

Literatura i sztuka

Z o f i a R o s i ń s k a

Henryk Elzenberg: mistyka i mistagogia, czyli doświadczenie i refleksja

Słowa kluczowe: *mistyka teologiczna, mistyka czysta, mistyka filozoficzna, podmiotowość, nieruchome falowanie, doświadczenie mistyczne, niewyraźność*

Henryk Elzenberg we „Wprowadzeniu” do swojej książki *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*¹ pisze:

Leconte de Lisle poświęcił ogromną część swojej poezji religiom. Należy więc przypuszczać, że to właśnie problematyka religii interesowała go najbardziej. Ale dlaczego? Jakie było to zainteresowanie?

Podobnie możemy zapytać o zainteresowanie Elzenberga mistycyzmem: „Ale dlaczego? Jakie było to zainteresowanie?” Czego poszukiwał Elzenberg w tym zainteresowaniu?

Metodą, która mogłaby odpowiedzieć na to pytanie, jest ta sama, którą stosował Elzenberg w badaniu poezji Leconte’a: metoda biograficzna. Metoda biograficzna może mieć charakter czysto psychologiczny czy fenomenologiczny, to znaczy może jej przedmiotem być jedynie życie wewnętrzne, a może być rozszerzona o badanie historyczne, to znaczy uwzględniać istniejące w danym czasie tendencje kulturowe oraz ich wpływ na życie wewnętrzne. Metoda biograficzna staje się wtedy biograficzno-historyczną. W swojej wypowiedzi koncentruję się głównie na metodzie biograficznej, czyli poszukuję odpowiedzi

¹ H. Elzenberg, *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Toruń 2013.

na postawione pytanie na podstawie myśli wyrażonych głównie w pamiętniku Elzenberga pt. *Kłopot z istnieniem*.

Kłopot z istnieniem to książka, od której trudno jest się oderwać. Nie ma innej, od czasów *Wyznań* św. Augustyna, z którą stopień identyfikacji filozoficzno-psychologicznej byłby większy. Każda myśl, każda najdrobniejsza refleksja jest poddawana krytyce, kontr-myśli i kontr-refleksji. Każda teza zostaje opatrzona pytaniem i wątpliwościami. Obecny w niej permanentny ruch myśli, stała wibracja, może prowadzić do zniechęcenia. Książka, w 1963 roku, kończy się jednak tezą, która usprawiedliwia ten ruch, nadaje sens wibracji. Elzenberg, poddając krytycznej refleksji swój dziennik, zastanawia się, czy stałe powtarzanie się tych samych tematów nie czyni go jednostajnym i nużącym. Nie traktuje jednakże swojej książki jako dziennika zdającego sprawę z procesu rozwojowego, który zmierzał do określonego celu. Pisał: „To w ogóle tylko pozornie był proces, a naprawdę eksplikacja czegoś, co od pierwszej chwili było już dane. (...) nie można do wszystkiego w sobie dobrać się na raz i musi być jakaś kolejność”².

Ważny aspekt wpływów kulturowych na przemyślenia autora wymaga odrębnego opracowania. Teza, iż „(...) klasycy mistyczni – jak się powiada – nie mają ani dnia narodzin, ani ojczyzny”, jest dyskusyjna. Josef Sudbrack pisze *expressis verbis*: „Na mistyczne doświadczenie – choćby nie wiedzieć jak wzniosłe i oderwane od świata – zasadniczy wpływ mają kulturalne i religijne uwarunkowania mistyka. Tylko ten, kto je uwzględni, może podjąć się odpowiedzialnego porównywania rozmaitych doświadczeń”³.

Elzenberg, interpretując poezję Leconte de Lisle’a, nie ogranicza się jedynie do analizy. On ją ocenia i uzasadnia swoją ocenę. Przywołajmy jedną z tych ocen, ponieważ mówi nam ona o wzorcach duchowych, wewnętrznych ideałach i intelektualnych cennościach. W przekonaniu Elzenberga wrogość wobec jakiejś wielkiej rzeczy może być piękna, ale tylko jeśli przez nią czuje się przeciwny ideał, miłość do innej wielkiej rzeczy, przeciwstawionej tej rzeczy. W przeciwnym wypadku, mamy do czynienia z człowiekiem, który w nic nie wierzy i który wyśmiewa wiarę innych. Jego ataki wtedy nic nie znaczą, niezależnie od tego, czy dotyczą chrześcijaństwa czy socjalizmu, arystokracji czy demokracji, sztuki klasycznej czy też sztuki romantycznej. Oczekujemy bowiem, aby krytykując jeden wzorzec czy wartość, szukać miejsca dla innych wartości czy ideałów. Świat wartości i idei w jego przekonaniu był zapośredniczony przez człowieka, przez podmiotowość. Służył kształtowaniu człowieka, podobnie jak człowiek – podmiot – służył konstytuowaniu wartości. „Interesuje mnie tak naprawdę tylko jedno – pisał Elzenberg w 1952 roku – podmiot świadomy, indywidualny, monada. Ta, o której mówię «ja», i inne podobne.

² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 502.

