

Lesław HOSTYŃSKI

Henryka Elzenberga zmagania z mistyką

Henryk Elzenberg's Struggle with the Mystical

PRZEŁOM MISTYCZNY

W polskiej XX-wiecznej filozofii Henryk Elzenberg był praktycznie jedynym myślicielem, którego celem było zbudowanie systemu aksjologicznego opartego na fundamencie wartości perfekcyjnej. Filozofia *de facto* zaczynała się dla niego i kończyła na problemie wartości. Pojęcie „wartość” było dlań pojęciem podstawowym i pierwotnym. Analizie tego pojęcia poświęcił najwięcej uwagi, przy czym — co było cechą charakterystyczną jego postawy — badał nie warunki, a samą istotę zjawiska. „Służba w świecie wartości”, ich poznanie i urzeczywistnienie, to jedyne prawdziwie godne człowieka poczynania. Świat, w którym nie ma należytej troski o wartości jest światem barbarzyńskim. Dlatego należy wystąpić przeciwko takiemu światu, należy podjąć wysiłek „układania tablic wartości”, a pracę tę należy rozpocząć od siebie.

Mistycyzm w filozofii Elzenberga pojawił się — jako problem istotny — stosunkowo późno, dopiero bowiem w latach czterdziestych. Wydaje się, że była to konsekwencja stopniowego dochodzenia do coraz większego znaczenia elementów irracjonalnych w jego filozofii, a szczególnie w etyce. Podobnie jak u Pascala proces rozwoju poglądów Elzenberga rozpoczął się od racjonalizmu. Pisząc wydane w 1917 roku *Podstawy metafizyki Leibniza* opowiadał się po stronie racjonalizmu. Swój umysł określał wtedy jako „łaknący racjonalizmu”. Jeszcze po roku 1920 stawał po stronie Russella przeciwko Bergsonowi. Co zatem skłoniło go do zmiany poglądów? Zastanawiając się nad tym pytaniem, pisał w swoim dzienniku: „Przyczyny stwierdziłem różne: od samego początku podkopujący poczynania racjonalne sceptycyzm — niemożność wypracowania sobie, na drodze czysto racjonalnej, jakiejś po ludzku przyzwoitej posta-

wy życiowej. — Niewydolność racjonalizmu przy ujmowaniu zjawisk i rzeczy, które mnie zawsze najwięcej interesowały (indywidualność, zjawiska sztuki) i, w związku z tym, nieodparcie się narzucająca konieczność wprowadzenia do ich opisu elementów irracjonalnych. Dużą jednak rolę (...) odegrała szkoła warszawska. Wydawało mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu i, w rezultacie (...) przerzuciłem się na bieguna przeciwny. Dlaczego pociągał mnie racjonalizm w stylu wieku XVII? Odpowiedź: bo racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera. Rozum, który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawowych, by potem — ale potem dopiero — dyskursywnie je rozprowadzić. Natomiast na szkole warszawskiej i na niej dopiero dość z bliska poznałem „rozum” gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czysto algebraiczny”.¹ Ta interpretacja racjonalizmu w szkole lwowsko-warszawskiej na pewno może budzić wątpliwości. Elzenberg potraktował szkołę lwowsko-warszawską *en bloc*, dotykając jedynie ostrzem swej krytyki, jak się wydaje, pewną grupę, która niechęć do filozofii dotychczasowej głosiła w sposób otwarty.

Odrzucenie przez Elzenberga racjonalizmu czystego, w którym nie ma miejsca na intuicję, nie prowadziło jednak bezpośrednio do przyjęcia postawy mistycznej. Przyczyny inklinacji mistycznych leżały nie tylko w niechęci do racjonalizmu. Już w okresie fascynacji racjonalizmem, bo w roku 1910, Elzenberg nie zaprzeczał możliwości poznania irracjonalnego i mistycznego. Słabości mistycyzmu dopatrywał się w swoiście rozumianej sferze moralnej. Uważał bowiem, że istotą postawy mistyka jest optymizm. „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 wynikami poznania a potrzebą serca źle świadczy o rzetelności poznania”.² Racjonalista jest natomiast człowiekiem odważnym, nie lękającym się cierpienia płynącego niejednokrotnie z dotarcia do prawdy wrogiej i przykrej. Wielcy racjoniści mogą zatem — zdaniem Elzenberga — oddziaływać jako wzory moralne.

