

Andrzej Serafin: Fenomenologia światłości mistycznej Mircei Eliadego

Eliade podkreśla, że badanie struktury sacrum nie jest „zabiegiem redukcyjnym, lecz integracyjnym”, sacrum bowiem odsłania się jako „żyjącą całość”, „żywa rzeczywistość – święta i niewyczerpana”, co tłumaczy wielość i różnorodność jego przejawów. Eliade uczy więc spojrzenia sakralnego, widzenia profanum jako przejawu sacrum, dostrzegania sacrum w profanum, w wielości przejawów i zjawisk – pisze Andrzej Serafin w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Eliade. Mity człowieka nowoczesnego”.

W mrocznych czasach, takich jak dzisiejsze, człowiek spragniony jest doświadczenia światła. Światło bowiem w świadomości ludzkiej oznacza swobodę otwartej przestrzeni, jawność i zjawiskowość świata, a w sensie pierwotnym skojarzone jest z momentem narodzin, z *initium*, inicjacją, początkiem, stworzeniem, a więc z czymś archaicznym i przełomowym, z wyjściem z mroku, przejściem i wyjściem na jaw – w to, co nieznanne. Nic więc dziwnego, że Eliade w swych badaniach nad strukturą doświadczenia religijnego poświęca uwagę także doświadczeniu światłości i symbolice światła, doniosłych ze względu na swą powszechność w tradycjach religijnych i centralną rolę w religijnym imaginariu [1]. O wadze tego zagadnienia świadczy notatka z jego pamiętników (lipiec 1957):

Miałem do napisania teksty dwóch wykładów dla koła Eranos [...]. Wziąłem z sobą kilka książek i wszystkie notatki dotyczące przeżycia światła wewnętrznego. Dokumentację tę zacząłem gromadzić przed wieloma laty, gdy postanowiłem przeanalizować ten rodzaj doświadczeń mistycznych w perspektywie religioznawczej. Od dawna były mi znane dokumenty indyjskie, irańskie i chińskie, ale dopiero ostatnio natrafiłem na cały szereg przykładów doświadczeń spontanicznych – to znaczy nie przygotowanych przez uprzednie pouczenia ascetyczno-religijne [...]. W rozmaitych tradycjach religijnych, a także w przeżyciach spontanicznych, światło wewnętrzne wyrażało zawsze epifanię Ducha. [...] Znaczenie światła wewnętrznego objawiało się bezpośrednio temu, kto tego światła doświadczał. Skądinąd jednak znaczenie to stawało się zrozumiałe tylko w ramach konkretnej, znanej podmiotowi ideologii religijnej. [...] Te analizy porównawcze uwypuklały [...] zasadniczą jedność pewnych przeżyć religijnych, jak i różnorodność znaczeń, jakich nabyły w rozmaitych tradycjach.

Światło jest tylko jednym z możliwych przedmiotów ogniskujących w sobie *sacrum* i przejawiających je, choć zarazem przedmiotem znaczącym. Znamienne są epitety, jakimi określane jest światło w kontekście doświadczenia religijnego: wewnętrzne, mistyczne, duchowe, serdeczne, błyszczące, czyste, jasne, boskie, wiekuiste, nadprzyrodzone, odwieczne, niestworzone, doskonałe, święte, niewysłowione. Pojawiają się także określenia takie jak światło chwały, łaski, przemienienia, jak również określenia związane z partykularną tradycją religijną: światło świadomości nirwany lub światło Taboru. Wskazują one na transcendentny, epifaniczny

charakter doświadczenia: światło jest „wzorcową epifanią bóstwa”, „wyrazem boskości”, „przynależy Bogu z natury, istnieje poza czasem i przestrzenią, i uwidacznia się w teofaniach”. Bóg bowiem „jest światłością albo emanuje światło”. Eliade przytacza najśłynniejsze epifanie świetlne: doświadczenie św. Pawła na drodze do Damaszku, św. Jana od Krzyża, Boehmego, Pascala (który w *Mémorial* jednym tchem napisał „Feu, Dieu”). W swych analizach skupia się jednak przede wszystkim na tradycji indyjskiej, tybetańskiej, chińskiej, irańskiej i judeo-chrześcijańskiej, sięgając wszelako także do szamanizmu inuickiego, tunguskiego, australijskiego i amazońskiego[2].

