

ŻYCIE ALEISTERA CROWLEYA JAKO PRZYKŁAD PATOGENNEJ INTERPRETACJI DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Ponieważ mistycy przekraczając granice tożsamości ego, popadają często w groźną niepewność. Jest ona tym groźniejsza, im bardziej ludzie ci pozbawieni są religijnych ram, w których mogliby umieścić swe przeżycia i zrozumieć siebie. Niejeden udaje się do psychiatry, bo myśli, że zwariował¹.

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia problemu potencjalnej patologii pojawiającej się po przeżyciu doświadczenia religijnego. W części pierwszej znajduje się zarys modelu teoretycznego, w którego obrębie poruszał się autor, konstruując tezy. Druga część jest poświęcona analizie przypadku, którym są doświadczenia religijne „najbardziej grzesznego człowieka XX wieku”², Aleistera Crowleya. Artykuł ma na celu wykazanie, że źródło patologii związanych z doświadczeniami religijnymi Crowleya leżało w dużej mierze w sposobie jego interpretacji tych doświadczeń (w której istotną rolę odgrywało tworzenie systemów znaczeń na bazie doświadczeń życiowych³), a konkretniej

¹ W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, rozmawiał Ch. Quarch, przeł. Z. Mazurczak, Warszawa 2002, s. 57–58.

² Przydomek nadany Crowleyowi przez ówczesne tabloidy.

³ Por. N. Smart, *The Religious Experience*, New York 1991, s. 10–15.

– w niemożności wytworzenia spójnego systemu odniesienia poznawczego i kulturowego.

Wybitny niemiecki religioznawca, Rudolf Otto, dokonując analizy doświadczenia religijnego⁴, wśród różnych symptomów wskazujących na przeżycie obcowania z sacrum wymienia jako istotny element grozy, który określa mianem *mysterium tremendum*. Doświadczenie, o którym mowa, może być pierwotnie odczuciem całkowicie bezprzedmiotowym⁵, mającym swoje źródło w podmiocie i w jego zdolnościach psychicznych (jest to oczywiście dość swobodna interpretacja koncepcji Otta, ten zakładał bowiem realne istnienie sfery sakralnej, czego autor niniejszego artykułu nie może uczynić, działając w myśl zasady wyłączenia transcendencji). Metaforycznie rzecz ujmując, pierwotnym odczuciem podmiotu jest lęk przed tym, czego nie ma w zasięgu ręki. Człowiek nie odczuwa grozy w obliczu tego, co jest, ani nie trwoży się na myśl o tym, czego nie ma; uczucie *tremendum* wzbudza w nim to, co m o ż e być. Zatem potencjalność byłaby istotną cechą zjawiska określanego przez Otta mianem sacrum, które manifestuje się w postaci grozy przyczajonej – czegoś, co m o ż e się ukrywać pod łóżkiem, kogoś, kto m o ż e mieszkać w drzewie lub m o ż e zasiedlać niebiosy. W koncepcji Otta nabożny lęk jest czymś nieodzownym do zaistnienia doświadczenia religijnego, stąd element potencjalnie patogeny ma związek z naturą samego doświadczenia. Teza ta jednakże nie tłumaczy, dlaczego w niektórych wypadkach przeżycie doświadczenia religijnego owocuje formą patologii, podczas gdy w innych ma ono wartość dodatnią, a nawet terapeutyczną.

Inna możliwość wyjaśnienia rozważanego problemu polega na zastosowaniu podziału na pozytywne i negatywne doświadczenia religijne. U podłoża tej dychotomii leży jednak silne przekonanie teologiczne mówiące o tym, że doświadczenia religijne są w większości powodowane

⁴ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Kraków 1999.

⁵ Por. G. van der Leuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 401.

przez istoty lub siły boskie czy sakralne⁶. Zatem podział na pozytywne i negatywne pod względem przyczyny odsyła nas do czynnika kulturowego⁷. Wystawiając pojęcia dobra i zła na działanie zmiennej kulturowej, dochodzimy do wniosku, że podział na pozytywne i negatywne można odnaleźć właściwie w większości systemów religijnych – pozytywne jest to, co dana kultura (religia) wartościuje dodatnio, a negatywne to, co anty- bądź akulturowe. Łatwo zauważyć, że te wartości i kryteria nie są uniwersalne. Przykładowo, zniknięcie jednostkowej jaźni (czy ostateczne rozplynięcie się w jogicznym *mahasamadhi*) będzie wartościowane pozytywnie w kulturze hinduskiej⁸, natomiast w kulturze europejskiej, silnie podkreślającej wartość ego w życiu jednostki, takie doświadczenie będzie oznaczać utratę tożsamości (a w przypadku *mahasamadhi* także życia), a tym samym patologię. Inny przykład zależności wartościowania od kultury może stanowić twierdząca odpowiedź Cejlończyka, buddysty podążającego ścieżką therawady, na pytanie badacza, czy doświadczył kiedyś odczucia wszechogarniającego zła, gdyż w jego perspektywie cały świat jest złem, mają, iluzją powodującą cierpienie.

Inna, dość częsta interpretacja polega na przypisaniu elementu pozytywnego/negatywnego osobie doświadczającej⁹. Zgodnie z takim założeniem człowiek zdrowy odbiera doświadczenie religijne (ze swej natury tutaj już neutralne) w sposób prawidłowy, podczas gdy człowiek chory (z chorobą d u s z ą¹⁰ lub po prostu chory w kategoriach psychiatrycznych) postrzega takie doświadczenie opacznie, co może być bodźcem dla uaktywnienia się patologii, bądź też spowodować pogłębienie aktualnych problemów doświadczającego. Rozstrzygnięcie tego typu przypisuje istotną

⁶ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1998, s. 115.

⁷ L. Miller, B.S. Kelley, *Relationships of Religiosity and Spirituality with Mental Health and Psychopathology*, [w:] *Handbook of Religion and Spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2005.

⁸ Por. Swami Rama, *Żyjąc wśród himalajskich mistrzów*, przeł. K. Chudziński, Bydgoszcz 2000.

