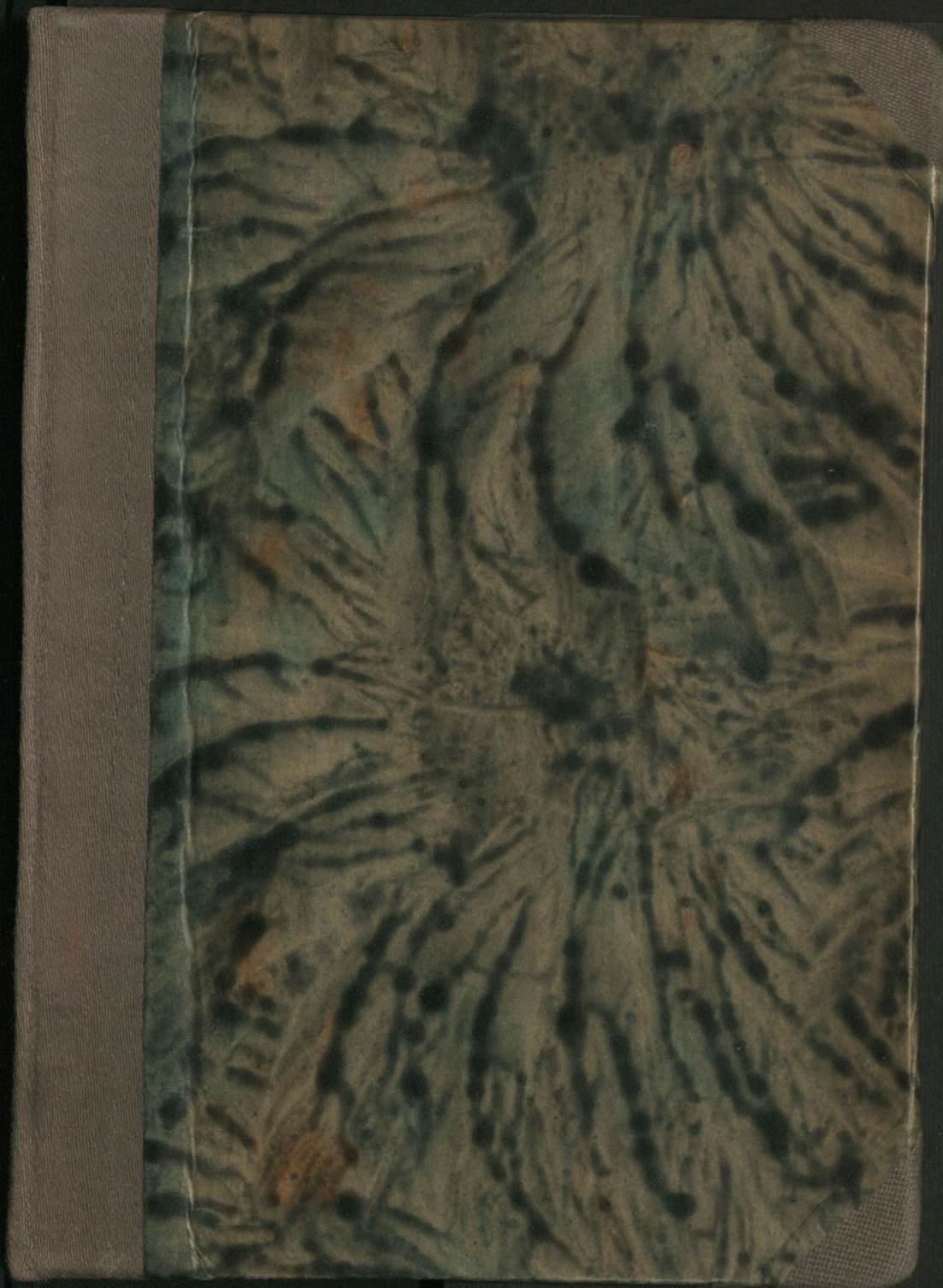
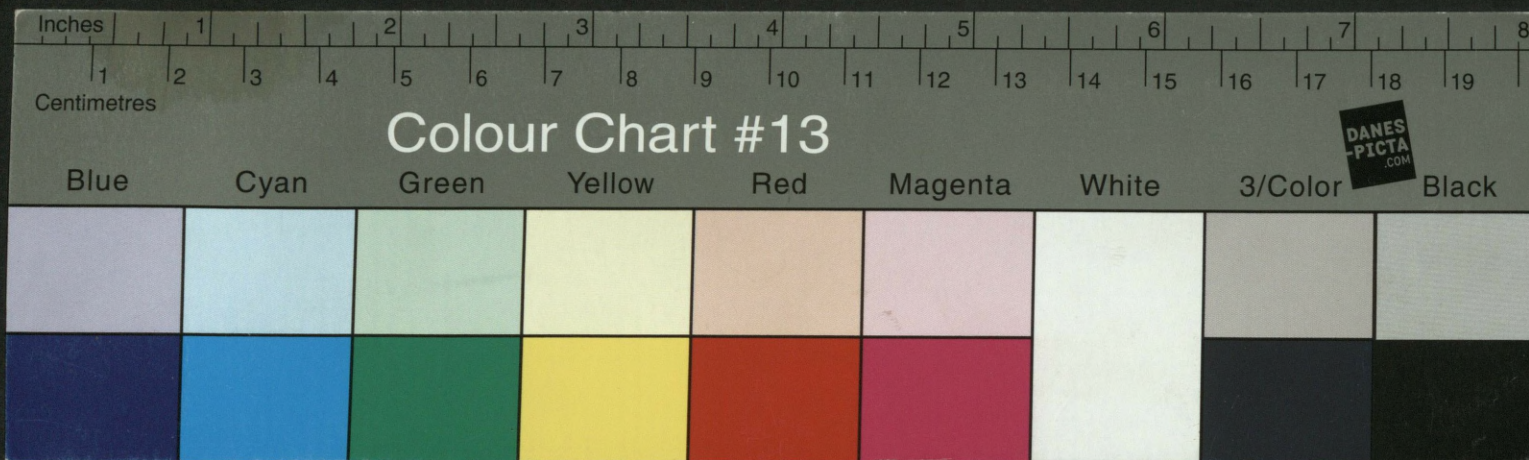
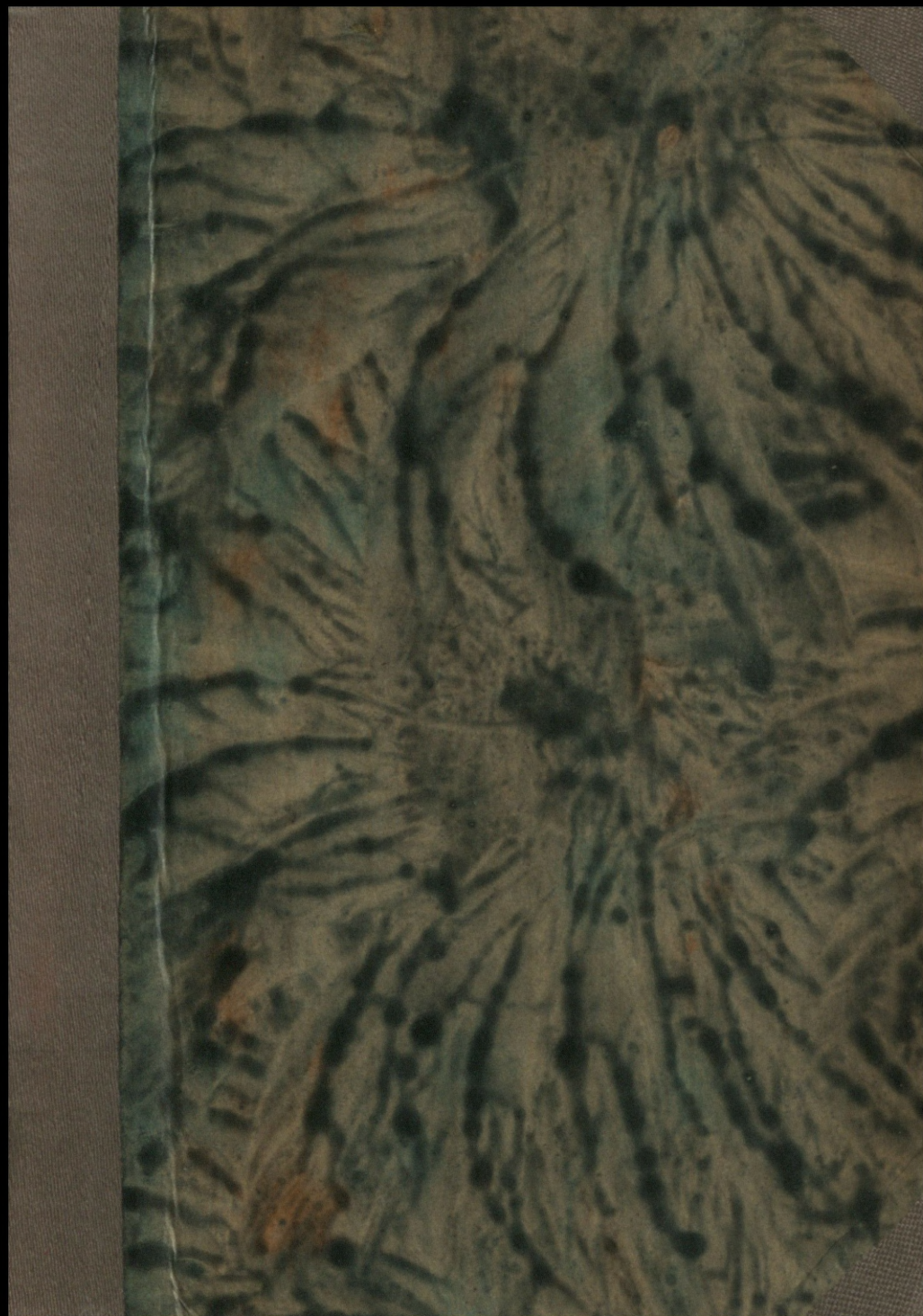






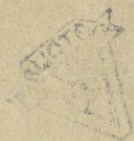
JAN WŁADYSŁAW DAWID

OSTATNIE MYŚLI I WYZNANIA

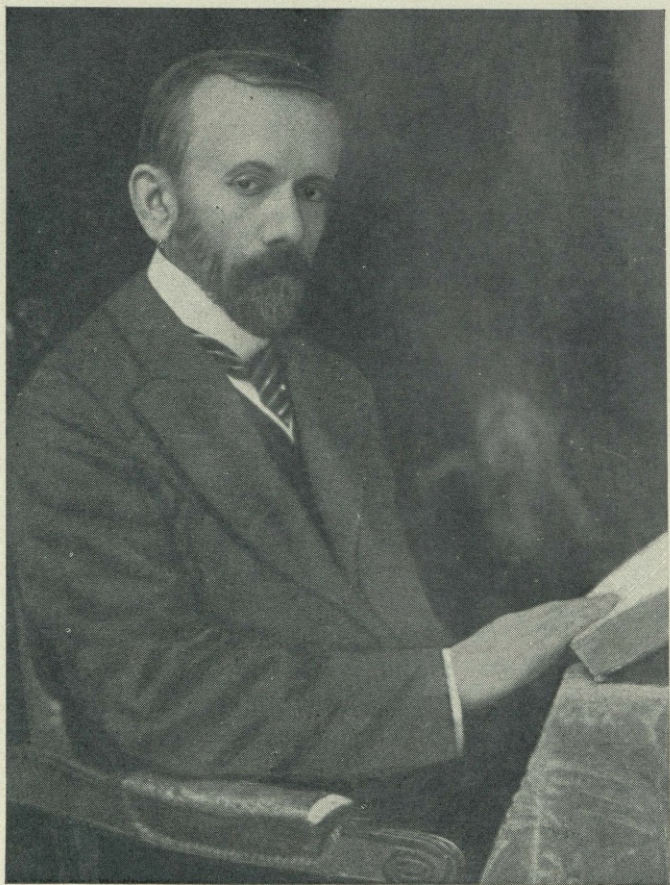
DO DRUKU PRZYGOTOWAŁ I WSTĘ-
PEM BIOGRAFICZNYM POPRZEDZIŁ
— HENRYK LUKREC —

NAKŁADEM „NASZEJ KSIĘGARNI”, SP. AKC.
ZWIĄZKU NAUCZYCIELSTWA POLSKIEGO, WARSZAWA,
1935.

15



10644/1



JAN WŁADYSŁAW DAWID.

JAN WŁADYSŁAW DAWID

(SCHYŁEK JEGO ŻYCIA 1910 — 1914).

W papierach pośmiertnych J. Wł. Dawida, wśród starych rękopisów dawniej już wydanych dzieł, znalazłem pracę z ostatnich dni Jego życia, o której wspominał mi Dawid na kilka miesięcy przed śmiercią, nadmieniając, że ma ją już na ukończeniu. Ale nadto, oddzielne uwagi, dotyczące jego osobistych przeżyć,— notowane na marginesach rękopisu — są znaczono datami i świadczą one, że jest to właśnie praca, którą kończył J. Wł. Dawid już po napisaniu „Psychologii religii” w 1913 r., t. j. na rok przed śmiercią. Jednakże książki niniejszej nie zdążył już własnoręcznie przepisać czytelnie i ułożyć według planu, przez siebie sporządzonego. Pozostawało więc mi tylko dokładnie odtworzyć niewyraźne i drobne pismo J. Wł. Dawida oraz wiernie według planu przeprowadzić układ całej pracy i do druku przepisać.

Bez względu na to, jak książka ta, będąca wyznaniem wiary i świadectwem ostatnich stanowisk myślowych J. Wł. Dawida, zostanie przyjęta — uważałem za swój obowiązek ogłosić ją drukiem. Uczyniłem to jeszcze dlatego, iżby inni biografowie, którzy w przyszłości zgłębiać będą życie i dorobek naukowy J. Wł. Dawida — mieli pełny materiał gotowy oraz jasne wyobrażenie o duchowym obliczu tej niezwykłej postaci.

Książka ta więc wyczerpuje i zamyka jednocześnie całą puściznę rękopiśmienną J. Wł. Dawida. Z prac mi wiadomych nie udało mi się jedynie odnaleźć odczytów z zakresu psychologii społecznej, których cykl wygłosił J. Wł. Dawid we Lwowie w 1911 r.

Duchowy i umysłowy trud życia J. Wł. Dawida dzieli się na dwa okresy: jeden trzydziestoletni (1881 — 1910), wypełniony spokojną, równą treścią świadomości jednolinijnej, t. j. myślenia obiektywnego, logicznego, naukowo-przyrodniczego, drugi zaś — czteroletni (1910 — 1914), pełen zmagających wewnętrznych, wstrząsów, wzlotów, wielkiego rozbudzenia uczuć, głębokich doświadczeń religijnych i prób tworzenia świata idealnego¹⁾. W 1910 r. odwraca się nowa zupełnie karta naukowej myśli Dawida, związana ściśle ze zmianami jego stanów duchowych. Uwidocznia się to w przejściu do zgoła innych dziedzin zainteresowania, zarówno w wyborze tematów, jak i w samej treści jego wykładów i książek. Odbicie wyraźne nowych stanów i potrzeb duchowych Dawida znajdujemy już w rozprawie p. t. „O duszy nauczycielstwa”, jak również w pracach, sięgających do źródeł poznania, zwłaszcza w rozprawach o intuicji w filozofii Bergsona i o intuicji w mistyce, filozofii i sztuce²⁾.

Ale dopiero znając wynurzenia osobiste Dawida i jego notatki, pozostałe w tece pośmiertnej, widzieć i rozpoznać można, że całe fragmenty rozprawy, poświęconej „duszy nauczycielstwa”, — rozprawy, wyznaczającej najbardziej ideal-

¹⁾ Rozprawa J. Wł. Dawida „O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce” po raz pierwszy drukowana była w „Krytyce” krakowskiej w 1912 r. i jako odbitka z niej ukazała się w formie książkowej (Kraków, 1913).

W krótkim czasie rozprawa ta została zupełnie wyczerpana i dziś nawet w antykwarniach należy do „białych kruków”, uważaliśmy więc za stosowne przedrukować ją i włączyć do książki niniejszej. Godziło się to uczynić jeszcze z tego względu, że obydwie te prace powstały z jednego źródła przeżyć, natchnień filozoficznych i doświadczeń religijnych J. Wł. Dawida.

²⁾ Inne szczegóły patrz w szkicu biograficznym p. t. „J. Wł. Dawid”. Nakładem „Naszej Księgarni”, 1933.

ne cele w pracy pedagogicznej, stanowią żywe odbicie jego rozbudzenia duchowego, zwłaszcza, kiedy mówi tam, iż są stany duszy, które zmieniają całkowicie i pogłębiają życie człowieka, budzą n o w e siły, stwarzają nowe wartości, albo raczej wpływają na przeobrażenie dotychczasowej treści życia. Punkt ciężkości przenosi się wówczas — powiada Dawid — z zewnątrz na wewnątrz, od rzeczy, zadań, celów zmysłowych, materialnych do bardziej idealnych i duchowych. Zagadnienia metafizyczne i moralne nabierają wtedy szczególnego znaczenia, stają się niemal o s o b i s t ą sprawą człowieka. Jednocześnie zmienia się jego stosunek do innych: człowiek staje się mniej samolubny, chętnie wyrzeka się siebie dla innych, sądzi ich pobłażliwie i życzliwie. W notatce, pisanej na kilka miesięcy przed śmiercią, Dawid odtwarza ten stosunek do innych jeszcze wyraźniej, mówiąc, że „zostaje coś trwałego: odrodzenie nie mija w zupełności. Po okresie gorączkowym i ostrym pozostaje stan słabszy, ale może głębszy. Nie zapomina się ogólnych prawd, jakich się doświadczyło w związku z indywidualnym wypadkiem. Otworzyło się i stoi przede mną zawsze zagadnienie bytu, przyszości, zbawienia. Nie mógłbym już żyć tylko zewnętrznie, z dnia na dzień, bez ośrodka duchowego, bez ciężenia ku czemuś poza tem wszystkim. Jest ciągły niepokój, troszczenie się, co będzie. Naprzód czujne sumienie: dnie upadków, ale po każdym rozprawa z sobą, wysilek naprawy, i w rezultacie coraz lepiej, coraz zgodniej: szczególnie w stosunku do ludzi. Czuwam nad sobą, żeby o nikim źle nie mówić, żałuję tego. Boję się krzywdę wyrządzić” (30.IX. 1913).

W innych notatkach z tego okresu znajdujemy myśli, w których jasno występują jego nowe stany duchowe, głównie kiedy mówi, że wysilek, wyrzekanie się, brak, cierpienie jest wyższym pokarmem duchowego życia, aniżeli życie zmysłowe lub uleganie namiętnościom, instynktom zmysłowym.

W wysiłku, w wyrzekaniu się, cierpieniu człowiek działa siłą duchową — myślą, wyobrażeniem, idealnym motywem, buduje w sobie zasób głębszej energii duchowej; dla wielu zaś „życie rozpoczyna się wówczas, kiedy poczują wspólność ze światem duchowym — przez cierpienie, ofiarę. Jest to dla nich naprawdę odrodzenie, nowe narodzenie. Ponieważ zaś śmierć pozbawia nas życia zmysłowego, odtąd życie to musi być tylko duchowe, t. j. przez innych i w innych, więc śmierć jest także chwilą narodzin”.

Każda niemal stronica, zwykła nawet uwaga na marginesie jego rękopisów jest w tym okresie jego życia świadectwem natężonej pracy myśli, znakiem głębokiej zadumy, ale nie tylko zadumy badacza, który zbiera, szereguje fakty naukowe, wyprowadza na chłodno wnioski, syntezy, lecz znaćzy drogę gorączkowego, niecierpliwego poszukiwania, przemierzania całego ogromu zagadnień bytu ziemskiego. Niemal każda notatka świadczy nadto o jego zrozpaczonej, spragnionej ukojenia duszy, która bądź szamocze się na uwięzi doczesnego życia, bądź uderza w paroksyzmie bólu o sklepienia niebios, usiłując wydrzeć tajemnicę wieczności i świata pozazmysłowego.

Niejednokrotnie w wynurzeniach swoich zwraca J. Wł. Dawid uwagę na to, mając zapewne i siebie na myśli z okresu poprzedniego, że większość współczesnych, będąc pochłonięta myśleniem obiektywnym, nie troszczy się o zaświat, nie usiłuje dotrzeć do wewnętrznego sensu życia i pogodzić go ze śmiercią. Może dlatego, iż jest to „zadanie trudniejsze, rozleglejsze, wymagające więcej elementów. Dopiero wtedy, gdy ta świadomość ulegnie rozbiciu, gdy śmierć zagląda człowiekowi w oczy, albo gdy śmierć bardzo bliskiej osoby czyni to zagadnienie żywym, osobistym, — człowiek pragnie oderwać się od ziemskiej rzeczywistości, zaczyna myśleć o życiu przyszłym”.

Część notatek jego dotyczy rzeczy nawskroś osobistych; są to poufne, krwią własną pisane rozmowy z utraconą istotą, są tajemniczym nocnym wołaniem samotnika o skrócenie cierpień, tęsknoty, są jednocześnie straszliwą melodią ekspiacji, pragnienia śmierci, która ma być wyrównaniem wszelkich krzywd i nastaniem zasłużonego ukojenia. Treść tych rozmów osobistych, których szerzej tutaj omawiać niepodobna, jest wysoce przejmująca, daje obraz, pełen dramatycznego napięcia, obraz przedzierania się w sfery życia pozazmysłowego i narodzin wiary w istnienie odrębnego duchowego porządku.

Kartki te mają nie tylko osobliwą wartość poznawczą i naukową, nie tylko świadczą o mocy i głębi umysłowej J. Wł. Dawida, ale pozwalają nadto widzieć podłoże duchowe, na którym powstała „Psychologia religii” i książka niniejsza.

W dziejach umysłowej i duchowej kultury ludzkości cierpienia odegrały, jak wiadomo, wielką rolę twórczą, stanowiły źródła natchnienia i ofiar. Wielkie braki, ubóstwo, wysiłki, wyrzeczenie się, prześladowania tworzyły kolebki religii, wolności, wyzwolenia, wszystkie niemal arcydzieła myśli i sztuki były wytworem zmagania wewnętrznego, niebosiężnych porywów i owocem głębokiego cierpienia.

Przez wielki ból osobisty i przemiany duchowe J. Wł. Dawid wkroczył w świat myśli, w którym źródła poznania, obejmujące rzeczywistość zmysłowo-mózgową, przestały mu wystarczać, przestały go zadowalać; w ogniu tęsknoty i w napięciu świadomości pragnął przejrzeć do gruntu znaczenie obowiązku, odpowiedzialności, ekspiacji. Posiadł w tych zmaganiach wzrok duchowy, jakby drugi wzrok, wewnętrzny, intuicję, będącą dlań organem życia moralnego, doznał czucia „realności ducha”, co mu pozwoliło przeniknąć wgłąb życia mistycznego i religijnego. Dla zrozumienia tego życia niezbędna jest, według twierdzenia J. Wł. Dawida, pewna

wspólność duchowa, pewien stopień *b e z p o ś r e d n i e j* znajomości rzeczy. Samo przygotowanie naukowe, poznanie teoretyczne na podstawie wiedzy nawet najbardziej wszechstronnej nie da badaczowi tego czucia bezpośredniości, zaś dla szkolarza metafizyka będzie zawsze tylko zbiorem omyśleń, błędów i sprzeczności, a fakty życia mistycznego i religijnego — objawami umysłowej słabości lub stanu patologicznego. Ludzie tacy — według surowego sądu Dawida — „mogą najwyżej chodzić koło filozofii jako filolodzy lub historycy, ale w *n i e j n i g d y n i e b ę d ą*”. Dla osiągnięcia tej *b e z p o ś r e d n i e j* znajomości rzeczy niezbędny jest właśnie ten zmysł duchowości, zmysł duchowej rzeczywistości, którym nb. wyróżniali się wielkiej miary myśliciele jak Kant, Schopenhauer, Fechner, James, Bergson i do posiadania którego doszedł w ostatnich latach swego życia J. Wł. Dawid.

Można krytycznie patrzeć na jego indywidualne stanowisko wobec świata pozazmysłowego i wobec wszystkich zagadnień transcendencji, — to zależy przecież od osobistej potrzeby duchowej i od punktów widzenia, ale stwierdzić trzeba, że J. Wł. Dawid przez uwydatnienie wewnętrznej strony religii w sposób ściśle przedmiotowy i naukowy rzucił snop światła na pojęcia i poglądy religijne, że jasno uwydatnił cechy i prawidłowość doświadczeń religijnych i dotarł do ich treści ukrytej, jak również do samego wnętrza stanów mistycznych. Dawid, jako uczonego, rozporządzający olbrzymim zasobem wiedzy, jako mistrz we władaniu metodami badania naukowego w dziedzinie psychologii ogólnej, potrafił połączyć tę zdolność widzenia stanów religijnych z obiektywizmem ich przedstawieniem i taktem naukowym.

W okresie swego duchowego przełomu, Dawid, jakkolwiek uważał myślenie przyrodnicze i naukowe za najzupełniej uprawnione w znacznej sferze zjawisk i potrzeb, jednak-

że idee te i sposoby myślenia przestają stanowić dla niego „jedyny i pełny wyraz rzeczywistości”. Usiłuje u schyłku dni swoich wyjść poza świat naukowy, mechanicznie skonstruowany i podejmuje mocno go obchodzące zagadnienia odrębnej rzeczywistości duchowej, prawa moralnego, wolności, przeznaczenia. Ale następuje u niego jakby przesyt czystego myślenia, pragnie jednocześnie odczuwać świat i poznawać, a podejmując zagadnienia wiary i zjawisk transcendentalnych usiłuje także ustalać prawo dla tych szczególnie rozbudzonych ludzi, którzy odczuwają potrzebę wiary i chcą, iżby im „w imieniu nauki i filozofji wierzyć było wolno”.

Kto znał J. Wł. Dawida w okresie poprzedzającym jego tragedję życiową, pochłoniętego myśleniem przyrodniczem, oddanego naukom doświadczalnym, kto znał tego uczonego, dla którego rozumienie i wyjaśnianie świata sprowadzało się do zjawisk i procesów mechanicznych i fizyko-chemicznych, wszystko zaś, co nie mieściło się w ramach doświadczenia, nie warte było myślowego mozołu ani jednej godziny, a pewne t. zw. prawdy, związane ze światem pozamysłowym, stanowiły tylko *martwe formuły*, ten otrzyma dopiero miarę jego duchowego przełomu, ogarnie świat jego nowych wyobrażeń i *caeteris paribus* jego nowego działania. Z chwilą, gdy dotychczasowe podstawy jego życia uległy rozbiciu, nastąpił okres gorączkowych poszukiwań i wykrywania sensu tego najważniejszego doświadczenia, jakim jest życie. W tym celu zgłębia na nowo olbrzymią literaturę filozoficzną i religijną, poczynając od świata antycznego aż do dni ostatnich, bada źródła przeżyć i doświadczeń religijnych, rozpisuje na podstawie własnego kwestjonariusza specjalną ankietę, chcąc poznać stany te drogą najbardziej osobistych wynurzeń i sądów innych ludzi. Nawiązuje też między innymi listowną wymianę myśli z St. Brzozowskim, później nawet udaje się osobiście do Florencji, gdzie podówczas Brzozowski przebywał.

Cechą dominującą nastrojów duchowych J. Wł. Dawida w tym czasie jest nieustający smutek, żal, tęsknota, rośnie jego wrażliwość moralna, przez przytłumienie życia zewnętrznego, zmysłowego rozszerza się ciągle jego świat wewnętrzny i rozwija się w nim, jak mówił, zmysł duchowości. J. Wł. Dawid zachował jednakże właściwą mu jasność umysłu, przenikliwość i zdolność zwięzłego, trafnego określania rzeczy i ludzi, ale stał się bardziej otwartym, skłonny do wynurzeń nawskroś osobistych wobec bardzo nielicznych swoich przyjaciół i głównie wobec tych, z którymi łączyły go węzły i wspomnienia dawniejszych walk ideowych i wspólnej pracy. Często mówił o latach ubiegłych, wgłębiał się w panoramę swojego życia, szukał tam wyjaśnienia swojej rzekomej winy, coraz mocniej występowało w nim pragnienie, pożądanie ofiary, rosły uczucia miłości człowieka. W notatkach z tego okresu mówi sam o sobie, że „czułem dla wszystkich miłość, gotów byłem do ofiar, potrzebowałem ich, dawałem gdzie mogłem. Każde cierpienie, wyrzeczenie się dobrowolne pojmuję, jakbym zwracał coś z tego, com wziął przedtem niesłusznie przez egoizm, słabość, pożydlivość, w czem była w i n a”.