Jak Elzenberg rozumiał pojęcia „mistyka” i „mistycyzm”? Jakie były bezpośrednie przyczyny jego wejścia na teren mistycyzmu? Odpowiedzi na te pytania są trudne. W rękopiśmiennej notatce z 19 IX 1937 roku zapisał, że mistykę wyróżniają dwa charakterystyczne elementy. „Z jednej strony — pisał — jest w mistyce jakieś »przebicie się« poza kategorie bytu i niebytu, tak że pytanie, postawione o jakiegokolwiek rzeczy okreś-

¹ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 332—333.

² *Ibid.*, s. 47.

lonej, czy jest, czy nie jest, traci swój sens; z drugiej strony jest poczucie obcowania z jakąś Rzeczywistością prawdziwą, w przeciwieństwie do różnych rzeczywistości pozornych, niepełnych czy nieistotnych, z którymi mamy do czynienia na co dzień”.³ W roku 1941 natomiast sądził, że: „Mistyka nie jest »uzupełnieniem« doświadczeń dostarczonych przez praktykę czy przez naukę; jest to rewolucja wewnętrzna, która wszystko do gruntu rozwała. Mistyka nie jest docieraniem do faktów, które przedtem były nieznanne, ale przebudową podstaw umysłu i, w związku z tym, przebudową naszej wizji rzeczywistości. Kosmos leci w drzazgi, a spoza niego wyłania się świat inny, który już nie jest kosmosem”.⁴

Rzeczą charakterystyczną dla Elzenbergowskiego sposobu myślenia jest próba uchwycenia cech konstytutywnych postawy mistycznej na drodze etycznej. Uświadomiwszy sobie, że „świat określoności” zawiera przewagę zła i zwątpiwszy w możliwość jego usunięcia z jednoczesnym zachowaniem dobra, mistyk odrzuca cały świat, aby uwolnić się od jego zła. Pod pojęciem „cały świat” Elzenberg rozumie przede wszystkim świat społeczny, świat życia zbiorowego z jego układami i jego instytucjami. Jednym ze źródeł tego pesymistycznego mistycyzmu jest pesymizm co do natury ludzkiej i pesymizm dziejowy. Czy mistycyzm ten proponuje odejście od tego świata i wejście w inny? Elzenberg odpowiada, że nie, ale „(...) zburzenie go jako świata; nie zostaje on już odbudowany i odnajduje się tylko jako wielki zasób symboli i tylko jako taki zostaje afirmowany ponownie. Odrzucony jest świat społeczny, wraz z państwem, rodziną, obowiązkami. Zburzony jest świat dyskursu, częściowo kosmos. Afirmowany świat piękna, uczuć, falującego życia, sztuki, twórczości”.⁵

Problemy zawarte w odpowiedzi na pytania o bezpośrednie przyczyny przejścia Elzenberga na pozycje mistycyzmu stanowią istotny moment całej jego filozofii. Pozostają one bowiem w bezpośrednim związku z poważnym kryzysem teoretycznym w końcu lat czterdziestych w określaniu wartości perfekcyjnej i powinności. W pochodzącej z 1941 roku notatce *Zbawienie i ideał w moim ujęciu* pisał, że jego filozofia wartości w pewnym sensie zawiodła. Filozofia ta żądała od człowieka przede wszystkim realizacji wartości, natomiast pozostawała praktycznie zupełnie obojętna na przyjemność, szczęście. Filozofia, dla której najważniejsza była dyrektywa „tylko wartości”, doprowadziła do powstania systemu skrajnie rygorystycznego, nie przewidującego realizacji najgłębszych potrzeb natury ludzkiej. System ten miał dwie zasadnicze konsekwencje. Po pierwsze, nie umożliwiając zaspokojenia podstawowych pragnień człowieka Elzen-

³ Materiały Henryka Elzenberga (dalej cytowane: MHE), Archiwum PAN, Warszawa, sygnatura III-181, jednostka 55, Do „*Religii i mistyki*”.

⁴ Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, s. 274.

