawienia, ale potencjalnie pomocną, którą w przypadku jej otrzymania należy zaakceptować, składając za nią dzięki”<sup>56</sup>. Huxley w wielu miejscach swojego tekstu wikła się w sprzeczności. W katolicyzmie owa „niezasłużona łaska” prowadzi bowiem do uświadomienia sobie „celu [...] ludzkiego życia”, do czego nie jest w stanie doprowadzić człowieka zażywanie jakiegokolwiek narkotyku. Mimo to jednak Huxley stawia znak równości między chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym a doświadczeniem indukowanym środkami psychoaktywnymi („doznanie po zażyciu meskaliny jest tym, co katolicycy teologowie nazywają «niezasłużoną łaską»”).

Przedstawione przeze mnie analizy mają charakter jedynie cząstkowy i odwołują się do wybranych aspektów kategorii estetycznych (choćż poruszam również ich aspekt etyczny). Wymiar tych analiz jest przy tym ściśle teoretyczny. Mówiąc o doświadczeniu mistycznym, nie jesteśmy bowiem w stanie sformułować jego ostatecznej definicji, a przy tym nie możemy zgłębić jego natury, gdyż jedyny materiał badawczy, do którego mamy dostęp, stanowią świadectwa pisemne związane z rzeczywistością konkretnych doświadczeń. Nie mamy możliwości dokonania ich przekonującej i ostatecznej weryfikacji – wobec niedostępności całościowej prawdy o doświadczeniu mistycznym należy z tego rodzaju prób zrezygnować. Samo dążenie do uchwycenia istoty doświadczenia mistycznego jest jednak niezwykle cenne, podobnie jak wartościowe są choćby niewielkie fragmenty, przebłyski prawdy o naturze przeżyć religijnych.

Celem niniejszego tekstu było wskazanie na pewne cechy dystynktywne chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego, które dobrze widać na tle doświadczeń o zupełnie innej – jak zakładam – naturze. Porządkowanie wiedzy dotyczącej tego zagadnienia, dokonywane na drodze tworzenia swoistej typologii doświadczeń mistycznych, jest istotne, niemniej jednak głównym celem badaczy powinno być doskonalenie definicji mistyki. Wypracowanie ostatecznej, zadowalającej deskrypcji tego fenomenu prawdopodobnie nie jest możliwe, istotne jest jednak budowanie pewnego spójnego paradygmatu, w ramach którego doświadczenia takie mogą być rozumiane i opisywane. Niniejszy tekst stanowi pewną propozycję odróżniania mistyki chrześcijańskiej od przeżyć tę mistykę naśladowających, a narzędziem tego odróżnienia była kategoria kiczu.