Ale ma pełną świadomość, że pozostawać musi sam z swoim bólem, że ma do czynienia tylko z sobą i stany te są tylko jego sprawą, że „nikt go wyręczyć, ani pomóc mu nie może, wiedza, jaką on teraz otrzymuje, jest indywidualna, która niema użyteczności społecznej i nikomu przydać się nie może”. Ale jeżeli chodzi o ogólny stosunek mistycyzmu do świata i ludzi, Dawid z przekonaniem broni jego pozytywnej strony i prostuje błędną interpretację, niedoceniającą w nim czynnika aktywnego. Błąd ten polega na tem, że mistycyzm uważany jest za jakiś proces poznawczy, za jakieś przeżywanie filozoficzne, gdy tymczasem jego istotne źródło, nawskroś osobiste, spoczywa w głębokiem, wstrząsającym zakłóceniu życia. „Przychodzi chwila, kiedy czujący i myślący człowiek

powiada: tak dłużej żyć nie mogę!" Gdy dotychczasowe życie ulegnie zdruzgotaniu, człowiek szuka dla siebie nowego oparcia, i w tym wypadku cały wysiłek duchowy Dawida zmierzał do tego, iżby znaleźć dla siebie „n o w ą f o r m u ł ę ż y c i a, nie zaś poznania”.

Jego pilne poszukiwania tych nowych punktów oparcia, jego zwłaszcza pojmowanie obowiązku moralnego, niema w sobie nic z samolubstwa, nic z beznadziejnego, biernego pograżania się w rozpacz lub bezpłodnej kontemplacji, nic z ascezy jako f o r m u ł y życia dla siebie, raczej przeciwnie, widzi na nowo dla siebie rolę czynną, wymagającą ofiary, wyrzeczenia się, poświęcenia. Człowiek wyzwolony — powiada Dawid — „powinien czuć się solidarny ze s p o ł e c z e ń s t w e m, n a r o d e m: jego niedolę musi uczuwać, jako zakłócenie tego porządku moralnego, do którego duszą swą doszedł, jażn jego na to zakłócenie reagować będzie, jak na c i e r p i e n i e w ł a s n e g o o r g a n i z m u. Potrzeba czynu wyrazi się u niego czynem ofiarnym dla społeczeństwa. Każdy Polak, który narodzi się duchowo, musi uczuć żywo niedolę swego narodu i znaleźć w sobie p o t r z e b ę i g o t o w o ś ć ofiarnego czynu”. (1911 r.).

Kto znał powagę jego odważnego słowa, jego brak pozy i lekceważenie wszelkiej deklamacji, łatwo oceni dostojność i prawdziwość tych wyrazów. Właściwie stanowią one skrócone odbicie postawy Dawida wobec ucisku, niewoli i krzywdy we wszystkich okresach jego życia, zarówno wtedy, gdy myślał tylko przyrodniczo w ramach doświadczenia i wystarczała mu hipoteza materialistyczna świata, jak i obecnie, gdy poszukiwał rzeczywistości pozazmysłowej i wątku ciągłości dwóch światów.

Cóż z tego, jeżeli chodzi o oblicze ideowe Dawida, że w sferze poznania przestała mu c z ę ś c i o w ó wystarczać hipoteza naturalistyczna świata, użyteczna według niego tyl-

ko w pewnych dziedzinach życia i bezsilna wobec niektórych pierwiastków i zjawisk rzeczywistości, — jeżeli na gruncie doświadczenia jego czynna postawa wobec losów człowieka i społeczeństwa pozostała tak samo jaknajbardziej wzniosła, jeżeli jego zdolność odczuwania, jego wrażliwość na ówczesną martyrologję narodu była tak wysoka, że reagował na nią jak na cierpienie własnego organizmu.

Kogóż nie olśni siła duchowa człowieka, którego całe dotychczasowe życie uległo rozbiciu w dosłownem znaczeniu wyrazu, a który potrafi znaleźć swoją formułę życia, opartą na ponoszeniu ofiar i poświęceniu dla zbiorowości, kogoż nie poruszy wyniosłość postaci samotnego pielgrzyma, dźwigającego bezmiar swego osobistego cierpienia i poszukującego dla siebie oparcia zarówno w sferze poznawania i odczuwania świata, jak i fizycznego oparcia dla siebie w świecie doczesnym, a który mimo to uważa, że jedyną możliwą postawą szczęścia jest bohaterstwo, że „człowiek żyje swą boską częścią, boską świadomość wypełnia do końca czynami, że czyn ten jest na usługach życia ziemskiego, które jest przeznaczeniem i powołaniem jednostki, i że w akcie bohaterstwa łączy się harmonijnie i dopełnia wieczne i ziemskie przeznaczenie i zadanie człowieka”.

W tych stanowiskach Dawida widać odbłaski ducha antycznego świata i filozofji greckiej, której ideałem najwyższym, bronionym przez nią do ostateczności, było właśnie połączenie czynnej postawy wobec życia ze szczęściem człowieka. Ogniskiem koncentracyjnem całej mądrości greckiej było właśnie ustanowienie ścisłego związku między wzniosłymi porywami ducha a świadomością i potrzebą czynu, co też przeżywa się czerwoną nicią przez całe rozumowanie Dawida. W jego ideach, w jego pojmowaniu zbawienia człowieka widać także światła platońskiej filozofji religji, której głównym dogmatem, jak wiadomo, było utożsamianie bóstwa z ideą

dobra i wyznaczanie drogi zbawienia przez uczucie żarliwej miłości. Również poznanie i czucie odrębnej rzeczywistości duchowej jest jakby fragmentem platońskiego świata idei, które ponad zmiennością i znikomością doczesnego bytu trwają wiecznie w formie stałej, nadzmysłowej rzeczywistości. Ale, gdy ostatecznym życiowym wyrazem wszelkiego mistycyzmu jest osobista ucieczka od świata i samotna wędrówka po szczytach myślowych lub też, odwrotnie, znieruchomienie w bezpłodnych nastrojach, zdala od rozgwaru i szarpaniny życia ziemskiego, — u Dawida przeciwnie, w niczem nie zmienia się jego dotychczasowa c z y n n a postawa, czuje się natomiast jeszcze więcej solidarnym ze społeczeństwem, narodem i widzi najwyższe szczęście i zadanie człowieka w ponoszeniu ofiar na rzecz ogółu, w walce z uciskiem i niewolą zarówno jednostki, jak i całego narodu. Z jego nowych przeżyć duchowych i filozoficznych wynika mocniej jeszcze nakaz oporu wobec przemocy we wszystkich dziedzinach życia i myśli. W swoich rozmyślaniach o idealnem wyzwoleniu człowieka zajmuje mocne stanowisko, potępiające wszystko, co stanowi krzywdę i uszczerbek wolności, piętnuje wszelkie nadużycia w najróżniejszych dziedzinach, nawet nadużycia techniki, nauki, która pozwala, iżby „doktorzy medycyny asystowali przy kaźni więźniów i zawodowo stwierdzali, czy można jeszcze męczyć, czy przestać. Historia zaś i dzisiejsza ekonomja polityczna jest tylko w małej części niezależną nauką, więcej zaś — narzędziem panowania”.

Wszystko, co pozostało w tece pośmiertnej J. Wł. Dawida, świadczy, że myśli swe i doświadczenia spisywał nie tylko dla siebie w celu sprawdzania natężenia i kierunku swoich przeżyć duchowych, ale także umieszczał je dla innych jako drogowskazy w krzyżowej pielgrzymce do poznania rzeczywistości duchowej; zapalał swoje myśli i zawieszał je jako światła wśród mrocznych kolumnad i labiryntów mistycznego

świata dla tych samotnych, cierpiących wędrowców, którzy tak jak on znaleźć się w nim mogą.

J. Wł. Dawid w tem okrutnem, bezlitosnem odsłanianiu swego ducha nie przestawał być jednak uczonym, poddawał badaniu swoje doświadczenia religijne, przenosząc je jakby na stół psychologii i pedagogiki eksperymentalnej, sprawdzał je wciąż na sobie do końca dni swoich, jak sprawdza na sobie bakterjolog działanie jakichś nowych szczepionek lub preparatów. Chciał niewątpliwie, iżby ci, co po nim przyjdą i znajdą się też w cierpieniu u podnóża wieczności, trawieni gorączką rozdzierania tajemnicy zaświatów, byli bogatsi od niego o całe jego własne doświadczenie, jakie mu męczeńskie życie dało. Gdyby było inaczej, gdyby swoje najbardziej osobiste przeżycia i spostrzeżenia chciał zabrać do grobu — nie prowadziłby tak starannie swych notatek dziennych i nie zostawiałby ich potomnym. Zresztą, o ile sądzić można według ducha jego myśli, według wzniosłej treści jego stanów wewnętrznych, opartych na wielkiej miłości człowieka, połączonej z ciągłym pragnieniem czynienia czegoś dla innych, — to niema wątpliwości, że J. Wł. Dawid cały dorobek swego trudu życiowego i pouczające odbicia swoich cierpień pragnął przekazać następcom.

Spisując tak pilnie i wytrwale swoje spostrzeżenia z wędrówek samotnych po szczytach duchowych, czynił to nadto w tej samej intencji, z jaką prowadzą swój dziennik podróży ci samotni podbiegunowi badacze, którzy, gnani świętością sprawy wśród pustyń lodowych i odmętów śnieżnych, spisują wszystko, co widzą, do ostatniego tchnienia. Przejęci wzniosłym uczuciem, pragną w obliczu niechybnej śmierci stojącej już u ich wezgłowia, nieść jeszcze pożytek tym wszystkim innym podróżnikom i badaczom, którzy w przyszłości ponad ich zwłoki doczesnym sięgać będą i iść dalej dla wydarcia tajemnic niedostępnych krajów.

Zamykając swoje rozważania w „Psychologii religii”, i nie schodząc z drogi ściśle przedmiotowego i naukowego badania doświadczeń religijnych, stanął J. Wł. Dawid ostatecznie wobec zagadnienia transcendencji, „którego psychologja swojemi środkami podjąć nie może i przekazuje filozofji”. W ostatnim roku swego życia, osiągnąwszy szczytowy punkt swojej drogi mistycznej, podjął to zagadnienie, zajął się roztrząsaniem i próbami określenia rzeczywistości pozazmysłowej, która przypuszczalnie ma odpowiadać wielkim doświadczeniom religijnym.

W tych rozmyślaniach wciąż nie opuszcza go poczucie realności ducha, które stąd powstaje — mówi Dawid — że gdy „umrze bliska istota, człowiek zachowuje tylko jej myśl, byt duchowy tej istoty musi mu zastąpić jej byt materialny. Cucie duchowości jest dostępne przedewszystkiem w cierpieniu, które jest najwyższem napięciem świadomości, energii duchowej, pracę”. Rozwija się w duszy Dawida najwyższa wrażliwość dla owej odrębnej rzeczywistości duchowej, buduje on pod jej wpływem świat idealny, podlega stałemu oddziaływaniu i natchnieniu istoty pozazmysłowej.

Pracuje, mimo cierpień fizycznych, w nieustannem napięciu, przygotowuje książkę, roztrząsającą ze stanowiska filozoficznego zagadnienia rzeczywistości duchowej, prawa moralnego, wolności i przeznaczenia, odpowiedzialności, cierpienia i śmierci.

Zgromadził materiał przygotowawczy do książki niniejszej, która jest już ostatnim akordem myślowym J. Wł. Dawida. Ale jakby przewidując, że nie zdoła już notatek swych według pewnego planu usystematyzować i ostatecznie do druku przygotować, jakby przeczuwając nadto, że ktoś inny za niego będzie to czynił, zostawił rodzaj oświadczenia, że „książka ta ma być nie dziełem literatury, ale czynem, świadectwem. Tyle więc tylko przykładam pracy do niej, ile wy-

maga jasność, nie dbając o wyczerpanie przedmiotu. Pewne rzeczy przyjmuję jako dowiedzione, załatwione, jakkolwiek nie wszyscy uznają je w świecie naukowym. Ignorancja i tępość umysłu długo opierać się mogą”.

Roztrząsając zagadnienia transcendencji, najdłużej zastanawia się J. Wł. Dawid nad problematem śmierci, samobójstwa, i dochodzi do przekonania, że zarówno śmierć dobrowolna, jak i fakty obowiązku, poświęcenia, bohaterstwa mogą być zrozumiałe tylko w przypuszczeniu, że poza światem zmysłowym istnieje duchowy. Ale w pogardzie śmierci poszukuje Dawid odwagi życia, „będącej jednym z najgłębszych przejawów natury ludzkiej”. Odwaga ta, rozumiana nie tylko w sensie fizycznym, pozwoli człowiekowi cierpieć czynnie i ponosić wielkie ofiary w imię wyższych celów moralnych.

Z uwag jego, poświęconych poznawaniu wewnętrznego sensu życia i śmierci, występuje jeszcze wyraźniej niż w pismach dotąd drukowanych, pragnienie wychowywania tej odwagi, jako siły niezmiennie działającej w człowieku i potrzebnej do rozbudzenia głębokiego życia duchowego, ułatwiającego odczuwanie tych wartości, które są zaprzeczeniem śmierci. Każda ofiara, wyrzeczenie się, poświęcenie jest aktem częściowej śmierci, powolnem umieraniem, ażeby więc być zdolnym do tych czynów — mówi Dawid — trzeba pogodzić się i uznać śmierć jako taką, przyjąć ją zgóry i włączyć do rachunku swego życia.

Można nie podzielać stanowisk myślowych Dawida, wyłożonych jasno w książce niniejszej, można też różnie oceniać jego pojmowanie realności ducha, moralnego porządku i prawa, można krytycznie ujmować jego epistemologję mistyki i interpretację ciągłości dwóch światów, ale każdy przyznać musi, że jego dociekania wewnętrznego sensu życia oznaczają coś więcej, niż to, co słyszymy naokoło w rozgwarze dnia po-

wszedniego, że są to rzeczy, które płyną ze źródeł wzburzonych namiętności, z krynicy buntu przeciw bezduszości dzisiejszego świata, wziętego w kleszcze mechanizacji, i że są one wyrazem dalekosiężnych pragnień, ogromnej tęsknoty do życia na wyższym poziomie, warunkującym odnowienie, podniesienie i uszlachetnienie duchowej istoty człowieka.

J. Wł. Dawid dla swoich natchnień, przeżyć religijnych i filozoficznych nie chce niczyjego uznania, niczyjej zgody, sankcji, ani tembardziej wyznaczania mu jakiegoś miejsca w galerji urzędowych wierzeń. Czuje się dość mocny, by wznieść sam dla siebie sanktuarjum własnego ducha. Nawet przy końcu dni swoich, niemal już w obliczu śmierci, utrzymuje swoje heraklesowe poczucie obowiązku, trwa sam na sam z sobą, gardząc jakimkolwiek utylitarnem przystosowaniem do woli silnych i panujących.

Jakkolwiek sam doznaje głębokich doświadczeń religijnych i pragnie, iżby mu w imieniu nauki i filozofji wierzyć było wolno, — odrzuca jednak wszelką myśl o jakichkolwiek porozumieniach i ustępstwach, wyraźnie nawet obawia się ich, gdyż przekonany jest, iż „pewne religje tak gruntownie zdyskredytowały religję”, oddając ją w służbę interesom egoizmu, że trzeba niemałej odwagi, ażeby się przyznawać do jakichkolwiek przeżyć religijnych. „Mówię to w obawie, ażeby moich wywodów nie pochwycono na inny użytek. Dość powiedzieć, że wszelkie „nawrócenia” rodzą podejrzenie, czy nie mieści się w nich motyw serwilizmu i karierowiczostwa”. J. Wł. Dawid pozostał sam z sobą. Rozmyślenia i swe przeżycia filozoficzne zostawił w notatkach do książki, która jest nie tylko dziełem literatury, ale jest też świadectwem jego duchowej i umysłowej niezależności. Jest jego prawdą.

Rozpatrując źródła szczególnych stanów duchowych wielkich ludzi, myślicieli, artystów, wieszczów, usiłujących w swych natchnieniach twórczych i doświadczeniach religij-

nych wyjść poza świat, mechanicznie skonstruowany, podziwiał świątynię ich ducha, moc wewnętrzną, porywające piękno, porównywał ją widocznie z swoim własnym sanktuarjum, w którym „stany religijne i ich objawy mają się tak do religii, jej dogmatów, sakramentów, obrzędów, jak Madonna z kaplicy Sykstyńskiej do tysiąca kopij wśród wiernych, między modlitewniki wkładanych: *d z i e ł o o s o b i s t e g o g e n j u s z u i w y r ó b f a b r y c z n y*, udostępniony dla potrzeb masy”.

Zgłębiając zaś całą literaturę religijną, dotarł też do pism Towiańskiego. Już w „Psychologii religii” zastanawia się Dawid nad istotą towianizmu, czyni to jednak tam fragmentarycznie, jakby w przejściu, dając raczej dorywczą, krótką odprawę krytykom towianizmu, niż wyrażając zasadniczy swój pogląd na znaczenie nauki Towiańskiego. Ale w tece pośmiertnej J. Wł. Dawida znalazły się obok bardzo szczegółowych wypisów, poczynionych przez niego ze wszystkich pism Towiańskiego, także notatki, stanowiące ich ocenę.

Dawid przeświecla Towiańskiego ze stanowiska psychologii religii, odśladania jego źródła duchowe, uważając teraz, jak i przedtem, iż dla zrozumienia pewnych faktów religijnych niezbędna jest bezpośrednia znajomość rzeczy. Stanowisko Dawida różni się mocno od sądów, jakie wypowiadano u nas o Towiańskim, gdyż do niedawna jeszcze piszący o nim „różnili się co do tego tylko, czy on był więcej warjatem, czy szarlatanem¹⁾. W rzeczywistości jednak — według Dawida — „Towiański z punktu widzenia psychologii religii, rozważany porównawczo z całą rodziną pokrewnych mu organizacji,

¹⁾ Do wyjątków zaliczyć należy sąd prof. M. Zdziechowskiego, który w swem dziele p. t. „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa” określa rolę Towiańskiego, jako „opatrnościowe posłannictwo” człowieka, który „działał na współczesnych potęgą ducha” (str. 412).

jest zupełnie wyraźnym typem i żadnych szczególnych zagadek nie przedstawia". Jako motto do rozważań poniższych J. Wł. Dawida godziłoby się dać jego notatkę, dotyczącą stosunku nauki do religii. Nauka — powiada Dawid — może zabijać religję, wiarę w jednym tylko znaczeniu: nie tem, że daje określone argumenty, pokazuje niemożliwość życia zaświatowego, ale z przyczyn energetycznych: stanowi ona przerost świadomej racjonalistycznej inteligencji i odejmuje grunt, energję do poznania bezpośredniego, wewnętrznego, intuicyjnego.

Uważając stanowisko Dawida wobec towianizmu za ogniwo w rozwoju jego nowych poglądów, a przez to — za dość ważny szczegół biograficzny, podajemy je w całości:

„W życiu Towiańskiego znajdujemy wszystkie zasadnicze pierwiastki stanu mistycznego. Świadomość winy, grzechu i potrzebę pokuty, odkupienia. Cucie inności, wewnętrznego sensu, znaków „rzeczy”, a stąd przekonanie o przeznaczeniu, rządzie boskim, który wszystko układa. Wszystko, co się stało było koniecznem — było w tem „zrządzenie” Boże, ale wszystko prowadzi do dobrego.

Jest cierpienie, bo była wina, — muszą być narzędzia tego cierpienia. One są kierowane ręką Boga, odpowiadają przed Bogiem za swą niesprawiedliwość: ale ja, który jestem ich ofiarą, nie powinienem im odpłacać niemiłością, powinienem nieść swój krzyż jako zasłużony i jako obietnicę nagrody, wyzwolenia. Jest więc stale obecne uczucie miłości dla wszystkich, bez zastrzeżeń. Potrzeba zgodności z sobą wewnętrzną, wyznawania swojej prawdy. Żądza apostołstwa, opowiadania prawdy, nawracania. Idea ciągłości w świecie drugim, kontynuacja obecnego.

Są to doświadczenia osobiste — i w tych granicach prawdziwe: dla życia uprawnione. Stawać się mogą wskazaniami dla życia, które zostało odrodzone, w którym się one

zjawily i zapanowały. Człowiek jeden trzyma w ręku całe to „królestwo Boże”, wszystkie jego nici. Tu to, co odczuje i pomyśli — to i jest, sprawdza się. Władza poznawcza — intuicja, działa także w zakresie indywidualnego stanu. Ale istnieje dążność do jej rozszerzania. O ile nie kontroluje jej krytyczny rozum, wiedza obiektywna, przenosi ona działania swoje w sferę przyrodniczą, historyczną: tu uderza się o zapory, siły innej natury, z nią niewymierne, które się jej nie poddają. Są to siły fizyczne, siły ludzkiej natury, zmysłowe, instynktowe. Doświadczenie indywidualne, uogólnione nieprawnie w społeczeństwie, dzieje, dają ideę narodzonego posłannictwa, mesjanizmu, ideę niesprzeciwiania się złemu, działania miłością, dążenie do zdobyczy czysto duchowych. Ale cóż? W działaniu społecznym rozbija się o fakt, że inni ludzie nie są „odrodzeni”, nie żyją wewnętrznym życiem, nie działają w nich siły wyższe. Trzebaby ich naprzód odrodzić, ale to nie daje się zrobić ze wszystkimi, zawarowane jest szczególnymi okolicznościami indywiduum i otoczenia. W nich ustaliły się siły zmysłowe i intelektualne, one objęły rządy społeczeństw i świata (choć mogło być inaczej). Cele ostateczne, duchowe, Królestwo Boże, musi być zdobyte drogą okólną, długą — poprzez materję, zmysły, instynkty, przez ich opanowanie, uduchowienie. Mistycy chcą drogę tę skracać — przez magję, przez miłość, bierność. Człowiek „odrodzony” mistycznie dąży do czynu, a tym czynem musi być bohaterstwo, walka ze złem, „niesprawiedliwością”, „niemiłością”.

Towiański i jego uczniowie zrozumieli czyn tylko jako „apostolstwo”, „mówienie prawdy”. Mickiewicz nie uległ złudzeniu, najgłębiej przeżywał swój stan, i idąc za koniecznością tego stanu — podjął walkę. To rozumienie stanu i intuicji indywidualnej u Towiańczyków tłumaczy się ówczesnem położeniem tych ludzi: ich cierpienie było zespolone z cierpieniem ojczyzny. Swoją „winę” pojmowali jako „winę” na-

rodu, a stąd chcieli, iżby naród — ogół „nieodrodzony” — zastosował postępowanie, które tylko uzasadnione było w ich własnym stanie.

Wszystkie objawienia mistyczne są owocem historii duszy indywidualnej, jej dramatu. Mają dla niej wartość i zastosowanie. Ażeby objęły naród, musiałyby to być „dusza narodu”, któraby taką własną historję przeżyła, od odrodzenia przez jej fazy. Otóż takiej historii naród nie ma, gdyż takiej duszy nie ma. To, co nazywamy „duszą”, jaźnią narodu, jest to część jaźni indywidualnych, wspólna wszystkim członkom narodu, a której treścią są stany, wyobrażenia, uczucia, uwarunkowane wspólnem życiem, pochodzeniem, tradycją, interesami. Ta cząstka jaźni indywidualnej, wyrażająca narodową świadomość, może uczestniczyć, być wciągnięta w mistyczny dramat człowieka, ją będą miały za treść, przedmiot pewne dramatu tego objawy, np. wina — w zaniedbaniu publicznej służby, obowiązków patriotyzmu, dążenie do czynu dla dobra ojczyzny (nasi patrjoci — Mickiewicz). Ale są to zawsze przeżycia indywidualne.

Poza tem w doświadczeniu mistycznym nie ma nic, coby miało charakter „zbiorowo-dziejowy”, mesjaniczny. Sądy o losie narodu, jego przeznaczeniu są umysłową spekulacją, metafizyką, tak jak o naturze bytu. Może ona opierać się, wpływać z doświadczeń mistycznych, ale nie może przeczyć doświadczeniu, rozumowi, historii pozytywnej. Wprowadzenie tu zasady winy, pokuty, odkupienia, miłości — będzie błędną analogją stanów indywidualnych, rodzajem organicystycznej socjologii. Zresztą w stanie mistycznym budzi się jasnowidzenie, drugi wzrok — i on może pewne wypadki zbiorowego życia odśłaniać, ale to — czysto konkretne, odosobnione (Nostradamus, u Trentowskiego — jasnowidzenie). Stosunek społeczny nie jest najgłębszym ani ostatecznym. Człowiek w chwilach rozstrzygających czuje się *s a m* — w kon-

fliktach sumienia, wobec śmierci. Człowiek musi się *s a m* zbawiać: wywalczać sobie dobro doczesne, wolność, zapewnić zdrowie, oświatę może przez innych, zbawienie zaś, t. j. *pe-*wien wybór pewnych prawd, kierunków on musi *s a m* dokonać. Ilu jest ludzi — tyle musi być takich aktów zbawienia.

Doświadczenie i intuicja jest par excellence o s o b i s t a — duch jest poza płcią i poza narodowością. Społeczeństwo, naród może znaleźć miejsce w sferze tego doświadczenia tylko jako *pr z e d m i o t* obowiązku w pewnym określonym czynie (np. Joanna d'Arc). Ale też, gdy kierunek tego obowiązku jest inny, interes społeczeństwa i narodu zostaje wyeliminowany, zignorowany, np. gdy człowiek odbiera sobie życie ze swego rachunku osobistego, a wbrew interesowi społecznemu.

Społeczeństwo zawsze potępia samobójstwo, jako interesowi jego przeciwne, a to nie przeszkadza, że w pewnych razach jest ono spełnieniem najwyższego prawa i obowiązku, ale prawa, które jest wyższe ponad społeczeństwo.

Towiański nie ustrzegł się przesądu przeciwko samobójstwu, potępia je, jako wykroczenie, widzi w niem rezultat życia, w którym brak „ofiary”, skupienia, życia rozproszonego, które kończy się obłędem lub samobójstwem.

Nie sprzeciwiać się złemu — jest zasadą słuszną, wzniosłą w pewnych wypadkach i granicach. Granice te poznać łatwo, uprzytomniając sobie źródło, motyw, z którego zasada ta wypływa. Jest niem miłość i świadomość prawa moralnego, konieczność realizowania tego prawa. Czuję razem z drugim, kocham go, boleję nad jego upadkiem, to mię skłania, ażeby podnieść go, usiłuję go podnieść. Ale to przypuszcza wspólność między nami: że on zdolny jest uznać dobro, zdolny jest obudzić w sobie miłość, skrucę. Otóż w pewnych razach jest to wyłączone, np. zwierzę, rozjuszzone zwierzę,

człowiek obłąkany, człowiek uniesiony i zaślepiiony gniewem. Tu obowiązkiem moim jest użyć siły, obezwładnić, zadać cierpienie. Granicy nie można przeprowadzić, — człowiek zły stoi blisko obłąkanego i zwierzęcia. Muszę więc i powinienem dla jego dobra użyć siły, stać się dla niego narzędziem opamiętania. Tak samo względem dziecka, mam obowiązek karać je.

Towiański był przeciwny walce zbrojnej z rządem rosyjskim, żądał naprzód wewnętrznego odrodzenia. To znaczy, rozumiał, że dopóki większość nie zdobędzie się na siłę wewnętrzną, pragnienie wolności, bohaterstwo, nie wzbudzi w sobie wyższych sił ducha, walka jest beznadziejna. I to było słuszne. Ale walki tej w zasadzie nie uchylał. Przyjmował, że może przyjść czas na nią. Wówczas Polacy staną się narzędziem kary dla Rosji.