⁵ MHE, j. 55, Do „*Religii i mistyki*”.

bergowski system aksjologiczny jest praktycznie nie do przyjęcia. Po drugie, system ten wprowadza w życie zasadnicze rozdwojenie, dwukierunkowość. Z jednej bowiem strony powinniśmy żyć według wskazań aksjologii, ale — z drugiej strony — możemy przecież żyć zgodnie z potrzebami natury, a więc dążyć do szczęścia i przyjemności. Pojawia się jednak w tym momencie problem kryterium wyboru między tymi dwiema zasadami. Ta dwoistość doprowadziła samego Elzenberga do zachwiania wiary w słuszność głoszonego ideału: w kult wartości. Ideał stawał się coraz bardziej konstrukcją tylko teoretyczną, która nie mogła w żaden sposób zostać zrealizowana w praktyce. Oto jak problem konfliktu między wartościami perfekcyjnymi a ludzką naturą Elzenberg ujmował w notatce z 1945 roku: „Wychodząc — w młodości — z dwóch punktów wyjścia niezmiernie różnych, estetyzmu i stoicyzmu, starałem się w swoim antyeudajmonistycznym perfekcjonizmie stworzyć ich szeroką syntezę, oparcie życiowe znaleźć w samej tylko — perfekcyjnej oczywiście — wartości. Ale oto się zjawilo poczucie, że chceć się oprzeć tylko na wartości, żyć tylko perfekcjonizmem, to chceć gwałcić naszą ludzką naturę. Wszystkie zarzuty przeciwko nieludzkości stoicyzmu i konsekwentnego estetyzmu (oczywiście ascetycznego) godzą w mój perfekcjonizm; zdawałem sobie z tego sprawę mniej albo więcej i dlatego nie miałem śmiałości w proponowaniu swej myśli. A wobec mnożących się nieszczęść i samemu mi perfekcjonizm przestał wystarczać: potrzeba mi było do kochania bardziej niż siebie — nie czegoś, co jest tylko piękne lub dobre, ale czegoś, co jest, czegoś ontycznego, jakiegoś bytu. Stąd moja paramistyka, moja »religia«, moje snucie metafizyczne”.⁶ Odejście w mistykę stanowiło jedno z alternatywnych rozwiązań po załamaniu się ideału wartości perfekcyjnych.

NIEOKREŚLONE

Podstawowym pojęciem Elzenbergowskiej mistyki jest Nieokreślone — „głęboka rzeczywistość świata”. O Nieokreślonym — zdaniem Elzenberga — można mówić tylko słowami mistyko-metafizyki indyjskiej albo Dionizego Areopagity mówiącego o Bogu. W przypadku problemu Nieokreślonego mamy raczej do czynienia z luźno naszkicowanym pomysłem niż systematycznie jasno naświetlonym poglądem.

Punktem wyjścia rozważań Elzenberga było uświadomienie sobie faktu, że podmiot nie stanowi zamkniętego w sobie kosmosu, że nie jest odcięty od wszelkiego innego bytu, że jest „zakorzeniony w rzeczywistości”.

⁶ MHE, „Religia i mistyka”. *Varia*.

W tej sytuacji pojawia się nowa wizja świata. „Byt swój i rzeczywistość — pisał — czerpię z rzeczywistości i bytu, które już nie są mną. Jest to tak, jak gdybym jednym z wierzchołków wielkiego masywu górskiego rozwijającego się w głąb, nieskończenie, ale dla moich oczu rychło niknącego w mgłach i ciemnościach. Ten masyw to Rzeczywistość Bytu, nieokreślona, absolutnie irracjonalna. Ja zaś jestem wierzchołkiem świecącym, bo we mnie się zapala światło świadomości. Całą swą treść i rzeczywistość czerpię z Rzeczywistości kosmicznej, ale przechodząc we mnie, stając się »mną«, rzeczywistość ta rozbłyskuje w słupek świadomości. Takich słupów może być wiele (...). Ale ja je tylko widzę z daleka; bezpośredniej komunikacji z nimi nie mam; (...) I tak jak glina w każdej cząsteczce glinianego naczynia jest ta sama, tak we mnie jest ta sama treść, co w całej Rzeczywistości; z tego samego materiału jestem utkany”.⁷