⁹ Por. S. Kuczkowski, *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 225–267.

¹⁰ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001.

rolę różnicom indywidualnym na poziomie postrzegania doświadczenia religijnego i wiąże się poniekąd z podejściem poznawczym, o którym będzie mowa w dalszej części artykułu. Jednakże nie sposób nie zauważyć ukrytej, teologicznej przesłanki takiego podejścia: siły sakralne realnie oddziałują na człowieka, a jedynie jego niedoskonałość (czy też „brak przygotowania”, jak określają to niektóre grupy okultystyczne) może być źródłem patologii.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE I KULTUROWE SYSTEMY ODNIESIENIA

Współczesna psychologia religii najczęściej rozpatruje fenomen doświadczenia religijnego w kategoriach procesu poznawczego¹¹. Najbliższym doświadczeniu religijnemu procesem poznawczym jest według Batsona i Ventisa kreacja twórcza czy też artystyczna¹². Struktury poznawcze służą jednostce do konstruowania własnej, indywidualnej rzeczywistości, którą przywykliśmy nazywać „ja”. Jest to zbiór odpowiednio ustrukturyzowanych i stanowiących hierarchiczną całość doświadczeń, który ulega nieustannym zmianom wraz z przyswajaniem przez jednostkę nowych informacji. Bardzo silnym bodźcem do modyfikacji struktur poznawczych człowieka jest myślenie kreatywne – pojawiające się w momencie postawienia jednostki w obliczu problemu, który niejako wymusza na niej jego rozwiązanie. Najprostszym przykładem takiego problemu poznawczego są tzw. figury dwuznaczne, czyli obrazy, na których w zależności od punktu widzenia, nastawienia wewnętrznego, uwarunkowań kulturowych lub sugestii widzi się tak jak w popularnym rysunku E. Rubina: raz dwie twarze, a raz białą wazę¹³. W percepcji takiego rysunku biorą udział wyższe procesy korowe,

¹¹ H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 141–146.

¹² D. Batson, W.L. Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, New York 1982, s. 63–65.

¹³ P.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, przeł. E. Czerniawska et al., Warszawa 1999, s. 270–276.

a więc w umyśle musi się znajdować informacja na temat postrzeganego zjawiska, czyli – jak w podanym przykładzie – znajomość przedmiotu albo kategorii przedmiotów typu „wazon” lub „narysowany czarny profil”. Konkludując, doświadczenie angażuje w ludzkim umyśle procesy, które – chociaż bazują na uprzedniej wiedzy i doświadczeniach – sprawiają, że struktury poznawcze jednostki ulegają zmianie w kierunku wyższego stopnia adaptacji i integracji (myślenie kreatywne) lub w kierunku uproszczenia czy też lepszego zorganizowania struktur na tym samym poziomie (np. zdobywanie wiedzy czy poznawcze mechanizmy obronne)¹⁴.

W takim rozumieniu doświadczenie religijne jest również kategorią problemu poznawczego, z którym jednostka musi się uporać, żeby zachować integrację psychiczną. Czynniki patologiczne w tym modelu znajdowałyby się na jednym ze stopni doświadczenia religijnego: w jego postrzeganiu, wypowiedzeniu lub systemie symbolicznym (ewentualnie – gdy rozszerzymy ten schemat o potencjał biologiczny jednostki – może się zdarzyć, że istnieją ludzie bardziej odporni na patologię, inni zaś są na nią narażeni, a jeszcze inni znajdują się już w stanie patologii z przyczyn biologicznych, np. z powodu depresji endogennej). Samo doświadczenie nie byłoby zatem nośnikiem ani powodem patologii, równocześnie nie miałyby wartości terapeutycznych. Doświadczenie religijne, zgodnie z taką interpretacją, nie jest ani dobre, ani złe – może być potencjalnie niebezpieczne, jak każde doświadczenie znaczące. Kiedy doświadczającemu zabraknie punktu odniesienia, może stracić przysłowiowy grunt pod nogami i popaść w patologię.

Wiedza (lub system odniesień), pojmowana jako przyjęcie systemu wyjaśniającego zjawiska, zdaje się stanowić swoistego rodzaju płaszcz ochronny przeciw lękowi przed nieznanym. Rzeczywistość symboliczna, niezależnie od świadomych chęci jednostki, sama nasuwa rozstrzygnięcia oraz w znaczącym stopniu wpływa nie tylko na interpretację

¹⁴ D. Batson, W. L. Ventis, *op. cit.*, s. 71–73.

doświadczenia religijnego, ale na samo jego postrzeganie. Istotną rolę w tworzeniu struktur poznawczych pełni kultura¹⁵. Można zatem zaproponować trójstopniowy, dialektyczny udział kultury w interpretacji doświadczenia religijnego:

I° Kultura wpływa na postrzeganie doświadczenia religijnego (proces poznawczy).

II° Kultura wpływa na próby odtworzenia doświadczenia religijnego poprzez określony język wypowiedzenia.

III° Kultura wpływa na środki przekazu i narzędzia symboliczne, za pomocą których owo doświadczenie może zostać zobiektywizowane, uwiecznione i przekazane potomnym. Skumulowana wiedza kulturowa jest dostępna szerszemu gronu odbiorców, dzięki czemu może zostać zinternalizowana przez jednostkę.

Czynnikami chroniącym przed dezintegracją są przede wszystkim stabilne struktury poznawcze, a także zawarta w nich kulturowa treść. Można powiedzieć, że im większa spójność zinternalizowanych treści kulturowych, tym bardziej jednostka będzie odporna na dezintegrujące działanie silnych doświadczeń. Spróbujmy pod tym kątem spojrzeć na życie i twórczość Aleistera Crowleya. Zobaczymy, czy dobry punkt zaczepienia (wszakże Crowley miał ich parę, i to w wielkich systemach religijnych, takich jak buddyzm) wystarcza, żeby nie dać się pochłonać przez głębię doświadczenia religijnego.