Zapewne widział wokoło siebie martwość ducha, apatię, brak ducha poświęcenia, niewolę wewnętrzną i dlatego nie wierzył w walkę. Chciał naprzód działać na umysły. To działanie rozumiał nie przez budzenie nienawiści — i w tem miał rację. Nienawiść jest bezpłodna, nie zapala czynu. Tylko miłość. Schodzi więc tylko na to, k i e d y czas jest odpowiedni, kiedy będzie: co do tego różnią się i trzeźwi politycy”.

Dn. 9 lutego r. b. minęła dwudziesta rocznica śmierci J. Wł. Dawida. Jest rzeczą niewątpliwą, iż ówczesne społeczeństwo, przyjąwszy cały dorobek naukowy J. Wł. Dawida — jego obdarzyło ubóstwem, chorobą przedwczesną i przedwczesną śmiercią. Ale Dawid w swej pogodzie ducha i mądrości życiowej uważał takie objawy w stosunkach ludzkich za normalny porządek rzeczy, i nawet w jednym z listów swoich, pisanych w 1911 r., określił go „jako milczącą umowę między społeczeństwem a niektórymi jednostkami: zużyjcie życie na rzeczy dla was nieprodukcyjne, będziecie wskutek tego ginąć z przepracowania, głodu, a zato po śmierci ja wam

nie odmówię pewnego uznania, owszem to i owo się robi, żeby nie zniechęcać zupełnie innych". Te słowa pełne goryczy i zarazem prawdy głębokiej dzieje jego życia aż nadto dokładnie usprawiedliwiły.

Dorobek czysto naukowy J. Wł. Dawida wszedł jednakże w krew nauczycielstwa i stał się składnikiem treści piśmiennictwa pedagogicznego. Niema dziś poważnego, podstawowego dzieła z dziedziny wychowania, któreby nie powoływało się, często wielokrotnie, na myśli twórcze i metody badania J. Wł. Dawida. On sam zaś, jako człowiek, zapatrzony w sferę wyższych celów moralnych — był wcieleniem wzniosłej duszy nauczycielstwa i w tym sensie, w tej postawie siebie uwiecznił.

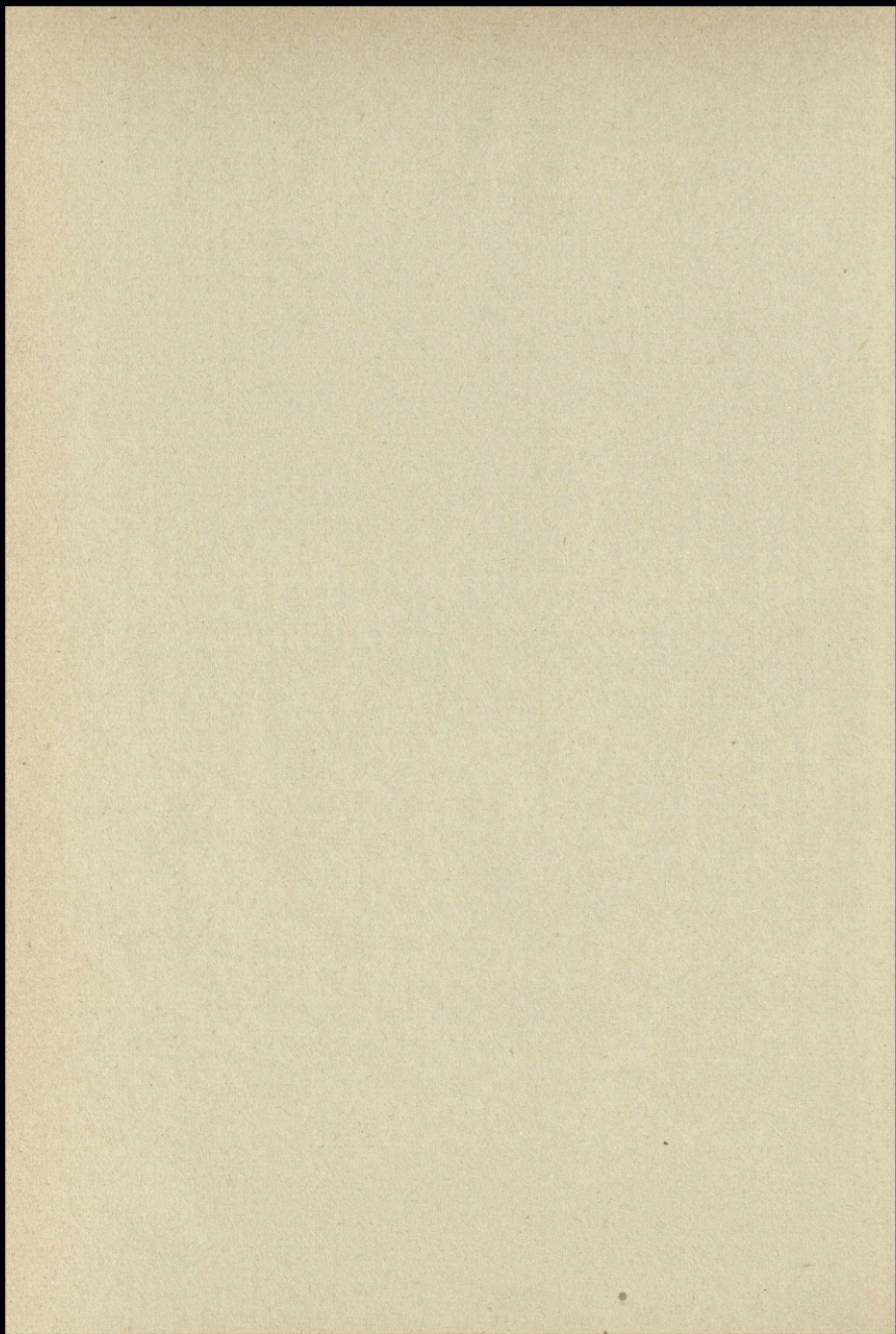
Książka niniejsza jest także świadectwem, że J. Wł. Dawid, wzorem myślicieli attyckich, widział wartość życia, piękna i prawdy w świetle idei wiecznego niezniszczalnego dobra, śląd może u schyłku dni swoich posiadał tak silne wyobrażenie o istnieniu królestwa ducha i czucie mistyczne odrębnej, nieśmiertelnej rzeczywistości duchowej.

J. Wł. Dawid gościł w przeświadczeniu i z ulgą, cechującą zakończenie życiowej drogi mistycznej, że przenosi się w świat idealnego bytu, mógłby więc powtórzyć wiekopomne słowa Sokratesa, który umierając dobrowolnie zawołał w grocie uczniów swoich: „Nie zapomnij, Kritonie, ofiarować koguta Asklepiosowi!" Było to przecież bóstwo, któremu starożytni, p o w r a c a j ą c y d o z d r o w i a składali dziękczynne ofiary.

HENRYK LUKREC.

Dnia 9 lutego 1934 r., w dwudziestą rocznicę śmierci J. Wł. Dawida.

O RZECZYWISTOŚCI DUCHOWEJ



R o z d z i a ł p i e r w s z y

M I S T Y C Y Z M — U M I E R A N I E

Objawy psychologiczne nie są wyłącznie związane z procesem fizjologicznym mózgu. Wyższe zwłaszcza objawy jak czucie stosunku, syntezy, jaźni, nie mają i nie mogą mieć odpowiedników fizjologicznych. Jest faktem, że pewne psychiczne objawy istnieją bez materialnych odpowiedników. W życiu organizmu są one pośrednio zależne, związane z materialnymi procesami przez prostsze psychiczne procesy — wrażeń, ruchów. Materialne substraty są warunkiem prostszych, a pośrednio bardziej złożonych stanów psychicznych. Ale stąd nie wynika, iżby stany psychiczne mogły istnieć tylko na podstawie materialnej. Ten sam skutek może być różnie uwarunkowany. Obserwacja pokazuje, że istnieją i takie stany psychiczne wyższe, które nie są bezpośrednio oparte na materialnych. A więc — i wogóle mogą istnieć duchowe stany bez podłoża materialnego, jak życie psychiczne zagrobowe. Mamy ich doświadczenie: doświadczenie jest to przeżycie czegoś w określonych warunkach przez znaczną liczbę ludzi. Otóż ogromna większość ludzi w warunkach śmierci, rozpacz, moralnego rozbicia — przeżywa doświadczenie czegoś, co istnieje poza obecnym życiem, ma wizję życia zagrobowego. Tak jak większość normalnych ludzi w pewnych warunkach ma wizję światła lub ciepła. W doświadczeniu ten człowiek zdobywa n o w ą w i e d z ę — wiedzę tego, co warunkuje i tworzy jego życie. Tak jak obecnie prawdą jest to, co potrzebne do życia, co je warunkuje, tworzy. Niema różnicy między doświadczeniem zmysłowym, doczesnym, a doświadczeniem przez wizję przyszłego życia. I jedno i drugie jest ustanawianiem rzeczywistości, prawdy przez ogromną większość ludzi w określonych wa-

runkach życia. Jeśli to jest złudzeniem, to w tym samym stopniu i z tychże przyczyn, jak złudzeniem jest świadomość świata materialnego, przyczynowych związków i t. p. To, że człowiek w zawodach, w rozpacz zaczyna wierzyć, nie jest żadnym argumentem przeciw.

Doświadczenie religijne zaświatowe przychodzi wobec odczucia zła, życia w rozpacz, rozbiciu. Jest to jakby instynkt, który był tłumiony przez instynkty silniejsze, naglące — z ich ustaniem, wyczerpaniem — odradza się. Tak instynkt altruistyczny jest tłumiony przez instynkt samozachowawczy. Przez wizję zaświata człowiek stwarza sobie przedmiot, który jest mu potrzebny do życia, tak jak instynktami swemi stwarza światło, dźwięk, poznanie przestrzeni. Przez wizję zaświata człowiek czuje o b e c n o ś ć czegoś: Boga, istoty zmarłej. To czucie rodzi gotowość czynu — wiarę. Pośrednikiem wizji może być jaźń podprogowa.

Człowiek wierzy w świat i życie przyszłe i nigdy się nie zawodzi, n i g d y m u n i c n i e z a p r z e c z y. Bo jedno z dwojga: albo życie to istnieje, w takim razie on w nie wchodzi i potwierdza swą wiarę; albo nie istnieje: umierając człowiek wchodzi w nicłość, ale wtedy on o tem nie wie, nigdy się już nie dowiaduje, że się mylił. To zaś, czemu nigdy nic nie przeczy, i na czem może być oparte konsekwentne działanie — jest prawdą.

Odrodzenie się organu i uczucia, które życie wyłączyło, zjawienie się „nowego życia”, znamionuje się zeszcupieniem życia realnego, punkt ciężkości przenosi się w świat inny. Jest to kwestja wartości — jedno lub drugie, kwestja potrzeby, pożądania.

Tak się przedstawia sprawa życia przyszłego. Nie myślę nikogo nawracać ani też zobojętniać: chciałbym jednak rozproszyć pewne uprzedzenia, przesady, uświadomić pe-

wne możliwości, uwrażliwić człowieka na to, czego może potrzebuje i czego może zapragnąć.

Moment główny jest ten, że człowieka przestaje zadowalać dotychczasowe ofoczenie, sfera, i dobrowolnie przenosi się w inne. Rozpoczyna on walkę o życie: życie nowe. Być albo nie być na nowym, wyższym poziomie. Wreszcie gdy zwycięża, gdy zdobywa to życie, utwierdza „b y ć” — znikają dotychczasowe pragnienia i troski, pojęcia zła i dobra — wobec wyższego pojęcia dobra i prawdy. Zapanowuje spokój i pewność. Dla tych ludzi nie ma już kwestji nieśmiertelności życia przyszłego: ono już jest dla nich, oni już je rozpoczęli, jak mówi Rob. Browning, „oni już są poza światem”.

Jaka jest o b j e k t y w n a wartość tego poznania?

Z punktu widzenia osobnika, jest to takie samo doświadczenie jak doświadczenie zmysłowe. Może organ niedorozwinięty, zatracony w walce o byt, budzi się, gdy życie normalne zamiera i wtedy swą funkcję pełni. Nie jest to dla tych ludzi w i a r a: wierzyć, to znaczy przyjmować coś, co jest tylko możliwe wobec rozumu, oni to wiedzą — widzą, czują. Dlatego też nasze argumenty nie mają znaczenia dla nich. Potem jest to wyraz pewnej potrzeby, dążenia, instynktu, użytecznego w walce o życie na wyższym poziomie, poza granicami materji. Otóż potrzeba ta, — ś w i a t n a t u r a l n y jest tylko z n a k i e m o s ł o n y c z e g o s ь b a r d z i e j d u c h o w e g o, w i e c z n e g o — jest niemniej żywą, niż np. potrzeba przyczynowości. Potrzeby wyprzedziły porządek naturalny, potrzeba przyczynowości okazała się pewną, skuteczną, znajdowała potwierdzenie. Dlaczegożby, mówi James, i ta potrzeba nie miała być znakiem, że istnieje porządek nadnaturalny.

Narodziny i śmierć nie są przeciwieństwem; rodząc się, człowiek umiera swoją istotą transcendentną, gdy umiera —

umiera dla świata, a rodzi się — dla tamtego. Dzień śmierci — to dzień narodzin, dies natalis¹⁾). Mistycy swoje „odrodzenie” wprowadzają zazwyczaj w związek z umieraniem: „ażeby osiągnąć życie, trzeba umieć umrzeć”. Kolejno muszą umierać jaźnie: umrzeć trzeba dla zmysłów, dla sławy, dla rozkoszy myślenia. Życie przyszłe, wyższe pojmują jako duchowe, wolne od więzów ziemi, a więc trzeba te więzy rozluźniać, tracić to życie, ażeby tamto zdobyć. To samo w buddyzmie — oczyszczenie się z ciała, żądz dla Nirwany, t. j. czystej duchowości, wolnej od naszych wcieleń.

Jest wielkiem zadaniem wytwarzanie ducha, duchowej potencji — a to przez walkę z żądzą, ciałem, przez wyrzekanie się, cierpienie. Musimy codziennie umierać, ażeby tworzyć nowe życie (Ryszard de Saint Victor), po umarłych jaźniach wznosimy się coraz wyżej, wszystkiego, co w życiu dobre, naprzód trzeba się wyrzec, ażeby potem było naprawdę naszą własnością. To przez wysiłek, wolę, kontemplację.

Ale czasem natura stwarza istoty, których życie duchowe zasłania ciało. Jasnowidząca z Prevorst nawet z twarzy była bardziej duchem, niż człowiekiem. Żaden malarz nie mógł uchwycić jej rysów w portrecie. Był to jakby człowiek unieruchomiony, zatrzymany w momencie między śmiercią i życiem, który więcej już widział w świecie tamtym, niż tym; znajdować się musiał w momencie spoglądania w drugi świat, który u innych umierających trwa krótko jako przedśmiertna ekstaza. U takich jest ożywcze poczucie ducha i jego trwania. W tem poczuciu realności ducha jest główny, jedyny dowód nieśmiertelności, trwania. Powiedzą — dowód subiektywny, wiary? Nie — to doświadczenie. Ślepy wierzy, potem wie. Tego rodzaju dowód każdy otrzymuje, kto go

¹⁾ Récéjac: „Essai sur les fondements de la connaissance mystique” (str. 152).

potrzebuje i wtedy właśnie i w miarę jak go potrzebuje. Prawda ta odpowiada potrzebie jego życia. Nie różni się od prawd innych. To, że człowiek z masy zmian wybrał i odczuwa niektóre drgania, że ujmuje w przestrzeni, czasie i przyczynowości — to zależało od jego potrzeby organicznej i życiowej. Tak samo, gdy otwierają się nowe zmysły: zmysł nadświatowy, transcendentalny. On wybiera sobie nowe zmiany. Ci wszyscy, którzy tego nowego zmysłu nie nabędą — nie mają prawa im przeczyć, tak samo jak głusi nie mają prawa krytykować naszych sądów o muzyce (Récéjac). Perty mówi, że nie mamy dowodu nieśmiertelności, któryby leżał na gościńcu i każdemu się narzucał. Dowód taki byłby może zbyt czyny lub szkodliwy: zacierałby granice dwóch światów, do świata naszego wprowadzał zamieszanie, mącił czystość eksperymentu, jakim jest życie, pomniejszał cel tego życia, którym jest zdobycie doświadczeń zmysłowo-intelektualnych, wyrobienie pewnych form świadomości, szkoła cierpienia. Ale dowód ten otrzymuje każdy wtedy i w miarę tego, jak go potrzebuje: gdy życie to traci podstawy, gdy musi człowiek oprzeć byt swój na innej płaszczyźnie, gdy grozi mu zatracenie duchowe.

Nie różni się to od innego poznania. Z pośród wielu istniejących obiektywnie zmian organizm nasz wybrał i przystosował wrażliwość swoją do tych tylko, względem których odczuwanie i reagowanie z jego strony było dla niego potrzebne i pożyteczne (patrz Kurs psychologii). Wrażliwość dla świata drugiego została wyłączona jako zbyt czyna. Ale chwilowo, gdy indywiduum uczuje potrzebę, otwiera się okno na tamten świat. Zachodzi to sporadycznie, przypadkowo jako zboczenie indywidualne u jasnowidzących, medjów; zachodzi ogólnie, prawidłowo, wedle określonych warunków, i celowo u każdego, gdy życie jego „być albo nie być” wymaga spojrzenia w świat drugi. Ponieważ ta wrażliwość oka-

zuje prawidłowość, celowość, użyteczność i względną częstość (powszechność) — daje to rękojmię, że tak jak wrażliwości na barwy i dźwięki, i jej odpowiada obiektywna rzeczywistość.

Doświadczenie religijne nie obejmuje całości zjawisk, budzi nieporozumienia, — lepiej ogarnia to doświadczenie wewnętrzne, mistyczne. Doświadczenie mistyczne daje wiarę w istnienie bytu duchowego; spirytyzm daje jakby fizykę i fizjologję tego bytu. Spirytyzm w rozwoju mistycznym spełnia rolę z a j ę ć f r e b l o w s k i c h. Można od nich zaczynać, ale jeśli ktoś na nich musi poprzestać, jeśli mu wystarczą jako środek poznania, to świadczyć to będzie o niskim jego poziomie duchowym.

W sferze zmysłowej człowiek pozbawiony dotyku, wzroku, słuchu przez samo abstrakcyjne poznanie fizyki nie nabrałby wiary w istnienie materialnego świata, tak samo dla świata duchowego ważniejsze jest doświadczenie mistyczne, niż eksperymentalny spirytyzm. Dlatego wagę ma często osobiste przekonanie, płynące z jednego faktu moralnej natury. Ślepy na barwy może mówić: wierzę w istnienie barw, ale gdy odzyska wzrok: nie wierzę, ale wiem. Tak pewnie mistyk mówi: nie wierzę w Boga, życie przysła — bo wiem, widzę.

Istotą człowieka, duchem jego, jaźnią jest wola, jest ona człowiekiem samym. Czego człowiek chce i co czyni — tem się staje i tem jest. Uczucie, myśl — to stany powierzchowne przez mózg przeżywane; życiem ducha, jego historją są akty woli.

Człowiek musi sam budować swe życie przez akty woli — to i tamto, przyszłe życie. Nic i nikt wyręczyć go w tem nie może: on musi stawiać, sam siebie stwarzać. Urzeczywistnienie tego jest w instynkcie. U człowieka istnieje zazwyczaj mniej lub więcej daleki rozłam między uczuciem,

myślą, intelektem a wolą: jedno i drugie rozbiegają się. Stąd źródła mają rozterka, tęsknota, pesymizm życiowy, wyrzuty sumienia. W stanie mistycznym następuje doskonale zjednoczenie się. Cechą istotną mistyki jest to, iż musi ona być przeżywaną, nie zaś tylko myślaną. Zaciera się różnica intelektu i woli. Naskutek pewnego poznania życie przybiera pewną postać, poznanie jest jednocześnie przeżywaniem, dokonywaniem, urzeczywistnianiem czegoś. Stąd płynie pewnie u mistyków chrześcijańskich zasada „posłuszeństwa”, jako najwyższa, — jest to zrozumienie, uznanie, aprobata swego powołania, losu, obowiązku, tego prawa moralnego, które ma określać dane indywidualne życie. Każde bowiem życie ma swoje prawo, tak jak każda droga ruchu napozór przypadkowego mogłaby być wykreślona zapomocą krzywej.

W stanie z w y k ł y m człowiek nie zna, nie rozumie „krzywej” swojego życia, więc buntuje się przeciw niej, złorzeczy, cierpi. W stanie mistycznym — poznaje ją, przyjmuje, zgadza się z nią — stąd radość harmonji, spokoju, pewnego celu. Posłuszeństwo to — jest posłuszeństwem prawu przyrody, konieczności; tylko że tutaj to prawo i ta konieczność jest w s a m y m człowieku, jest niejako dziełem, jego tworem, aktem jego woli.

W tem jest tajemnica: konieczności i wolności. Kto zjednoczy swą wolę z prawem, w kim prawo — „krzywa” życia — jest jego wolą, ten działa wedle wolnej woli i działa z konieczności.

Doświadczenie świata duchowego rodzi pragnienie jego, tęsknotę do niego, rozkosz przebywania w nim, marzenia o stałym w nim zamieszkaniu. Stąd pożądanie rozmyślania o śmierci, a już bezwzględnie brak wszelkiego przed nią strachu (choć może zostać zwierzęcy lęk umierania: Suso, Jasnowidząca z Prevorst). Mistycy rozmyślają o śmierci: wpa-

trują się w trupią czaszkę, truciznę, broń palną. Jest też pragnienie ofiary, cierpienia, oddania siebie: stąd asceza.

Po śmierci osoby kochanej możemy ją mieć tylko myśląc o niej, jako o bycie duchowym. Istnienie tego bytu staje się dla nas kwestją naszego własnego bytu. Stąd wyrasta **p o c z u c i e r e a l n o ś c i d u c h a**. Byt duchowy jest warunkiem naszego życia: stąd w życiu tem otwierają się **o r g a n y**, **s i ł y**, **w r a ż l i w o ś c i**, przysposobione do doświadczeń, postrzegania i uznawania duchowej rzeczywistości — siły i wrażliwości, normalnie nieczynne, utajone. Podobny proces zachodzi, gdy wogóle w życiu usuwają się podstawy, zapada się ziemia pod stopami — człowiek musi stworzyć sobie rzeczywistość odmienną — musi nią być tylko to, co jest niezależne od materialnych warunków, — a więc **ś w i a t d u c h o w y m o r a l n y c h s t o s u n k ó w i p r a w d**. Także budzi się żywa wrażliwość ta w chwili śmierci, która jest radykalnem unicestwieniem materialnych podstaw istnienia.

W stanie mistycznym jest silne uczucie miłości, tklivość dla innych, widok ludzi rozrzewnia, każdy wydaje się dobrym, godnym kochania, współczucia. Jednocześnie gorące pragnienie poświęcenia dla innych, ofiary, czynienia dobrze, wstręt do życia samolubnego. Trawi człowieka namiętność poświęcania się, oddania, zaparcia się siebie, pragnie on przestać istnieć dla siebie, czyn, życie mają wartość dla niego o tyle tylko, o ile jest w nich ofiara, oddanie się. Będzie to albo ofiara dla pewnej istoty ukochanej, z którą rozstanie zbudziło duszę, albo ofiara dla kogokolwiek, dla cierpiących. Stąd ofiarność, fundacje, miłosierdzie ludzi nieszczęśliwych, dotkniętych śmiercią bliskiej osoby, częste ofiary robione „dla uczczenia pamięci”, „na intencję osoby”, łatwość, z jaką zawodowi żebracy trafiają do serc osieroconych. Może iść z tem w parze zniechęcenie do życia, pragnienie śmierci, zamiary

samobójcze albo oddanie życia na usługi pewnej sprawy, np. klasztor, siostry miłosierdzia, męczeństwo chrześcijan i wyznawców. Skłonność ta ulega wahaniom równoległe z ogólnym nastrojem mistycznym: kolejno wzmacnia się lub słabnie.

Także w stanach mistycznych jest silne napięcie i zbudzenie się poczucia moralnej odpowiedzialności, obowiązku, winy, grzechu, troski o to, co mam robić, ażeby ocalić duszę. Wyrzuty sumienia, czułość moralna — rozpamiętywanie wszystkich przewinień i silne zgryzoty. „Co mam zrobić, ażeby odkupić grzechy, upadek?” Pragnienie kary, pokuty, cierpienia, wyrzeczenia się, śmierci. Świadomość, że zasługuje na karę, że musi czemś odkupić winę.

Tęsknota, która trawi mistyków do zaświata, nasuwać musi myśl samobójstwa. A jednak jest ono rzadkie w tych stanach. Mistyk umartwia się, wycieńcza ciało, pośrednio skraca życie, ale nie odbiera go sobie jednym aktem, owszem, w obliczu śmierci budzi się czasem lęk przed nią, instynkt samozachowania.

Ale instynkt ten mógłby być przewyciężony: przecież mistyk wyrzeka się wielu rzeczy dla życia — człowiek decyduje się na bolesną operację. Dla mistyka, dla którego życie zaczyna się po śmierci, — samobójstwo byłoby taką operacją. Nie można przyjąć, iżby to był brak odwagi. Jest natomiast wstręt moralny, poczucie pewnej możliwej w tem omyłki. Życie powinno być przeżyte do końca, jeśli ma ono cel, sens — a ma ono dla mistyka, więc jakże można je odrzucać? Trzeba przyjąć w niem wszystko i naprzód w niem osiągnąć dobro całe dla życia przyszłego. W życiu tem wchodzimy w sytuacje zawile, bolesne, ale czyż — według mistyków — nie są one nam zesłane w interesie naszego życia przyszłego. Czujemy, że samobójstwo jest to zamiast roz-

wiązania rachunku chociażby w przybliżeniu i z błędami — proste jego przekreślenie.

Pomijając wypadki chorobliwe, może być samobójstwo czynem moralnie umotywowanym: może być uznane za czyn moralny, konieczny w związku z życiem przyszłym. Tak np. samobójstwa we dwoje z miłości: ludzie mają świadomość, że żyć bez siebie nie mogą, a zewnętrzne okoliczności, materialne życie ich dzieli — naturalne jest połączenie w zaświecie. Tak samo, gdy umrze jedna z osób kochających się, druga z tęsknoty za nią podąży — nie może żyć bez niej, chce jej wierną pozostać we wszelkim losie, a więc i w śmierci. Czasem pociągnie uczucie obowiązku, win względem osoby, które mogą być odkupione tylko w tamtym świecie: czego tu nie zrobiłem, tam zrobię, ja przyczyniłem się do śmierci, a więc i ja ją poniosę. Obawa, że długa rozłąka rozluźni duchową wspólność: muszę iść za nim, bo później zapomni on albo ja. (Davis). Może być karą, którą człowiek sobie wymierza. Poczucie winy bywa silne niezwykle, człowiek pragnie jakiegoś zadośćuczynienia, żadne nie wydaje mu się dostatecznym poświęceniem. Śmierć jest zupełnie pewnym zmazaniem winy, gdyż większej kary człowiek nie zna. Wszelka wina wypływa z przewagi egoizmu: otóż śmierć jest najbardziej radykalnym zaprzeczeniem egoizmu, najdotkliwszem, jakie może go spotkać: usunięcie z pod niego wszelkiego gruntu.

Kolejno, w miarę jak przeważa nastrój mistyczny, popędy transcendentalne albo też cielesne, zmysłowe — ożywia się pragnienie i postanowienie śmierci albo przeciwnie, przywiązanie do życia.