Byt w tej wizji jest taki, że nie daje się o nim czegokolwiek powiedzieć, nie przysługuje mu żaden predykat. Jest imprezykabilny, jak go określił Elzenberg. Czy można jednak odnieść jakiegokolwiek określenie do Nieokreślonego? Elzenberg uważa, że tak. Po pierwsze przyjmuje je za rzeczywiste, a po drugie nadaje mu pozytywny znak wartości. Nieokreślone wymyka się spod osądu dyskursywnego, ale pewne sądy oceniające dodatnie może o nim wydać mistyk. W tym momencie dochodzi do paradoksu, gdyż: „Nieokreślone nie ma zalet, przymiotów, cnót, nie ma żadnej wartości, nic, czego by się ocena mogła uchwycić”.⁸ Dodatkową komplikację stanowi fakt, że owe sądy raz są natury eudajmonistycznej, a raz perfekcjonistycznej. Dodatnią oceną natury eudajmonistycznej jest przede wszystkim ocena samego „obcowania”, samego „kontaktu” z Nieokreślonym. „Dotarcie do nieokreśloności — pisze Elzenberg — utrzymanie jej w polu swego widzenia, oddaje nam przysługę olbrzymią, wyzwalając nas (w pewnym ograniczonym sensie) z pęt nieściśle tak zwanej empirii i z pęt dyskursu, burząc świat, który nas gniecie i przywracając nam wolność”.⁹ Ponadto dodatnia ocena Nieokreślonego jako imprezykabilnego prowadzi mistyka do czci, kultu, ubóstwienia.

Znacznie trudniejsze są oceny perfekcjonistyczne Nieokreślonego. Szczególnie w tym wypadku ważne jest bowiem pytanie o zasadność dodatniej oceny czegoś, o czym nie da się nic orzec pozytywnie. Elzenberg dostrzega trzy zasadnicze możliwości wyjaśnienia tego problemu. Pierwsza możliwość to stwierdzenie, że właśnie nie mamy tu do czynienia z oceną perfekcjonistyczną, a jedynie z perfekcjonistyczną transpozycją oceny eudajmonistycznej, naturalne bowiem jest przypisywanie wartości perfekcyjnej temu wszystkiemu, co stanowi źródło naszego szczęścia.

⁷ MHE, j. 55, *Zakorzenie w Rzeczywistości*.

⁸ MHE, j. 55, *Nieokreślone*.

⁹ *Ibidem*.

Druga możliwość zakłada, że Nieokreślone w przeciwieństwie do świata rzeczy określonych jest wolne od wszelkiego możliwego zła, ale jednocześnie jest pozbawione ono także dobra. W dalszym ciągu ta próba wyjaśnienia opiera się na przekonaniu, że mistyk szukając radykalnych środków w walce ze złem i zwątpiwszy w możliwość usunięcia zła przy zachowaniu dobra skłonny jest raczej odrzucić świat cały, by tylko pozbyć się zła. Trzecia próba wyjaśnienia polega na stwierdzeniu, że perfekcjonistycznie dodatnio oceniana jest sama „rzeczywistość” Impredykabilnego, samo Nieokreślone.

Nadal jednak otwarte pozostaje pytanie: dlaczego Nieokreślone oceniamy dodatnio w sensie perfekcjonistycznym, dlaczego cenimy Nieokreślone? „Bo jest jedyną rzeczą rzeczywistą na świecie, innej nie ma. Gdyby jedyną rzeczą rzeczywistą było coś określonego, to byśmy czcili to coś określonego, np. Boga osobowego”.¹⁰ Wydaje się zupełnie naturalne postawienie pytania, czy Elzenbergowskie Nieokreślone może być utożsamiane z Bogiem? Za odpowiedź niech posłużą słowa samego autora, kiedy mówi o Bogu u Areopagity: „Powtórzmy: nie jest duszą ani inteligencją, nie ma rozumu, nie jest myślą, nie jest światłem, nie jest potęgą ani też nie ma potęgi. Nie żyje i nie jest życiem. Nie jest wiedzą, prawdą, mocą, mądrością, nie jest dobrocią. Nie jest duchem (tu zastrzeżenie); i znowu nie ma w nim wiedzy; nie zna rzeczy, które istnieją. I teraz tylko jedno pytanie: jaki cień sensu, by taki przedmiot jeszcze nazywać Bogiem? Można by czysto konwencjonalnie, skorzystać z wyrazu Absolut; ale wolę, zgodnie z opisem, powiedzieć *N i e o k r e ś l o n e*”.¹¹

Jakie korzyści płyną z dotarcia (mistycznego) do Nieokreślonego? Poza tymi, o których pisałem wcześniej (wyzwolenie z pęt empirii i dyskursu, przywrócenie człowiekowi wolności) można skorzystać z odzyskanej wolności i przystąpić do konstruowania własnego świata, oczywiście lepszego od tego, który pozostał poza nami.