ALEISTER CROWLEY – RYS BIOGRAFICZNY

Krótką notkę biograficzną została sporządzona na podstawie autobiografii Crowleya *The Confessions of Aleister Crowley*¹⁶ oraz jedynej dostępnej w języku polskim, znakomitej biografii *Dziedzictwo Bestii*¹⁷ pióra

¹⁵ H. Grzymała-Moszczyńska, *op. cit.*, s. 53–57.

¹⁶ A. Crowley, *The Confessions of Aleister Crowley*, <http://www.hermetic.com/crowley/confess/> [dostęp: 22.03.2008].

¹⁷ G. Suster, *Dziedzictwo Bestii. Biografia Aleistera Crowleya*, przeł. D. Misiuna, Warszawa 2002.

Geralda Sustera, który to autor, sam będąc zwolennikiem nauk okultystycznych, stroni od apologetyki i przedstawia tę barwną postać z dystansu i z pozycji badacza. Przydatny okazał się również artykuł polskiego tłumacza Crowleya, Dariusza Misiuny, *W stronę Woli*¹⁸, umieszczony we wstępie do zbioru esejów Crowleya.

Aleister Crowley (właściwie: Edward Alexander Crowley) przyszedł na świat 12 października 1875 roku w Leamington Spa. Dorastał w rodzinie ortodoksyjnie protestanckiej (Bractwo z Plymouth¹⁹). Ojciec Crowleya był wędrownym kaznodzieją i wychowywał syna za pomocą Biblii, którą mały Alexander musiał recytować z pamięci. W 1887 roku zmarł jego ojciec. Opiekę nad dzieckiem przejęli jego matka Emily Crowley oraz wuj Tom Bishop.

W 1895 roku Crowley dostał się do Trinity College w Cambridge i rozpoczął studia z zakresu chemii, uzupełnione fakultetami z filologii klasycznej. W 1898 roku opuścił Cambridge, zakończywszy studia, nie uzyskawszy jednak dyplomu. W tym samym roku opublikował swój pierwszy poemat. Kolejne ważne wydarzenie w jego życiu to przyłączenie się do Hermetycznego Zakonu Żółtego Brzasku, co miało miejsce również w 1989 roku. Rok później nabył posiadłość Boleskine, aby w spokoju odprawiać tam ceremoniał magiczny mający na celu uzyskanie Wiedzy i Konwersacji Świętego Anioła Stróża²⁰. Aby to osiągnąć, Crowley przyzwał piekielne moce, chcąc zaprzęgnąć je do służenia dobru. Nie ukończywszy tej operacji²¹, wyjechał do Paryża, wtedy również nastąpił rozłam w Zakonie Żółtego Brzasku, a Crowley udał się do Meksyku.

¹⁸ D. Misiuna, *W stronę Woli. Wprowadzenie do esejów filozoficznych Aleistera Crowleya*, [w:] A. Crowley, *Księgi Bestii. Eseje filozoficzne Aleistera Crowleya*, przeł. i oprac. D. Misiuna, Wrocław 2000.

¹⁹ Założone przez J.N. Darby'ego (charakteryzowało się dosłowną interpretacją Biblii jako słów objawionych przez Ducha Świętego).

²⁰ Jest to długotrwały rytuał mający na celu przywołanie Anioła Stróża – ducha będącego uzewnętrznieniem ukrytej jaźni w człowieku. Chociaż nazwa została zaczerpnięta z mitologii chrześcijańskiej, to według Crowleya odpowiada pojęciom z innych tradycji religijnych, takim jak Geniusz, Atman czy Daimonion. Rytuał ten jest uznawany za jedną z najważniejszych inicjacji (a raczej samo-inicjacji) w systemie okultystycznym Thelemy.

²¹ Ciekawostką jest fakt, że proboszcz miejscowej parafii oraz niektórzy okultyści uważają

W latach 1901–1902 wyprawił się na Cejlon, gdzie praktykował jogę, następnie rozpoczął wędrówkę po Indiach. W roku 1903 wziął ślub z Rose Kelly. W 1904 roku udał się z nią w podróż po Egipcie, gdzie w Kairze otrzymał objawienie *Księgi Prawa*. W 1907 roku Crowley założył własny zakon magiczny – Argenteum Astrum (Srebrną Gwiazdę). Rok 1909 można uznać za początek świadomego kształtowania religii – Thelemy, której osią została *Księga Prawa*. W rok później w londyńskiej Caxton Hall Crowley wystawił swoją wersję *Rytów Eleuzyjskich*.

W 1914 roku opuścił Europę i udał się do Stanów Zjednoczonych, gdzie zaczął pracę jako dziennikarz w „The Fatherland” i „The International”. W 1919 roku wrócił do Anglii, gdzie odebrał spadek, a następnie w 1920 roku założył Opactwo Thelemy w Cefalu na Sycylii. Cztery lata później Mussolini wydał rozkaz usunięcia Crowleya z Włoch. W 1925 roku syn wędrownego kaznodziei został głową zakonu Ordo Templi Orientis, którego członkiem był od 1912 roku. W 1929 roku został usunięty z Francji, wrócił na chwilę do Anglii, a następnie w latach 1930–1934 wędrował po Niemczech i Portugalii. W latach 1936–1938 znów odwiedził Niemcy.

W 1945 roku Alaister Crowley usunął się w cień, zaszywając się w „Netherwood” w Hastings, gdzie umarł 1 grudnia 1947 roku.

DOŚWIADCZENIA RELIGIJNE ALEISTERA CROWLEYA W PORZĄDKU CHRONOLOGICZNYM

Pierwszym punktem rozważań będzie opis doświadczeń religijnych Aleistera Crowleya w uszeregowanym historycznie porządku. Wybór prezentowanych doświadczeń został dokonany na podstawie ich istotności w życiu Crowleya, przy czym autor artykułu sugerował się głównie autobiografią i wskazaniem biografy.

obecnie, że pojawienie się „potwora z Loch Ness” ma ścisły związek z Aleisterem Crowleyem i jego demonami, które przywołał, ale już ich nie odpędził. Por. *Aleister Crowley. The Other Loch Ness Monster*, reż. G.S. Grant, dokument BBC, UK 2000, 28 min.