Światło jest „wzorcową epifanią bóstwa”, „wyrazem boskości”, „przynależy Bogu z natury, istnieje poza czasem i przestrzenią, i uwidacznia się w teofaniach”

W tradycji hinduskiej światło jest tożsame z bytem (atman-brahman) i z nieśmiertelnością. Brahman odsłania się „w świetle, które się wznosi, i w chwale, która lśni”.

Również w tradycji judeo-chrześcijańskiej „spotkanie z Jahwe oznacza wniknięcie w światło chwały”. Bóg to „Ojciec światła, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności” (Jk 1, 17). Zebrany przez Eliadego materiał pozwala mu na wniosek, iż pomimo różnic w konceptualizacji zachodzi „równoważność obrazów i symboli używanych do wyrażenia przeżycia mistycznego”. Różnice te są pochodną „integracji ideologicznej”, „asymilacji ideowej”, „retrospektywnej konceptualizacji”, jednak ich wspólnym fundamentem jest doświadczenie „wewnętrznej samoświatlistości”, „rzeczywiste zjawisko psychiczne”, które nie jest „umyślnie wyobrażone ani wymyślone

rozumowo” na użytek instytucji lub ideologii, lecz „bezpośrednio dane w duszy tego, kto je przeżywa”. Takie doświadczenie „zawsze przeobraża się w przeżycie religijne”, albowiem „w ostatecznym rachunku ważny jest tylko sens religijny”.

Eliade dokonuje rozróżnienia między samym doświadczeniem a jego konceptualizacją (uwarunkowaną językiem, tradycją i systemem pojęć), która zarazem może to doświadczenie poprzedzać i uzasadniać (mitologicznie, ideologicznie). Dlatego ważne są przypadki doświadczeń spontanicznych, szczególnie u ludzi niereligijnych, zaskoczonych nagłością i radykalnością przeżycia, wtórnie dopiero usiłujących je wypowiedzieć i uświadomić. Eliade dokonuje też zatem rozróżnienia na doświadczenie spontaniczne i rytualne, wzniecane za pomocą obrzędów, psychofizjologicznych „technik ekstazy”. Niezależnie od różnic, doświadczenia te łączy coś, co Eliade chce zrekonstruować jako ich strukturę, która – jak twierdzi – możliwa jest do wydobycia „dopiero po zinwentaryzowaniu wszystkich wariantów”, co pozwala „zbliżyć je do siebie i rozróżnić zarazem”, a tym samym odsłonić to, co ujawnia się w wielorakości hierofanii świetlnych, wszelako „nie po to, by je zredukować do jednej postaci preegzystentnej”, lecz aby „odkryć proces, dzięki któremu struktura może wzbogacać swe znaczenia”. Eliade dokonuje ruchu abstrakcji, drogą syntezy i indukcji odsłania strukturę różnorodnego doświadczenia światła, podobnie jak Platon prowadzi od piękna jednego do piękna wielu ciał, aby odsłonić piękno samo, ideę piękna. Eliade jednak podkreśla, że badanie struktury sacrum nie jest „zabiegiem redukcyjnym, lecz integracyjnym”, sacrum bowiem odsłania się jako „żyjąca całość”, „żywa rzeczywistość – święta i niewyczerpana”, co tłumaczy wielość i różnorodność jego przejawów. Eliade uczy więc spojrzenia sakralnego, widzenia profanum jako przejawu sacrum,

dostrzegania *sacrum* w *profanum*, w wielości przejawów i zjawisk – jednej formy i struktury. Nie ma bowiem takiej rzeczy, która by „gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciła się w hierofanię”.