POZNANIE W DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM

Jednym z najistotniejszych i najbardziej interesujących problemów w Elzenbergowskich rozważaniach na temat mistycyzmu jest problem poznania mistycznego. Czy w przeżyciu mistycznym podmiot przeżywający wchodzi w kontakt z jakąś rzeczywistością?

Punktem wyjścia Elzenberg uczynił stwierdzenie, że w przeżyciu mistycznym nie można mówić o poznaniu dającym się ująć w sądach i w

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

nich zawartym. Ale w poznaniu przez sądy nie wyczerpują się wszystkie możliwości poznawcze. Istnieją bowiem inne rodzaje poznania, których nie ujmuje się w sądach i które mogą znaleźć zastosowanie także do Nieokreślonego. Jednym z nich jest poznanie przez „obcowanie” albo przez „kontakt”. Innym natomiast, mówiąc paradoksalnie, byłoby poznanie nie implikujące prawdy i fałszu. W szerokim znaczeniu Elzenberg wyróżnił więc trzy rodzaje poznania:

1. Poznanie w klasycznym tego słowa znaczeniu, podlegające kategoryzacji prawda—fałsz i zawarte w sądach.

2. Poznanie podlegające kategoryzacji prawda—fałsz ,ale nie będące poznaniem przez sądy.

3. Poznanie nie podlegające kategoryzacji prawda—fałsz.¹²

Jak zatem przebiega proces poznawczy w doświadczeniu mistycznym? W odniesieniu do Nieokreślonego, zdaniem Elzenberga, nie może mieć zastosowania poznanie przedstawione w punkcie 1. Natomiast bardziej złożona jest kwestia drugiego rodzaju poznania. Trzeba mianowicie zapytać, czy w mistycyzmie godzi się tylko w poznanie dyskursywne, czy też w samo rozróżnienie prawdy i fałszu? Zajęcie stanowiska w tej kwestii Elzenberg uzależnił od podmiotu, który sam decyduje o tym, czy jego postawa jest postawą rozróżniającą prawdę i fałsz, czy nie. Nie ten jednak rodzaj poznania jest jego zdaniem najważniejszy. Ważne jest, czy mistyk swój „obraz świata”, swoje „Nieokreślone” rozumie jako przedstawienie prawdziwe, czy jako doznanie bądź doświadczenie? I tutaj mistyk oscyluje między następującymi interpretacjami:

1. Mistyczny obraz świata jako przedstawienie prawdziwe.

2. Mistyczny obraz świata jako symbol czegoś, co nie jest dane absolutnie w żadnym poznaniu (nawet w najszerszym możliwym znaczeniu słowa).

3. Mistyczny obraz świata jako „doświadczenie” ani prawdziwe, ani fałszywe, po prostu dane — ale konieczne doświadczenie czegoś.

(I jeszcze interpretacja idealizmu subiektywnego: mistyczny obraz świata to ten, którego podmiot nie może nie mieć, z chwilą kiedy został w pewien sposób ukształtowany).¹³

Elzenberg nie opowiada się jednocześnie za żadną z tych interpretacji. Zastanawia się natomiast, w czym tkwi przyczyna, że mistyk swój obraz świata uważa za prawdziwy. Pierwsze możliwe stanowisko w tej kwestii zakłada, że mistyk przyjmuje, iż jego świat jest „bardziej rzeczywisty” niż inny; uważa swój obraz świata za jego przedstawienie i do przedstawienia tego stosuje kategoryzację prawda—fałsz. Możliwość ta nie

¹² Por. MHE, j. 55, O „poznaniu” *mistycznym*.

¹³ *Ibidem*.

została w pełni zaakceptowana przez Elzenberga, a ciekawsza wydaje się mu możliwość druga, zakładająca sceptycyzm, możliwość anepistemologiczna odrzucająca odróżnienie prawdy i fałszu. Obraz świata jest tutaj ani-prawdziwy ani-fałszywy, jest tak samo uprzywilejowany jak każdy inny. Dlaczego wybiera się więc właśnie ten? Elzenberg wskazuje trzy przyczyny:

- a) taki obraz świata daje więcej szczęścia,
- b) wnosi w życie więcej wartości,
- c) daje większe niż jakikolwiek inny poczucie „pełni ontycznej”.