1. SZTOKHOLM, 31 GRUDNIA 1896 ROKU

Wydarzenie mające miejsce w sylwestra 1896 roku rozpoczęło lawinę doświadczeń religijnych A. Crowleya. Nie jest ono umiejscawiane w konkretnym kontekście, dlatego można je traktować jak swojego rodzaju doświadczenie mistyczne. Jako pierwsze doświadczenie religijne było ono opisane dosyć skromnie, aczkolwiek precyzyjnie i sugestywnie; opis Crowleya przypomina charakterystykę przeżycia klasycznego, Ottowskiego *mysterium tremendum et fascinans*:

Obudziła mnie wtedy wiedza, że posiadam środki magiczne do stania się świadomym swojej natury, która jak dotąd skrywała się przede mną i, co ważniejsze, do zaspokojenia jej. Przeżyłem doświadczenie horroru i bólu, połączone z pewnym duchowym terrorem, a jednocześnie był to klucz do najczystszej i najświętszej duchowej ekstazy, jaka w ogóle istnieje²².

2. POCZUCIE BEZSENSU DZIAŁANIA, PAŹDZIERNIK 1897 ROKU

Drugie doświadczenie religijne, które stało się udziałem Aleistera Crowleya, było związane z poczuciem pustki egzystencji i bezsensowności ludzkiego istnienia, co spowodowało, że zaczął poszukiwać ścieżki, która będzie miała cel, mogący wypełnić ową pustkę. Innymi słowy, doświadczenie to zmotywowało Crowleya do poszukiwań w świecie znaczeń i sensów, w świecie religii²³. Później zinterpretował to przeżycie jako wizję buddyjskiej pierwszej szlachetnej prawdy.

3. OPERACJA ABRAMELINA MAGA, 1899 ROK

Było to doświadczenie, a właściwie seria doświadczeń wywoływanych przez praktykę duchową zwaną operacją Abramelina²⁴. Celem tej operacji był kontakt z Aniołem Stróżem, który jest niejako osobistym bóstwem, przewodnikiem, a nawet boskością w człowieku w doktrynie magii ceremonialnej (w wydaniu Hermetycznego Zakonu Złotego

²² A. Crowley, *The Confessions...*, *op. cit.*, [tłum. za:] D. Misiuna, *op. cit.*, s. 11 [podkr. moje - A.A.].

²³ G. Suster, *op. cit.*, s. 27-28.

²⁴ S.L. Mathers MacGregor, *The Book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage* (1900), <http://www.sacred-texts.com/grim/abr/index.htm> [dostęp: 22.03.2008].

Brzasku). Doświadczenia te wiązały się z przywoływaniem demonów, które – jak twierdził Crowley – manifestowały się w widocznych postaciach (zarówno w posiadłości Boleskine, jak i poza nią), wprawiając go w osłupienie. Było to doświadczenie zinterpretowane w kontekście magii ceremonialnej, mające swoje korzenie w średniowiecznej i renesansowej demonologii.

4. OSIĄGNIĘCIE *DHJANY*, 1901 ROK

To doświadczenie wiązało się z praktykowaniem przez Crowleya wraz z jego przyjacielem Allanem Bennettem radża-jogi. Crowley uczynił na tej ścieżce gwałtowny postęp i oświadczył (co potwierdził jego przyjaciel), że osiągnął stan *dhjany* (czyli siódmy etap wtajemniczenia w jogę, po którym następuje *samadhi*, jeśli brać pod uwagę *Jogasutry* Patańdzalego²⁵), co opisał następująco:

[...] ta świadomość Ego i nie-Ego, widzącego i rzeczy widzianej, poznającego i rzeczy poznawanej, wymazuje się. Zazwyczaj pojawia się wtedy intensywne światło, wprost nieopisany dźwięk i uczucie tak obejmującej rozkoszy, że nie da się tego wyrazić językiem. Jest to ostateczny nokaut rozrywający umysł. Przeżycie to jest tak jaskrawe i wstrząsające, że ci, którzy go doświadczyli, stoją na skraju utraty wszelkiego poczucia proporcji. Przy tym świetle wszelkie inne wydarzenia w życiu są niczym ciemność²⁶.

Jasnym jest fakt, że Crowley zinterpretował to doświadczenie w kategoriach wschodnich – korzystał przy tym z inspiracji zarówno hinduistycznych, jak i buddyjskich.

5. PRZEKAZ *KSIĘGI PRAWA*, KAIR 1904 ROK

Było to właściwie najistotniejsze doświadczenie religijne Aleistera Crowleya, które dało fundamenty stworzonemu przez niego systemowi religijnemu – Thelemie. Istota imieniem Aiwass przekazała mu wiadomość od bogów w postaci tekstu *Księgi Prawa*, w której została wyłożona

²⁵ Por. J.L. Brockington, *Święta nic hinduizmu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 115–116.

²⁶ Cyt. za: G. Suster, *op. cit.*, s. 42 [podkr. moje – A.A.].

teoria o następujących po sobie erach-eonach Izydy, Ozyrysa i Horusa. Koncepcja ta leżała u podstaw twierdzeń o Erze Wodnika w późniejszych ruchach New Age. Według tekstu *Księgi Prawa* Crowley miał być Bestią 666 i Prorokiem Nowego Eonu²⁷. Doświadczenie to zostało zinterpretowane w trzech kontekstach: religii starożytnych Egipcjan, magii ceremonialnej i apokaliptycznych wizji chrześcijańskich, stąd wielokontekstualność samego dzieła *Księgi Prawa*. To wydarzenie nabrało znaczenia w życiu Crowleya dopiero około roku 1909.