<sup>56</sup> H u x l e y, *Drzwi percepcji*, s. 44.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bała, Maciej. "Filozofia mistyki." *Studia Philosophiae Christianae* 43, no. 1 (2007): 87–98.
- Bastide, Roger. *Le sacré sauvage, et autres essais*. Paris: Payot, 1975.
- . "Dzika świętość." Translated by Jacek Jan Pawlik. *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa* 62, no. 1 (2008): 23–31.
- Bertholet, Alfred, and Hans Freiherr von Campenhausen. *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart, Verlag Kröner, 1985.
- Broch, Hermann. "Kilka uwag o kiczu." Translated by Danuta Borkowska. In Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*. Translated by Danuta Borkowska, Jan Garewicz, and Ryszard Turczyn. Warszawa: Czytelnik, 1998.
- Comte-Sponville, André. *Duchowość ateistyczna*. Translated by Elżbieta Aduszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Dinzenbacher, Peter. "Wstęp." In *Leksykon mistyki*. Translated by Bogusław Widła and edited by Peter Dinzenbacher. Warszawa: Verbinum—Wydawnictwo Księży Werbistów, 2002.
- Gogola, Jerzy Wiesław. "'Noc ciemna.' Wprowadzenie." In Jan od Krzyża, *Dzieła*. Translated by Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2010.
- Hendrykowski, Marek. "Kłopoty z kiczem filmowym." In *Niedyskretny urok kiczu: Problemy filmowej kultury popularnej*. Edited by Grażyna Stachówna. Kraków: Universitas, 1997.
- Huxley, Aldous. *Drzwi percepcji*. Translated by Piotr Kołyszko. In Huxley, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*. Translated by Piotr Kołyszko and Henryk Waniek. Warszawa: Wydawnictwo Przedświt, 1981.
- . *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*. Translated by Piotr Kołyszko and Henryk Waniek. Warszawa: Wydawnictwo Przedświt, 1981.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*. In Jan od Krzyża, *Dzieła*. Translated by Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2010.
- . *Znam dobrze źródło: Śpiew duszy cieszącej się poznaniem Boga przez wiarę*. In Jan od Krzyża, *Dzieła*. Translated by Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2010.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. "O kiczu w religii i miłości: Z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP, dominikaninem, filozofem religii, rozmawia Sławomir Rusin." <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/o-kiczu-w-religii.html>.
- Kowalska, Faustyna. *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa: Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej, 1979. <https://www.faustyna.pl/zmbm/dzienniczek-sw-siostry-faustyny/>.
- Kowalski, Piotr. "Religijność potoczna: Notatki na temat kiczu i religii." In *Dekada Literacka*, no 3–4 (185–186) (2002): 35–42.
- Lüscher, Christian, and Mark A. Ungless. "The Mechanistic Classification of Addictive Drugs." *PLoS Med.*, no. 3 (11) (2006), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1635740/?tool=pmcentrez>.

- Moles, Abraham André. *Kicz, czyli sztuka szczęścia*. Translated by Anita Szczepańska and Ewa Wende. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- Nowakowski, Janusz. “Meskalina.” In *Podręczny słownik chemiczny*. Edited by Romuald Hassa, Janusz Mrzigod, and Janusz Nowakowski. Katowice: Wydawnictwo Videograf II, 2004.
- Otto, Rudolf. *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Translated by Bogdan Kupis. Wrocław: Thesaurus Press, 1993.
- Pilch, Jerzy. “Łatwość kiczu: O tandecie w sztuce, polityce i obyczajach: Z Jerzym Pilchem rozmawiają Krzysztof Burnetko i Michał Nawrocki.” *Tygodnik Powszechny*, no. 5 (2795) (2003). Feb. 2, 2003. <http://www.tygodnik.com.pl/numer/279505/pilch.html>.
- Piotrowska, Roma. “Między religią, sztuką a kiczem.” <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4597>.
- Poprzęcka, Maria. “Przy klatce z niedźwiedziami.” *Tygodnik Powszechny*, no 7 (2953) (2006). <https://www.tygodnikpowszechny.pl/przy-klatce-z-niedzwiedziami-129978>.
- “Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 17 sierpnia 2018 r. w sprawie wykazu substancji psychotropowych, środków odurzających oraz nowych substancji psychoaktywnych.” *Dziennik Ustaw* 2018, item 1591. <https://gis.gov.pl/wp-content/uploads/2018/08/Rozporz%C4%85dzenie-w-spr.-SP-%C5%9AO-i-NSP.pdf>.
- Sontag, Susan. “Notatki o kampie.” Translated by Wanda Wartenstein. *Literatura na Świecie*, no. 9 (1979): 309–16.
- Szkłowski, Wiktor Borisowicz. “Sztuka jako chwyt.” Translated by Ryszard Łużny. In *Teoria badań literackich za granicą: Antologia*. Vol. 2. *Od przelomu antypozytywistycznego do roku 1945*. Part 3. *Od fenomenologii do egzystencjalizmu. Estetyzm i New Criticism*. Translated by Krystyna Krzemień-Ojak, et al., and edited by Stefania Skwarczyńska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1986.
- Urbański, Stanisław. “Duchowość integrująca Europę.” In *Duchowość Europy*. Edited by Marek Szymula. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2000.
- . *Teologia modlitwy: Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 1990.
- Tajber, Artur. “East-Etyka (East-Ethics).” [https://tajber.asp.krakow.pl/A.R.T./Artur\\_Tajber\\_text\\_05.html](https://tajber.asp.krakow.pl/A.R.T./Artur_Tajber_text_05.html).
- Tatarkiewicz, Władysław. “Dwa pojęcia formy.” *Przegląd Filozoficzny* 45, no. 1–2 (1949): 87–101.
- Zdybicka, Zofia J. “Bóg—Osobowa Prawda i Miłość—ostatecznym celem człowieka.” *Człowiek w Kulturze* 19 (2007): 111–24. [http://dlibra.kul.pl/Content/33810/38308\\_V-31560\\_Bog---osobowa-Prawda.pdf](http://dlibra.kul.pl/Content/33810/38308_V-31560_Bog---osobowa-Prawda.pdf).
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott, and Jill L. Kadar. “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, no. 4 (1977): 549–64.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Krzysztof SASUŁA – „Dzika świętość” i kicz. Uwagi o mistyce – w aspekcie estetycznym, etycznym, psychologicznym i teologicznym