*Dla Eliadego ważne są
przypadki doświadczeń
spontanicznych, szczególnie u
ludzi niereligijnych,
zaskoczonych nagłością i
radykałnością przeżycia
światła*

Przytoczone przez
Eliadego przypadki
doświadczeń
spontanicznych mają
miejsce podczas
śpiewania *Te Deum*
albo między
kolejnymi dźwiękami
VII Symfonii
Beethovena, we śnie

lub podczas nocnego przejazdu dorożką. Doświadczenie światła jest nagłe, momentalne („jak zapalająca się błyskawica”), choć może też rozwijać się w czasie („światło jednoczyło się z ciałem i powoli przenikało do jego członków”). Jest ono jak „niewytłumaczalna latarnia, świetlisty ogień”, „czyste i bardzo silne”, jak „gwałtowny pożar”, „tak intensywne, tak jaskrawe, a jednocześnie tak łagodne, że wydawało mu się, iż spaceruje po Raju”. Towarzyszy mu „uczucie podniecenia, bezgranicznej radości”, „niewymowne szczęście i niewysłowiony spokój”, „udział w absolutnej błogości”, zarazem „spokój bezbrzeżny, nie do pojęcia, i pulsująca energia”, a także poczucie „wchłonięcia przez światłość wszechświata, w rzeczywistość pałającą blaskiem niby ogień”, skutkiem czego jest „stan, w którym czas i ruch przestają istnieć”. Wskutek tego doświadczenia zmienia się także stosunek do świata: „Widział, czuł, że kosmos jest nie martwą materią, lecz żywą obecnością”. W doświadczeniu tym „formy nadal się utrzymują”, światłość ta bowiem „przemienia świat, nie unicestwiając

go [...] przenikając aż do głębi materii”, jest czymś „w rodzaju światła rajskiego, które objawia świat taki, jakim był w swej doskonałości pierwotnej”, „świat uświęcony obecnością Boga”.

Świadomość tej obecności przemienia świat i człowieka, podmiot doświadczenia światła, ponieważ światło to jest jedno i jednoczące: „Jest istotne światło, jedno jest, i wszyscy, którzy je widzą i kochają, jedno są” (Augustyn, Conf. X.34, przeł. J. Czuj). Jest ono „obecnością totalną, w której wszystko uczestniczy na miarę swojej przyrodzonej możliwości”. W misteriach greckich „światło nie jest już (tylko) zjawiskiem towarzyszącym epifanii, lecz stanowi właściwy przedmiot widzenia (epoptei). Jest ono boską mocą, która oświeca mista, to znaczy przebóstwia, czyni nieśmiertelnym”. Doświadczenie światła uświadamia pierwotną tożsamość, jest właściwym sensem samopoznania. Rozpoznanie tej tożsamości jest wręcz warunkiem i świadectwem inicjacji, jest istotą symbolu pojmowanego jako znak rozpoznania. Wiąże się to z rytualnym sprawdzianem, w którym na właściwe znaki (*propria signa*) istnieją właściwe odpowiedzi (*propria responsa*). W jednej z *Upaniszad* człowiek, który dotarł do Bramy Słońca, na pytanie „kim jesteś?” odpowiada „jestem światłem, którym jesteś”. Tak też można interpretować sens delfickiego symbolu E, któremu rozprawę poświęcił Plutarch, kapłan Apollina (imię A-pollon znaczy „Nie-wielon” według *Enn.* V.5.6; przydomki: Delios = jawny, Fanaios = świetlisty). Jeśli E znaczy „jesteś”, to tak właśnie brzmi odpowiedź na pytanie zawarte w boskim nakazie „poznaj siebie”: „kim jesteś?” „(światłem, którym) jesteś”.