6. PRZEKAZ ŚWIĘTYCH KSIĄG ZAPOCZĄTKOWANY W 1907 ROKU

Crowley pisze tak o tych doświadczeniach:

Zstąpił na mnie duch, w związku z czym napisałem wiele ksiąg w sposób trudny do opisania. Nie zostały mi one podyktowane jak *Księga Prawa* ani nie były moim dziełem. Nie mogę nawet tego nazwać pismem automatycznym. Mogę jedynie powiedzieć, że nie byłem całkiem świadom, kiedy je pisałem [...]²⁸.

Były to zapisy „magicznych iluminacji”, serii wizji i doświadczeń, zinterpretowanych w większości za pomocą zachodniej mitologii i nauk ezoterycznych.

7. OPERACJA ABRAMELINA MAGA – PODEJŚCIE DRUGIE, 1908 ROK

To doświadczenie religijne wiąże się ściśle z eksperymentem magicznym, który Crowley przeprowadził w Paryżu w roku 1908. Postanowił dokończyć operację maga Abramelina i osiągnąć Wiedzę i Konwersację Świętego Anioła Stróża, ale tym razem nie miał zamiaru poddawać się surowej – zarówno fizycznej, jak i duchowej – ascezie, której wymagają przygotowania do tego rytuału. Chciał go przeprowadzić, nie rezygnując przy tym z życia towarzyskiego oraz wszelkich wygód i rozrywek²⁹. Notatki z owego eksperymentu zamieścił w książeczce *John St John*. Opisał w niej szereg praktyk duchowych i ich efekty.

²⁷ *Ibidem*, s. 47.

²⁸ Cyt. za: G. Suster, *op. cit.*, s. 53.

²⁹ *Ibidem*, s. 55.

Te bardziej spektakularne doświadczenia, np. pojawienie się Thota, interpretował zgodnie z tradycją zachodnią:

Ceremonia udała się wystarczająco dobrze; siły, które przyzywałem, pojawiły się i były widoczne bardzo wyraźnie, w szczególności Thot, tak przyjaźnie nastawiony do mnie jak zawsze – myślę nawet, że będzie traktował ten zapis jako komplement.³⁰

W tym samym dziele interpretował swoje doświadczenia za pomocą wschodniej terminologii:

Zaplanowana praca: medytacja z mantrą³¹.

Tym razem wyszło trochę lepiej i wydaje się, że miałem doświadczenie Bhuchari Siddhi, co przemknęło jakby cięć³².

A gdzieniegdzie mamy do czynienia z całkowitym zmieszaniem się tradycji kulturowych:

Z takiego czy innego powodu *pranajama* jest całkiem prosta. Koncentrując się na boskim imieniu *Adonai*, byłem w *Kambhakan* przez całą minutę bez rozproszenia³³.

Muszę użyć formuły *Hua allalu alazi lailaha illa hua* jako mantry. Lub poproszę *Adonai*, ażeby wyjawiał mi tajemniczą mantrę, za pomocą której będę go wzywać!³⁴

8. PRZEKROCZENIE OTCHŁANI. SAHARA, LISTOPAD/GRUDZIEŃ 1909 ROKU

Doświadczenie to łączy się z osiągnięciem stopnia *Magister Templi*³⁵ i było rezultatem praktyki, jaką Crowley przeprowadził na Saharze. Aby osiągnąć ten stopień, należy się wyzbyć ego, a jeśli rytuał zakończy się niepowodzeniem, ego rozrasta się do wielkich rozmiarów³⁶. O swoim doświadczeniu Crowley pisze tak:

³⁰ A. Crowley, *John St John. The Record of the Magical Retirement of G. H. Frater O M (The Seventh Day, 11.15)* <http://www.sacred-texts.com/oto/lib816.htm> [dostęp: 22.03.2008]. Ten i kolejne cytaty pochodzące z tej strony w tłumaczeniu autora.

³¹ *Ibidem (The Second Day, 11.17)*.

³² *Ibidem (The Second Day, 11.13)*.

³³ *Ibidem (The Eight Day, 12.3)*.

³⁴ *Ibidem (The First Day, 3.41)*.

³⁵ A. Crowley, *Magija w teorii i praktyce*, przeł. M. Uniejski, Katowice 1998.

³⁶ Jest to podobna koncepcja drogi rozwoju mistycznego do tej, jaką zaproponował Jäger

Dzięki tym wizjom zaprowadziłem harmonię między wszystkimi systemami doktryny magicznej. Symbolizm kultów azjatyckich, idee żydowskich i greckich kabalistów, arkana gnostyków, panteon po- gański, od Mitry po Marsa, misteria starożytnego Egiptu, inicjacje eleuzyjskie, saga skandynawska, rytuały Celtów i druidów, tradycje meksykańskie i polinezyjskie, mistycyzm Molinosa i islamu sklasy- fikowałem tak, aby nie było między nimi sprzeczności. Dokonałem przeglądu całego minionego Eonu, a każdy jego element poddałem zwierzchnictwu Horusa, „zwycięskiego dziecka w koronie”, Pana Eonu zapowiadanego w *Księdze Prawa*³⁷.

Prawdopodobnie wtedy Crowley uświadomił sobie dogłębnie (choć zręby tego typu myślenia widać u niego wcześniej, począwszy od prze- kazu *Księgi Prawa*), że jest Bestią 666, prorokiem, którego zadaniem jest wprowadzenie ludzkości w Nową Erę Horusa. Doskonale widać na przykładzie powyższego cytatu synkretyzm kulturowy, który Aleister Crowley wypracował w trakcie swojego życia. Można zatem mówić o nim nie bez przesady, że ukierunkował w pewnym sensie rozwój duchowo- ści (a na pewno duchowości ezoterycznej) w drugiej połowie XX wieku. Ten, jakże znamienity fakt, być może przyczynił się do jego upadku.