Odrzucona zostaje przez niego przyczyna pierwsza, a więc motyw eudajmonistyczny. Za pozostałymi motywami opowiada się odpowiadając na pytanie: co decyduje, że mistyk wybiera ten właśnie obraz świata, a nie np. obraz, którego dostarczają wizje narkotyczne, a który też daje „szczęście” i jest „rzeczywisty”? Odpowiedź jest typowa dla Elzenberga. Jest to odpowiedź natury aksjologicznej: „To by wskazywało, że jednak chodzi o wartości (lub »pełnię«) same, a nie tylko środki do szczęścia. Szczęście mistyka zbudowane na poczuciu wartości świata (albo »pełni ontycznej«), jest niepomernie wyższej klasy”.¹⁴

Czy w mistycyzmie jest zatem poznanie? Jest, ale nie jest to poznanie, w wyniku którego dociera się do faktów, nie jest to poznanie „empirii”, przez którą rozumiał świat — wybór spostrzeżeń zmysłowych i intelektualnych konstrukcji — otaczający nas na co dzień. Jest to poznanie czegoś, co znajduje się poza „empirią”, czegoś, co nazwał „rzeczywistością” istotną. A oto jak ów proces poznawczy przebiega: „Bo tylko przez analizę tzw. procesów poznania, przez krytykę sądów i pojęć jako tegoż poznania narzędzi, podkopujemy naiwną wiarę naiwnego racjonalizmu, i tylko przez analizę pojęć takich jak »rzecz«, »przedmiot« itp. burzymy świat naszych pierwotnych praktycystycznych konstrukcji. Intuicja mistyczna może wyrastać na gruncie najbardziej niszczycielskiej analizy sceptycznej i nihilistycznej, niemal rozbicia przyjmowanej pierwotnie rzeczywistości: a to wszystko jest rzeczą nie doświadczenia, tylko właśnie wysiłku dialektycznego. Tak że rola Plotynów i im podobnych (o typie umysłu mówię, nie o doktrynie) jest w dziele mistycznym większa i bardziej decydująca niż rola empiryków czystych. (...) Zgodność z nauką jest ostatnią troską mistyka, który tak chyba rozumie, że nauka konstruuje i bada swoje własne konstrukcje, istotą zaś mistycyzmu jest wola wydostania się poza konstrukcję. Prawdziwy mistyk jest przekonany, że tylko to, co on poznaje, to »rzeczywistość«, to zaś co poznaje nauka, to »rzeczywistością« nie jest”.¹⁵

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, s. 275—276.

MISTYKA A TEIZM

Trudno uchylić się od pytania: czy mistyka Elzenberga jest natury teistycznej? Mistyka teistyczna, jego zdaniem, stanowi niższe piętro mistyki, a elementem wyróżniającym jest przyjęcie Boga lub bogów osobowych i obcowanie z nimi. W tym sensie mistyka Elzenbergowska mistyką teistyczną nie jest. Bóg czy bogowie w jego przekonaniu stanowią hipotezę bardziej lub mniej prawdopodobną. W tej sytuacji możliwe są dwie opcje. Jedna to zachowywać się tak, jak gdyby hipoteza ta nie była prawdziwa. Można więc optować w kierunku teizmu bądź przeciwko teizmowi. W jednym i drugim wypadku trudno uniknąć zarzutu aktorstwa, czystej gry. Od zarzutu tego wydaje się wolna, zdaniem Elzenberga, inna koncepcja, według której Bóg osobowy stanowi symbol. W tej koncepcji Bóg może być symbolem Nieokreślonego i wówczas teizm pełni istotną rolę w mistyce nieokreśloności, która jest wobec niego nadrzędna. Jest to droga, którą próbował iść sam Elzenberg, ale którą jednocześnie porzucił doszedłszy do wniosku, że niedopuszczalne jest w ten sposób organizowanie własnego życia religijnego. Pomysł o symbolizowaniu Nieokreślonego przez Boga osobowego został szybko przez niego zarzucony, a przemawiało za tym przede wszystkim przekonanie, że Nieokreślone może być symbolizowane sensownie przez przedmioty ze szczególnie widoczną cechą nieokreśloności, a Bóg osobowy tego warunku nie spełnia, tak jak — zdaniem Elzenberga — z mistyki należy usunąć Boga osobowego (jako symbol nieodzowny jest on w poezji), tak również należy uwolnić od modlitwy rozumianej jako swoiste duchowe stany. Mówiąc bowiem o modlitwie niejako podświadomie wprowadzamy obcowanie z Bogiem osobowym.