DOI 10.12887/32-2019-3-127-18

Artykuł jest próbą opisaną różnicy między chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym a doświadczeniem indukowanym środkami psychoaktywnymi (które również często zyskuje miano „mistycznego”). W jej opisie przydatna okazała się kategoria kiczu, głównie w ujęciu Hermanna Brocha. Pojęcie kiczu zostało zaadaptowane do refleksji o doświadczeniu religijnym, w związku z czym przedstawiono, w jaki sposób należy je rozumieć w odniesieniu do takiego doświadczenia i w odróżnieniu od znaczenia tego pojęcia w dziedzinie sztuki. Autor stosuje przede wszystkim metodę porównawczą, zestawiając teksty dotyczące chrześcijańskiego przeżycia mistycznego (m.in. świadectwa Jana od Krzyża) oraz przeżycia indukowanego zażyciem narkotyków (głównym źródłem są *Drzwi percepcji* Aldousa Huxleya). Do najważniejszych problemów poruszonych w trakcie analiz należy relacja piękna i prawdy, która inaczej się prezentuje w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym, a inaczej w przypadku religijnej wizji narkotycznej, określanej w artykule mianem religijnego kiczu. Istotnym pojęciem jest tu „dzika świętość” – eklektyczna, nieukierunkowana ściśle przestrzeń symboliki religijnej, która łączy się z wizją narkotyczną i jest znacząco różna od uporządkowanego, włączonego w konkretny system religijny doświadczenia mistyka chrześcijańskiego.

Słowa kluczowe: mistyka, mistycyzm, chrześcijaństwo, piękno, kicz, dzika świętość

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin  
Tel. 81 44453217  
E-mail: krzysztof.sasula@gmail.com

Fr. Krzysztof SASUŁA – The “Savage Sacred” and Kitsch: Some Remarks on the Aesthetic, Ethical, Psychological, and Theological Aspects of Mysticism

DOI 10.12887/32-2019-3-127-18

The article is an attempt to describe the difference between the Christian mystical experience and the experience induced by psychoactive drugs (which is also frequently described as “mystical”). In order to introduce the borderline between the two types of experience the author employs the category of kitsch, as worked out by Hermann Broch, simultaneously describing how to understand the concept of kitsch in its application to the analysis of the experience induced by psychoactive drugs. The author uses the comparative method, juxtaposing texts on the Christian mystical experience (e.g. those by St. John of

the Cross) with *The Doors of Perception* by Aldous Huxley. Among the most important issues discussed by the author is that of the relationship between truth and beauty, which is rendered differently in the case of each of the two types of experience in question. A drug incited religious vision is described as kitschy. An important concept used throughout the analyses is that of the ‘wild sacred,’ as introduced by Roger Bastide. The ‘wild sacred’ denotes an eclectic, unordered space of religious symbolism engendered by a narcotic vision and, as such, opposed to the experience of a Christian mystic, which is part of a specific religious belief system.

Keywords: mysticism, mystical visions, Christianity, beauty, kitsch, the ‘wild sacred’

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Phone: +48 81 44453217

E-mail: [krzysztof.sasula@gmail.com](mailto:krzysztof.sasula@gmail.com)