³ J. Sudbrack, *Mistyka*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996, s. 20.

I obcowanie moje z nimi: z tymi, które są i które były w przeszłości. (...) Jest to dla mnie ktoś, kto ma swoje interesy, swoje roszczenia, jest ośrodkiem woli życia i dążeń, które przeciwstawiają się światu”⁴.

Dlatego też w aksjologicznym świecie obowiązywała walka. Często przywoływana przez elzenbergologów myśl, która syntetyzuje przekonania Elzenberga na temat obecności walki w świecie idei, odnosi się do filozofii:

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne, nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi⁵.

Była to nie tylko refleksja teoretyczna, ale i praktyka dydaktyczna. Bogusław Wolniewicz, uczestnik seminariów Elzenberga, pisze:

Zetknąwszy się z poglądem przeciwnym własnemu, profesor ostro go atakował – ale jak! (...) W dziedzinie filozofii nie było dla Elzenberga symbioz ani równoprawności; albo ty masz rację, albo ja – *non datur tertium*. (...) tak po prostu funkcjonował⁶.

Czy filozoficzna refleksja 21-letniego człowieka – tyle bowiem Elzenberg miał lat, gdy opublikował swoją pracę doktorską obronioną na Uniwersytecie w Paryżu – wyznacza całokształtu myślowego, czy jest na tyle dojrzała, że należy traktować ją jako myślowe źródło późniejszych przemyśleń? Elzenberg w swoim doktoracie nie tworzył teorii, interpretował wiersze Leconte’a. Wybrał je, gdyż były to wiersze religijne, a Elzenberg usiłował wydobyć z nich odczuwanie. Akceptować je lub polemizować z nim. Zgadzało się bowiem lub nie zgadzało z jego własnym odczuwaniem, które, sformułowane, osłabiało znaczenie interpretacji i kontekstualności, a zyskiwało i wzmacniało wartość ogólną, teoretyczną. Wychodząc poza kontekst interpretowanego wiersza pisze np. „Nasz świat, natura stają się podejrzane – skądinąd słusznie – skoro wszelki boski element został z nich usunięty – i co więcej, zło w naturze staje się dogmatem”⁷. Podejrzliwy stosunek do natury pozostał stałym elementem w twórczości Elzenberga, podobnie jak przekonanie o konfliktowym charakterze świata i jego związku z człowiekiem, z podmiotem. Stałym elementem okazała się również postawa czy nastawienie na penetrację podmiotowości. Pisze o tym Elzenberg w ostatnim akapicie *Kłopotu z istnieniem*. Nazywa je, za de Lisle’em, „nieruchomym falowaniem”.

⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 397.

⁵ Tamże, s. 390.

⁶ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 56.

⁷ H. Elzenberg, *Odczuwanie religii...*, dz. cyt., s. 186.

Tu także, tylko że w sferze podmiotowej, była ta jakaś wibracja – rozkołysanie naokoło własnego nieosiągalnego centrum, które urzeka i którego człowiek trochę się boi. Z pociągu do tego „ognia centralnego” i lęku przed spalaniem powstaje wszak ten twór arcyludzki: myśl jednocześnie namiętana i zahamowana⁸.

Metafora „nieruchomego falowania” stanowi określenie własnej podmiotowości, własnego „ja” czy „jaźni” Elzenberga, a jednocześnie określenie kierunku poznawczej drogi egzystencjalnej. Jaźń okazuje się być stała, nie ewoluuje, nie zmienia się, a jedynie faluje w poszukiwaniu, w rozpoznawaniu samej siebie. **Rozważania Elzenberga na temat mistycyzmu oraz jego własne doznania, które określał jako mistyczne, nie odwoływały się do transcencji. W istocie swej stanowiły narzędzie poszukiwania samego siebie⁹.**

Doświadczenie mistyczne i refleksja nad tym doświadczeniem jest obecna w kulturze europejskiej od zawsze. W ostatnim półwieczu obserwujemy wzrost świadectw doświadczenia mistycznego i refleksji. Mam tu na myśli nie tylko historyczne badania nad ideami i teoriami mistagogicznymi, ale doznawane odczuwanie. Być może jest to reakcja na wzmożenie nurtów technologicznych i nie wszystkie doświadczenia należałoby określać jako mistyczne, choć od czasu Williama Jamesa w refleksji mistagogicznej jest obecna skłonność do rozszerzania określenia „doświadczenie mistyczne” nawet na doświadczenia alkoholowe¹⁰.

⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 502.

⁹ Gerardus van der Leeuw uważa, że poszukiwanie samego siebie jest charakterystyczne dla wszelkiego rodzaju mistyki, oraz że ten nurt istnieje w każdej religii. „Mistyka jest określonym kierunkiem religijnym, który może istnieć i istniał w każdej religii. Stanowi formę zwrócenia się ku swemu «ja», formę autyzmu (...)”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 438.