ANALIZA I WNIOSKI

Pisząc o doświadczeniach religijnych Aleistera Crowleya, należy mieć na uwadze kilka podstawowych kwestii. Po pierwsze, co się tyczy natury samych doświadczeń, są to w przeważającej mierze wydarzenia będące wynikiem długotrwałej praktyki duchowej (począwszy od jogi i medytacji buddyjskiej, aż po ćwiczenia magiczne i rytuały magii

– mistyk dochodzi do krytycznego momentu rozwoju, kiedy wszystko wydaje mu się fałszem, a czasem traci nawet poczucie istnienia sacrum; wtedy też musi odnaleźć na nowo sens swojej praktyki i doświadczeń. W duchu tej koncepcji Crowley byłby czymś w rodzaju mistyka „w połowie drogi”. Po tym przeżyciu krytycznym nie odnalazł na powrót swojej drogi, nie przedefiniował sensu swoich doświadczeń w nowym duchu, jedynie zatracił stary, krótko mówiąc, stał się niczym zjawą błakająca się na pograni- czu szaleństwa.

³⁷ Cyt. za: G. Suster, *op. cit.*, s. 59.

ceremonialnej). Tę pierwszą grupę doświadczeń można określić mianem rezultatów rozwoju duchowego. Są one w pewnym sensie analogiczne do doświadczeń praktykującego jogina, który po przeżyciu doświadczenia włącza je w swój system duchowego rozwoju, interpretuje, nadaje mu znaczenie, bądź też odrzuca. Podmiotem w takim wypadku jest aktywny poszukiwacz, bądź to doskonałości duchowej, bądź doświadczenia samego w sobie. Do tej grupy można zaliczyć również część doświadczeń o charakterze religijnym, powstałych na skutek zażywania substancji halucynogennych.

Drugą grupę doświadczeń religijnych stanowią objawienia, czyli zdarzenia, w których podmiotem jest bierny słuchacz wchodzący w kontakt z sacrum, czego rezultatem są często znaczące przekazy o dużym potencjale symbolicznym. Należy zaznaczyć, że nawet w tym biernym doświadczeniu występuje element aktywności podmiotu. Doskonale obrazuje to zaproponowana przez Louisa Dupré³⁸ metafora człowieka, który budząc się na dźwięk budzika, nie myśli najpierw o przedmiocie będącym źródłem dźwięku – budziku, tylko o doznaniu poruszenia hałasem.

W omawianym przypadku podmiot doświadczający znajduje się w pozycji wyjściowej naznaczonej silnym otwarciem (bądź chęcią otwarciem) na kontakt ze sferą sakralną, poprzez postępującą praktykę duchową, uwrażliwiającą na przejawy sacrum. Zatem w tej kategorii znajdują się przekazy duchowe (dziś powiedzielibyśmy: przypadki *channelingu*), które zaowocowały dziełami zarówno o charakterze religijnym, jak i literackim (głównie objawienia świętych ksiąg, do których doszło w latach 1907–1911, oraz najważniejsze doświadczenie religijne Aleistera Crowleya, czyli otrzymanie tekstu *Księgi Prawa* w 1904 roku).

Co się zaś tyczy sposobu wyrażania doświadczeń, to należy uwzględnić trzy czynniki charakterystyczne, mające wpływ na konstruowanie struktur poznawczych:

³⁸ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 1991, s. 32.

- Kultura rodzima autora (zarówno wychowanie, jak i obcowanie z kulturą).
- Wykształcenie i lektury (Crowley był erudytą, pisarzem i poetą).
- Poznane systemy kulturowe (wyraźny wpływ poznanych tradycji na nomenklaturę wyrażenia doświadczenia).

Bazując na zaproponowanym podejściu teoretycznym, trzeba wziąć pod uwagę przede wszystkim sposób interpretowania doświadczeń religijnych przez Crowleya. Traktując przeżycie z roku 1896 jako doświadczenie wyjściowe i pozakontekstualne, a następne doświadczenia jako prawidłowości, można stwierdzić, że interpretacje stosowane przez Crowleya charakteryzują się przede wszystkim dużą elastycznością i zmiennością zastosowanych rozwiązań. Wynikiem wieloletniego doskonalenia własnych struktur poznawczych są interpretacje doświadczeń z lat 1908 i 1909, dokonywane już wedle całkowicie multikontekstualnych kryteriów.

Z przedstawionej analizy wynika jednoznacznie, że Aleister Crowley miał silne skłonności do porzucania kontekstów interpretacyjnych na rzecz innych oraz do tworzenia własnych systemów odniesień, które wypełniał symboliką poszczególnych tradycji religijnych. Z systemów tych w ostateczności wykrystalizował się oryginalny twór religijny – Thelema³⁹. Do tego czasu Crowley wykonywał niejako podwójną pracę: interpretował doświadczenie religijne oraz tworzył własne uniwersum symboliczne, do którego sięgał, aby dokonać owych interpretacji.

Rozpatrując doświadczenia religijne Crowleya pod kątem zawartości czynnika *tremendum*, można dojść do wniosku, że faktycznie czynnik ten grał istotną rolę w części doświadczeń, w innych natomiast w zasadzie się nie pojawiał (w ogóle istnienie czegoś takiego jak *mysterium tremendum* we wschodnich tradycjach, takich jak buddyzm czy taoizm, jest kwestią mocno dyskusyjną⁴⁰). Jeśli był, to zawsze ubrany w kontekst – Crowley

³⁹ Stworzony zresztą dopiero w drugiej połowie życia Crowleya, ok. 1909 roku, oczywiście jeśli wierzyć temu, że *Księga Prawa* przeleżała zapomniana w szufladzie przez pięć lat.

⁴⁰ W. Suchy, *Pojęcie sacrum w Zen*, Kraków 2005 (maszynopis).

w zasadzie nie miał (poza pierwszym) „nieokreślonych” negatywnych doświadczeń religijnych w stylu doświadczenia wszechogarniającego zła. Kiedy opowiadał o tym, że spotkał zło, wiedział, że był to np. demon, mógł nawet precyzyjnie określić jego rangę w hierarchii piekielnej, a w ostateczności stwierdzić, że ów demon jest wytworem jego mózgu, zgodnie z interpretacją fizjologiczną, jaką przez pewien czas stosował⁴¹.