Jedną wielką sprawą mistyka jest to, co ma robić, ażeby być zbawionym. Jest to konieczność przeżywania, wcielenia, materializowania tego, co się doświadcza i myśli. Być może, z tego punktu widzenia wypada równorzędnie postawić

takie objawy, jak: 1) potrzebę wypowiedania się, propagandy, zjednywania wyznawców, 2) potrzebę ofiary, oddania życia dla innych i wyrzeczenia się życia własnego, 3) branie na siebie cierpień cudzych i wcielanie, materializowanie, literalne przeżywanie tych cierpień, 4) gotowość do męczeństwa pierwszych chrześcijan, ascezę mistyków, stygmaty, jako przyjęcie na siebie męki Chrystusa, 5) może wreszcie i objawy somnambuliczno-medjumiczne: realizowanie stanów swoich wierzeń w postaci wizji, widm, duchów, przedstawiających cechy materialnego bytu i nieraz zostawiających ślady swego istnienia.

Ale najistotniejszym jest to pożądanie jakiegoś czynu, aktu, zgodności swojego stanu wewnętrznego z życiem. Dopóki to nie nastąpi, istnieje rozterka, męka duchowa (Tolstoj wkońcu ulega popędowi i opuszcza dom). I nie może to być czyn egoistyczny, musi mieć w sobie pierwiastek wyrzeczenia się, ofiary, misji — dla kogoś lub dla czegoś. Może być czynem tym poprostu śmierć, mistyczne samobójstwo, złożenie siebie w ofierze jakiemuś duchowemu bytowi. Mistyka, której nie towarzyszą żadne czyny, która rozplywa się w słowach literalnie — jest podejrzaną, kabotyństwem.

Dlaczego ludzie uczą tylko żyć, a nie uczą ich umierać? Kto nie umie umierać, nie potrafi także żyć. Cenić życie nadewszystko mija się z celem — życie także staje się błędem, igraszką sił zewnętrznych. Panuje nad jego potęgami ten tylko, kto się go wyrzeknie, kto każdej chwili gotów umrzeć. Umieć umierać — to umieć żyć dla innych, to umieć w czyn wprowadzać ideał moralny, prawo wewnętrzne i obowiązek, to umieć w każdej chwili wyrzec się siebie dla tego, co uważam za prawdę, dobro, obowiązek. Ale żeby umieć umierać, trzeba mieć przekonanie, że rzeczywistością jest nie tylko to życie cielesne, mieć silne poczucie rzeczywistości duchowej i ciągłości światów tego i tamtego. **N i e k o n i e c n i e** jest

to wiara w życie przyszłe, ale jest to wiara w rzeczywistość ducha ¹⁾).

Potępienie samobójstwa przez ogół jest wyrazem zazdrości i obawy tłumu o ubytek sił — tak jak więksi właściciele rolni obawiają się i zwalczają emigrację robotników rolnych: jest to zazdrość i obawa o siły robocze w interesie tych, którzy zostają. A jednak samobójstwo czasem jest czynem jedynym dla tych, których życie docna się wyczerpało i obnażyło pustkę, którym brak jakiegokolwiek innego celu, motywu — życie dla nich straciło wartość, a wartość jego dla innych nie może być motywem, o ile ci inni są obojętni. Samobójstwo jest wielkim tryumfem ducha nad materją. Wiele jest wypadków, kiedy zadania ich moralne mogą być osiągnięte tylko przez unicestwienie ciała, wyrzeczenie się życia, kiedy to wyrzeczenie się jest jedynym środkiem duchowego ocalenia.

Jeżeli zjawia się poczucie, że całe życie było chybione, że cała droga jego była błędem — jakież znaleźć środek naprawy, jak życie to zniszczyć — tam, gdzie środkami ziemskimi zawrócić już nie można? Albo samobójstwo jest spełnieniem obowiązku względem żyjących, kiedy przez śmierć swoją przynosimy im ulgę, oszczędzamy cierpień; albo względem umarłych — kiedy przez śmierć do nich idziemy, ażeby im towarzyszyć, nieść ulgę w tęsknocie, dotrzymywać im wiary, którąśmy im ślubowali. Albo samobójstwo jest k a r ą, którą człowiek sam sobie wymierza. Ci, którzy je potępiają z mo-

¹⁾ U Chińczyków jest zwyczaj: gdy ktoś występuje do walki lub w imię pewnych celów — odrąbuje sobie palec na znak, że gotów krew przelać dla sprawy. Kiedy przygotowywano konstytucję 1911 r., na posiedzenie komitetu parlamentarnego weszło dwóch młodzieńców. Jeden z nich wygłosił płomienną mowę i w imieniu ludu domagał się ogłoszenia konstytucji, potem odciął sobie palec, drugi zaś na znak solidarności przebił sobie rękę sztyletem.

ralnego punktu widzenia, niech pomyślą, czy może ktoś kogoś lepiej osądzić niż on sam siebie.

Zakaz samobójstwa jest tylko wyrazem zazdrości o władzę nad jednostką ze strony społeczeństwa. Potępiając tych, którzy sami czynią się sędziami swego życia i losu, zadają sobie śmierć, — społeczeństwo jednocześnie wiesza i ścina dziesiątki ludzi. A któż może być lepszym, m n i e j s t r o n n y m sędzią swoim, jeśli nie sam człowiek? Społeczeństwo mówi: „twoja głowa do mnie należy, ja ją mogę tylko uciąć”. Ale ponadto wyższe jest prawo moralne — a prawo moralne może znać i stosować tylko jednostka. Społeczeństwo nie ma nic przeciwko temu, żeby ludzi uśmiercać, z warunkiem, że będzie to robiło własną ręką.

Tylko człowiek jest w s o b i e, wszyscy inni — tylko z nim i koło niego. Jeżeli skazuje się a jednocześnie zapobiegać chce samobójstwu, — to jest obłuda. Dopóki społeczeństwo skazywać będzie ludzi na długoletnie więzienia, katorgi i zesłania — niema prawa potępiać samobójstwa.

Śmierć nie jest czemś tylko negatywnym, co kończy życie. Śmierć, która jest aktem woli, jest częścią życia — jest przeżyciem, czynem, jak każdy inny, który może być moralny lub niemoralny, dobry lub zły. Życie w każdym razie nie kończy się ze zniszczeniem ciała, ciągnie się jako duchowe życie, śmierć nie jest zakończeniem. Jest ona zdarzeniem albo aktem, stanowiącym życie ducha. Częściową śmiercią jest wyrzeczenie się, ofiara, poświęcenie dla innych; są to akty moralnej woli w granicach życia cielesnego¹⁾. Bohater-

¹⁾ Dla kanonizacji świętych, według Benedykta XIV, Kościół wymaga dowodu, że w ciągu życia całego praktykowali cnoty, jakie dostępne były w ich stanie, w stopniu wybitnym i bohaterskim. Co do większej części męczenników, wystarcza sam fakt ich męczeńskiej śmierci, gdyż „ofiara, jaką z życia swego oddali wierze, streszcza w sobie niejako i bohaterstwo, które w ciągu życia ubiegłego mu-

stwo w walce o wyższe dobro, męczeństwo za ideę, śmierć dobrowolna jako wymiar kary, zaprzeczenie radykalne egoizmu jest aktem moralnej woli na pograniczu dwóch faz życia — cielesnego i bezcielesnego¹⁾.

Człowiek, który umiera z wolą, postanawia i spełnia czyn śmierci, obejmuje dwa momenty: życie i śmierć, dwa życia, dwie strony, myślą i wolą jest już w drugim życiu, stwierdza to drugie życie. Każdy akt bohaterstwa, dobrowolnej śmierci, jest potwierdzeniem, jest faktem nieśmiertelności. Człowiek działa tu z dwóch światów, jest w dwóch światach. W akcie jego woli tkwią motywy siły dwóch porządków. Zanim spełni czyn, on śmierć już ma w sobie, choć żyje. Żyje więc i wtedy, gdy śmierć ta stanie się faktem fizycznym. Jest to wola śmierci, stwierdzająca rzeczywistość bytu pośmiertnego. Wola śmierci jest zeznaniem woli — życia przyszłego.

Ażeb y z n i s z c z y ć s w o j e w ł a s n e ż y c i e, trzeba stanąć poza tem życiem, tak samo, iżby poruścić ziemię, trzeba byłoby punktu oparcia zewnątrz niej. Życie może być zniszczone przez coś, co nie jest niem, nie może s a m o s i e b i e z n o s i ć. Żeby zniszczyć swoje życie,

siało ich przygotować do tego aktu, i to, które niewątpliwie uświęciłoby resztę ich życia, gdyby im dane było żyć na ziemi dłużej" (Joly, „Psychologie des Saints"). Tak jeden akt śmierci dobrowolnej może starczyć za całe życie.

¹⁾ Rosyjski terrorysta Sazonow pisał w kwietniu 1908 r. z Zareńtujskiej katorgi do towarzyszy: „Tak bardzo pragnę żyć; w sercu płonie wielka nadzieja, właśnie teraz dopiero staję się człowiekiem, z dniem każdym wieczniej, mocniej kocham sprawę. Żyć pragnę w imię swej gorącej wiary w bliski świt, lata tracą przytłaczający swój ogrom w obliczu wiary... zginąć podczas reakcji, nie przeżyć, zaczyna wydawać mi się upokarzającym, niegodnym. Zda mi się, że zaczynam kochać Boga swego, jak siebie samego, niezdolny jestem myśleć siebie poza Bogiem, a jego poza mną, co zna-

trzeba przestać być sobą, stać się drugim, musi zejść rozdwojenie osoby. Ten drugi jest poza życiem, jest osobą transcendentalną, bo tylko taka może się przeciwstawić, działać przeciw osobie empirycznej. Samobójstwo w chorobie polega na tem, że choroba psychiczna, mózgowa wyzwała, czyni wolnemi siły transcendentalne, normalnie skrępowane przez siły życia cielesnego. Tak samo choroba wyzwała jasnowidzenie, działanie z odległości i t. p. Popęd do samobójstwa, tak samo jak do śmierci ofiarnej, bohaterskiej, jest uświadamianiem się jaźni transcendentalnej, jej usamowolnieniem się, jej działaniem.

Ta jaźń transcendentalna działa instynktownie w myśl zasady: „Kto szuka życia, ten je traci, kto się wyrzeka życia — ten je znajdzie”. I dlatego człowiek wyrzeka się tego życia. Właściwie samobójstwo — jest zawsze i n n o b ó j s t w e m. Wyzwolenie to, jak i inny objaw transcendentalny następuje pod wpływem choroby, w somnambulizmie (niechęd do stanu normalnego, powrotu) albo w egzaltacji moralnej, mistycznej (bohaterstwo), albo gdy przejdzie miara cierpienia, wzbiera tęsknota za tamtym światem, tymi, którzy już w nim są.

czę wobec tego, co znaczyć mogą „poniżenia”... Ale cóż powiem tym, którzy czują psychologiczną konieczność walki? (inaczej — śmierci). I czyż nie lepiej, nie uczciwiej wobec swojego Boga, nie odciągać ich od śmierci, jeżeli im w razie milczenia grozi upadek moralny? Czyż nie lepiej, przeciwnie, poprowadzić ich na śmierć, umrzeć wraz z nimi, ażeby uratować ich od hańby? Tak, pogrążam się w przepaść. Chwilami czuję się dziwnie spokojny, gdyż przyszłość przedstawia mi się w postaci skały, zawisłej nad głową. Świadomość, iż jest to ta sama skała, która przytłacza kraj cały, ucisza bunt duszy przeciwko bezduszości własnej zguby. Niechaj! Cześć dla ogromu ogólnego cierpienia każe mi przerwać moje lamentey”. Sazonow w listopadzie 1910 r. wraz z kilku innymi odebrał sobie życie, protestując śmiercią przeciwko chłóście politycznych.

Ażeby społeczeństwo miało prawo potępiać samobójstwo, musi wprzód wyrzec się karania śmiercią i zabijania ludzi na wojnie. Dobrowolna śmierć jest radykalnem zaprzeczeniem egoizmu. Wszystkie pobażania samolubstwu, uciechom zmysłów znajdują tu skupioną doraźną przeciwwagę; wszystkie słabości woli, ucieczka przed wysiłkiem — zostaje tu pokryta jednym aktem najwyższej woli; wszystko tchórzostwo, wszystek lęk śmierci, który nie pozwalał człowiekowi żyć prawdziwie — mają pokrycie w czynie odwagi, bezapelacyjnym, pochłaniającym w sobie wszystko inne. Wszystkie uciechy życia, przyjemności umysłowe — odrzuca i depce jednym ruchem.

Samobójstwo z miłości: człowiek żyje duchem przez innych i dla innych. Gdy tę podstawę straci — umiera duchowo, jaźń transcendentalna nie ma przedmiotu, wątku, treści, niknie, i czyni się świadomość pustki, której nic zapełnić nie może. Ta jaźń transcendentalna, ażeby znaleźć sobie podstawę duchowego bytu, jedyny ratunek widzi w unicestwieniu tego wypadku szczególnego, z którym została spleciona. Ciąganie ją przedmiot jej w zaświaty i do niego przechodzi — jest to dla niej jedyny możliwy warunek życia. Śmierć zadaje sobie ktoś, co jest już w drugim świecie, poza tym światem i poza życiem — jaźń transcendentalna, która się oddziela od jaźni empirycznej. Dziedziczność samobójstwa oznaczałaby tylko ten fakt: pośrednie działanie, łatwość oddzielania się i przeciwstawiania jaźni transcendentalnej, pewną dezagregację osobowości, boskości jej; stany chorobowe, zmartwienia powodują także tę dezagregację i oddzielanie jaźni transcendentalnej.

Ten tylko, kto się wyrzeka życia od początku zgóry — ten jest jego panem, włada niem w całej pełni. Odwaga jest stanem człowieka, który albo nigdy życia nie ukochał, albo musiał się go wyrzec i każdą chwilę uważa ja-

ko taką, kiedy to wyrzeczenie zgóry postanowione i przyjęte może być spełnione ¹⁾).

Każdy bezinteresowny czyn, poświęcenie jest aktem irracjonalnym i częściowym zaprzeczeniem swego życia, częściowym samobójstwem. Ale społeczeństwo czyni takie ceni i uznaje — uznaje samobójstwo częściowe, powolne, które się jemu opłaca, wychodzi na jego korzyść. Potępia takie tylko, z których samo nie ma korzyści, przez które człowiek emigruje, nie dając za to żadnego okupu.

Jak wszystkie objawy anormalne, tak samo samobójstwo musi mieć analogje, początki w stanach normalnych. Gdzież to zadajemy sobie dobrowolną śmierć choć częściowo, sami przeciw sobie występujemy? W każdym czynie bezinteresownej miłości, poświęcenia, wyrzeczenia się. Gdy człowiek odmawia sobie pożywienia, by dać innemu, wyrzeka się odpoczynku, by dla innych pracować, ponosi wysiłki i zużywa swe ciało w pracy dla innych. Otóż wszystkie te stany noszą cechę mistyczną ekstazy. Spotęgowanie ich jest ekstazą dobrowolnej zupełnej śmierci. Może być i tu oddanie swojego życia innym. Ale może być tylko, że wogóle jaźń transcendentna oddziela się od jaźni empirycznej (ekstaza, wyjście ze siebie) i jej się przeciwstawia.

Jaźń transcendentalna dochodzi do najwyższego napięcia w stanach mistycznych, których składnikiem i stanem pokrewnym jest miłość. U dwu osób miłością złączonych wiążą się i szczególnie silnie na siebie działają jaźnie transcendentne. Telepatja, udzielanie się myśli działa w spo-

¹⁾ Ale życie to nie może być oddawane do rozporządzenia pierwszego lepszego dudka, któremu dla ustalenia jakiejś swojej kariery spodoba się zrobić mi awanturę w nadziei pojedynku.

sób uderzający między osobami bliskimi (Goethe, Schopenhauer). To tłumaczy częstość samobójstw z miłości. Jaźń transcendentna, która unicestwia ciało, jest już wtedy w wysokim stopniu napięta, wyzwolona częściowo, łatwo tu działanie swe ujawnia. Człowiek jest tylko na progu życia i śmierci. Dla niektórych gatunków okres miłości jest zawsze kresem życia, mieści w sobie i niesie śmierć. Istota, dając początek innym — umiera. U człowieka siła życiowa organizmu opiera się temu, ale czynnik śmierci, jaźń transcendentna jest napięta, wzmożona. Takie dwie jaźni łatwo na siebie działają, udzielając sobie stanów, a także wzajemnie potęgując swoją tęsknotę śmierci, udzielając sobie siły do zniszczenia ciała. Jest to współdziałanie dwóch jaźni transcendentnych: z podwójnej siły korzysta każda pojedynczo. Tak jest, gdy odbierają sobie życie jednocześnie. Tak być może, gdy jedno wyprzedza drugie, działa wtedy na nie pośrednio. Śmierć drugiej osoby otwiera oczy wewnętrzne, budzi siły podświadome, transcendentne, mistyczne, wzmacnia więc także siłę niszczycielską jaźni transcendentalnej.

W samobójstwie — kto zabija? Mamy ciało i świadomość, wolę. Ciało samo siebie? Pomińmy kwestję, jak mogłoby ciało działać celowo bez jakichś sił duchowych. Przyjmujemy, że jest mechanizm, w którego skład wchodzi siły poznające, i że jedna z tych sił jest czynna w akcie samobójstwa. Tu idzie nie o działanie jednej części mechanizmu na szkodę drugiej: idzie o zniszczenie samej zasady mechanizmu. W tym mechanizmie jest siła centralna, ona sama siebie musiałaby niszczyć. Jednakże rzecz przedstawia się tak, że jest świadomość, wola. Ta wola zwraca się przeciw czemuś. Nie przeciw ciału jako takiemu, z zachowaniem jednocześnie siebie. Tak się dzieje przy ascezie, dobrowolnem okaleczeniu, ale nie w samobójstwie. Ta świadomość wie, że zwraca się przeciw sobie samej, że niszcząc ciało, siebie ni-

szczy. Otóż czy coś może siebie niszczyć? Jest to tak samo niemożliwe, jak stworzenie się, powstanie z niczego. Przeciwnie jest prawu bezwładności i zachowania siły. Zniszczyć siebie — to znaczy bez przyłożenia siły zzewnątrz zmienić, rozbić kompleks istniejący. Musi być siła zzewnątrz. Koniecznym jest rozdwojenie: interwencja jaźni drugiej, wyzwolonej już i opartej o drugi byt. Ta jaźń transcendentna unicestwia jaźń zmysłową. W ten sposób tylko możliwa jest śmierć dobrowolna. Fakt takiej śmierci jest dowodem istnienia drugiej, niezależnej od ciała i materji jaźni ¹⁾).

S t a n m i s t y c z n y a i n s t y n k t: występuje szczególny stan organizmu, jak w instynkcie głodu, miłości. Pewne przedmioty tylko w tym stanie działają. Jest to stan rozpacz, ekstaza rozpacz. Jak w miłości, tylko przy takim stanie człowiek odczuwa pewne rzeczy i ich pragnie: czuje go człowiek jako intymny, osobisty, jak popęd do komunikowania go innym; mówienie o przedmiocie, ale zarazem pewna wstydlivość, chęć ukrycia. Gdy stan ten osłabnie lub minie, przedmioty jego wydają się obojętne; niezdolny jest człowiek do tego świeżego, żywego odczuwania (okresy suszy). Jako przedmioty działające są to i d e e: wrażliwość, uwaga zwrócona, wyostzona dla rzeczy duchowych, wogóle istnienie duchowe, porządek moralny, życie pozazmysłowe.

F o r m a o d c z u w a n i a: wrażliwość na rzeczywistość duchową, czułość moralna, sumienie, miłość, tęsknota do życia duchowego, do śmierci! **R e a k c j a c z y n n a:** nieodparta potrzeba działania, czynu dobrego, ofiary i miłości, pożądanie i dążenie do śmierci. Budzi się tu jakby no-

¹⁾ Ażeby stworzyć siebie, trzeba by już przedtem istnieć, i tak w nieskończoność. Ażeby siebie unicestwić, trzeba by już przedtem przestać istnieć, ażeby przestać istnieć dowolnie, trzeba by przedtem istnieć, i tak w nieskończoność.

wy zmysł — transcendentálny, tak jak zmysł płciowy, gniewu, strachu, analogicznie do zmysłu wzroku, słuchu: jest szczególny przedmiot, forma świadomości i sposób reagowania.

Jakże ten instynkt się zaspokaja? Przez osiągnięcie przedmiotu, którym może być, zależnie od okoliczności, realizacja miłości w czynach miłosierdzia, w zaparciu się siebie, w „śmierci dla świata”, dla zmysłów, dla miłości własnej, intelektu, wreszcie w śmierci literalnej. Samobójstwo jest to ostatnia, istotna realizacja zmysłu: jest to czyn, mający na celu osiągnięcie tego, co jest przedmiotem instynktu: ducha, nowego życia, odrodzenia.

Zdobywamy ducha, żyjemy duchem, częściowo w miłości ludzi, ofierze, kontemplacji, unji z Bogiem, zupełnie — w śmierci, która jest absolutnem owdnięciem i realizacją ducha, „narodzeniem do nowego życia”. Instynkt ten jest w kolizji z innemi, jak to się dzieje z instynktami strachu i walki, strachu i ciekawości, miłości i głodu. Który z nich ma przewagę, zależy od rodzaju przedmiotu, a przedewszystkiem od stanu organizmu, przy pewnym stanie instynkt miłości pokona inne bardzo silne. Człowiek, w którym się zbudził instynkt transcendentny, nie od razu wyrzeka się „świata”, „siebie”, „życia”: kolejno instynkty te mogą w nim brać górę. Instynkt transcendentny w dążeniu do śmierci szczególnie silną musi znajdować przeciwwagę instynktów samozachowawczych: oddychania, patrzenia, słuchania, jedzenia, wypoczynku; „zmysły”, „namiętności” trzymają człowieka przy życiu. W ostatniej decydującej chwili instynkt obrony sprzeciwi się z m a c h o w i n a c a ł o ś ć c i a ł a, tak jak człowiek, który postanowił się poddać operacji wyrwania zęba a musi być jednak obezwładniony, ażeby się nie szarpał i operatorowi nie przeszkadzał.

Instynkt ten ma z n a c z e n i e p o z n a w c z e:

wskazuje na coś, każe coś wnioskować¹⁾. Istota, która ulega popędowi płciowemu, spełnia cel, który dla niej i dla gatunku jest użyteczny, a którego nie zna. Młode kurczę, które łowi owady, chwytą pewien przedmiot, służący organizmowi, przypuśćmy, że zada sobie pytanie: Co to znaczy ten popęd? Czy należy mu ulec? Słusznie wyciągnie wniosek: żeby mu ulec, musi to być przedmiot rzeczywisty, użyteczny.

Albo ta istota spełni pewne ruchy w interesie potomstwa, którego nie zobaczy: ale czy nie może z tego faktu, że potrzebuje i spełnia, wnioskować, że jest coś albo będzie, przyjdzie, w interesie czego to spełnia? Instynkt transcendentny wskazuje na istnienie przedmiotu, rzeczywistości, do której jest zastosowany. Akt, w którym ten instynkt najpotężniej się objawia, w którym zaspokaja się w całej pełni — d o b r o w o l n a ś m i e r ć, jest dowodem istnienia przedmiotu, rzeczywistości, świata, porządku, do którego instynkt jest przystosowany, i gwoili któremu czyn się spełnia.

Stąd płynie to mocne czucie pewności, że coś jest: ma ono źródło tylko w instynkcie - pewności, że istnieje „duch”, „Bóg”, porządek moralny, że wizji halucynacyjnej odpowiada pewna rzeczywistość. Tak zakochany ma p e w n o ś ć, że znalazł ideał, że posiadłszy go, będzie szczęśliwy. Może nie być t a k, jak on wyobraża sobie — i wizja może nie być t a k ą rzeczywistością. Ale niemniej jest rzeczywistością, iż z jego popędu wynika pewna korzyść dla gatunku. Jest to p r a w d ą d l a n i e g o i tylko dla niego, inni nie wierzą w jego ideał, a i dla niego dopóty, dopóki jest w stanie szczególnym organizmu.

Ale są instynkty anachroniczne: wiewiórka, która

¹⁾ Instynkt powrotu do domu, odlotu świadczy, że jest kraj inny, ojczysty. Instynkt płciowy, przy którym owad ginie.

w klatce orzechy zagrzebuje, pies, który dopędzając zdobycz poszczekuje. Instynkty bezprzedmiotowe, z zaginionego świata. Czy nie jest takim instynkt transcendentny? Nie — bo jest powszechny, bo w formie i stopniu, w jakim działa ogólnie, jest użyteczny — w uczuciu i życiu moralnym, w miłości dla innych, w poświęceniu.

Instynkt transcendentny może odnosić się do zmarłych światów — dla nas zmarłych. Ale wskazuje na ich istnienie. Tak wiewiórka, która zagrzebuje orzechy, mogłaby stąd wnioskować, że istniał, istnieje świat, w którym czynność ta jest celowa, obiektywnie uzasadniona. Dla danego otoczenia, obecnego instynkt transcendentny jest także zbyteczny, bezprzedmiotowy, ale wskazuje na inne stosunki.

Reakcją instynktu transcendentnego jest wogóle: wyrzeczenie się siebie, ofiara z siebie, śmierć. Okoliczności drugorzędne decydują, która z tych form będzie urzeczywistniona. U mistyków idą one razem: jest ciążenie do bytu duchowego, uwrażliwienie na rzeczy duchowe, czucie ich obecności, miłość i pragnienie śmierci. W każdym akcie poświęcenia, bohaterstwa jesteśmy w ekstazie, wychodzimy z siebie, przeciwstawiamy się sobie. Tylko dlatego możliwe jest bohaterstwo, że człowiek przestaje być w części sobą, że staje poza sobą. Instynkt transcendentny nie ma szczególne go przedmiotu, jak również instynkt np. gniewu: budzi się, gdy którykolwiek inny instynkt spotyka się z przeszkodą, jest zahamowany, np. instynkt głodu, miłości, współczucia; tak samo instynkt transcendentny budzi się, gdy inne instynkty pozostają zawiedzione, gdy zapada się cała podstawa, na której istnieją i żyją instynkty zmysłowe. Wówczas instynkt transcendentny spełnia w pewnym znaczeniu rolę instynktu samozachowawczego: człowiek walczy o byt, o istnienie na innych podstawach — śmierć dobrowolna

jest tą zmianą podstawy. Świadczy ona, że inna podstawa istnieje.

Możemy samobójstwo tłumaczyć naprzód rozdwojeniem osobowości, działaniem jaźni transcendentnej. Rozdwojenie to i działanie dokonywa się na mocy i dzięki istnieniu specjalnego instynktu.

Właściwie jaźń transcendentna, podświadoma jest objawem, funkcją ogólnej jaźni.

Eutelechia jest czynnikiem przyrodzonym, który kształtuje i organizuje materję. Czynnikiem tym tłumaczyć musimy fakty restytucji i regeneracji części organizmu, odnawiania, gojenia, samoobrony organizmu. Regeneracja ta dokonywa się na częściach organizmu bez udziału świadomości, jakkolwiek sprawia ją czynnik natury psychicznej. Ale eutelechia działa nie tylko w granicach organizmu. W podstawie woli jest czynnikiem, który organizuje życie indywiduum na szerszej arenie: wyznacza kształt, formę, jaką to życie przybiera. To, co nazywamy *p r z e z n a c z e n i e m*, jest może tą linią życia, jaką człowiek wyznacza sobie, odpowiednio wybierając sytuację, przedmioty, ludzi. To jest jego „prawo”, które sobie nadaje, któremu ulega; jest w tem jedność konieczności i wolności. Jest „kowalem” swojego losu, prawodawcą i wykonawcą swego prawa - życia, prawa, które stanowi „sens” jego życia, a które dlatego jego jaźni świadomej nie jest znane do czasu i wydaje się zewnętrzną tylko ślepą koniecznością, w stosunku do jego woli — przypadkowością. Ale gdy przyjdzie dłuższa linja, zajdą w życiu zakłócenia, które budzą jego zmysł transcendentny, wówczas „sens” ów odsłania mu się, poznaje w nim swoje własne prawo, swoją wolę — czuje się wolnym w dalszym ciągu, nie przestając wykonywać tego prawa.