¹⁰ Bardzo dziękuję pani Dominice Czaplickiej, która pracuje nad rozprawą doktorską na temat doświadczenia mistycznego, za przekazane mi informacje. Należą do nich m.in.:

- artykuły na temat filmu dokumentalnego *Walka z szatanem* Konrada Szolańskiego. W sieci jest wiele wywiadów z egzorcystami. Egzorcyci bywają bardzo różni, niektórzy z nich mają pewną (nawet dość dużą) wiedzę psychologiczną, inni niestety żadną;

- anglojęzyczne filmy opisujące NDE (*Near Death Experiences*);

- strona *Vismaya-Maitreya*, której twórcy (niejaki Dobry Samarytanin i Wiesława) doznają tego typu doświadczeń na przestrzeni wielu lat. Opisy ich przeżyć są bardzo obszerne i dokładne, nie mają związku z doświadczeniami NDE, ale z tzw. obudzeniem energii kundalini (przeżycia Dobrego Samarytanina to w dużej części nękania demoniczne, które on sam rozumie jako integralną część procesu jego rozwoju duchowego). W ich wizji duchowości panuje całkowity synkretyzm: elementy chrześcijańskie mieszają się z motywami z religii wschodnich oraz tzw. New Age, dlatego strona ta jest bardzo nie lubiana na portalach chrześcijańskich. Twórcy strony prezentują swoje wizje, piszą też obszernie o tym, jak rozumieją doświadczenia mistyczne;

Jedną z pierwszych, kanoniczną i ciągle często cytowaną lekturą, która mówi o specyficznych właściwościach doświadczenia mistycznego i podaje ich świadectwa, jest praca Jamesa *The Varieties of Religious Experience* (1902)¹¹, choć od tego czasu pojawiło się wiele innych prac¹². Zmienia się negatywna ocena mistyki i słowo „mistyka” pojawia się tam, gdzie zacierają się granice. Mówimy o „mistycznej muzyce”, „mistycznym malarstwie”, a nawet architektura „nastraja mistycznie”.

James o doświadczeniach mistycznych pisze – jak sam to określa – „wyłącznie z drugiej ręki”, „wyłącznie z zewnątrz”. Chce być bezstronny i obiektywny¹³.

Doświadczenie mistyczne rozumie bardzo szeroko. Konstruuje określenie: „drabina mistyczna”, która pozwala mu sklasyfikować odczucia i stany, o których ze zdziwieniem dowiadujemy się, że można je nazwać „mistycznymi”¹⁴. Dwie cechy jednak uznaje jako istotowe dla doświadczenia mistycznego:

- 1) Niewyraźalność. Pod tym względem – pisze James – stany mistyczne są bardziej podobne do stanów uczuciowych, niż do stanów intelektualnych.
- 2) Jakość poznawcza. Są to stany „wejrzenia w głębinę prawdy (...) pełne znaczenia i wagi iluminacje i objawienia i pozostawiają po sobie poczucie autorytetu”¹⁵.

– filmy p. Sylwii Gیزی, która przedstawia m.in. długi opis tzw. przebudzenia kundalini (energii boskiej w człowieku), ale też swoistą wizję Jezusa;

– świadectwo ks. Dominika Chmielewskiego, obecnie znanego egzorcysty warszawskiego. Wspomina on swój pierwszy pobyt w Medjugorje (wówczas nie był jeszcze księdzem, choć był bardzo wierzącym młodym człowiekiem).

¹¹ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001.

¹² Por. <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>, <http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/>

¹³ Metodę obiektywności w zastosowaniu do badania doświadczenia mistycznego krytykuje Josef Sudbrack. Pisze, iż „punkt widzenia czysto-obiektywny ma odniesienie tylko do tzw. pytań powierzchniowych. Jeśli chcesz dotrzeć do głębi mistyki, to musisz w to włączyć siebie, swoje wyznanie, swoją wiarę, swój światopogląd”. Por. J. Sudbrack, *Mistyka*, dz. cyt., s. 21 i n.

¹⁴ Szczeblem najniższym w konstruowanej drabinie jest „pogłębione poczucie znaczenia pewnej maksy lub formuły”. Szczeblem następnym jest doświadczenie: „już tu kiedyś byliśmy, w tym samym miejscu, z tymi samymi ludźmi”, kolejnym – „stany senne”, następnym – „doświadczenie transu”, czyli doświadczenie zacierania się odczucia przestrzeni, czasu, wrażliwości, wreszcie „świadomość pijana”, o której James pisze, iż jest okrucieństwem świadomości mistycznej. Poza sporadycznie zdarzającymi się doświadczeniami mistycznymi wymienia również doświadczenia mistyczne uprawiane metodycznie, czyli mistycyzm religijny: „Hinduści, buddyści, muzułmanie i chrześcijanie – wszyscy uprawiali ją metodycznie”. Wreszcie mistycyzm patologiczny – jest to mistycyzm religijny na opak. „Te same głosy, wizje, rozkazy i posłannictwa, to samo kierowanie przez potęgę zewnętrzne, tylko teraz uczucie jest pesymistyczne: zamiast pocieszenia mamy rozpacz, nowe znaczenia są straszne, a nowe potęgi są wrogami życia”. W. James, *Doświadczenia religijne*, dz. cyt., s. 362 i n.

¹⁵ Tamże, s. 350.