Gdyby spojrzeć całościowo na życie Crowleya, to można dostrzec, że wyraźne patologie pojawiają się w drugiej jego połowie. Wymieńmy kilka przykładów. Po pierwsze, uzależnienie od narkotyków: od heroiny (częściowo spowodowane astmą, na którą narkotyk stanowił remedium) i kokainy, w efekcie czego miotał się pomiędzy stuporem wywoływanym przez heroinę a stanem nadmiernego wzbudzenia, którego źródłem była silniej uzależniająca psychicznie kokaina. Opisał to w powieści *Diary of a Drug Fiend* w 1917 roku. Po drugie, przesadny egocentryzm, a nawet mesjanizm (uznawanie się za proroka Nowego Eonu i utożsamienie z apokaliptyczną Bestią 666). Po trzecie, raz silniejsze, raz słabsze, ale liczne stany depresyjne oraz duża zmienność nastroju. I w końcu skomplikowane życie uczuciowe.

Co się tyczy tej ostatniej kwestii, to nie należy się jej przyglądać przez pryzmat epoki wiktoriańskiej, której kultura praktyki seksualne Crowleya (np. związki przedmałżeńskie i homoseksualne) uznała za patologiczne, gdyż w świetle współczesnej seksuologii nie są one patologiczne⁴². Chodzi raczej o samo podejście Crowleya, który „nie łączył seksu z miłością”⁴³, stąd potrzebował ciągłej zmiany partnerek i miał problemy z utrzymaniem stałego związku przez dłuższy czas. Można by stwierdzić, że nie znalazł odpowiedniej osoby, lecz w świetle jego biografii wydaje się, że przejawiał chroniczną niezdolność do utrzymania długotrwałego związku uczuciowego. Ta ułomność, połączona

⁴¹ A. Crowley, *Nauka a buddyzm*, [w:] *idem, Księgi Bestii...*, *op. cit.*, s. 134-139.

⁴² ICD-10. *Zaburzenia psychiczne u osób dorosłych. Opisy przypadków klinicznych*, red. T.B. Üstün et al., przeł. W. Koszewski, M. Bnińska, Gdańsk 1999, s. 274-275.

⁴³ G. Suster, *op. cit.*, s. 168.

ze specyficznym rozumieniem miłości (np. rozgraniczenie na uczucie platoniczne i pożądliwe), może zostać uznana za patologię życia uczuciowego.

Gdzie zatem szukać czynnika patologicznego, jeśli weźmie się pod uwagę doświadczenia religijne Aleistera Crowleya? Otóż, zgodnie z przyjętym tu modelem teoretycznym, przede wszystkim w interpretacji doświadczenia. Jak wynika z powyższych rozważań, Crowley poznał, a nawet wykorzystywał wiele systemów odniesień przy własnej interpretacji doświadczenia religijnego. Dlaczego więc jego interpretacja zaowocowała patologią? Zdaniem autora główny trop do rozwiązania tej zagadki jest następujący.

Chociaż Crowley stosował niezwykle liczne metody interpretacyjne, czerpiąc zarówno z tradycji Zachodu, jak i Wschodu, to wymienić można dwie drogi, które zawsze były ze sobą w sprzeczności, i nie są to drogi Wschodu i Zachodu. Pierwsza z nich to sceptycyzm, agnostycyzm i światopogląd naukowy, druga zaś to światopogląd mityczny. Aleister Crowley w różnych etapach swojego życia stosował obie metody interpretacji. Doskonale widać jego niezdecydowanie pomiędzy dwoma sposobami pojmowania świata: z jednej strony wierzy w magię, istnienie demonów, światy astralne, bogów, z drugiej zaś strony odnosi się do świata mitycznego sceptycznie, przyjmując krytyczną postawę badacza-agnostyka⁴⁴. Właśnie to niezdecydowanie pomiędzy tak różnymi sposobami postrzegania świata mogło być przyczyną chaosu poznawczego, a w konsekwencji niemożności wytworzenia spójnej interpretacji doświadczenia religijnego. Widać to np., gdy w jednym eseju, *Nauka a buddyzm*, uznaje duszę za zbiór wrażeń (prawdopodobnie będących efektem działalności mózgu), twierdzi nawet, że nie istnieje coś takiego jak dusza jednostkowa i dochodzi do tego na drodze własnego doświadczenia, podczas gdy w innym eseju pisze i przyjmuje *a priori*:

⁴⁴ A. Crowley, *O niebezpieczeństwach związanych z mistycyzmem*, [w:] *idem, Księgi Bestii...*, *op. cit.*, s. 113–118; *idem, Mistycy i ich wąskie ścieżki*, [w:] *idem, Księgi Bestii...*, *op. cit.*, s. 134–139; *idem, Psychologia haszyszu*, [w:] *idem, Księgi Bestii...*, *op. cit.*, s. 215–261.

Każda dusza żyje wiecznie, taka sama w swej istocie, różna w swoim przejawieniu. Każda jest równie niewymowna, nieprzenikalna i niedostępna⁴⁵.

Pomimo że drugi esej napisał w latach, kiedy opadło jego silne zafascynowanie buddyzmem, to jednakże nie twierdzi w nim, że rezygnuje z metody agnostycznej i naukowej, z której korzystał wcześniej. Sceptykiem pozostał do końca swoich dni – jak pisze jego biograf⁴⁶. Crowley nie żył jeszcze w epoce New Age’u, który, choć jest mieszaniną różnych elementów (może i nawet sprzecznych), to jednak na pewno stanowi pewien konglomerat światopoglądowy⁴⁷ – tutaj właśnie wielość tradycji, dowolność stosowanych praktyk i pluralizm są punktami odniesienia. Można stwierdzić, że struktury poznawcze Crowleya były zbudowane zarówno z systemów dobrze mu znanych, jak i ze strzępów wyrwykowych informacji, czasem z elementów wewnątrznie sprzecznych, czasem tylko nie pasujących do siebie. System odniesień, światopogląd i interpretacja doświadczeń religijnych Crowleya stanowiły chaos. Czyż można oczekiwać, że życie człowieka o takim światopoglądzie mogło przybrać inną postać?