I tutaj zachodzi zjawisko *s a m o o b r o n y*, regene-

racji, ale już z udziałem świadomości. W chorobie organizm broni się antytoksynami, zużywaniem jednych tkanek mniej ważnych na korzyść innych, ważniejszych. Nie poprzestaje na tem: wkracza świadoma wola, człowiek zmienia dietę, miejsce pobytu, celowo przyjmuje do wewnątrz lekarstwa jako antytoksyny, nie czeka aż się zagoi rana, ale pomaga gojeniu, przenosi jedne tkanki na miejsce straconych, nogę utraconą zastępuje sztuczną, uczy się jedną ręką pozostałą spełniać czynności dwu rąk. W pewnych wypadkach środkiem samoobrony świadomego organizmu jest dobrowolne pozbycie się jego części — poddanie się amputacji. Mamy już tutaj jakgdyby paradoks — częściowego „umartwiania się”. Jestto możliwe dzięki temu, że świadomość ma punkt oparcia, podstawę, na której widzi kontynuację życia, pomimo zniszczenia części organizmu. Świadomość, że „będę żył, bo zostanie mi ciało”, jest warunkiem, potrzebnym do życia.

Przyjmujemy działanie jaźni, woli transcendentnej, która spoczywa w podstawie całej kształtującej funkcji duszy — jako funkcja eutelechji. Jaźń transcendentna w krytycznych warunkach życia nie widzi ratunku innego, jak radykalną zmianę podstawy, na której operuje, z której wznosi, tworzy, utrzymuje życie. I tu możliwe to jest z tym warunkiem, że jaźń ta, jako eutelechja, ma jakąś inną podstawę dla swej funkcji w rezerwie, że w unicestwieniu całego organizmu widzi nie koniec życia, ale tylko zmianę jego wątku materialnego, zmianę swojej podstawy operacyjnej. Albo jaźń transcendentna (w śmierci męczeńskiej i ofiarnej) używa ciała za środek do celu, który uznaje teraz za ważniejszy dla siebie, wyższy od tego życia.

Człowiek decyduje się na odjęcie ręki, bo wie, że drugą ją zastąpi; tak samo człowiek decyduje się na śmierć dobrowolną, gdyż wie, że zniszczony organizm zastąpi mu jakiś

inny. Tylko w tym drugim wypadku „wie” to nie świadomość, ale jaźń podświadoma.

Stąd we wszystkich wypadkach śmierci dobrowolnej, pełnej lub częściowej, w poświęceniu — zachodzić muszą objawy uboczne, dodatkowe, które wskazują na rozbudzenie się, bardziej intensywne działanie jaźni transcendentnej. *M y ś l o ś m i e r c i*, jej pragnienie występuje ze szczególną siłą w stanach mistycznych, ekstazy, w stanach snu somnambulicznego. We wszelkich przewrotach, kryzysach moralnych zjawia się prawie stale myśl samobójstwa — przynajmniej jako jedna z alternatyw (np. Tołstoj). Z drugiej strony mamy bliski związek, może tożsamości stanu mistycznego i świadomości moralnej; akt ofiary, poświęcenia jest stanem mistycznym, wynikiem działania jaźni transcendentnej i jest on zarazem aktem *c z ę ś c i o w e g o u m i e r a n i a*, zaprzeczeniem i oddawaniem części siebie samego — częściową śmiercią. Jak w akcie samobójstwa, tak samo w czynie poświęcenia człowiek przenosi się na inną podstawę bytowania, działa pozornie wbrew sobie samemu dlatego, że jest jeszcze czemś innym, czemś więcej niż to, co się mieści w ciele materialnem, i że tą cząstką pozacielesną „niestworzoną” zdolny jest działać pomimo i wbrew prawom mechanizmu, przyczynowej konieczności, egoizmu, samozachowania.

Fakt obowiązku, poświęcenia i fakt dobrowolnej śmierci zrozumiałe są tylko w przypuszczeniu, że poza światem zmysłowym istnieje duchowy, na którym człowiek może się oprzeć, i że w człowieku jest czynnik, który z tamtym światem jest w bliskiej łączności, który w nim może sobie znajdować podstawę działania. Fakt moralnego czucia i fakt dobrowolnej śmierci może być dla mistyków dowodem istnienia świata pozazmysłowego.

Dlaczego niezawsze *s t a n m i s t y c z n y*, rozwinięcie prowadzi do śmierci dobrowolnej, często przeciw-

nie podnosi tempo życia? Zmysł, instykt transcendentny jest organem, który spełnia różne funkcje, zależnie od tego, w jakich okolicznościach zostaje zbudzony. Że ma on pewną funkcję, nie znaczy to, iżby zawsze tę jedną spełniał i nie miał innych. U większości mistyków jest on pierwotnie silnie rozwinięty i nawet w normalnym biegu życia wydobywa się na powierzchnię, przesłania życie zmysłowe; jest on wówczas tęsknotą do bytu duchowego, dążeniem do współżycia i zjednoczenia się z Absolutem. Stwarza on pełnię życia duchowego. W świadomości moralnej ujawnia swą funkcję czułości, współżycia czynnego, realizowania dobra. W obu tych wypadkach potrzeba i zmysł transcendentny nie staje w sprzeczności stanowczej z życiem normalnem: w jego zakresie i zapomocą jego środków może do pewnego stopnia znajdować zaspokojenie oraz znaczną sumę rozkoszy: jako kontemplacji, poznania rzeczy wiecznych, jako realizacji w życiu p o s t u l a t ó w d o b r a , m i ł o ś c i.

Wprawdzie i tu dążenie do śmierci nie jest nieobecne: mistycy z lubością o niej myślą, umieranie dla zmysłów i świata jest integralną częścią procesu, jaki przechodzą¹⁾.

W ekstazie m o r a l n e j, która towarzyszy aktom p o ś w i ę c e n i a i b o h a t e r s t w a, gotowość śmierci jest faktem widocznym, każdy czyn odwagi jest decyzją śmierci. Jednakże w wypadkach tych bądź co bądź utrzymuje się łączność stanów transcendentnego i zmysłowego, pierwszy — jakkolwiek przeważa nad drugim, nie ma dostatecznego motywu, ażeby go unicestwić; instykt śmierci dobrowolnej nie dochodzi do działania. Inaczej, gdy stan transcendentalny zbudzony zostaje za podniecią cierpienia, rozpacz, rozbicia podstaw dotychczasowego życia. Tu stan transcendentalny staje w radykalnej sprzeczności z życiem zmy-

¹⁾ Hindusi dążą do Nirwany systematycznie.

słowem: są one nie do pogodzenia się, jeden musi ustąpić drugiemu: wchodzi w konflikt, stoczyć muszą walkę z sobą. Zwycięża stan transcendentalny i przywiązany do niego instynkt śmierci zapewnia stanowi temu stanowczą przewagę.

Jeśli jest za słaby — odzyskuje władzę instynkt życia zmysłowego. Instynkt życia wciąż czuwa, broni się. S u s o w ascezie najwyższej, marząc o śmierci, jednocześnie lęka się zbójców i modli o ocalenie.

Są fakty, które wskazują na stan r o z d w o j e n i a, e k s t a z y w chwilach przedśmiertnych i w chwilach, gdy człowiek przygotowuje się do samobójstwa: liczne fakty telepatycznego działania umierających, którzy rozwijają w sobie jedną z funkcyj transcendentalnych (działanie telepatyczne) i dają się poznać żyjącym w wizjach lub głosach. Z natury rzeczy mniej wiemy o zdolności odbiorczej umierających, jakkolwiek i tu nie brak faktów: w literaturze są podane wypadki, kiedy umierający opisuje wizję, słyszy muzykę, doznaje ekstazy intelektualnej, w której poznaje rzeczy tajemne¹⁾.

Mamy również fakty desintegracji i automatyzmu w chwilach samobójstwa, jakkolwiek z rezultatem takim, że zapobiegły one samobójstwu. B. Cellini w więzieniu, gdy chciał odebrać sobie życie, widzi młodzieńca, który go powstrzymuje. Pewna pani w chwili zamachu na swoje życie słyszy śmiech swojego dziecka, które było w odległości trzech mil i rzeczywiście w tym czasie bawiło się i śmiało (Flournoy). Pole świadomości zajmuje jaźń transcendentalna, która popycha człowieka do śmierci, usposabia go do wizji, telepatji, ale czuwa instynkt, wola życia, zepchnięta w sferę

¹⁾ Dążność do przeżycia szczegółów życia — „recueillement, connaissance de soi”, panorama życia w stanach mistycznych i przedśmiertnych.

p o d ś w i a d o m ą, stamtąd działanie swe wywiera zapo-
mocą tych środków, jakie występują pod wpływem desinte-
gracji. Ważny jest dla nas sam fakt istnienia desintegracji,
stanu transcendentalnego w momencie poprzedzającym sa-
mobójstwo.

Istnieje łączność śmierci i stanu transcendentalnego.
W okresach agonji u skazanych na śmierć występują przed
egzekucją stany ekstazy mistycznej. (Schleiermacher, Lodge).
Odwrotnie: stan mistyczny, spowodowany samoistnie, wzbu-
dza myśli o śmierci, dążenie do niej: mistycy umierają dla
ciała i zmysłów, tęsknią do śmierci, aktom nawrócenia towa-
rzyszy często myśl samobójstwa. Że niezawsze stan mi-
styczny pociąga za sobą śmierć, to zależy zapewne od dodat-
kowych okoliczności i motywów, które mu towarzyszą. W sta-
nie tym człowiek walczy o byt na nowej podstawie, idzie
o to, czy ją znajdzie: znajduje ją, jeżeli motywem stanu były
okoliczności, z którymi stan ten może się godzić: życie próż-
ne, puste, brak celu, wiary w wartość życia.

Nawrócenie, wytwarzając duchowe wartości, umożliwia
życie na ziemi, wypełnia je, wzmacnia, wlewa w nie nową
treść. Ale jest i tak, że nowe życie mistyczne nie daje się
pogodzić z życiem dotychczasowem: motywem nowego odro-
dzenia była rozpacz, wyrzut, osierocenie. Tu zachodzi nie-
wypełniona sprzeczność: nowe życie o tyle ma wartość, o ile
unicestwi dotychczasowe: usunie cierpienie, przyniesie eks-
piację, wybawi z rozłąki, połączy z osobą ukochaną. Uwień-
czeniem i końcem stanu mistycznego może być tylko śmierć,
która właśnie kończy cierpienie, daje ekspiację albo łączy
z ukochanymi zmarłymi.

Są możliwości, potencje, stale tkwiące w człowieku.
W s t a n i e z w y k ł y m przebiegają one nurtem sze-
rokim, ale płytkim i spokojnym: wpływ ducha na ciało, bier-
na siła umysłu, poczucie moralne, obowiązki. Ale gdy nor-

malne warunki życia zostaną wyprowadzone z równowagi, organizm siły owe wyzwala w stopniu spotęgowanym: ratuje się. Ratuje się zależnie od niebezpieczeństwa i widoków tego, co jest lepsze: albo leczniczą siłą ducha, zbudzeniem się instynktu leczniczego; albo tem, że szuka sobie oparcia w świecie duchowym, poza tem życiem. Wysiłkiem intuicji dochodzi do stwierdzenia duchowej rzeczywistości jako pewnej siły, pewnego porządku moralnego. Dla dotychczasowego życia ginie, ażeby zdobyć nowe: wyrzeka się go, umiera. „Umiera dla śmierci, ażeby narodzić się dla życia”. Wyrzeka się siebie, świata, żyje dla ducha, dla innych — miłością. Albo, o ile to nie jest dostateczne dla jego ocalenia, nie zadowolni go, wyrzeka się życia radykalnie, umiera dobrowolnie ciałem.

Ekstaza mistyczna wydaje tylko wolę śmierci, postanowienie, wykonanie może być uskutecznione tylko środkami mechanizmu mózgowo-mięśniowego, tak jak realizacja poznania mistycznego dokonywa się środkami zmysłów i intelektu, w tworach wyobraźni, wizjach, głosach. Aparat ruchowy może być mniej lub więcej sprawny — prędkość czynu, impulsywność albo opieszałość, bezwładność. U osobników z mało rozwiniętą zdolnością aktywną czynu potrzebne będzie większe napięcie mistycznej woli śmierci; dość znaczny nawet jej stopień może jeszcze nie doprowadzić do czynu.

Czem jest śmierć — moralnie, psychicznie i metafizycznie? Zrozumiemy to, rozpatrując wypadki śmierci, które nie są czysto fizycznym faktem, ale w których udział bierze świadomość, wola — wypadki śmierci dobrowolnej i aktów woli, które blisko niej stoją, są jej pokrewne. Czynniki, które tu się ujawniają, przypuszczalnie udział mają w każdej śmierci. Widzimy, że śmierć dobrowolna jest aktem woli, która usiłuje zmienić płaszczyznę bytu, swoją podstawę operacyjną:

istotnym tu jest moment transcendentalny. Ten sam moment decydujący jest w tym rodzaju śmierci częściowej, jakim jest wyrzeczenie się, bohaterstwo, altruizm. Możemy stąd wnosić, że w każdej śmierci mimowolnej, z przyczyn zewnętrznych, fizycznych, jakąś rolę odgrywa jaźń transcendentalna, — może przestaje ona c h c i e ć życia, powoli zaniedbuje, wyczerpuje swą funkcję eutelechiiczną. Zresztą rolę pewną odgrywać musi p r z y p a d k o w o ś ć.

Przypadek samobójstwa, które poprzedza zabójstwo: mąż zabija żonę z zazdrości, kochanek kobietę, której wzajemności nie uzyskał — i sobie odbierają życie. Mąż z żalu po zmarłej żonie postanawia się zabić, ale nie chcąc dzieci zostawić na pastwę losu, wprzód je zabija, potem siebie. Czy działa tu jeden stan ekstazy? Może jaźń transcendentalna, sama pociągnięta do osoby ukochanej, idąc do niej, ze sobą bierze to, co ma najdroższego. Ale przeczy temu, że w stanie mistycznym jest spotęgowane uczucie moralne. Albo następuje rozdzielenie, ono sprzyja, że wola nie panuje nad instynktami gniewu, zazdrości.

Albo człowiek naprzód popełnia zabójstwo, budzi się wyrzut sumienia, który prowadzi do samobójstwa. Albo w miłości tak już silnie zespolił się z osobą drugą, że w swej ekstazie jest z nią jednym: dla niego zabicie siebie nie byłoby zupełne, właściwie nie popełnia zabójstwa, ale jedno samobójstwo, które obejmuje dwa ciała. Jaźń jego wcieliła w siebie drugą istotę: czuje, że nawet przez śmierć odłączyć się od niej nie może, że przynajmniej byłoby to dla niej dalszem, może większem cierpieniem, musi zejść ze świata razem z nią¹⁾.

¹⁾ Miłość nie pozwala duszy zostającej pozostawać w sobie samej, lecz przenosi ją ku ukochanemu, tak iż dusza jest więcej tam, gdzie kocha, aniżeli w ciele, które żyje i czuje ją (Rolle, „The meuding

Istnieje stały związek między altruizmem a skłonnością do samobójstwa. Jednostki zdolne do poświęceń, bezinteresowne, z dnia na dzień częstkami umierające dla innych, zdolne są także do zupełnego wyrzeczenia się życia. Związek jaźni transcendentalnej z organizmem jest u nich bardziej luźny, jest w nich zawsze coś, co stoi nazewnątrz ich jaźni empirycznej, zmysłowej, przeciwstawia się jej; dzięki temu mogą one ją atakować jako coś obcego na równi z innymi, „być wrogiem samego siebie”. Odznaczają się one także odwagą, zawsze gotowe narazić życie. Osoby przeciwnego typu mogą pragnąć czynić innym dobrze, poświęcać się — ale nie mogą, również będą m a r z y ć o śmierci, postanawiać ją, ale niezdolne są postanowienia wykonać.

Z początku było pojęcie j e d n e j j a ź n i, świadomej, potem stwierdzenie jej d w o i s t o ś c i, wielości, podświadomości. Ta dwoistość i podświadomość jest wyłącznym pojęciem dla ujawnienia wielu objawów — ekstazy, — samobójstwa, ale są to rozdwojenia, podświadomość pozorna. Należy przywrócić jedność i świadomość. Wszystko, co zachodzi w człowieku i z człowiekiem sprawia jedna jaźń, która się rozdwa, nie ginie. Są tylko stopnie zjednoczenia w niej pojedynczych objawów. Jaźń rzeczywista, podstawowa może się solidaryzować ściślej z jedną lub drugą częścią swoich

of life” Cap. XI). Ażeby się oderwać od ciała, musi zniszczyć dwa ciała. Tylko mistycy wiedzą, na czym polega zjednoczenie dusz, jest to ich doświadczenie. „Doskonała miłość sprawia, że Bóg i dusza są jakby jedną rzeczą” (Hilton). „Źródłem życia jest miłość, kto w miłości nie przebywa — jest martwy” (Tauler).

Gdy to zjednoczenie, wcielenie drugiej duszy w naszą nastąpi, jest ona jej częścią, strata jej jest jakby oderwaniem części naszej duszy: gdy w ekstazie to szczególnie żywo uczuwa jaźń, i chce odejść, czuje konieczność zabrania z sobą tego, co stało się częścią jej samej, czyli drugiej istoty.

funkcyj, swojej empirycznej osobowości, przeciwstawiać się niektórym, zwalczać je. W „odrodzeniu”, ekstazie, samobójstwie — solidaryzuje się ze swą częścią transcendentalną przeciwko części zmysłowej — aż do jej unicestwienia. Jaźń rzeczywista jest zawsze panem, gospodarzem.

Obserwacja stwierdza, że ciągłość j a nie zrywa się, człowiek czuje się zawsze sobą. Tak samo w ekstazie, samobójstwie. Jaźń realna uznaje, że zabija nie siebie, ale pozabawia się, wyzwala z pewnej osobowości, pozbywa się części przybranej — dokonywa t r a n s c e n d e n t a l n e j amputacji, ażeby zachować życie właściwe, przenosząc je na inną płaszczyznę.

Wykazaliśmy, że tylko w hipotezie r o z d w o j e n i a samobójstwo może być zrozumiane: musi być inność, obcość. Ale w rezultacie t a k i e g o r o z d w o j e n i a n i e m a. Jaźń nasza jest jedna. Więc rozdwojenie jest ogólniejsze, jest to przeciwstawienie wogóle j a ż n i i m a t e r j a l n e g o p o d ł o ż a — eutelechji życiowej i duchowej, działającej w interesie swego zachowania, uleczenia, wyzdrowienia; środkiem jej ku temu jest transcendentalna amputacja.

Gdy jaźń transcendentalna wyzwala się i dochodzi do świadomości, staje w antagonizmie z jaźnią empiryczną. Ponieważ ona zdobywa przewagę, więc tak urządza całość życia, aby sobie zapewnić najkorzystniejsze warunki. Idzie o to, ażeby osłabić jaźń empiryczną, pozbawić ją tego, co ją żywi, uszczuplić jej podstawę, rozluźnić swój związek z życiem zmysłowym. Tu zaczyna się w y r z e k a n i e, u b ó s t w o. Trzeba umierać stopniowo dla zmysłów, życia osobniczego, przyjaciół, znajomych, zadowoleń intelektualnych. W miarę tego punkt ciężkości życia przenosi się w sferę transcendentalną. To jest p u r g a t i o (ubóstwo św. Franciszka; Chrystus mówi: „porzucisz dom swój, żonę, dzieci i pójdziesz za mną”).

W stanie mistycznym górują motywy: pożądanie czynu, cierpienie, wyrzekanie się, umieranie dla siebie i zmysłów, miłość. Otóż możnaby wskazać mistykowi, że wszystkie te motywy znajdują pełne zaspokojenie w *ż y c i u p r a k t y c z n e m, c z y n n e m*: może on tam działać z ofiarą siebie, wyrzekać się zadowoleń i egoizmu, praktykować miłość, przez bezinteresowność umierać, znajduje pole do cierpienia i umartwiania siebie. To też w pełnym rozwoju mistyki prowadzi on do czynnego i lepszego życia: jest to źródło siły życiodajnej, w które człowiek wchodzi, ale i wyjść musi, ażeby powrócić do życia. Zewnętrzne formy — ascetyzmu, ubóstwa, są obojętne: idzie o to, ażeby człowiek nie przywiązywał się, nie żył z przedmiotami zmysłów, iżby od nich był „*duchem niezależny*” albo „*d u c h e m n a g i*”, każdej chwili mógł się ich wyrzec dla wyższego celu. Jest jednak to życiowe zadanie trudniejsze, pozbawia tego uroku, jaki daje kontemplacja; taki sentymentalny, bierny mistycyzm jest u *k w i e t y s t ó w, b i g o t ó w* i t. p. np. u M. Guyon (por. Du Prel, *Vorlesungen* L. XIV).

Mistycyzm ma wartość teoretyczną, jako źródło metafizycznego poznania, i praktyczną, jako zbiornik, z którego czerpie się siły, motywy: moralnego życia, miłości, bezinteresowności, odwagi, bohaterstwa, gotowości śmierci.

Wszelka *r z e c z y w i s t o ść* potwierdza się przez to, że człowiek działa tak, jakgdyby ona była. Męczennik za wiarę, bohater, oddający życie dla ideału moralnego — potwierdzają rzeczywistość duchową, moralną. Wyjaśnia to teoria samobójstwa: człowiek wyrzeka się tego życia, bo zna, czuje drugie. Inaczej samobójstwo byłoby niezrozumiałe. Jest to zaprzeczenie *p r a g m a t y z m u*. Śmierć dobrowolna możliwa jest tylko dlatego, że nie jest śmiercią, że jest początkiem nowego życia, że jest jednym z aktów w pasmie nieprzerwywanego się życia.

W stanie mistycznym w pewnych razach pożądanie czynu znajduje wyraz w pragnieniu śmierci. Jedynym czynem, który wyjaśnia sytuację (pogwałcone prawo, harmonja moralna, stracone dobro) jest czyn śmierci. W stanach patologicznych, rozdwojeniu, desintegracji osobowości, z łatwością musi się oddzielać stan mistyczny, transcendentalny wraz z właściwymi mu objawami i skutkami, a więc popędem do śmierci. Stan transcendentalny jest jednym z możliwych stanów „drugich”, ale ponieważ jest w każdym obecny zaczątkowo, więc gdy nastąpi rozluźnienie spójności, desintegracja — szczególnie łatwo występuje, jest niejako gotowy zawsze pod progiem świadomości. Skłonność do samobójstwa idzie w parze z niestałością osobowości, zmiennością stanów i nastrojów, a także z objawami stanu mistycznego — jak dobroć, gotowość do poświęceń, bezinteresowność. Desintegracja, działanie drugiego stanu znaczy to, że gdy zbudzi się i zapanuje instynkt transcendentalny, nie znajduje on przeciwwagi w świadomości, (groźby popędów i wyobrażeń rozdzielonych, — jedna myśl nie wywołuje wyobrażeń hamujących) z łatwością przechodzi w czyn; stąd sugestywność i impulsywność w rozdwojeniu.

W rozwoju mistycznym przychodzi m a r t w y p u n k t, na którym uczuwa się bezcelowość, próżność dalszego trwania w tym stanie; czuję, że muszę coś zrobić albo wyjść z tego stanu. Musi być dokonany czyn: ofiara, śmierć albo powrót do życia czynnego, działalność miłosierdzia, praca społeczna, patriotyzm, apostołstwo. Ta działalność przybiera różną formę, zależnie od czasów i okoliczności. Pierwsi chrześcijanie znajdowali ujęcie w śmierci męczeńskiej; i dziś jest ona wyjściem jedynem tam, gdzie zaplątały się zbyt osobiste warunki życia, gdzie otoczenie woła o bohaterską ofiarę swego życia. Potem było zakładanie klasztorów, reformowanie kościoła, miłosierdzie, misjonarstwo

w krajach pogańskich. Dziś jest to działalność społeczna, proletariacka, która przejdzie odrodzenie mistyczne, zaczyna żyć życiem poza sobą, nie sobą — życiem całości. Polak uczuwa obowiązek patrijotyczny.

W przedstawieniu mistycyzmu autorowie nie doceniają czynnika aktywnego; wydaje się jakgdyby mistycyzm był jakimś procesem poznawczym, filozoficznego przeżywania. Przedewszystkiem mistycyzm ma źródło osobiste w jakimś zakłóceniu, dysharmonji; przychodzi chwila, gdy człowiek mówi: tak dłużej żyć nie mogę. Cały jego rozwój zmierza do tego, iżby znaleźć nową formułę życia, a nie poznania. Typowy jest mistycyzm, wyrastający nie na podłożu „transcendentalnej potrzeby, instynktu”, ale na podłożu nieszczęścia, straty, zbrodni i wyrzutu. Tu człowiek dąży do rozwiązania odpowiedzi dla życia, a nie poznania. Odpowiedzią tą, jaką daje życie, może być i śmierć. Takie stany są może częstsze we wszystkich wypadkach osobistych, przejść, nieszczęść, pokuty, ekspiacji. Tu nie działa potrzeba prawdy, tylko potrzeba ocalenia życia moralnego przez wykrycie, a przedewszystkiem przez zastosowanie się do porządku moralnego. Co ja mam zrobić z sobą, co mam zrobić, żeby naprawić?

Człowiek niezdolny do odważgi jest taki, który niezdolny jest do rozdawania się, wychodzenia z siebie. Człowiek odważny wychodzi z siebie, jest zdolny żyć z sobą, posługiwać się sobą jak kimś innym: on sam nie może być narażony, ginąć. Jedyną możliwą w życiu postawą szczerą jest bohaterstwo. Człowiek żyje swą boską częścią, boską świadomość wypełnia do końca — czynem; czyn ten jest celowy na usługach życia ziemskiego, które jest przeznaczeniem, powołaniem jednostki. W akcie bohaterstwa łączy się harmonijnie i dopełnia przeznaczenie i zadanie człowieka.

W stanie wyzwolonym człowiek może się czuć solidarny ze społeczeństwem, narodem: jego niedolę może uczuwać jako zakłócenie tego porządku moralnego, do którego duszą swą doszedł, jaźń jego na to zakłócenie reagować będzie jak na cierpienie własnego organizmu. Potrzeba czynu wyrazi się u niego czynem ofiarnym dla społeczeństwa. Każdy Polak, który n a r o d z i s i ę d u c h o w o, musi uczuć żywo niedolę swego narodu i znaleźć w sobie potrzebę i gotowość ofiarnego czynu ¹⁾).

¹⁾ J. Wł. Dawid notował te myśli w 1913 r.

R o z d z i a ł d r u g i

RZECZYWISTOŚĆ DUCHOWA

Jesteśmy ogniskami działania i oddziaływania. Działanie to przystosowane jest do podnieć zewnętrznych rzeczywistości. Rzeczywistością jest to, co wywołuje nasze oddziaływanie. Pobudki oddziaływania przeważnie są materialne, doczesne. Ale w pewnych razach zjawiają się i narzucają pobudki z dziedziny rzeczywistości niedoświadczanej zmysłowo. Jest to doświadczenie religijne.

Działanie stwarza rzeczywistość. Czego chcemy, to się staje. Wiara rodzi fakt — w sferze moralnej. „Osoba”, „Jaźń” jest faktem moralnym. Nasza wiara, pragnienie, działanie stwarza jej rzeczywistość. Nasza wiara w istnienie pewnej osoby skłania ją, zmusza do istnienia, wyłania ją z potencjalnego bytu. Ona jest dlatego, że wierzymy i działamy tak, jakby była. Życie zmysłowe wytwarza pewien zasób osobnej potencjalnej energii, który ze śmiercią ciała nie ginie, ale trwa jako *j a ż ń p o t e n c j a l n a*; nasza wola, wiara, tę jaźń potencjalną *p r z e t w a r z a w r z e c z y w i s t ą*.