Niewyraźalność

Niewyraźalność doświadczeń jest tematem często poruszonym nie tylko przy analizie doświadczenia mistycznego. Relacja „mistyka – język” jest ujmowana jako antagonistyczna. Opisywana jest przy pomocy trojakich określeń: „walka z językiem”, „niewystarczalność języka”, „słowotwórcze określenia mistyków”. To znaczy, że mistyk, doświadczając niewystarczalności języka jako środka do przekazania własnych doświadczeń – doświadczeń jedności – jednocześnie odczuwa przymus przekazywania tych doświadczeń.

Podkreślał to Henryk Bergson:

Zaledwie mistyk zstąpił z nieba na ziemię, doświadcza potrzeby pójścia i nauczania ludzi. Trzeba było ogłaszać wszystkim, że świat spostrzegany oczami ciała jest bez wątpienia realny, ale istnieje coś jeszcze i że to coś nie jest po prostu możliwe lub prawdopodobne, tak jak możliwy lub prawdopodobny byłby wynik określonego rozumowania, ale pewne jak jakieś doświadczenie. Ktoś zobaczył, ktoś dotknął, ktoś wie. Jednak była to tylko chęć apostołowania. W rzeczywistości przedsięwzięcie było zniechęcające: jesteśmy przekonani o jakimś doświadczeniu, ale jak rozpowszechnić je za pomocą słów? Ale przede wszystkim jak wyrazić to, co niewyraźalne? Lecz u wielkiego mistyka nie rodzą się takie pytania. Odczuł on, że prawda wypływająca w nim ze swego źródła jest działającą siłą. Nie trudził się bardziej nad jej rozprzestrzenianiem, niż słońce nad wysyłaniem światła. Tyle że będzie ją rozpowszechniał już nie za pomocą zwykłej mowy¹⁶.

Dodajmy od siebie, iż nie musi wyrażać się za pośrednictwem słów. W kulturze jest sztuka malarska i metaforyczna poezja, jest naukowa twórczość, i wszędzie tam mamy do czynienia z mistyczną intuicją¹⁷.

Karl Jaspers w następujący sposób pisał o niewyraźalności doświadczeń mistycznych:

Doświadczenia mistyczne niewątpliwie mają miejsce. Nie ulega też wątpliwości, że język, w którym mistyk chciałby zakomunikować swoje przeżycie, nie potrafi wypowiedzieć jego istoty (...). To, co daje się wypowiedzieć, ulega tym samym rozszczepieniu na podmiot i przedmiot, i nawet bez końca rozjaśniana świadomość nigdy nie dorówna pełni owego źródła¹⁸.

Elzenberg, pisząc o niewyraźalności doświadczenia mistycznego, dostrzeżga – podobnie jak Bergson – pozytywną siłę niemocy językowego wyrażania doświadczenia. Charakteryzuje tę niewyraźalność tak, jakby towarzyszyła nie

¹⁶ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyro, K. Skorupski, Kraków 2007, s. 232.

¹⁷ Por. P. Czaplą, *Fenomen doświadczenia mistycznego*, Kraków 2011.

¹⁸ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 22.

tylko doświadczeniu mistycznemu, ale wszelkiemu doświadczeniu twórczemu, w którym trud werbalizacji przekształca się w tworzenie symboli czy malarstwa, które z kolei inspirują do dalszej pracy, również dalszego językowego wysławiania.

W pojęciu jednak owa rzeczywistość nie da się ująć bez reszty. Wobec tego musimy się uciekać do obrazu i do symbolu. (...) i tak się rozpoczyna owa nieskończona gonitwa w głąb, i że jakkolwiek nieskończona, nie musi być bezowocna: każde określenie następne ma szansę być lepsze od poprzedniego. Poza tym symbol staje się ze swej strony bodźcem do dalszych analiz pojęciowych i wciąż dalej zapładnia myślenie¹⁹.

Doświadczenie, które Elzenberg nazywa mistycznym, można by nazwać źródłowym – takim, które prowadzi do twórczości.

Poznawalność

Pojęcie poznawalności, kluczowe dla zrozumienia mistycyzmu, jest w wielu opracowaniach traktowane jako istniejące poza epistemologią. Nie można bowiem mu przypisać kategorii „prawdy” i „fałszu”.

Elzenberg, gdy pisze o poznaniu mistycznym, słowo „poznanie” ujmuje w cudzysłów. Również on uważa, że kategorie „prawda”, „fałsz” czy nawet „prawdopodobieństwo”, które stosujemy przy aktach i sądach poznawczych, nie mogą być stosowane do treści doświadczenia mistycznego. Nie wymagają zatem uzasadnienia. „Mystyk nie potrzebuje być przekonany, że jego obraz świata jest prawdziwy (może być poza prawdą i fałszem), ale musi być przekonany, że nie jest fałszywy”²⁰. Z tego wynika, że w opinii Elzenberga, w doświadczeniu mistycznym kategorie prawdy i fałszu ograniczają się wyłącznie do sfery przekonań.