Mistyka Elzenberga nie jest mistyką *sensu stricto* religijną i teistyczną. Zupełnie dobrze obchodzi się bez pojęcia Boga, a Boga osobowego w szczególności. „Zwracanie się do Boga o interwencję — pisał — to ostatni kraniec słabości ludzkiej, krzyk ostatecznej rozpacz”.¹⁶

PRZEŻYCIA MISTYCZNE A PRZYRODA

O ile mistycyzm nie stał się istotnym elementem Elzenbergowskiej koncepcji filozofii wartości (mimo wszystko pozostał on jedną z prób przezwyciężenia kryzysu, a przemawia za tym chociażby fakt, że problemy te praktycznie są nieobecne w pracach wydanych drukiem), o tyle dość istotne miejsce zajął w estetyce. Mam tu przede wszystkim na myśli rolę przeżycia mistycznego w przeżywaniu przyrody czy, szerzej, w przeżyciu estetycznym w ogóle.

¹⁶ MHE, j. 555, Do „Religii i mistyki”.

Elzenberg sądził, że o pięknie przyrody można mówić w tych samych kategoriach, co o pięknie dzieł sztuki. Przedmioty jednej i drugiej dziedziny mają wartość estetyczną, do której odbiorca może dotrzeć poprzez przeżycia kontemplacyjne. Stosunek Elzenberga do przyrody nie był stały, lecz podlegał pewnemu fazowemu rozwojowi. Wyróżnić w nim można cztery fazy: czysto estetyczną, poetycką (liryczną, literacką), przejściową (metafizyczną) i paramistyczną (ostateczną). Nie można mówić o jakichś gwałtownych przejściach między poszczególnymi fazami, ale raczej o narastaniu nowych elementów na elementach dotychczasowych, które nie są eliminowane, ale przynajmniej w części zostają niezmienione. Zatem każda następna faza jest bardziej złożona od poprzedzającej. W wyniku wieloletniego świadomego doświadczenia piękna przyrody Elzenberg doszedł do wniosku, że przeżycia estetyczne wobec przyrody zostały jak gdyby wpisane w całość nie tyle poglądu na świat, ile — używając mało precyzyjnego terminu — w „osobisty stosunek do świata”. Dla ukształtowania się ostatecznej fazy przeżyć związanych z przyrodą miał znaczenie, jak podkreśla sam Elzenberg, pewien impuls zewnętrzny. Przeczytawszy, że taoiści chińscy traktowali obcowanie z przyrodą jako element życia mistycznego, uświadomił sobie z całą wyrazistością, iż sposób, w jaki sam przeżywa naturę, jest bardzo zbliżony do przeżyć mistyków chiskich. Stosunek Elzenberga do przyrody nigdy nie był stosunkiem o charakterze teistycznym, nie dostrzegał w niej piękna, które miałyby pochodzić od Boga, w ogóle nie myślał o niej jako o ewentualnym dziele Stwórcy.¹⁷ Obce mu były także reakcje typu panteistycznego. Nie był również zwolennikiem przeżywania przyrody, w wyniku którego podmiot przeżywający doznawał uczucia wtopienia się w nią, zatracenia własnej indywidualności. Ostateczny sposób przeżywania przyrody Elzenberg charakteryzuje w sposób następujący: „Przyrodę odczuwam zawsze jako coś w stosunku do siebie całkowicie zewnętrznego, siebie zaś jako czysty podmiot, myślące i czyniące zwierciadło. (...) Dalej: w pewnym sensie przenośnym wypadaloby powiedzieć, że roztaczającą się przede mną widzialność odczuwam jako dwuwymiarową. W znaczeniu dosłownym byłaby to wyrażna nieprawda: przeciwnie (...) wymiar w głąb odgrywa rolę szczególną. Widzialna rzeczywistość nie ma głębi — głębi własnej — w jakimś sensie ontologicznym, metafizycznym. Jest to wielki woal, coś z gazy, zawieszona przed patrzącym wzorzysta a przeświecająca tkanina. Tkanina ta musi być piękna zmysłowo; bez tego nie ma przeżycia. Ale jej rola najistotniejsza polega na tym, że whaftowane w nią obrazy i kształty są odczute jako aspekty, uzewnętrznienia, symbole rzeczywistości ukryte poza tkaniną. Rzeczywistość metaempiryczna odczuta na zwykłych dro-