Według Jamesa religja mówi: najlepsze rzeczy są to wieczne rzeczy, te, do których należy ostatnie słowo, które kładą ostatni kamień. I tutaj zyskujemy, jeżeli wierzymy w te rzeczy, iż t. zw. porządek naturalny jest tylko częścią wszechświata; poza tym światem rozciąga się niewidzialny, o którym nic pozytywnego teraz nie wiemy, ale w naszym do niego stosunku tkwi prawdziwe znaczenie życia doczesnego. Według istniejących religij świat zmysłowy uważany był zawsze za przedśionek świata prawdziwego, wiecznego, sferę, w której otrzymujemy wychowanie, próbę, od-

kupienie. Człowiek umrzeć musi dla życia naturalnego, zanim wejdzie w życie wieczne.

Czy nauka temu przeczy? Krótki jest jej okres dotychczasowy. Od Galileusza czterech myślicieli wystarczyło, ażeby jeden drugiemu oddawał pochodnię nauki. Czyż mogliśmy w tym czasie poznać wszystko? To, co wiemy, jest kroplą, czego nie wiemy — oceanem. Jeśli cokolwiek jest pewne, to to, że świat naszej obecnej wiedzy otoczony jest jakimś innym światem, o którego własnościach nic nie wiemy. Mamy w sobie potrzeby, które musimy zaspokoić. One są wyjściem dla odkryć i prawd naukowych. Potrzeba logiki, harmonji, przyczynowego związku w rzeczach prowadzi nas do ich wykrycia. Nasza wewnętrzna potrzeba wiary, że świat naturalny jest znakiem czegoś bardziej niż on duchowego i wiecznego, jest niemniej żywa i nakazująca u tych, którzy ją uczuwają, niż potrzeba przyczynowości, jaką uczuwają uczeni. Praca wielu pokoleń dowiodła, że ta druga potrzeba była prorocza, prawdziwa. Dlaczegoż i ta potrzeba zaświatowa nie miałaby się okazać prorocza? Skoro potrzeby nasze wyprzedzają naturalny porządek rzeczy, dlaczegoż i ta potrzeba nie mogłaby być znakiem, że istnieje porządek nadnaturalny? Czy odpowiada temu rzeczywistość? Nie możemy w tym wypadku być bardziej wymagający, jak w poznaniu rzeczywistości przyrodzonej. Rzeczywistością jest dla nas to, że pewne przeżycia, odczucia, poznanie sprawdzają się przez szereg doświadczeń, że nic im nie zaprzecza. Dopóki to sprawdzenie nie dokona się, nie wiemy, czy rzeczywistość odpowiada naszym pojęciom. Wybiegamy naprzód i bierzemy coś, przyjmujemy na kredyt, na wiarę. Pojęcie przyczynowości porządku fizycznego sprawdziło się i sprawdza. Nie wiemy, czy pojęcie porządku moralnego, pozazmysłowego także się nie sprawdzi. Człowiek w stanie mistycznym otrzymuje ciągle, w miarę swojej potrze-

by, dalsze doświadczenia, sprawdzania, nowe dowody: na-
przeciw niego wychodzi świat pozazmysłowy. Dla niego więc
jest to pełna rzeczywistość, stała, powtarzająca się, spraw-
dzana nieustannie — jest dla niego wiedzą, poznaniem.

Wiara jest tylko dla tych, którzy poznania tego nie
znają bezpośrednio, jak dla ślepego barwy, dopóki nie od-
zyska wzroku. Dla innych jest to wiara na podstawie cudze-
go świadectwa; wierzą np. że istnieje biegun północny lub
zorza polarna.

Po śmierci np. osoby kochanej możemy ją mieć tylko
myśląc o niej jako o bycie duchowym. Istnienie tego bytu
staje się dla nas sprawą naszego własnego bytu. Stąd wy-
rasta p o c z u c i e r e a l n o ś c i d u c h a. Byt ducho-
wy jest warunkiem naszego życia: stąd w życiu tem otwie-
rają się organy, siły, wrażliwości przysposobione do do-
świadczeń, postrzegania i uznawania duchowej rzeczywisto-
ści; siły i wrażliwości, normalnie nieczynne, utajone. Po-
dobny proces zachodzi, gdy wogóle w życiu usuwają się
podstawy, zapada się ziemia pod stopami, człowiek musi
stworzyć sobie rzeczywistość odmienną, musi nią być tylko
to, co jest niezależne od materialnych warunków, a więc
ś w i a t d u c h o w y moralnych stosunków i prawd.
Także budzi się żywa wrażliwość ta w c h w i l i ś m i e r c i,
która jest radykalnem unicestwieniem materialnych podstaw
istnienia.

Potrzeba obcowania ze światem duchowym jest tak
wielka, że mistyk zadomawia się w nim: między mnóstwem
doczesnych rzeczy a tamtym światem zawiązuje nici wspól-
ności. Świat tamten wchodzi w organiczny system jego do-
świadczeń codziennych, to utwierdza bardziej jeszcze wiarę
jego. Mostem, łączącym dwa światy, zdaje się być m i ł o ś ć.
Jest to miłość ziemską, albo miłość nieugruntowana, która
szuka sobie celu, oparcia. Jest to sama zasada miłości, która
zdaje się być istotą obcowania duchowego.

Życie zewnętrzne, zmysłowe przysłania życie duchowe. Człowiek wciąż jest nazewnątrz pochłonięty, jego obcowanie z innymi określałają warunki społeczne, cele codzienne, interes, zmysłowe popędy. Ludzie bliscy sobie, bracia, kochankowie, mąż i żona przez długie lata pozostają obcy sobie, nigdy nie znają skupienia, natężenia duchowego, które spowodowałoby ich wzajemne udzielanie się, zwierzenia, nigdy nie dochodzą do zupełnej szczerości, zjednoczenia. Rzeczywiście „ciało ich dzieli”. Tylko wielkie nieszczęścia, śmierć, rozstanie — otwiera ich dusze i zbliża ku sobie, dopiero się poznają, czują, w wyższem znaczeniu naprawdę kochają.

W stanie mistycznym idea zbawienia nabiera treści, staje się sprawą osobistą, życiową. To znaczy, że istnieje wyższy porządek moralny, z którym można być w zgodzie lub niezgodzie, że jestem w niezgodzie — przynajmniej nie wiem, czy jestem w zgodzie — szukam, pytam, i że jest dla mnie rzeczą ważną, konieczną zgodność tę znaleźć, urzeczywistnić, gdyż inaczej zginę. Jest to tak żywem uczuciem, jak u człowieka, który znalazł się w ciemności wśród przepastnych, groźnych dróg i urwisk, i wie, że jeśli w sobie nie znajdzie jakiejś kierowniczej busoli, albo nie błysnie mu światło, przy którym mógłby drogę rozpoznać, to zginie niechybnie. Ta sprawa osobista, życiowa oznacza to jeszcze, że jest sprawą tylko moją, jestem wolny tak uczynić lub inaczej, ale nikt mię wyręczyć nie może.

Tę potrzebę życia mistyczno-ofiarnego, jaka jest w każdym, u ogółu zaspokaja życie rodzinne: każdy z biegu samego wypadków zmuszony jest część siebie oddawać — to wystarcza. Pewien ojciec rodziny, zapytany, czy nie myśli o życiu przyszłem chociażby dla ubezpieczenia się na wszelki wypadek, odpowiedział: ja myślę o ubezpieczeniu na wypadek mojej śmierci żony i syna. Gdy brak tych uczuć,

gdy człowiek straci ich przedmiot, wtedy potrzeba miłości i poświęcenia szuka sobie przedmiotu dalszego, — w społeczeństwie lub życiu religijnem. Gdy jest bardzo słabą, — w braku uczuć rodzinnych zamiera zupełnie. Kościół katolicki mądrze ustanowił celibat, jako środek wyłącznego użytkowania sił mistycznych człowieka, o ile one ujście mają w miłości i ofierze. I było to celowem, dopóki wogóle siły te miały większe napięcie, z ich osłabieniem wyrodziły się w sobkostwo, wystarczanie sobie samemu. Mistycy zakonni obchodzili „niebiańskie zaślubiny”, w których oblubienicą była dusza, narzeczonym — Chrystus.

Najżywszym najpełniejszym stanem mistycznym, przeżyciem jest potrzeba działania czegoś i świadomość obowiązku tego, co ma być działaniem. Jest to obowiązek transcendentálny względem czegoś, co istnieje poza światem zmysłowym: obowiązek względem zmarłych. Czuję obowiązek podzielić los zmarłego, ponieważ losy nasze na ziemi były związane; obowiązek towarzyszenia mu, ażeby go pocieszać, pomagać, koić jego tęsknotę i obowiązek odkupienia win względem niego, — przez ofiarę własnego życia, wyrzeczenie się i zaparcie siebie. To uczucie jest *źródłem* kultu zmarłych, ofiar im czynionych, składanie darów na grobie, odprawianie mszy, tworzenie instytucyj na cześć zmarłych. Otóż ta świadomość obowiązku jest najmocniejszą podstawą dla stwierdzenia faktu, że istnieje ten lub to, względem kogo czujemy obowiązek. Czyn wyraża i stwierdza rzeczywistość. Może wprowadzić człowiek działać dla czegoś, co nie istnieje materialnie, dla *chimery*, ale zawsze to istnieje *duchowo*.

Co jest rzeczywistością? To, co określa życie. Jest nią materja, jako opór, bo określa kierunek i rozległość naszych ruchów. Są własności takie, jak światło, dźwięk, bo określają kierunek, cele działania.

Wola innych, opinia, porządek społeczny są rzeczywistością, bo kształtują nasze postępowanie. Jest nią prawo moralne, obowiązek, bo pewne rzeczy robimy, innych nie — pod wpływem tych sił moralnych. Zmarły, względem którego poczuwamy się do obowiązku, i spełniamy go — jest rzeczywistością. Powie ktoś: są to rzeczywistości duchowe, którym może nie odpowiadać rzeczywistość obiektywna. Ale „duchowe” nie znaczy tylko subiektywne. Istnienie obiektywne jest tylko jedną z form rzeczywistości, formą, która wydaje siły działające na zmysły ogólnie znane, wyrobione, jak to światło, opór. Są istnienia rzeczywiste, jako źródła sił, które określają życie, postępowanie za pośrednictwem innych form wrażliwości pozazmysłowej, np. w jasnowidzeniu, działaniu woli na odległość, przenoszeniu się bezpośredniem myśli. Nasza „wiara”, „wyobraźnia”, „duchowe wizje”, a przede wszystkim nasza świadomość prawa moralnego i obowiązku jest poznaniem, powodowaniem przez rzeczywistość „duchową”, innego porządku, która działa za pośrednictwem nie zmysłów, ale wrażliwości pozazmysłowej. Że coś więc jest stanem subiektywnym, halucynacją, wizją — nie znaczy, iżby było tylko subiektywnym: tak, jak subiektywnym wyobrażeniom drzewa, domu odpowiadają rzeczy materialne, tak subiektywnym wizjom, stanom moralnym odpowiadają rzeczy duchowe. Powstaje kryterjum: czy stan ten, poznanie określa życie, postępowanie.

U człowieka w stanie mistycznym wizje wywierają wszystkie skutki rzeczywistości: aż je uważa za rzeczywistość i postępuje w zastosowaniu do takiej rzeczywistości. Tak jak rzeczywistość materialną stwarzał człowiek, poznawał w miarę potrzeby organizmu, tak i z rzeczywistością duchową wchodzi w zetknięcie w m i a r ę p o t r z e b y, która wyraża się jako zbudzenie instynktu, wrażliwości na daną rzeczywistość.

Czy człowiek potrafi stworzyć sobie taką rzeczywistość duchową i żyć nią — zależy od stopnia jego potrzeby i wrażliwości: ich napięcie buduje świat nowy, niemniej od materialnego rzeczywisty, który określa życie i postępowanie człowieka. Poczucie rzeczywistości duchowej jest ważniejsze, bardziej istotne, aniżeli wizje, zmysłowe, magiczne obcowanie ze światem duchowym. To ma w sobie coś kapryśnego, dowolnego, z jednej jak z drugiej, tej i tamtej strony zasłony, zależne jest od mnóstwa warunków, nad którymi nie panujemy, jest ono wyjątkiem, „darem”, „łaską”, jak mówili mistycy średniowieczni; stworzenie zaś świata duchowego, jako systemu moralnych sił i bytu, jest naturalnym, własnym owocem rozwoju człowieka, jego doświadczenia i woli moralnej — pośrednio spowodowanym także przez rzeczywistość, przez istnienie pozazmysłowe, ale niezależne, wolne od kapryśnych form zmysłowych, medjumicznych.

Stwarza człowiek rzeczywistość duchową na jaką go stać: o ile posiada w większym stopniu własności medjumiczne — doświadcza wizji, halucynacji, odbiera komunikaty przez medja, w innym razie buduje świat idealny, jest także pod stałym wpływem, natchnieniem istot pozazmysłowych, ale czysto wewnętrznym. I tak mówią jasnowidzący, medja: pewnie osoba już nie może się więcej komunikować, przechodzi sama w wyższy stan, ale dotąd będzie tylko kierować duchem, myślami żyjącego.

Analizując komunikaty, otrzymywane przez medja, znajdziemy, że są one odbiciem myśli, życzeń, wierzeń osoby obecnej, która komunikatów tych oczekuje. Tak, ale skąd się te myśli, oczekiwania biorą u osoby obecnej. Nie każdy otrzymuje komunikaty, nie każdemu ktoś się objawia. „Każde kółko ma takie objawienia, na jakie zasługuje” — mówią spirytyści.

Miss Robins pragnie, tęskni za swoim przyjacielem. Mstr. Poper wypowiada jej życzenia, poglądy na stan pozazmysłowy jej przyjaciela (Flournoy, Espr. Med.). Ale w podstawie tego spoczywa fakt, że w podświadomości Miss Robins przyjaciel jej jest pewną rzeczywistością, ma być, istnieje, zdolny jest objawiać się: tę świadomość zawdzięcza on wpływowi istoty nieżyjącej, przed jej śmiercią jej nie znała, nie miała w tym stopniu. Proces więc jest dłuższy, bardziej złożony. Poczucie istnienia osoby nieżyjącej otrzymuje człowiek od tej osoby, doznaje stanu szczególnego, z tym stanem przystępuje do posiedzenia. Czuje ogólnie istnienie pozazmysłowe, jest na nie uwrażliwiona. Miesza się z tem wiele jej doświadczeń zmysłowych, ziemskich z tego świata: jakie to jest istnienie, gdzie i t. p.

Wszystko to pozostaje w sferze podświadomej, ta osoba nie jest zdolna tego wypowiedzieć. Medium czerpie z niej, wydobywa na powierzchnię i wypowiada. Pierwszem źródłem, sprawą objawień jest rzeczywiście osoba zmarła, działała ona nie na medium, ale osobę jej bliską, uwrażliwioną — od tej przyjmuje medium, które jest biernem narzędziem; objawienie oczywiście zabarwia się przymieszkami, osadem, który przyjmuje w świadomości uczestnik i medium. Jeśli ten osad weźmiemy pod lupę, uznamy wszystko za wytwór podświadomości, czytanie myśli i t. p. Ale przeoczamy sam fakt, że osoba to przyjmuje, czuje, uznaje jako objawienie ducha, i że ten osad mógł się wytworzyć tylko koło pewnego ogniska krystalicznego; tem ogniskiem jest czucie duchowej rzeczywistości¹⁾. (Por. Bois, L'expérience religieuse, pass.).

¹⁾ Polityczni skazańcy w Rosji carskiej czuli potrzebę komunikować „wolności” fakty ze swego życia, chcąc ulżyć swemu sumieniu — to bowiem, że straszne, okrutne represje więzień zostały wprowadzane bez walki, zamęczało więźniów; świadomość, że męka

Halucynacje, sny, są subiektywnymi zjawiskami; ale jednocześnie rzeczywistości w pewnych warunkach. Rzeczywistością jest to, co tworzy spojony, konsekwentny, niezaprzeczający sobie układ doświadczeń. Otóż sen, halucynacja, która wrywa się mechanicznie w pasmo życia, niema żadnych związków, znika bez wspomnienia i skutku, — jest albo czysto subiektywnym, patologicznym stanem, albo przypadkowym przeblyskiem zaświatowego wpływu. Ale gdy wyobrażenie, senne obrazy, halucynacje składają się na pełny celowy obraz, który tworzy swój świat właściwy — odpowiadający potrzebie i określający życie człowieka, wówczas są one wyrazem rzeczywistości, która poza nimi ma być i której są odbiciem. Musi istnieć umysł, zdolny do poznania i obcowania z taką rzeczywistością: jest umysł filozofa (Platon), intuicja jako organ, człowiek zwykły staje się takim wtedy, gdy budzi się w nim potrzeba i zmysł duchowy. (Por. Fechner, Büchl. 75).

Mistycyzm, który nie jest p r z e ż y w a n y, jest tylko kobotynizmem, duchowym sybarytyzmem. Stan mistyczny jest stanem indywidualnym, konkretnym i przebiegać musi w postaci konkretnej, którą jest wola, czyn. Znamiennym tego wyrazem jest przeżywanie przez mistyków męki Chrystusa — w stygmatach. Jest także asceza i czynne miłosierdzie. Ukochanie rzeczywistości duchowej prowadzi musi do wzgardzenia ciała, jego potrzeb i uciech, do wyrzekania się zmysłowego życia. Silne napięcie mistycznego stanu potęguje duchowy pierwiastek w człowieku, wzmacnia poczucie wspólności z innymi, współczucie, miłość Ducha najwyższego, ale i duchów wcielonych — ludzi. Każdy

ta choć w pewnej mierze znana będzie „wolności” sprawiała im ulgę. Jest to także objaw obcowania duchów żyjących, duchowej rzeczywistości.

stan mistyczny jest objawem wzmożenia ducha i jego jedności z duchem świata we wszelkich jego postaciach: a więc pragnienie boskości i jednoczenie się z nią, miłość człowieka, zwierząt, przyrody, miłość umarłych.

Mystyk wszystkimi drogami i wszelkim wysiłkiem dąży do zdobycia celu, którym jest stwierdzenie, poznanie, połączenie się z bytem duchowym. Idzie naprzód o jego stwierdzenie, pewność. To, co istnieje, jest rzeczywistem, porusza wolę, rodzi czyny. A więc, — to, co daje czyny jest rzeczywistem. Mystyk pragnie, dąży do czynu, któryby mu potwierdził jego prawdę. Tym czynem jest ofiara, wyrzekanie się, męczeństwo, śmierć. Nie umiera się dla niczego: to, dla czego się umiera, staje się prawdą. W przedśmiertnej ekstazie mistyk ma wizję prawdy, rzeczywistości. W miarę, jak stan mistyczny oddziałuje na czyny, jak wizja kojarzy się z różnemi zadaniami życia — wizja ta nabiera cech rzeczywistości obiektywnej: jest tem, co działa.

W obcowaniu duchowem czynnikiem ważnym jest zjednoczenie się: następuje ono, gdy czujemy, chcemy, działamy tak, jak czułaby i działała droga istota. Dla pamięci zmarłych robimy niejedno, robimy to, co oni by robili. Doznajemy wrażenia, jakgdybyśmy z niemi się jednoczyli, jakgdybyśmy ich mieli w sobie.

I jest to objaw istnienia: istnieje to, co działa, i tam, gdzie działa. Jeżeli uczucia, pobudki zmarłych działają przez nasze organa, zmarli ci istnieją. Jednoczenie się starych mistyków z Bogiem zapewne było takim realizowaniem w sobie tego wszystkiego, co w Bogu uosabia się: miłości, dobroci, prawdy bezwzględnej.

W świecie duchowym każdy istnieje przez innych i dzięki innym, istnieje przez to, że inni o nim wiedzą, myślą, kochają go, i że on o kimś wie, myśli, kocha go. Jest już tak w ciele i przekraczając życie zmysłowe, myślenie praktycz-

ne lub naukowe, każdy o tyle żyje duchowo, o ile stwarza sobie przedmiot i cel poza sobą, t. j. niekoniecznie jakiś idealny cel — sztuki, nauki, któryby zadowalał jego potrzebę umysłową i ambicję; ale poza sobą, to znaczy absolutnie poza swoją indywidualną potrzebą, intere-sem, przez to, że dla kogoś żyje, oddaje się, poświęca, wyrzeka siebie. Rodzina jest atmosferą, w której żyje d u c h. Jest nim miłość. Życie nasze zamiera, kurczy się, gdy nie mamy dla kogo żyć, i gdy czujemy, że niema nikogo, ktoby dla nas żył, nas odczuwał, sympatyzował. W elementarnem instynktowem dążeniu do tego człowiek potrzebuje i szuka przynajmniej towarzystwa, rozmowy. Chce wspólnie coś myśleć, czuć z innymi. Chce, żeby o nim wiedziano, rozumiano go, oceniano: potrzeba opinii innych, sławy. Ale to utrzymuje zaledwie słabe iskry ducha, który się tli w ciemności. Ażeby rozbłysnąć pełnym płomieniem przyjść musi miłość: kto nie kocha i nie jest kochany, przestaje żyć, żyje tylko fizjologicznie, materialnie. Niektórzy lekarze utrzymują, że odbierają sobie życie ci, którzy czują, że już nie mogą kochać ani być kochani.

Natężenie życia duchowego w równej mierze idzie z natężeniem miłości. Dlatego u mistyków w ekstazie jest takie wybuwanie miłości. Miłość wypełnia wówczas całą świadomość i ogarnia cały świat, wszystkich ludzi. Istnienie duchowe jest więc osobiste, indywidualne, t. j. poznawalne dla jednostek. To, że inni nie widzą, nie uznają pewnego ducha, niema znaczenia: nie należy on do sfery wiedzy społecznej czyli wspólnej. Każdy ma swoje duchy, każdy duch ma swoich, którzy o nim wiedzą, znają go, w pewnych razach widzą, — ci, którzy są z nim w wspólności, którzy z nim wytwarzają ograniczoną, zamkniętą s p o ł e c z n o ś ć, zjawia się wówczas odpowiadająca im zakresem wiedza społeczna, t. j. wspólna.

Wtedy, gdy nastrój, potrzeba u wielu osób jest wspólna i silna, może on sprawić, że duch istnieje dla wielu jednocześnie, jest widzialny. Zjawy np. spirytystyczne są indywidualne, przy większym natężeniu — wspólne. Medjum np. spełnia czynności intensyfikowania, realizowania istnień duchowych w umysłach indywidualnych obecnych. Czy realizacja ta, niewątpliwie będąca widzeniem i n d y w i d u a l n e m, jest jednocześnie materjalizacją, t. j. czy osiąga stopień wiedzy społecznej ogólnej, to jest rzeczą podrzędną. Właściwa rzeczywistość duchowa jest od tego niezależna.

Ciągłość życia tu i tam ujawnia się w stanie somnambulistycznym, medjumicznym — jako obcowanie z istotami innego świata: demonami, świętymi, lub zmarłymi. Jest rzeczą podrzędną, jak w każdym wypadku osądzimy wiarygodność tych wizyj i czy są to demony, czy są dusze zmarłych. Istotnem jest to u mistyka, że z chwilą, gdy otwiera się w nim życie wewnętrzne, — nawiązuje on natychmiast węzeł wspólności, komunikacji ze światem pozazmysłowym, budzi się w nim świadomość, że ten świat istnieje. Świat ten zaczyna on poznawać, ulegać jego działaniu, przybierać go tylko w formy zmysłowe, które mogą być złudne, nie odpowiadać temu, czem on istotnie jest, sam w sobie — z czego zresztą zdają sobie sprawę mistycy, jak np. Jasnowidząca z Prevorst, która mówi: „nie wiem, czy duchy są takie dla siebie, ale one mnie tak się przedstawiają”. Duch istnieje zawsze przez innych i dla innych: a więc dla nich istnieje w ich postaci, właściwej ich pojmowaniu. Sam dla siebie istnieje, o ile innych wyobraża i przeżywa w postaci — jemu właściwej. Duchy więc zmarłych dla siebie istnieją o tyle, o ile według mistyków nas znają, wyobrażają.

Są dwie sprzeczne pozornie dążności stanu mistycznego: u d z i e l a n i a się innym, opowiadania swych

przeżyć, i druga: m i l c z e n i a, potrzeby zamknięcia się w sobie, niechęci i niemożności udzielania.

Są to, zdaje się, cechy dwóch okresów: pierwszy niższy, okres odrodzenia, obudzenia się związany jest u mistyków z objawami zmysłów, uczuć, wyobraźni; jest to stan niższy, towarzyszą mu wizje, oraz potrzeba i skłonność do widzenia zaświatowych rzeczy, jest to faza snów, wizyj, spirytystycznych objawień. Towarzyszy temu stanowi radość odrodzenia, nowych objawień, potrzeba umocnienia się w tym stanie, a więc skłonność do opowiadania „dobrej nowiny”, nawracania, zjednywania innych.

Później stan się podnosi, oczyszcza, uduchowia. Objawy wizji, spirytystyczne n i e z a d o w a l a j ą, budzą raczej niesmak. Wzmaga się natomiast poczucie realności ducha, odcieleśnionego, duch ten staje się sam przez się rzeczywistością. Zjawia się pragnienie czynu: myśl przesiąknięta jest wolą, są one jednym. Stan ten wyższy o tyle ma znaczenie, o ile prowadzi do czynu, jest sprawą życiową, osobistą. Nikt w tem nie może mistyka zastąpić, wyręczyć, pomóc. Nie potrzebna mu jest wiedza, udział, sympatja innych. Chce się raczej w sobie zamknąć, ażeby nabrać więcej siły do czynu. Jest to sprawa osobista i wiedza indywidualna, wyłączna, aspołeczna. Więc on nie potrzebuje, nie chce, nie może jej udzielać. On sam i tylko on może ją rozstrzygać, załatwić. Jest to rozmowa sam na sam: z Bogiem, duchami zmarłych, z sobą. Rozmowa, w której jest zjednoczenie myśli, woli i postanowień. Ustaje żal, wyrzuty, wina, jest jasność i droga jasna postępowania: jest to ofiara, męczeństwo, śmierć.

Cóż ma w tym stanie do powiedzenia? J'avise Dieu, et Dieu m'avise. Mowa, pojęcia, wyrazy są narzędziami społecznymi. Ale w tym stanie mistyk żyje tylko jako indywi-

duum. Mowa odmawia posłuszeństwa, chybia celu, jest zbyt teczna. To, co on wie, musi być przeżyte, ale nie myślane lub mówione: społeczność niema tu nic do czynienia, musi być i zrobić sam, nikt mu nie może pomóc, ani wyręczyć, jest to tylko jego sprawa. Zwłaszcza, że stanom mistyków towarzyszy zapewne świadomość marności, złudy życia, poza którą szukać trzeba istoty, a nią jest umartwienie się doczesne, zjednoczenie się z duchem, zatonięcie w nim. „Niespokojna jest dusza moja, dopóki nie spocznie w Panu”.

W nastroju podniosłym mistyka silny głos mówi: to nie koniec, nie stracone, to może być naprawione. To jest ze stanowiska mistyki punkt zaczepienia dla doświadczenia nieśmiertelności. Źródłem i podstawą stanu mistycznego jest miłość, na jej gruncie potęguje się świadomość moralna, dochodzi do egzaltacji: poczucie grzechu, żal, wyrzut, skrucha. Mistyk musi wtedy chcieć, musi się oddać tej woli dla naprawienia dalszego życia, ponieść ofiarę.

Stan mistyczny, poczucie rzeczywistości ducha nie następuje, dopóki ktoś ma przedmioty przywiązania tutaj, bliskich, których kocha. Jego zasób, potencjalna energia mistyczna, zużytkowuje się, wyladowuje na te przedmioty, nie starczy jej dla istnień pozazmysłowych. Matka, której zostało dziecko, po śmierci ukochanego męża, ukoji się w miłości dziecka, u niej może nie nastąpić wewnętrzne przebudzenie, o ile nie jest w wysokim stopniu usposobiona. Gdy mistyk zostaje absolutnie sam, straci wszystkie podstawy życia, wówczas szuka swego oparcia w zaświecie. Mistycy wyrzekali się kolejno wszystkich przywiązań ziemskich, ażeby osiągnąć unję z Bogiem. Człowiek, który kocha życie to, kocha bliźnich, ma cele ziemskie, światło mu błyska wtedy, gdy się odrywa od rzeczy ziemskich. Według mistyków trzeba umierać pokolei dla wszystkiego, nasze jaźnie umierać

muszą, ażeby narodzić się dla nowego życia, albo wkoło nas musi wszystko umierać, a z niem cząstki naszego ja ziemskiego; wtedy rodzi się nowa jaźń transcendentalna.