Sam Elzenberg w 1908 roku, porównując racjonalizm i mistycyzm, pozytywnie oceniał racjonalistów, a negatywnie mistyków. Pisał:

Mystyk nigdy nie dowiaduje się tego, czego bardzo dowiedzieć się nie chce. Jest po trosze tchórzem i nie jest również bezinteresowny: ta dziwna zgodność między wynikiem poznania a potrzebą serca źle świadczy o rzetelności poznania. W najlepszym wypadku można mu przyznać, że nie grzeszy, gdy mianowicie objawienie mistyczne nawiedza go bez jego własnego starania się i przyczynienia. Racjonalista natomiast jakże często dowiaduje się tego,

¹⁹ H. Elzenberg, *O „poznaniu” mistycznym*, w: *Henryk Elzenberg i mistyka*, red. J. Gowin, Znak – Idee, t. 3, Kraków 1990, s. 40.

²⁰ Tamże, s. 38.

czego wiedzieć by bardzo nie pragnął. On nie boi się cierpienia, które wynika z dotarcia do prawdy złowrogiej; jest to krótko mówiąc człowiek odważny, nie mówiąc już, że uczciwy. Toteż wielu racjonalści działają krzepiąco jako przykłady i wzory moralne: Kartezjusz²¹.

W 1911 roku Elzenberg dostrzegł i docenił inną rolę mistycyzmu – pozytywną. O ile mistycyzm, a dokładniej doświadczenie mistyczne, było pozbawione wartości poznawczej, o tyle posiadało moc twórczą. Pisał o Słowackim:

Ale u niego rolę wyzwoliciela z konwencji odegrał mistycyzm. Mistycyzm wyniósł go ponad wszelki *respect humain* i Słowacki stał się nie mniej wolny niż tamten (...), gdy w pewnej chwili dostrzegł „cud bytu”, tak jak stał, właśnie że w portkach ukląkł i zaczął żyć cudem. Odtąd żył i rozwijał się w górę i wszczepił ze swobodą żywiołu. Wszystkie bajronizmy odpadły²².

Twórcza funkcja doświadczeń mistycznych wydaje się być najbliższa doznaniu Elzenberga.

„W miarę upływu lat pociągał go coraz bardziej buddyzm, rozumiany nie tyle religijnie, co jako postawa mistyczna (...) pozwalająca odnaleźć dystans do świata potocznego doświadczenia” – pisał o Elzenbergu Jan Andrzej Kłoczowski²³.

Określenie to prowadzi nas w skomplikowany obszar relacji pomiędzy religią a mistycyzmem, oraz pomiędzy postawą (nastawieniem, ukierunkowaniem, *Einstellung*, *ustanowka*) a czynnościami czy władzami umysłowymi. Oba te zagadnienia wyznaczają obszar, w którym znajduje się myśl Elzenberga.

Relacja: „mistyka – religia” jest szczegółowo analizowana przez religiologów, natomiast relacja: „postawa a czynności” stała się przedmiotem badań psychologicznych, a szczególnie dużo miejsca zajmuje w szkole gruzińskiej Dmitrija Uznadzego.

Kłoczowski określa przekonania Elzenberga „mystyką bez religii”²⁴. Rozszerzając interpretację Kłoczowskiego, można potraktować refleksje Elzenberga jako wyraz konfliktu²⁵ – jaki nierzadko obserwujemy we współczesnych

²¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 52. Podkreślanie zgodności pomiędzy wynikiem poznania a potrzebą serca to epistemologiczna uwaga, którą rozwinął współczesny filozof francuski przy pomocy kategorii „idola” i jego funkcji. „Idol to zwierciadlane odbicie osoby, która go ogląda. Kiedy patrzę na spektakl czy obraz, który nadzwyczaj mi się podoba, wypełniam bez reszty moje pragnienia. Odkrywam dokładnie to, co chciałem zobaczyć. To odbicie moich potrzeb” – pisał J.-L. Marion, *O idolach, ciasnym rozumie i racjonalnej wierze*, „Znak” 2017, nr 7–8 (746–747). Nie określa tego jednak doznaniem mistycznym.

²² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 62.

²³ J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 275.

²⁴ Tamże.

²⁵ Z. Rosińska, *Odpryski doświadczenia mistycznego*, w: A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), *Mickiewicz mistyczny*, WUW, Warszawa 2005, s. 47–58.

czasach – pomiędzy życiem codziennym, czy społecznością religijną zorganizowaną wokół kultu, a mistykiem, który, jak pierwotny szaman, „udaje się dla rozrywki do początku wszystkich rzeczy”²⁶. Píše zresztą Elzenberg o tym wprost:

Mistyka jest do życia niezbędna. Żyć, działać, myśleć, manipulować pojęciami i najwyuczajniej obracać się wśród rzeczy, wśród zdarzeń, mogą tylko dzięki temu, że w pewnych chwilach byłem „tam”, poza światem pojęć, rzeczy, zdarzeń, i „stamtąd” zacerpnięciem sił, których zapasem mogę trwać „tu”, po tej stronie (...) człowiek wie, że to całe miotanie się tam i sam po tej scenie nie jest jego życia słowem ostatnim, że istnieje ratunek, i że odpowiednim wysiłkiem można się „tam” przebić z powrotem. Wtedy wszystko się staje sensowne, przez wszystko prześwieca to inne, wszystko nabiera cech głębokiego, niewyczerpanego symbolu (...)²⁷.