Doświadczenie światłości to „akt sakramentalny” i zarazem „akt duchowy”, „przez który nabywa się świadomość najwyższej rzeczywistości”, oznaczający „otwarcie na Ducha”, „epifanię Ducha”. To

doświadczenie pierwotnej doskonałości, związane z mitycznym wyobrażeniem, iż „pierwotną naturą człowieka jest byt duchowy promieniujący światłem” (znanym w różnych tradycjach religijnych, np. w buddyzmie byt ten tożsamy jest z zarodkiem Buddy, Tathagatagarbhą, „z natury świetlistym, czystym, ukrytym w ciele wszystkich istot”). Wyrażają je też mity o świetlistym praczłowieku, którego częścią jesteśmy i z którym w istocie jesteśmy tożsami, co odsłania się podczas sakramentu doświadczenia religijnego. Światło może objawiać się zarówno jako „boska obecność osobowa”, jak i „sakralność nieosobowa: sakralność świata, życia, człowieka, rzeczywistości”, a zatem „sakralność odkrywana w kosmosie postrzeganym jako dzieło Boga”. Samo światło, jak każde medium doświadczenia religijnego, musi jednak przestać być wyłącznie przedmiotem świeckim, aby móc pełnić funkcję hierofaniczną, gdyż „hierofania zakłada wybór, wyraźne oddzielenie przedmiotu hierofanicznego”, wskutek czego przedmiot przestaje być wyłącznie sobą, stając się zarazem figurą radykalnej inności. Doświadczenie *sacrum* jest bowiem doświadczeniem czegoś zupełnie innego, nieporównywalnego z żadnym fenomenem wewnątrzświatowym, świeckim. Przedmiot hierofaniczny staje się czymś zupełnie innym, figurą inności, choć jednocześnie pozostaje sobą, podobnie jak podmiot doświadczenia religijnego, człowiek po transfiguracji, dla którego bezpośrednia realność świata jawi się odtąd jako nadprzyrodzona, sakralna. Sam świat staje się hierofanią, choć zarazem pozostaje światem. Świat świeci.

Andrzej Serafin

Artykuł został zilustrowany pracą „Ground” autorstwa Dana Hilliera za zgodą artysty.

[1] Eliade nie poświęcił temu zagadnieniu żadnej książki i podobnie jak w przypadku innych tematów, które planował opracować szerzej, m.in. tantrze i symbolice mandragory, jego rozważania na temat światła pozostają rozproszone. Dwie główne prace na ten temat, stanowiące podstawę niniejszego artykułu, to *Signification de la lumière intérieure* (Eranos-Jahrbuch 1957 vol. 26; przekład polski: *Doświadczenie mistycznego światła*, przeł. A. Ławski, J. Sieradzan, Pismo literacko-artystyczne 1985 nr 5 i 6 oraz *Przeżycia światłości mistycznej*, w: *Mefistofeles i androgyn*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1994) i *Spirit, Light, and Seed* (*History of Religions* 1971 vol. 11 nr 1; przekład polski: *Duch, światło i nasienie*, w: *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przeł. I. Kania, Kraków 1992). Zgromadzony przezeń materiał znajduje się w zbiorach biblioteki University of Chicago (*Mircea Eliade Papers*, Box 55, Folder 6: Notes and research, "Light", 1969). W opracowanej pod redakcją Eliadego *Encyclopedia of Religion* (1987) znajduje się artykuł nt. symboliki światła (R. J. Zwi Werblowsky, *Light and Darkness*).

[2] Uderzająca jest skąpa ilość materiału z tradycji greckiej i wywodzącej się z niej tradycji filozoficznej (na ten temat zob. H. Blumenberg, *Światło jako metafora prawdy*, przeł. Z. Zwoliński, *Kronos* 2013 nr 2 [25]), irano-arabskiej oraz mistyki żydowskiej, szczególnie Zoharu (*Księgi blasku*) oraz kabały luriańskiej. Eliade odsyła jednak do prac innych autorów: G. P. Wetter, *Phōs: Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Uppsala 1915; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, 1948; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949; H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes*, Eranos-Jahrbuch 1953 vol. 22.

Zob. także H. Corbin, *L'idée de lumière dans la doctrine spirituelle de Sohrawardī*, Annuaire de l'EPHE 1957-1958 oraz H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971 oraz A. Coomaraswamy, *Svayamātrnnā: Janua Coeli* (1939), *The Sun-Kiss* (1940) i *The "E" at Delphi* (1941).

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu



Ministerstwo
Kultury
Dziedzictwa
Narodowego
i Sportu.