W stanach mistycznych trzeba odróżniać pierwiastki nieistotne i istotne: Nieistotne, przypadkowe, zmienne są: 1) *T e o l o g i c z n y* — wyobrażenie Boga, Chrystusa, świętych i t. p., przyjmowane z wierzeń religijnych, różne u chrześcijan, hindusów, persów, 2) *G n o s t y c z n y*: obrazy przedstawiające drugi świat, duchy, niebo, piekło, życie zagrobowe, także stosunek ducha do świata, budowę świata, ciała ludzkiego, duszy i t. p. Jest w tem wyraz twórczości platońskiej, neoplatońskiej, gnostyki, przeważnie przeszczipianej i naśladowanej przez mistyków późniejszych, wizjonierów, dzisiejszych spirytystów. Wartość ich jest symboliczna: wyrażają one silną świadomość ducha; w mistycyzmie natury (jak św. Franciszek z Assyżu, Böhme, Fechner), jest rozszerzenie współczucia, miłości, także hyperestezji ducha. Pierwiastek ten łączy się i miesza z teologicznym. 3) *O k u l t y s t y c z n y*, medjumiczny: objawy jasnowidzenia, magicznego działania na odległość, wizje stają najbliżej ogniska stanu mistycznego, ale zależne są od indywidualnego uzdolnienia lub przemijającego stanu, który nie trwa równo ze stanem mistycznym: są objawem „szczególnej, wyjątkowej łaski”.

P i e r w i a s t k i i s t o t n e: 1) podstawowym, centralnym jest hyperestezja ducha, duchowej rzeczywistości, poczucie istnienia pozacielesnego, dusz indywidualnych, porządku moralnego, duchowego, 2) stąd potęga sympatii, przenikania się dusz, zatarcie się granic ja i ty, zjednoczenie się z duszami indywidualnymi, a ostatecznie z ogólną duchowością świata, jego pierwiastkiem duchowym — bóstwem, absolutem, 3) pożądanie czynu, ofiary. Pierwiastek duchowy świata jest przypuszczalnie u mistyków czuciem

czynnem, działającym, a więc zjednoczenie z nim budzi potrzebę działania, 4) czyn ten musi być dobrym, bezinteresownym, oddaniem się — pierwiastek duchowy jest to przypuszczalnie D o b r o, 5) pragnienie czynu i przenikanie duchowe wyraża się jako M i ł o ś ć: powszechne współuczucie wraz z popędem działania jest miłością, 6) pożądanie zjednoczenia z duchem, duchem czynnym, duchem dobrym; dopóki nie zrealizuje się, w okresie wahania, wątpliść, występuje jako potrzeba z b a w i e n i a. Istotne pierwiastki zatem stanów mistycznych to powszechne przenikanie ducha, potrzeba czynu, miłość.

W życiu normalnem człowiek tembardziej zbliża się do stanu mistycznego, im więcej uwydatniają się w nim te pierwiastki, przedewszystkiem odczuwanie innych w sposób czynny czyli miłość: czynna miłość, amour des âmes.

W literaturze specjalnej opisywano stany mistyczne z szczególnego punktu widzenia, głównie objaśniano je ze stanowiska religijnego i teologicznego, dlatego też uwydatniono w nich niektóre rzeczy jednostronnie lub pomijano inne. Przytem stany te były doznawane przeważnie przez ludzi usposobionych już religijnie, wychowanych w pewnych pojęciach, płynących z otoczenia, tradycji, którzy z pojęć tych i wierzeń czerpali symbole dla swoich przeżyć. Wskutek tego obraz mistyczny wychodzi nie czysty, mniej lub więcej wynaturzony. Istotę jego można tak streścić: człowiek traci oparcie życiowe, żywioł, którym żył dotąd, przestaje go utrzymywać, tonie, zapada się — trzeba nowego oparcia: jest nim żywioł duchowy (spirytualny). To jest pierwsze doświadczenie mistyka, czucie ducha, otworzenie się wewnętrznego wzroku. Dalej człowiek szuka w tym żywiole oparcia, walczy o byt, o samo zachowanie się w nowych warunkach. Tu następuje drugi moment dla mistyka: co ma robić, ażeby być z b a w i o n y m, to znaczy znaleźć warun-

ki życia w tym żywiole duchowym, moralnym. Warunkami temi są dla niego prawa moralne, stąd wyczulenie obowiązkowości, sumienia.

Kiedy zmysły, uczucie, myśl uznała możliwość i konieczność życia po śmierci, ludzie chcą wiedzieć, jakie ono jest, — działa wówczas wyobraźnia. Działa ona z materiałów doświadczenia, jakimi rozporządzamy, i przez analogję: z tego co jest, wnioskujemy o tem, co będzie, z faktów życia obecnego tworzymy przypuszczalny obraz przyszłego, na zasadzie, że działają pewnie te same siły, że istnieje ciągłość dwóch światów.

W każdej epoce różne będą to obrazy, bo różna jest znajomość psychiki ludzkiej, różne pojęcia o przyszłym życiu, z różnych źródeł one wypływają. W wiekach średnich tworzą obraz taki św. Patrick, Dante, święci wizjonerzy, i obraz to nieba, raju, piekła, męki, ognia, siarki, djabłów i t. p. W czasach późniejszych obraz uduchowia się, uszlachetnia, wysubtelnia. Swedenborg opiera go na motywach moralnych i prawdy, dobra, sympatji i powinowactwa dobrych z dobrymi, złych ze złymi. U jasnovidzącej z Prevorst — wyobrażenie moralne i pietyzm protestancki, u katolików msze. U Kanta świat przyszły jest to ten sam świat, tylko w innej formie ujęcia. Du Prel opiera się na faktach somnambulizmu, życie po śmierci jest to stały somnambulizm, telepatja, przenoszenie myśli, intuicja (Fechner). Medja współczesne widzą życie przyszłe w świetle współczesnych pojęć moralnych, społecznych, więc żądzę i radość życia, dążenie do doskonałości, uciech duchowych, piekło znika zupełnie, tylko pozostają duchy małe, przyziemne, przykute do ziemi. Teoretycy spirytyzmu pojmują życie duchów jako stan somnambuliczny, ale trwają te same preokupacje. Jest także usiłowanie naukowego zbadania, próby eksperymentów spirytystycznych: Myers, James.

W tem wszystkim rzeczywistem, prawdziwym według mistyków, jest tylko świadomość realności ducha, bytu duchowego: świadomość ta wciela się, wyraża w konwencjonalnych, przypadkowych, zmiennych w czasie formach empirycznych. Tymże wyrazem dla nich są zjawiska i komunikaty spirytystyczne: są one wyrazem świadomości uczestnika, od którego przyjmuje je medjum. Mistycy odróżniają spontanicznie dowody z tamtego świata, jako wizje, objawienia tym, którzy potrzebują.

Rzeczywistem doświadczeniem dla mistyka jest stwierdzenie istnienia duchowego. Stąd umysł jego wyciąga konsekwencje i przyobleka je wyobraźnią w kształty. Skoro istnieje duch, to jest taka postać zmarłego, to duch, pojmowany jako Bóg, Chrystus, jest taką postacią. Tak zjawia się s y m b o l, w i z j a o s o b y.

Rezultat stanu mistycznego nie wymaga jakiejś określonej konkretnej prawdy, np. takiej lub innej postaci życia przyszłego, formy szczególnej zbawienia, szczęścia. Jest to pewna ogólna u f n o ś ć, że będzie dobrze. Mistyk zdobywa przeświadczenie, że istnieje porządek moralny, istnieje świat duchowy i wobec tego jest niemożliwym, żeby przepadło dobro, prawda, ażeby nie zostało spełnione tam, co tu zostało zamierzone, poczęte. To jest pewnością u j r z e n i a tam drogich osób, jest słodką nadzieją, marzeniem. To stwierdzenie rzeczywistości ducha i moralnego porządku powoduje u mistyków taki stan, że w każdym fakcie empirycznym dopatrują z n a c z e n i a u k r y t e g o, duchowego. Jest to coś, co oni zapowiadają, co jest z niemi w związku następczym, jest znakiem, prognostykiem. Albo poza każdym zdarzeniem ukrywa się siła duchowa, która je wywołuje — „przeznaczenie”, „wola, ręka boska, opatrność”. Wszystko, co go spotyka pojmuje mistyk jako zrządzenie przez coś duchowego, najczęściej ku jego ostatecz-

nemu dobru. Cierpienia, zawody, braki materialne — mają cel wyższy, są mu zesłane. Przyjmuje jako wolę wyższej istoty, to jest posłuszeństwo, pokora, wiara, nadzieja. Zawsze wszystko wychodzi mu na dobre. Jest to prawdziwem o tyle, że istnieje silna dążność moralna do doskonałości — miłość dobra. Z każdego zewnętrznego biegu i układu wypadków dążność ta, miłość — umie wybrać to, co ją zaspokaja, żywi, posuwa naprzód. Zwłaszcza przeciwności i cierpienia pojmowane są jako zrządzone przez Boga i one zwłaszcza najczęściej zdolne są potęgować doskonałość moralną.

Inną cechą stanów mistycznych jest to, że po okresie uniesień, gorącej miłości, stale żywego czucia obecności ducha następuje o k r e s s u s z y: jest tu zmiana uczuciowego nastroju i wraz z nim przytłumienie pamięci, wyobraźni. Obraz życia minionego przestaje się odnawiać, ustaje poczucie winy, potrzeba odrodzenia, pokuty, obowiązku, zapanowują codzienne, cielesne i z otoczenia wpływy. Nie czuje się obecności ducha: mistyk mówi wtedy — mój Bóg mię opuścił, jest daleko ode mnie. Wierzy, że on jest, ale z nim nie obcuje, nie czuje go przy sobie. To, co było tak żywym, blizkiem, obecnem — staje się mglistem, dalekiem, obojętnem. Ustają łzy, znika żywe, pulsujące pragnienie czynu, ofiary. Zostaje tylko chłodne postanowienie. Niema widzenia, bezpośredniej pewności — jest tylko wiara, a nawet przychodzą łatwo napady zwątpienia.

Czem jest c z u c i e o b e c n o ś c i, może mistyk najlepiej obserwować, gdy ono znika, gdy zastępuje je uczucie nieobecności, braku, oddalenia. Jest to brak żywego, uczuciowego wyobrażania, brak działań, które ono wywołuje — łzy, potrzeba czynu, pragnienie ofiary i śmierci. Takie pragnienie ujrzenia i czucia, że coś jest blisko z danym mistykiem sympatyzujące, w suszy jeśli nawet czuje coś, to i ono jakby podziela jego stan, jest obojętne, jakby omdłałe.

Powszechność kultu umarłych i przodków wskazuje na źródło wiary duchowej. Doświadczenie które dziś wielu robi, że śmierć bliskiej osoby otwiera oczy na świat drugi, okazuje się według mistyków źródłem wiary religijnej, zmysłu duchowej rzeczywistości. W ludzkości zmysł rzeczywistości duchowej budził się w związku z duszą indywidualną, bliską: niemożność wyobrażenia, iżby ona przestała istnieć, a zatem istnieje, a więc istnieje coś niecielesnego. Dalsze pojęcia są przeróbką logiczną, historyczną pierwotnego doświadczenia: uogólnienie. Dusza wspólnie bliska wielu, najlepsza, najsilniejsza, przodek, staje się przedmiotem wspólnego kultu. Tak i dzisiaj: pamięć zmarłego, ojca, córki, żony, łączy ludzi skądinąd nawet obcych sobie, np. zięcia i matkę.

Pamięć zmarłego i teraz zostaje stopniowo przebóstwiona: odpadają jej ułomności, braki, nabiera czystości, piękności, wzniosłości, wyposaża się ją we wszelkie idealne cechy. Do niej się człowiek zwraca o pociechę, pomoc, jej przypisuje działanie na swój los, opiekę, staje się on „duchem opiekuńczym”. Dla niej czyni ofiary, wyrzeka się, względem niej poczuwa do winy, pragnie ekspiacji. Poczucie obowiązku traci wtedy charakter empiryczny, staje się duchowym, nie tłumaczy się on strachem przed karą, opinią, żądzą zysku: dotyczy istoty i stosunków, spoczywających poza empiryczną rzeczywistością. Swoje rachuby życiowe mistyk przenosi z tego świata, w którym były dotąd wyłącznie, w świat drugi: idzie mu nie tylko o to, żeby tu spełnić swoje zadanie, ale przystosować się i do tamtego porządku, wiecznego duchowego. Zjawia się idea zbawienia, dobra, zgodności, przystosowania się w porządku duchowym, wiecznym. Mamy już tutaj u wierzących silne poczucie ciągłości: co tu nawiązane, musi tam mieć ciąg dalszy. Tak religia

o t r z y m u j e źródło w naturalnem i stałem doświadczeniu człowieka. Nie osłabia to jej siły, przeciwnie. Pozbawiona nadprzyrodzonego porządku, w objawieniu, staje w szeregu zdobywcy d o ś w i a d c z e n i a, powszechnego doświadczenia ludzkiego. Religja żywa, przeżywana w doświadczeniu jest to religja obcowania duchów indywidualnych. (Potem uogólnia się, uduchowia w Bogu, ale zachowuje cechę indywidualną. Religja żywa jest wiarą, miłością: Ojca, Chrystusa, Marji, świętego patrona).

Mistyk ma to poczucie, że spełniając czyn, do którego czuje się obowiązany, który mu ciąży, — czyn wyzwolenia i odkupienia, — utwierdza w ten sposób istnienie ducha, którego istnienia pragnie. To, że chce, że musi spełnić, wydaje mu się najważniejszym, wystarczającym dowodem, że duch istnieje. Bo on działa, bo wciela się w coś, realizuje, kształtuje tę część rzeczywistości, jaką jest życie. W każdym cierpieniu, wyrzeczeniu się dobrowolnem on, jakby coś zwracał z tego, co wziął niesłusznie przez egoizm, słabość, pożydlwość, w czem była wina, i co teraz odkupuje. W tem spoczywa źródło ofiar, darów, jako wyrzeczenia się, ekspiacji. Czuje mistyk, że każdy czyn dobry łączy go z duchem. Myśli, że Bóg jest właśnie to dobro, które rozdzieliło się na cząstki w duszach ludzkich. Przez czyn dobry powraca do niego, z nim się łączy. Wszystko żyje, istnieje przez to, i o ile działa — umacnia się w życiu. A więc żyje duchem, o ile żyje dobrem. Jak i odwrotnie, gdy mistyk wchodzi w stan duchowy, wyższy — nie może złego robić, staje się czułym dla innych, baczny na sumienie, nie może wtedy skłamać, skrzywdzić, obmówić kogoś, jest to u somnambulików we wszystkich stanach. Mistyk, żyjąc duchem, o ile żyje dobrem, żyje dla innych, przez innych. Jego czyn najlepszy utwierdza go najbardziej w rzeczywistości ducha. Osiąga przez ten czyn pewność największą, że duch ten istnieje. Je-

go idea odkupienia, zbawienia jest potrzebą dla niego samozachowania, potrzebą samozachowania ducha w nowym porządku rzeczy.

Spirytyści wierzą, że umarli uczą żywych i szukają odpowiedzi od zmarłych przez komunikaty medjów. Jest w tem według wykształconych mistyków oczywiście złudzenie, ale uważają przytem, że istotne założenie jest prawdziwe. Umarli każą wierzyć w siebie, w istnienie duchowe, w moralny porządek. Miss Robins utrzymuje, że duch jej przyjaciela wspólnie z nią napisał książkę o życiu zagrobowem. Dosłownie schodzi wszystko do tego, że Miss Piper komunikowała jej to, co z jej świadomości i swojej wyjęła. Podobnie jak Platon po śmierci Sokratesa, uważa to za realny fakt, że właśnie duch przyjaciela stworzył jej oczy wewnętrzne, kazał jej to wszystko czuć i pojmować tak a nie inaczej. Obлекаło się to w formy zależne od nastroju, wykształcenia i środowiska osoby. Ażeby uświadomić sobie swoje przeobrażenie duchowe, musiała ona wyrazić je w żywych, obrazowych kształtach, wiarogodność przeżyć wewnętrznych oprzeć na faktach materialnych, gwarze spirytystycznych rewelacji, które otoczenie jej narzucało. Bywa też, iż ten sam proces odbywa się inaczej. Pod wpływem osoby zmarłej mistyk odkrywa w sobie duszę i ducha, rzeczywistość moralną, świadomość istnienia pozaziemskiego. Opiera to na doświadczeniu wewnętrznym. Poddaje ocenie rozum, ujmując w formy zgodne z treścią wiedzy ogólnej. Dla niego nie jest możliwe wówczas ani potrzebne szukanie dowodów spirytystycznych, wystarczają mu te, jakie spoczywają w sferze jego dotychczasowego pojmowania i nawyknień. Jest to wyraz wewnętrzny, w jednym wypadku taki, w drugim inny, ale rzecz, fakt podstawowy, doświadczenie, jest jedno i to samo, i jedno jest jego źródło: jest to dla niego rewelacja, doświadczenie przez jaźń transcendentną zdobyte pod wpływem ducha osoby zmarłej.

W stanach mistycznych występuje szczególny stan organizmu, jak w instynkcie głodu, miłości. Pewne przedmioty tylko w tym stanie działają. Jest to stan rozpacz, ekstaza rozpacz. Jak w miłości, tylko przy takim stanie człowiek pewne rzeczy odczuwa i ich pragnie: czuje go człowiek jako intymny, osobisty, jako popęd do komunikowania go innym; mówienie o przedmiocie, ale zarazem pewna wstydlivość, chęć ukrycia. Gdy stan ten osłabnie lub minie, przedmioty jego wydają się obojętne; niezdolny jest człowiek wówczas do tego świeżego, żywego odczuwania, — są to okresy suszy, o której wspominałem poprzednio. Jako przedmioty działające są tu i d e e; wrażliwość i uwaga zwrócone są i wyostrzone dla rzeczy duchowych, wogóle dla istnienia duchowego, porządku moralnego, życia pozazmysłowego. Z form odczuwania występuje tu u mistyków wrażliwość na rzeczywistość duchową, czułość moralna, sumienie, miłość, tęsknota do życia duchowego, oraz do śmierci. Formą reakcji czynnej jest nieodparta potrzeba działania, czynu dobrego, ofiary i miłości, pożądanie i dążenie do śmierci. Powstaje tu jakby nowy zmysł — transcendentalny, tak jak zmysł płciowy, gniewu, strachu; analogicznie do zmysłu wzroku, słuchu, istnieje szczególny przedmiot, forma świadomości i sposób reagowania.

Zjawienia dla osób postronnych są halucynacją i niczem więcej. Dla osoby doświadczającej ich w związku z osobistym przeżyciem — są także halucynacją, ale odpowiadającą rzeczywistości. Towarzyszy wówczas mistykowi czucie pewności. Jest to jego w i e d z a o s o b i s t a. Musi być u niego obecny zmysł transcendentny, inaczej wiedza ta nie dochodzi do skutku. W okresie „suszy” obojętności jest także t y l k o h a l u c y n a c j ą. Tak samo jego czucia zmysłowe, stany świadomości nie istnieją dla innych, tylko dla niego: inni wierzą mu, ponieważ sami doznają tychże

wrażeń, posiadając taki sam zmysł wzroku, dotyku. To też wierzą wizjom, przeczuciom innych ci tylko, którzy ich sami doznawali. Dla słuchacza to, co mówi mistyk, musi być obojętne, wątpliwe, słuchacz ten znajduje się w stanie obojętnym. Całe opowiadanie o świecie zewnętrznym byłoby dla niego także wątpliwe, gdyby w nim nie działały zmysły, gdyby nie miał potrzeby, woli widzenia, dotykania (por. Underkeit, „Myst. Vision”. Str. 96).

Przedstawiciele prawdziwego, wyższego mistycyzmu, wolnego od form perwersyjnych, zwyrodniałych, nieustannie utrzymują, że toczą walkę o utrzymanie życia wewnętrznego, któremu wciąż grozi zalew zewnętrzny wrażeń, refleksyj, wątpliń. Życie społeczne, stosunki z ludźmi, praca mózgowa tak ich rozprasza i pochłania, że nieustannie tracą poczucie rzeczywistości duchowej. Ta rzeczywistość według nich jest jakaś nikła, niesamoistna. Mają na ustach pytanie, czy nie jest tak, że życie cielesne ma ją umocnić, nadać jej konsystencję, że te tylko formy ducha zdobywają trwałość, które zostaną wyrobione drogą zmysłów, intelektu, działania? (por. Eucken, Sinn, 120, 8).

Mistycy walczą o byt duchowy, ale też z drugiej strony, gdy raz ulegną rozbudzeniu, nie mogą się wyłamać z pod władzy nowego ducha: wywiera on na nich jakby przyciąganie, przewagę, chwilowo zagłusza go wir świata, ale zawsze odzyskuje władzę; czują jakby wyższą potęgę, która ich trzyma, nie mogą zapomnieć, wyrzec się tego, czego raz doznali i poznali; jakaś przepaść ciągnie ich. Muszą iść do końca, spełnić przeznaczenie, wykonać wielkie dzieło, czy niem będzie ofiara, czy śmierć. Nietrwałość rewiwalów według mistyków nie przeczy temu: nietrwałość wynika z ruchów masowych, epidemicznych, w które wciągane są jednostki wcale nie usposobione; siłą sugestji, naśladownictwa, psychicznej zarazy ulegają one powierzchownym skutkom odro-

dzenia, jak np. spazmy, kurcze, konwulsje, ale duch ich jest nietknięty. Dlatego takie osobniki po ustaniu zarazy psychicznej powracają do stanu normalnego.

Z otworzeniem się stanów wewnętrznych życie dla mistyków przedstawia taką p o w a g ę i g r o z ę, że wszystkie zwykłe jego objawy, środki, cele, maleją, wydają się bez wartości i skutku. Poczucie p r z e z n a c z e n i a, winy jest tak silne, że słowa, rozumowanie, pisanie wydają się śmiesznie małe. Nic dorównać nie może wielkości ich zadania, tylko jakiś akt samego życia: czyn, ofiara, śmierć. Czuje wówczas mistyk, że cokolwiekby robił, mówił, pisał, wszystko to są pozory, wykręty, czczość i marność, jeśli nie spełni jednego wielkiego dzieła, którem jest poświęcenie siebie całego.

R o z d z i a ł t r z e c i

DOŚWIADCZENIA MISTYCZNE

Oddawna przyjmowano pewną dwoistość, narzucała się ona. Eckhardt, Ruysbreck mówią o iskrze bożej, scintilla, synthercis (Tomasz z Akwinu). Jest to „wierzchołek duszy”, jej istota najbardziej wewnętrzna, jedność z Bogiem, organ zapomocą którego utrzymujemy związek z Bogiem i poznajemy Go („oko, którem widzę Boga, jest to samo, którem On widzi mnie”), jest to część duszy „niestworzona”, t. j. wieczna. Jest to także organ „łaski”. Jest to też poniekąd „najwyższy rozum” czynny. Dla innych znów jest to część duszy, w „której Bóg działa bezpośrednio”, bez pośrednictwa zmysłów i rozumu. Ruysbreck powiada, że jest to „najwyższa władza etyczna”; to samo twierdzi Tomasz z Akwinu.

U Swedenborga jest to „wewnętrzny” człowiek, „wola wewnętrzna”, intelekt. U Kanta znów „das transcendente Subjekt”, „absolute Subjekt”, różne od osobowości empirycznej. U Du Prela zaś — transcendentny Subjekt i osobowość, dusza i osoba. Dusza ma władzę wyobrażania i organizowania. (Technika i organy, oko, oktawa, sugestia, somnambuliczne djagnozy i leczenie).

U Schopenhauera — wola magiczna w naturze, organ snów, telepatji, u Myersa — jaźń podprogowa, subliminal, sny, genjusz, przeczucia, automatyzm czuciowy i ruchowy, dla współczesnej zaś psychologii — podświadomość, którą Du Prel i Myers kondensują w jaźń podprogową albo podświadomą. U Bergsona natomiast — intuicja.

Perty przyjmuje, że są siły i przez nie powodowane zjawiska, poczęści zmysłowo postrzegane, które jednak układają się nie wedle znanych praw fizycznych, psychologicznych, ale wedle praw wyższego porządku: są to siły i zja-

wiska magiczne. Zjawiska te dochodzą do skutku przez ludzi, którzy wszyscy obdarzeni są siłami magicznymi, ale te siły u pojedynczych jednostek i w szczególnych warunkach są czynne. O ile magiczny pierwiastek w swem najwyższym znaczeniu jest tem, co wolne jest od przestrzeni i czasu, jest ogólne, wszystko widzące i wszystko sprawujące, słowem tem, co ludzie nazywają boskiem, to i duch człowieka ma w sobie coś pokiewnego boskości (por. Perty, *Mystische Erscheinungen*. II Aufl. II — 487).

Siły te w człowieku ograniczone są warunkami indywidualnymi, zmacone przymieszkami życia normalnego i ujawniają się tylko jako błyskawice, które z „innego świata” czy innej formy bytu do nas się przebijają. Ale jak błyskawica w nocy wędrowcowi drogę rozświeca, tak te przebliski magiczne pozwalają nam wejść w inny świat, a raczej w odwrotną stronę naszego świata. One to spoczywają w podstawie religii, sztuki; poeci przecież już dawno byli wieszczami.

W faktach zmysłowego doświadczenia są objawy, wody transcendentalne. Ale żeby były przyjęte, musi się zbudzić wrażliwość, otworzyć organ, zmysł dla nich.

Otóż, czy jest taki? Przez dzieje ducha ludzkiego snuje się myśl takiego zmysłu w różnych nazwach: ta właśnie „iskra boża”, „scintilla”, „synthercis” etc. — intuicja.

On istnieje w każdym, ale nieczynny. Budzi się, działa w pewnych warunkach. Tłumi go wzrost ciała, mózgu, intelektu, zewnętrzne warunki, wymagające ich działania, prawidłowy bieg życia, powodzenie.

W miarę, jak te warunki słabną, ustępują miejsca temu zmysłowi: w śnie głębokim, w somnambulizmie, w osłabieniu ciała (asceza), w przedśmiertnej agonji, w zewnętrznych katastrofach, rozbiciu życiowym, w warunkach niemożliwości życia (wieki średnie), w cierpieniach doczes-

nych (utrata zdrowia, kalectwo), po stracie osób bliskich. U indywiduów, ras, i w różnych epokach, stan i napięcie tego organu bywają niejednakowe.

Kiedy się zmysł ten zbudzi, daje szereg skutków, wiedzy, czucia rzeczy pozazmysłowych: przeczucia, fatum, groza, sny, sympatje. Organ ten jest może częścią świadomości „niestworzoną”, „niewcieloną”, jak mówili mistycy chrześcijańscy. Z punktu widzenia „reinkarnacji”, „wędrówki dusz”, dusza tylko częściowo się wciela, część jej zachowuje się poza mózgiem. Z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej — świadomość wytwarzana przez rozwój daje formy, z których rozwijają się niektóre w pełni, inne zaś zostają zaniedbane, niedorozwinięte albo może ulegają uwstecznieniu, w każdym razie pozostają tylko w stanie utajonym: próg świadomości na pewnym, celowym, użytecznym dla życia poziomie.

Jak gatunek nasz zdobył czucie tych zmian zewnętrznych, które spoczywały w jego potrzebie, tak indywidua poznają zmiany, byty pozazmysłowe, w miarę i wtedy, jak czują ich potrzebę. Nie trzeba być pragmatystą, aby uznać (psychologia biologiczna), że organizm wybiera te zmiany, których znajomość jest mu użyteczna. Co do przypuszczenia, że „tamto” istnieje niezależnie od nas, — to duchowe byty zdają się odpowiadać, dawać się poznać tym tylko, którzy ich chcą, potrzebują; u innych poznanie nie następuje, człowiek indyferentny ma pewien objaw, ale go pomija, nie wciąga w sferę myśli.