Porównując mistykę z mądrością Henryk Elzenberg pisał: „...w mistycyzmie gdy przekształcałem siebie samego, to z myślą o przekształceniu obrazu świata: chcę być innym, by świat widzieć innym”²⁸.

Czy nie można wyrażonej tu woli rozumieć jako pragnienia harmonijnej jedności świata i człowieka, a zarazem jako wyrazu dyskomfortu z *hic et nunc*, gdzie tej jedności brak? Henryk Elzenberg nie dla rozrywki „udaje się do początku wszystkich rzeczy”, tylko po siłę i sens, które umożliwią mu przetrwanie w rzeczywistości *profanum*.

Nie wiemy, czy elzenbergowskie „tam” oznacza „początek wszechrzeczy”, ale wiemy, że nie jest to świat *profanum*, i że bycie „tam” zmienia przynajmniej czasowo obraz świata *profanum*. Nadając mu charakter symboliczny, czyni z niego hierofanię. Co więcej, Elzenberg powiada dalej, że „mistyczne sposoby myślenia, rozproszone w świadomości zbiorowej, a w minimalnych, nie uświadomionych dawkach obecne i w Russellu, i w polityku, i w specjalście działają jako *tonicum* i odtrutka, i chronią od unicestwienia”²⁹.

Kategoria „postawy” wymaga jednakże rozjaśnienia. Rozróżnienie pomiędzy postawą a czynnościami nie jest często przeprowadzane. Jest ono jednak konieczne do adekwatnej charakterystyki aksjologicznej myśli Elzenberga, a także pytania, na które poszukujemy odpowiedzi, pytania o źródło ciekawości mistycznej.

Postawę należy odróżnić od „aktywności”. Postawa poprzedza aktywność. Aktywności ją modyfikują, ale nie zmieniają całkowicie. Uznadze píše: „Psychologia człowieka jest budowana na zasadzie aktywności człowieka jako

²⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń religijnych*, t. II, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 24.

²⁷ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 275–276.

²⁸ Tamże, s. 421.

²⁹ Tamże, s. 276.

całości (...) tzw. funkcje umysłowe człowieka, jak obserwacja, wyobraźnia i uwaga, podobnie jak jego myśl i wola, są jedynie różnymi właściwościami, przejawami umysłowymi modyfikującymi jego postawę³⁰, a „postawa jest doświadczana przez niego w jego uczuciach”³¹ – pisze Boris Teplov.

Rozróżnienie to jest *implicite* szczególnie wyraźnie obecne w refleksji Elzenberga nad wartościami etycznymi. Elzenberg, „demolując” ideę obowiązku, proponuje ideę perfekcjonizmu osobistego: „Bądź wartościowym człowiekiem i czyn to dobro, które najwięcej kochasz, do którego czujesz największy pociąg”³². To prowadzi do koncepcji cnoty i czynów cnotliwych, i zawiera w sobie rozróżnienie pomiędzy postawą (dyspozycją) a czynem.

Ale cnoty nie rozumie się tu jako dyspozycji do określonych czynów, a jeśli nawet jest ona taką dyspozycją, to nie jako taką się ją ceni. Bo nie chodzi tu o to, co się czyni, ale jakim się jest. Cnota jest wartościowa (lub raczej wartościotwórcza) jako cecha sama przez się. Czyny zaś są wartościowe, o ile są przejawami cnoty, jej oznakami ekspresyjnymi. (...) Nie prawdomówność jako dyspozycja do mówienia prawdy, ale jako miłość prawdy, której przejawem jest mówienie prawdy. Nie uczynność jako dyspozycja do świadczenia przysług, ale jako miłość bliźniego (...) której przejawami będą pewne wyświadczone przysługi. – Cnota „sama w sobie” spoczywająca, „wewnętrzna dusza”, nie dyspozycja, nie kierunek woli, lecz raczej uczucie³³.

Podkreśla to również Barbara Skarga w artykule o przesłaniu w esejach Elzenberga. Pisze: „Dla człowieka najistotniejsze jest nie to, co się z nim dzieje, lecz czym on jest jako osoba moralna”³⁴.

Postawę Elzenberga zatem moglibyśmy określić jako nastawienie na poszukiwanie podmiotowości, a zainteresowanie mistycyzmem i doświadczenia mistyczne – jako aktywności, które wyrażają i modyfikują tę postawę (rozszerzają samopoznanie).

Doświadczenie mistyczne – jego wieloraki charakter – przestało już być przedmiotem badań tylko teologicznych i filozoficznych. Coraz częściej zostaje poddane badaniom psychiatryczno-psychologicznym. Przestaje być ujmowane jedynie w obrębie religii, jest interpretowane jako „funkcjonalna zdolność, która może przyczynić się do przetrwania naszego gatunku, jak i do pogłębienia naszej wiedzy”. Tę funkcjonalną zdolność Arthur Deikman nazywa

³⁰ D.N. Uznadze, *The psychology of set*, New York 1966, s. 247.