Problem leży w tym, że zarówno nauka, jak i mit tworzą pewien system odniesień i porządek świata. W porządku naukowym czas i przestrzeń są jednorodne (nie ma „silniejszych” czy „słabszych” punktów czasoprzestrzennych), a w porządku mitycznym wręcz odwrotnie (występują okresy „mocniejszego czasu” – święta, i przestrzenie „mocniejszego miejsca” – np. świątynie); poza tym w porządku mitycznym dochodzi element waloryzacji czasoprzestrzeni (dobry lub zły czas/miejsce). Systemy odniesień również są różne, nauka stawia sobie inne cele niż mitologia, pomimo że obie starają się wyjaśnić zarówno kwestie proste, jak i zasadnicze. Inaczej będą także funkcjonować jednostki, które żyją, opierając się na jednym z tych

⁴⁵ *Idem, O wolności seksualnej*, [w:] *idem, Księgi Bestii...*, *op. cit.*, s. 183–210.

⁴⁶ G. Suster, *op. cit.*, s. 83.

⁴⁷ S.A. Wagracki, *New Age*, [w:] *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007, s. 567–575.

systemów odniesienia. Oczywiście oba sposoby przenikają się; przecież w codziennym życiu obserwujemy naukowców obchodzących święta tej czy innej religii, lecz w sytuacji doświadczenia dzieje się inaczej. W pierwszym momencie doświadczenia odzywa się w doświadczającym jego preferencja jednego ze sposobów interpretacji, co zdecyduje, czy ostatecznie w rozblýsku światła zobaczy Boga, czy piorun kulisty. I rzadko się zdarza, żeby ten sam człowiek, ujrzawszy trzy razy podobną postać, raz interpretował ją jako anioła, drugi raz jako demona, a trzeci raz jako całkowitą iluzję – jak to czynił Crowley.

Kiedy jest się zwolennikiem obu porządków, to nieodzowna staje się ich synteza w jeden spójny system odniesień, i synteza ta każdorazowo i w każdym wypadku może zająć w inny sposób. To swoiste *coincidentia oppositorum* dzieje się praktycznie codziennie w umysłach obywateli cywilizacji zachodniej. Szczególnego znaczenia nabiera dopiero wtedy, gdy człowiek będący na rozdrożu doświadcza nieznanego, aby nie popaść w rozstrój psychiczny – interpretuje owo doświadczenie. Można się zgodzić z twierdzeniem, że zakorzenienie w tradycji religijnej chroni przed potencjalnym niebezpieczeństwem doświadczenia mistycznego, jednak formułując je taki sposób, że każdy wewnętrznie spójny system wyjaśnień może stanowić skuteczną ochronę przed czynnikiem patogenym doświadczenia religijnego. Interpretacja chrześcijańska: „to był Jezus Chrystus”, w niczym nie ustępuje stwierdzeniu: „to był przybysz z kosmosu”, czy też: „to było złudzenie”, ponieważ w każdym wypadku człowiek może stwierdzić: „to było...”, przenosząc tym samym doświadczenie nieznanego w płaszczyznę znanych i rozumianych znaczeń.

Bibliografia:

Batson D., Ventis W. L., *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, New York 1982.

Brockington J.L., *Święta nie hinduizmu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1990.

Crowley A., *Magija w teorii i praktyce*, przeł. M. Uniejski, Katowice 1998.

Crowley A., *Księgi Bestii. Eseje filozoficzne Aleistera Crowleya*, przeł. i oprac. D. Misiuna, Wrocław 2000.

Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 1991.

Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004.

ICD-10. *Zaburzenia psychiczne u osób dorosłych. Opisy przypadków klinicznych*, red. T. B. Üstün et al., przeł. W. Koszewski, M. Bnińska, Gdańsk 1999.

Jäger W., *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, rozmawiał Ch. Quarch, przeł. Z. Mazurczak, Warszawa 2002.

James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001.

Kuczkowski S., *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 225–267.

Kuczkowski S., *Psychologia religii*, Kraków 1998.

Leuuw G. van der, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.

Miller L., Kelley B.S., *Relationships of Religiosity and Spirituality with Mental Health and Psychopathology*, [w:] *Handbook of Religion and Spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2005.

Misiuna D., *W stronę Woli. Wprowadzenie do esejów filozoficznych Aleistera Crowleya*, [w:] A. Crowley, *Księgi Bestii. Eseje filozoficzne Aleistera Crowleya*, przeł. i oprac. D. Misiuna, Wrocław 2000.

Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Kraków 1999.

Rama Swami, *Żyjąc wśród himalajskich mistrzów*, przeł. K. Chudziński, Bydgoszcz 2000.

Smart N., *The Religious Experience*, New York 1991.

Suchy W., *Pojęcie sacrum w Zen*, Kraków 2005 (maszynopis).

Suster G., *Dziedzictwo Bestii. Biografia Aleistera Crowleya*, przeł. D. Misiuna, Warszawa 2002.

Wagracki S.A., *New Age*, [w:] *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007, s. 567–575.

Zimbardo P.G., *Psychologia i życie*, przeł. E. Czerniawska et al., Warszawa 1999.

Źródła internetowe:

Crowley A., *The Confessions of Aleister Crowley*, <http://www.hermetic.com/crowley/confess/> [dostęp: 22.03.2008].

Crowley A., *John St John. The Record of the Magical Retirement of G. H. Frater O M*, <http://www.sacred-texts.com/oto/lib816.htm> [dostęp: 22.03.2008].

Mathers MacGregor S.L., *The Book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage* (1900), <http://www.sacred-texts.com/grim/abr/index.htm> [dostęp: 22.03.2008].

Inne:

Aleister Crowley. The Other Loch Ness Monster, reż. G. S. Grant, dokument BBC, UK 2000, 28 min.

Adam Anczyk – student V roku religioznawstwa UJ, interesuje się psychologią religii i duchowości, psychologią marzeń sennych, teorią religii oraz nowymi ruchami religijnymi. Obecnie przygotowuje pracę magisterską z zakresu świadomego śnienia.