¹⁷ Por. H. Elzenberg: *Przeżycia związane z przyrodą*, „Znak” 1969, nr 7. s. 992.

gach jako niedostępna i niepoznawalna, staje się dostępna i bliska (...) poprzez symbole, których dostarcza krajobraz”.¹⁸

W tym miejscu nasuwa się pytanie o ewentualne korzyści, jakie może osiągnąć podmiot w wyniku kontemplacyjnego stosunku do przyrody. Korzyści są tożsame z tymi, jakie osiąga się w przeżyciu mistycznym. Elzenberg uważa, że można przede wszystkim osiągnąć poczucie szczęścia, a także „otrząśnięcie się ze wszystkich realiów i wyzwolenie”. Przy czym chodzi tu głównie o wyzwolenie od krępującego nas świata rzeczy. Owo mistyczne wyzwolenie można także, jego zdaniem, zrealizować w świecie muzyki. Poza tym obcowanie z przyrodą jest „(...) jedną z dróg, na których usiłuję — pisze on — przewyciężyć poczucie fenomenalności własnej i świata i zdobyć poczucie odwrotne: jego i swojej własnej rzeczywistości. Jest tu już jednak język niejasny, bo właśnie paramistyczny”.¹⁹

* * *

Na czym właściwie polega filozofowanie mistyczne? Jaka rolę pełni mistyka w praktycznym życiu człowieka?

Zdaniem Elzenberga, filozofowanie mistyczne na pewno nie polega na obserwacji i wiązaniu faktów, by na tej podstawie następnie tworzyć konstrukcje pojęciowe. Polega ono natomiast na tym, że rzeczywistość mistyczną próbuje się poddać jednoznaczному opisowi. Ponieważ rzeczywistości mistycznej nie można w pełni ująć za pomocą pojęć, dlatego należy odwołać się do innych instrumentów poznawczych, przede wszystkim do obrazu i symbolu. Niestety i one również nie zapewniają ujęcia owej rzeczywistości bez reszty, gdyż wymyka się ona ostatecznie spod określeń i kategorii. Aby wypełnić tę lukę poznawczą, na nowo odwołujemy się do innych obrazów i symboli, biorąc udział w swoistym wyścigu za uciekającą treścią. Czy jest to wyścig zupełnie bezsensowny? Raczej nie, bowiem następne określenie bywa lepsze od poprzedniego.²⁰

Chcąc odpowiedzieć na ostatnie pytanie najlepiej odwołać się do uwagi samego Elzenberga: „Mistyka jest do życia niezbędna. Żyć, działać, myśleć, manipulować pojęciami, najzwyczajniej, obcować wśród rzeczy, wśród zdarzeń, mogę tylko dzięki temu, że w pewnych chwilach byłem »tam«, poza światem pojęć, rzeczy, zdarzeń i »stamtąd« zacerpnałem siłą, których zapasem mogę trwać »tu«, po »tej« stronie. (...) Orzeźwieniem i porzuceniem jest myśl o sferze mistycznej dla tego, kto się krząta i biedzi

¹⁸ *Ibid.*, s. 992—993.

¹⁹ *Ibid.*, s. 994.

²⁰ Por. MHE, j. 55, O „poznaniu” mistycznym.

śródm wszystkich tu empiryczności. I to nie jest tylko wspomnienie: 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 staje się sensowne, przez wszystko prześwieca to inne, wszystko nabiera cech głębokiego niewyczerpanego symbolu. (...) To nie dowcip ani złośliwość: mistyczne sposoby myślenia, rozproszone w świadomości zbiorowej, a w minimalnych, nieświadomionych dawkach obecne i w Russellu, i w polityku, i w specjaliście, działają jako *tonicum* i odtrutka i chronią od unicestwienia”.²¹

SUMMARY

The present paper is an attempt to present and analyze a neglected and usually omitted motive in the philosophy of Henryk Elzenberg — mysticism. Mysticism as a significant problem appeared in his philosophy comparatively late, becoming, nevertheless, an important constituent of his system. That is why it was necessary to analyze the "Indefinite", the basic category of Elzenberg's mystico-metaphysics, as well as mystical cognition. However, a special place should be occupied by mystical experience in experiencing Nature or, more broadly, in aesthetic experience in general. Finally, the study demonstrates the relations that obtain, according to Elzenberg, between mysticism and creation.

²¹ I d.: *Kłopot z istnieniem*, s. 252—253.