³¹ B.M. Teplov, *Psychologie*, Berlin 1955, s. 231.

³² H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 40.

³³ Tamże.

³⁴ B. Skarga, *Eseje Elzenberga i ich przesłanie*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 143.

„modalnością receptywną”. Pisze: „Modalność receptywna nie jest regresywnym ignorowaniem świata, czy swoistym azylem, chociaż można posłużyć się nią i w tym celu, lecz jest odmienną strategią angażującą świat”³⁵.

Określenie „modalność receptywna” w moim przekonaniu najlepiej charakteryzuje doświadczenie mistyczne Elzenberga.

Elzenbergowskie zainteresowanie mistycyzmem, refleksja nad mistyką, a także jego własne doświadczenie, które on sam nazywał doświadczeniem mistycznym i poznaniem mistycznym, stanowiło wyraz i kontynuację jego antropologicznych przekonań, w tym szczególnie tezy o istnieniu podmiotu duchowego w człowieku i jego pionowego wymiaru. Pisał: „Przerzucając się wreszcie w sferę metafizyczną, można twierdzić że tylko ja – mój podmiot duchowy – jestem jednocześnie rzeczywisty i dla siebie dostępny. Świat zewnętrzny jest nierzeczywisty, a inne podmioty niedostępne”³⁶.

To sformułowanie nie zezwala nam na bezdyskusyjne zaklasyfikowanie Elzenberga jako mistyka. Simone Weil, której refleksje J.A. Kłoczowski czyni podobnymi do refleksji Elzenberga, pisze: „Cały wysiłek mistyków zmierzał zawsze do osiągnięcia stanu, aby w ich duszy nie było żadnej części, która by mówiła «ja»”³⁷. Tymczasem dla Elzenberga to „ja” jest ważne, to „ja” jest poszukujące, to „ja” dąży, pragnie tego, co najbardziej wartościowe, co twórcze, co natchnione, co piękne.

Dusza osiąga swą wartość przez wysiłek „w górę”, to pewne, ale nie ku „Bogu”, lecz w próżnię. Może się to wyrodzić w pragnienie śmierci: śmierć może być odczuta jako jedna i ostateczna nagroda³⁸.

Realizacja takich pragnień nie pozwala zanurzać się bez reszty w życiu codziennym, w jego konfliktach, zakłamaniu, brutalności i zachłanności. Umiejętność zdystansowania się do życia potocznego pozwalała mu w nim żyć i filozofować. Czy można to nazwać doświadczeniem mistycznym? W tym sensie każdemu z nas takie doświadczenie jest dostępne. Słusznie pyta Kłoczowski: „Czy taka mistyka nie jest tożsama po prostu z mądrością?”³⁹ Odpowiada jednakże na to pytanie negatywnie. „Mądrość jako postawa etyczna

³⁵ A.J. Deikman, *Bimodal Consciousness*, „Archives of General Psychiatry” 1971, s. 487. Cyt. za: K. Jankowski, *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, s. 228.

³⁶ H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki*, dz. cyt., rozdz. 19.

³⁷ S. Weil, *Osoba ludzka i to, co święte*, „Znak” 1963, nr 109–110, s. 886–909.

³⁸ H. Elzenberg, *O „poznaniu” mistycznym*, dz. cyt., s. 54.

³⁹ J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., s. 282.

jest ześrodkowana przede wszystkim na przekształceniu człowieka, natomiast obraz świata pozostaje nietknięty. Mistrz dąży do przekształcenia totalnego, chce być inny, by świat widzieć inaczej⁴⁰. Na takie pytanie można jednak odpowiedzieć pozytywnie. **Taka mistyka jest tożsama z mądrością.** Będąc innym – niekoniecznie mistykiem – świat widzę inaczej. Elzenberg pisze: „Mistyka nie jest docieraniem do faktów, ale przebudową podstaw umysłu i w związku z tym przebudową naszego widzenia rzeczywistości, zależnego wszak od formy umysłu”⁴¹.

Problem mistyki i mistycyzmu jest tak wielowymiarowy i wieloaspektowy, że wymyka się jednoznacznym ujęciom i ocenom. Nawet przekonanie, iż fundamentalnym elementem mistycznego doświadczenia jest roztopianie „ja”, nie jest powszechne.

Mistagogiczna myśl Henryka Elzenberga także wymyka się jednoznacznym ujęciom. Nie jest teologiczna ani też nie jest wyrazem „mistyki czystej”⁴². **Nurtem, w którym mieściłaby się najpełniej, byłby nurt mistyki filozoficznej**⁴³.

„Przez filozoficzną mistykę, rozumiemy – pisze Karl Albert – taki kierunek myślowy, który wykraczając poza racjonalne oraz dialektyczne myślenie, lub raczej cofając się za nie, powołuje się na doświadczenie jedności «ja» i zasady świata, tkwiące u podstaw wszystkich innych poszczególnych doświadczeń. Myślenie to obecne jest we wszystkich fazach Zachodniej filozofii, jak również w filozoficznych systemach Indii i Chin”⁴⁴. Charakteryzuje się przede wszystkim „przebudzeniem świata wewnętrznego”, to znaczy poznaniem i realizowaniem czegoś, co zawsze było obecne w podmiocie, ale spało lub było nie w pełni świadome. „Przebudzenie to nie tylko podwyższa stopień świadomości, ale i otwiera przed nią głębszy wymiar myślenia i życia”⁴⁵. Oznacza to odwrócenie się od myślenia społecznego. „Oznacza to dalej – pisze Karl Albert – że przebudzony doświadcza siebie jako rzeczywistego, jako przebywającego we wszechogarniającej rzeczywistości, we wspólnym wszystkim jestestwom bycie, którego w mistycznej intuicji doznaje i który go poniekąd przekracza”⁴⁶.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ H. Elzenberg, *O „poznaniu” mistycznym*, dz. cyt., s. 40.

⁴² „Mistyka czysta” jest określeniem van der Leeuwa.

⁴³ Krzysztof Jan Pawłowski rozróżnia mistykę filozoficzną od mistyki religijnej. Pisze: „Tę pierwszą charakteryzowałyby wówczas różne sposoby jednoczenia rozumu, uczuć i woli dokonywane własnym wysiłkiem, czyli niejako oddolnie. Natomiast w nurtach mistyki religijnej istotny byłby aspekt wychylenia się transcendencji ku człowiekowi. W dokonywaniu dzieła przemiany wewnętrznej aktywność ludzka jest wtedy niejako odgórnie wspierana”, w: K.J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza*, Kraków 2007, s. 188.

⁴⁴ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002, przeł. J. Marzęcki, s. 5.

⁴⁵ Tamże, s. 212.

⁴⁶ Tamże.

Sam Elzenberg pisze:

Filozofowanie mistyczne polega nie na wiązaniu faktów i tworzeniu w ten sposób konstrukcji, ale na tym, że się rzeczywistość mistyczną próbuje jednoznacznie opisać. Póki można, przez analizę pojęciową; **pewien szkielet tego rodzaju ma każdy system mistyczny na równi z niemistycznymi**⁴⁷.

Bibliografia

- Albert K. (2002), *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Antyk Marek Derewiecki, Kęty.
- Bergson H. (2007), *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyro, K. Skorupski, Domini, Kraków.
- Czapla P. (2011), *Fenomen doświadczenia mistycznego*, Nomos, Kraków.
- Eliade M. (1994), *Historia wierzeń religijnych*, t. II, przeł. S. Tokarski, PAX, Warszawa.
- Elzenberg H. (1986), *Rzeczywista podstawa etyki*, „Studia Filozoficzne”, nr 12.
- Elzenberg H. (1990), *O „poznaniu” mistycznym*, w: *Henryk Elzenberg i mistyka*, red. J. Gowin, Znak – Idee, t. 3, Kraków.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Elzenberg H. (2013), *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- James W. (2001), *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Nomos, Kraków.
- Jankowski K. (1990), *Psychologia wierzeń religijnych*, Czytelnik, Warszawa.
- Jaspers K. (1995), *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław.
- Kłoczowski J.A. (2001), *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Marion J.-L. (2017), *O idolach, ciasnym rozumie i racjonalnej wierze*, „Znak”, nr 746–747.
- Pawłowski K.J. (2007), *Dyskurs i asceza*, Tyniec, Kraków.
- Rosińska Z. (2005), *Odpryski doświadczenia mistycznego*, w: A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), *Mickiewicz mistyczny*, WUW, Warszawa.
- Skarga B. (1986), *Eseje Elzenberga i ich przesłanie*, „Studia Filozoficzne”, nr 12.
- Sudbrack J. (1996), *Mistyka*, przeł. B. Białecki, WAM, Kraków.
- Teplow B.M. (1955), *Psychologie*, Volk und Wissen, Berlin.
- Uznadze D.N. (1966), *The Psychology of Set*, Consultants Bureau, New York.

⁴⁷ H. Elzenberg, *O „poznaniu” mistycznym*, dz. cyt., s. 40.

- Van der Leeuw G. (1997), *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa.
Weil S. (1963), *Osoba ludzka i to, co święte*, „Znak”, nr 109–110.
Wolniewicz B. (1986), *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12.

Streszczenie

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, czego poszukuje Elzenberg poprzez swoje zainteresowanie mistyką. Myśli Elzenberga nie można interpretować jako mistyki teologicznej ani jako mistyki czystej. Poprzez doświadczenia, które on sam określa jako mistyczne, i refleksje nad mistycyzmem Elzenberg usiłuje dotrzeć do własnej podmiotowości, do własnego „ja” i konstytuować je. Pozwala to na wpisanie jego rozważań do mistyki filozoficznej, nurtu filozoficznego, który odwraca się od myślenia społecznego, a koncentruje na rozbudzaniu świata wewnętrznego. W swoich rozważaniach autorka wykorzystuje głównie pamiętnik Elzenberga *Kłopot z istnieniem* oraz jego pracę doktorską *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*.