Każda epoka i każda jednostka ma takie objawy, na jakie zasługuje: ci, co wierzą, t. j. chcą, potrzebują dla życia, ci mają. Cóż to znaczy? To, że iżby uczuć światło, trzeba mieć wrażliwą siatkówkę. Każdy tyle widzi, na ile zasługuje jego siatkówka, ile potrzebuje. Mistycy sądzą, że gdy człowiek uwrażliwi się na dowody nieśmiertelności duszy,

wtedy je otrzymuje, ci zaś, którzy tej wrażliwości nie mają, nie mają też głosu. Zdanie i świadectwo prostego człowieka, obdarzonego zmysłem, „wzrokiem wewnętrznym” ma dla nich większe znaczenie i wartość, niż zdanie uczonego, filozofa, pozbawionego tego zmysłu. Czy odpowiada temu rzeczywistość? Mistyk może sądzić, że nie możemy w tym wypadku być bardziej wymagający, niż w poznaniu rzeczywistości przyrodzonej. Rzeczywistością jest dla nas to, że pewne przeżycia, odczucia, poznania sprawdzają się przez szereg doświadczeń i że nic im nie zaprzecza. Dopóki to sprawdzenie nie dokona się, nie wiemy, czy rzeczywistość odpowiada naszym pojęciom. Wybiegamy naprzód i bierzemy coś, przyjmujemy na kredyt, na wiarę.

Mówią, że mistycy nie powiedzieli nam nic nowego. Ale stan i poznanie mistyczne nie jest poznaniem równoznacznym z poznaniem praktycznym i naukowym. Mistyka jest przeżyciem, akcją intelektu i woli, i bardziej jeszcze woli. Ma ona ognisko subiektywne, indywidualne, obiektywnie zaś, dla innych, jest tylko pośrednim źródłem lub stwierdzeniem pewnego poznania. Jeżeli oczekujemy, że mistyk powie nam coś o budowie materji, ruchu ciał niebieskich, to musimy się zawieść. Są to poznania intelektu, środkami i w granicach normalnego funkcjonowania mózgu. Stan mistyczny polega właśnie na tem, że człowiek wyzbywa się i przekracza te granice, żyje poza budową i działaniem swojego mózgu, żyje „niestworzoną” częścią swojej istoty. Poznanie jego ma za przedmiot indywidualne, duchowe przedmioty, rzeczy związane z własnym jego b y t e m: robi on doświadczenia, których inaczej nie zdobyłby. Osiąga on najwyższą wiedzę moralną: stwierdza bezpośrednio realność bytu duchowego, swoją naturę duchową i innych istot, świadomość swojego celu, przeznaczenia, losu, świadomość obowiązków, wolności. Mistyk doznaje zespolenia ze światem

duchowym — istotą najwyższą, innymi duchami poza światem i duchową istotą żyjących, uświadamia sobie miłość, jako zasadę duchowego świata. Są to ludzie, którzy zapuszczają się na dno morza i mówią nam, co tam jest, albo docierają do bieguna.

Poznanie ich, indywidualne i subiektywne, ma jednak dla innych znaczenie świadectwa ludzi, którzy czegoś doznali, widzieli i świadczą. Każdy nie może wszystkiego widzieć i doświadczyć. Wiele rzeczy przyjmuje się na wiarę: od astronoma, podróżnika. Od mistyków przyjmuje się na wiarę stwierdzenie świata duchowego. Niekażdy jednak przyjmuje to świadectwo, oczywiście, przyjmuje je tylko w miarę swej wrażliwości, która znów jest wyrazem jego potrzeby.

Życie na ziemi musi być przeżyte wedle jego własnych wymagań, warunków i środków. Z początku być może organa intelektualnego i mistycznego poznania nie były tak rozdzielone, pierwsze nie miały tak wyłącznej przewagi. Rozwój dążył do utrwalenia i przewagi intelektu, zastosowanego do warunków materji.

W warunkach życia sam dobór naturalny musiał eliminować osobniki, u których wytrysły nadmiernie skłonności i uzdolnienia mistyczne. One bowiem kłóciły się z warunkami materialnymi, stawały im w poprzek, wywoływały zamieszanie, np. jasnowidzenie, działanie magiczne z odległości, czary. Ludzie świadomie dążyli do tego celu: wzrost nauki, pod postacią i hasłem oświecenia, rugował t. zw. przesady, odbierał walor siłom jednostek mistycznych. Przedtem jeszcze czyniły to religje zorganizowane. Religje nie mogły wprawdzie zaprzeczać zasadniczo poznaniu mistycznemu, gdyż one z tego źródła same wypływały, były jego płodem. W religjach skonsolidowało się to, co z mistycznego poznania mogło być życiowo użyteczne, w postaci wiary w istotę

rzządzającą. Opatrzność, życie przyszłe z jego nagrodami i karami, sankcją praw, władzy ziemskiej i moralności. Ale przyjmąwszy to, nadały temu formę możliwie nieszkodliwą dla życiowo praktycznych celów. Z chwilą, kiedy religie w osobach swoich założycieli zaczerpnęły doświadczeń u źródła mistycznego poznania, wnet przybierały postać ziemską, intelektualną, i usiłowały zahamować samo źródło w interesie życia. Swojemu doświadczeniu pierwotnemu nadawały postać dogmatu, poznanie mistyczne opierały na objawieniu, autorytecie, wreszcie na rozumie, racjonalistycznym uzasadnieniu Boga i dogmatów, natomiast broniły dostępu wiernym do źródła, gdyż słusznie rozumiały, że czerpanie z niego bez granic przez wszystkich zatamowałoby i paraliżowało siły praktyczno-życiowe. Źródła te uznawały religie za przywilej proroków, wybranych, albo odwrotnie, za narzędzie, studnię diabła.

Najkonsekwentniej w tym kierunku poszedł kościół katolicki: zabronił czytania pisma, prześladował i palił wszystkich, u których życie mistyczne właśnie się ujawniało: kacerzy, heretyków, którzy czerpiąc bezpośrednio ze źródła mistycznego, tworzyć chcieli religie indywidualne, palił czarownice, u których siły mistyczne w innej postaci się objawiały, wreszcie skazał na celibat masę ludzi, którzy objawiali właśnie powołanie szczególne w kierunku religijno-mistycznego życia. W ten sposób zahamował źródło, ale dokonał przez szereg wieków doboru sztucznego, wyniszczył siły mistyczne, ostatecznie sam się pozbawił materiału ludzkiego. Księża dzisiejsi pochodzą już z ludności w znacznej mierze wyjąłowanej z sił mistycznych, z powołania religijnego. Nadto, o ile mistycy zjawiali się w kościele, prześladował on nieprawowiernych, jak np. Eckhardta, nałożył więzy na mistycyzm hiszpański.

Także i Mojżesz, sam obdarzony w najwyższym stop-

niu medjumicznymi albo magicznymi zdolnościami, robi z nich stały użytek: wywołuje wizje, które udzielają się ludowi żydowskiemu, odkrywa wodę w skale, pisze na tablicach kamiennych (pismo bezpośrednie Glade'a), wygłasza proroctwa — i na tem buduje religję. Ale jednocześnie zabrania żydom i potępia „sztuczne” cudze ekstazy, proroctwa: „Nie będziecie wróżyli ani wierzyli snom” (Mojż. III, 19, 26); nie wolno udawać się do czarodziejów i wróżbitów, a „Mąż lub niewiasta, którzyby mieli ducha proroczego, śmiecie i ją zginąć mają, u kamienujcie ich” (III, 20, 27).

Potem znów przyszła nauka i podjęła swojemi środkami tę samą rolę: ogłosiła panowanie rozumu, doświadczenia, oświecenia. Zapanowanie sceptycyzmu, krytycyzmu, oświecenia, wolnej myśli w Zachodnim świecie uważać należy nie za przyczynę, ale raczej za skutek przytłumienia życia mistycznego ludzkości. Wyjątek stanowi Wschód, Indje, Chiny, gdzie potrzeby praktyczne życia były mniej silne, życie zwróciło się do wewnątrz, gdzie nie tylko nie tępiono, ale hodowano mistyczne siły duszy.

W rezultacie życie potoczyło się łożyskiem przeważnie wyżłobionem w doświadczeniu zmysłowym i oparło się na rozumowaniu, intelekcie. Zanikła wrażliwość i potrzeba mistyczna. Tem się tłumaczy oporność uczonych dla zjawisk mistycznych. Jest faktem, że pewne objawy, w różnych czasach stwierdzone, głośnie, ulegają zapomnieniu, ludzie przestają o nich myśleć. Tak i jednostka przestaje myśleć o rzeczy nadprzyrodzonej, która ją spotkała.

Ażeby nastąpiło poznanie, niedość, żeby był fakt, rzeczywistość, musi być kompleks warunków w poznającym: wrażliwość zmysłów, uwaga, apercepcja, odpowiedni system pojęć i prawd, w które nowy fakt mógłby być organicznie wcielony.

Ludzkość urządziła się wyłącznie na płaszczyźnie zmysłowo-intelektualnej i nie chce z niej schodzić, nie ma już potrzeby. Tylko wtedy, gdy ta potrzeba budzi się w jednostkach, z nią odradza się wrażliwość i człowiek rodzi się na nowo, do życia mistycznego.

Görres opisuje różne objawy magicznych sił: strachów, czarnoksięstwa, — stwierdza, że w swoim czasie wzbudzały one powszechną uwagę, powoływano komisje w celu ich badania, uznawania ich rzeczywistości i po krótkim czasie zapominano. Jest to charakterystyczny stosunek człowieka do tych zjawisk: nie wchodzi one w skład jego pojęć; nie mogą być wplecione w system praktyczny ani teoretyczny, stale więc brane są za nawias. Tak się dzieje zarówno z doświadczeniami jednostki, jak i doświadczeniami ogółu.

Inaczej dzieje się wtedy, gdy otworzą się „oczy wewnętrzne” jednostki lub epoki, wówczas człowiek przystosowuje myśl swoją lub tworzy system, którego część stanowią i te zjawiska. Fakty obiektywne istnieją stale, zawsze, umysł ludzki wybiera niektóre z nich, te, które odpowiadają w danej chwili linii jego życia, których p o t r z e b u j e, — znajduje dowód na to, czego potrzebuje. To nie znaczy, żeby stwarzał rzeczywistość, raczej ją w y t w a r z a, dobiera i kształtuje.

Perty zaś dowodzi, że siły magiczne zdają się być wyłącznie własnością ducha, niezależnie od materji i ciała, z którą związana jest pamięć, wyobraźnia, inteligencja. A zatem mogą istnieć poza ciałem. Gdy ciało słabnie, psuje się maszyna, niezdadna do odbierania wrażeń i wydawania ruchów, rozluźnia się związek. Dusza zostawiona jest sama sobie. Budzi się w niej życie czysto duchowe, wszystkie wspomnienia, żal życia, wyrzuty sumienia, wreszcie następuje uspokojenie, równowaga, — wcześniej u tych, którzy

już za życia się uduchowali, wyrzekli zmysłów, namiętności, później zaś u tych, którzy bardziej są przywiązani do życia ziemskiego.

Każdy z faktów, wzięty pojedynczo, jest wątpliwy, możemy o nim wątpić, ale według Kanta — jedno wspiera drugie. Wskazują one na pewną prawidłowość, stwierdzają *r o d z a j* zjawisk, jako niewątpliwie coś rzeczywistego, każdy w odniesieniu do innych nabiera pewnego wewnętrznego prawdopodobieństwa. Inaczej należałoby przyjąć, że połowa ludzi składa się z zawodowych kłamców i że są tak szczególnie łgarze, że choć każdy z nich kłamie oddzielnie nie wiedząc nic o innych, w rezultacie wszyscy zgadzają się z sobą. Każdy sędzia musiałby uznać fakt, który poświadcza 10—20 ludzi. Rzecz biorąc obiektywnie, fakty medjumizmu i mistyki świętych wzajemnie się popierają i prostują.

Czy wogóle nie możnaby objawów medjumizmu, spirytyzmu analogicznie traktować, jako procesy życia wogóle: sprowadzamy je do zjawisk fizycznych, chemicznych, materialnych, ale obok tego, poza tem przyjąć musimy pierwiastek kierowniczy, twórczy — witalistyczny, który urzeczywistnia się, kształtuje materję za pośrednictwem procesów fizykochemicznych. Wszystkie objawy wizji, snów, halucynacji duchów można objawiać przez automatyzm, sugestję, telepatję. Ale idzie o to, czy poza niemi nie stoi pierwiastek twórczy, kierowniczy, spirytualistyczny? On to wzbudza pewien stan, oczekiwanie, wiarę w osobę, z której medjum czerpie swoje objawienia (por. Bois, *Exper. relig.* 180).

Intuicja w stanie mistycznym działa jak instynkt. Wartość więc poznawczą mistyki wyprowadzić należy z praw instynktu. Mistyka nie daje poznania teoretycznego, daje tylko poznanie praktyczne, czynne: co robić w tym szczególnym wypadku dla tego indywiduum. Nie mówi, co będzie potem, jaki jest cel działania, dlaczego tak a nie inaczej.

Jak instynkt, tak intuicja mistyczna zależna jest od pewnego stanu organizmu, wskazania jej występują tylko w związku z temi stanami i szczególnym układem otoczenia, z ich zmianą — ustępują. Jak jeden instynkt przytłumia drugi, tak intuicja nie czynna jest przy działaniu woli i intelektu, budzi się — gdy następuje rozbitcie życiowe. Przez śmierć np. osoby bliskiej zjawia się przedmiot, zdolny instynkt obudzić — duchowe istnienie.

Cóż można zdobyć dla poznania z intuicji? To, co z instynktu. Gdyby zwierzę miało inteligencję, zdolną do stawiania sobie pytań teoretycznych, mogłoby ono z faktów swego instynktownego postępowania wyciągać wnioski ogólne o świecie i o sobie. Stwierdzając np. fakt instynktownego składania pożywienia dla poczwarki, mogłoby przewidzieć, że wyjdzie motyl, chociaż motyla tego nigdy nie zobaczy, albo z instynktu odlotu — wniosek, że istnieje kraina, w której jest słoneczniej, cieplej, lepiej, chociaż jej nie widziało, nie było w niej.

Gdy ulegną przytłumieniu podstawy życiowe i ich organa - zmysły, intelekt, wówczas nabiera siły wrażliwość wewnętrzna, otwiera się wzrok wewnętrzny. Mistyk pewne rzeczy widzi, poznaje, doznaje rzeczy świata duchowego, porządku moralnego.

Duch objawia się nam tak, jak możemy go postrzec, wyobrazić; o nim w samym sobie wiemy z tego tylko, że istnieje, ale nie wiemy jakim istnieje, jak się przedstawia sobie samemu i innym duchom. Jest to tak samo, jak przy czytaniu: odbieram podniecie wzrokową od liter i na skutek tego tworzę obrazy: obrazy te są moje, powstają we mnie, z moich zasobów, są o tyle halucynacją, są subiektywne; ale nie powstają same z przyczyn tylko we mnie tkwiących, ich przyczyną pierwotnie je powodującą i przyczyną dającą formę mojej wyobraźni, jej materiałem — są

słowa książki, jest jakby „d u c h” autora w nich tkwiący i komunikujący się ze mną za pośrednictwem dostępnych mnie znaków; te znaki i droga komunikacji dotyka zmysłów zewnętrznych; w wizjach zaś jest to komunikacja, podniety działające na zmysł wewnętrzny.

Autorytet założycieli religii opiera się na ś w i a d e c t w i e. Założyciele religii pewne rzeczy widzieli, przeżyli i świadczą, a inni im w i e r z ą. Tak jak wierzymy podróżnikowi, uczonemu, świadkowi pewnych zdarzeń. Cuda, które czynią, mają potwierdzać ich świadectwo. Idzie jednak o to, że to, o czym świadczą, ma całą wartość swoją, o ile jest widziane, przeżyte, — świadectwo cudze zaś służy wówczas tylko dla utwierdzenia nas w przekonaniu, że się nie mylimy, nie ulegamy osobistym złudzeniom, że jest świat, który i inni potwierdzają. Rozumie się, świadectwo to ogranicza się do świadka naocznego i do tego, czego był świadkiem. Władza, zdolność świadczenia nie może być przenoszona na innych, którzy nie byli obecni, nie może być rozciągana na rzeczy, których nie doświadczał¹⁾.

W doświadczeniu mistycznym d a n a jest w i a r a, że wrażeniom, czuciom odpowiada rzeczywistość transcendentna, tak jak w doświadczeniu zmysłowym jednocześnie dana jest wiara w istnienie świata zewnętrznego. Oczywiście tu i tam mogą być złudzenia, halucynacje bezprzedmiotowe, co jednak nie obala ogólnego związku. Tu i tam, rzeczy „sa-

¹⁾ Właściwie prawd mistycznych nie należy wynosić na rynek: nie znajdują one oceny ani nabywców. Prawdy te głęboko czujący mistycy chować powinni jak skarb rezerwowy, ucieczkę dusz, które się przeżyły, które chcą odejść i do odejścia sił szukają, dla których ten świat przestaje być rzeczywistym: im trzeba ratować życie, pomóc w walce o nowy byt. Pocóż więc propaganda mistycyzmu, narzucanie prawd? Niech będzie tylko wiadomo, że istnieje takie źródło życia, a przyjdzie do niego, trafi i skorzysta ten, kto potrzebuje.

me w sobie" inne być mogą, aniżeli nam się przedstawiają zjawiskowo. Nieśmiertelność, którą przyjmują mistycy, jest to nieśmiertelność indywidualna. Nieśmiertelność panteistyczna, rozplywająca się w absolicie nie odpowiada ich doświadczeniu: życie przyszłe pozostaje u nich w związku ścisłym z przeżyciami indywidualnymi: grzechu, winy, pokuty, odkupienia. Musi być ciągłość tego i tamtego życia. C i ą g ł o ś ć jest podstawowym faktem doświadczenia mistycznego, a możliwa jest ona tylko w nieśmiertelności indywidualnej.

Kto z c i e k a w o ś c i przystępuje do kwestji mistycznych, nieśmiertelności i innych, ten niczego się nie dowie, nie przekona. Są to rzeczy związane z życiem jednostki, muszą być jednocześnie poznawane i przeżywane. Tak jak instynkt leczniczy nie daje odpowiedzi ciekawym, ale tym, którzy chorują i potrzebują rady, tak i objawienia mistyczne nic nie mówią tym, co szukają tylko wiadomości: są one dla tych, którzy cierpią, są chorzy moralnie, p o t r z e b u j ą. Pytania te trzeba stawiać życiem, a nie myślą, wynikać one muszą z tego, co się w człowieku i z nim dzieje, a nie z tego, co myśli. Musi być wewnętrzna, organiczna wola dowiedzenia się, a nie intelektualne dążenie. Tylko w rozwoju życia budzi się potrzeba wiedzenia, zdolność poznania i odpowiedzi celowe. Inaczej, gdy działa ciekawość, wyobraźnia, pożądanie niezwykłych wrażeń, powstają zwyrodniałe formy mistycyzmu jak okultyzm, magia, gnostyczne fantazje.

W Egipcie i Grecji antycznej kapłani wtajemniczali tylko niektórych wybranych, zresztą słusznie, bo tylko ci zdolni byli przyjąć i zrozumieć wiedzę tajemną ¹⁾.

¹⁾ Mistycy mówią różnym językiem: starzy — innym i współcześni — innym, dlatego często się nie rozumieją. Miłość, grzech, zbawienie — powtarzają się w życiu współczesnem, ale inaczej wyglą-

Gnostycy, mistycy przez intuicję poznali wiele prawd, które jednak zostały pomieszane z fantazją, spekulacją, symbolami. Sprawdzenia dokonać można przez własne doświadczenia, pilnie w niem oddzielając pierwiastki intuicji, a także przez porównanie wynurzeń wielu „widzących” — w czym się zgadzają istotnie, poza różnicami symbolów i interpretacji. Dla mistyka jest to indukcyjne wyprowadzenie świata duchowego na podstawie doświadczeń, faktów, zdobytych przez intuicję.

Mistycyzm nie jest ani religją, ani filozofją, ani poezją — jest osobistym dramatem przeżywanym. Buduje się on i tworzy organicznie, stanowi całość spójną, harmonijną. Jak każdy proces życiowy podlega pewnym stałym prawom, ale i indywidualnie zboczeniu. Jako utwór — dramat jest harmonijny, organiczny. Ma zawiązanie, motyw, ekspiację, walkę, rozwiązanie zaś — w śmierci i odrodzeniu. Jako utwór ma treść, znaczenie, jako całość tylko jest zrozumiała. Dlatego zwykłe tłumaczenia jego psychologiczno-fizjologiczne przechodzą mimo tej treści, w nią nie wnikają. Fizjolog może wyjaśnić każdy ruch eteru, nerwów, mięśni, które się składają na napisanie wyrazu, ale stąd nie wynika zrozumienie wyrazu, który ma znaczenie jako całość, tak samo jak obraz, symfonia.

Jest w człowieku część życiowego pierwiastku, która zużywa się na życie osobnicze, część („niestworzona”) zostaje poza nim, szuka sobie ujścia, zadanie jej i cele są ultra-indywidualne. Nie zrywa on związku z jakąś większą całością, z której może się wyłania, czasowo wiążąc się z cia-

dają i nazywają się. Różni przychodzą z różnych stron do tych samych wyników i dlatego różnie im się przedstawiają: od strony grzechu i wyrzutu, od strony rozbicia życiowego i choroby, od śmierci bliskich osób, od wewnętrznego samorzutnego rozbudzenia się i wybuchania sił mistycznych.

tem indywidualnem. Stale dąży do przekroczenia jego granic: naprzód w r o z m n a ż a n i u — dzieli się, oddziela, oddaje część siebie. Potem w potomstwie: także oddaje siebie, wyrzeka się części egoizmu na korzyść potomstwa, żyje częściowo drugą istotą. Następnie: w s p o ł e c z e ń s t w i e, bliźnich, wyrzeka się części siebie dla drugih — w miłości innych.

Zbudzenie się popędu płciowego, który jest motywem wyjścia poza organizm osobniczy w potomstwie, towarzyszy zbudzeniu świadomości supraindywidualnej: potrzeba działania szerszego, poświęcenia, wzięcia na siebie oddzielnych zadań. Stwierdzono, że większa część „nawróceń” zdarza się w okresie młodzieńczego dojrzewania (Starbuck).

U niektórych jednostek, w niektórych epokach historii (Indje, wieki średnie) pierwiastek transcendentálny szuka sobie innego wyjścia, omijając niejako drogi działania materji organicznej: w życiu dla innych, miłości, potomstwa i usiłuje wejść w bezpośrednie połączenie z całością duchową: przez mistyczną ekstazę, unję z Bogiem i t. d. Również, gdy zostaną zatamowane drogi naturalnego urzeczywistniania się: przez rozbitcie życiowe, śmierć bliskich osób, albo gdy zasada wyrzeczenia się, oddania, miłości zostanie pogwałcona przez nadmiar życia egoistycznego (w rozpuście, schlebianiu osobistym potrzebom, pokrzywdzeniu innych), wówczas instynkt transcendentálny przenosi się także w sferę pozamaterjalną i szuka bezpośredniego zaspokojenia w stanach mistycznych. Ale i w tych stanach zachowuje właściwe mu cechy; obok poczucia rzeczywistości duchowej i wspólności z nią znamionuje go miłość, potrzeba wyrzeczenia się, dążenie do czynu.

Życie mistyczne jest życiem miłości, oddania się, wyrzeczenia, które człowiek musi praktykować i na ziemi, ale przeniesionem na płaszczyznę bytu pozamaterjalną i poza-

społeczną. Jest to próba skróconego, bezpośredniego przejścia w byt pozaindywidualny: przejście to możliwe jest i normalnie uskutecznia się przez miłość, potomstwo, oddanie innym. W stanie mistycznym człowiek stwarza s u r o g a t y tego bytu w ascetyzmie, cierpieniu. Człowiek miał do wyboru dwojaką drogę realizacji swej natury transcendentalnej: b e z p o ś r e d n i o przez wyrzeczenie się od razu w pełni za siebie i innych życia zmysłowego i przeniesienie w sferę pozamaterjalną: drogę tę wybrały Indje, w wiekach średnich masy ludzi w Europie. Druga droga p o ś r e d n i a: przez wyrzeczenie się siebie, cierpienie, oddawanie ciała innym w potomstwie, ofiarnej pracy dla innych: tą drogą kroczy ludzkość cywilizowana w epoce nowożytnej. Ale stan mistyczny pozostaje jako stałe źródło, zbiornik natchnień i sił, które mają być zużytkowane w życiu r o d z i n n e m, s p o ł e c z n e m, i jako schronienie, ucieczka, ocalenie dla człowieka, którego zawiodą warunki tego życia.

Być może, iż materialne warunki życia na Zachodzie zmuszały ludzi do bardziej wysiłonej walki o byt, i ich instynkt transcendentalny znajdował ujście w społecznem poświęceniu jednostki, w panowaniu nad sobą, wyrabianiu w sobie miłości, współżycia. W Indjach życie zewnętrzne nie wymagało takiej walki, instynkt więc transcendentalny szukał bezpośredniego zaspokojenia.

R o z d z i a ł c z w a r t y

PRZEZNACZENIE I WOLNOŚĆ WOLI. WIEDZA INDYWIDUALNA I SPOŁECZNA

Wolność woli jest intuicją, uczuwamy ją najżywiej, gdy stajemy wobec obowiązku moralnego. Zasadą jest: p o w i n i e n e m , a w i ę c m o g ę (Schiller). Argumentem wolności jest świadomość obowiązku. Gdy go nie spełnię, tysiące przyczyn mogą mię tłumaczyć, uniewinniać — na drodze myślenia dyskursywnego, przyczynowego. Niemniej jednak zjawia się świadomość winy, grzechu, jako nowa intuicja, z której wynika potrzeba pokuty, odkupienia, a stąd nowe poczucie wolności: „mogą mię wszyscy usprawiedliwić, ale nie ja, muszę ponieść karę, odkupić winę”. Przyczynowości w świecie zewnętrznym odpowiada w świecie moralnym: obowiązek, wina, pokuta, kara: jest to przyczynowość moralna.

W stanie mistycznym człowiek odczuwa konieczność, przyczynowość ludzkich czynów i wolność woli, odpowiedzialność. Żywe poczucie przeznaczenia, fatum są tu znamionami tego stanu: „tak musiało być, taki los, tak wszystko było ułożone, nie jestem winien”. A jednak człowiek czuje swą winę: był obowiązek, którego nie spełnił, musi ponieść karę, odpokutować, o d k u p i ć przez ofiarę, cierpienie lub śmierć. Synteza dwóch pojęć tych budzi u mistyka zrozumienie, że wszystkie nasze czyny, założone i wykreślone w przeznaczeniu, mają swoje skutki i skutkiem takim jest między innymi wina, grzech i pokuta, odkupienie. U starożytnych górowało poczucie fatum i sprawiedliwości karzącej: człowiek niewinny, a jednak musi ponieść karę.

Występek, grzech jest uwarunkowany koniecznością, popełnia go człowiek z przyczyn organicznych, wychowania,

otoczenia. Ale skutkiem jego jest poczucie winy, odpowiedzialności, kary i pokuty: jest ono także zjawiskiem koniecznym, ogniwem w szeregu przyczyn i skutków, jest skutkiem grzechu. Ono pobudza człowieka do poprawy, wyrzeczenia się złego, oczyszczenia. Może uczuwać, że jest niewinny w sensie obiektywnym, że były okoliczności zewnętrzne, które go zmuszały, usposabiały, a mimo to subiektywnie jest winny. Postanawia poprawę, wyrzeka się egoizmu, spełnia ofiarę. Tak przez zazębianie się przyczyn i skutków, grzechu i poczucia winy, występku i pokuty, ofiary — człowiek oczyszcza się, udoskonala, zbawia.

Obojętne jest, czy człowiek jest wolny: ważne jest, że się c z u j e wolnym. W moralnym sensie czuć się wolnym jest jednoznaczne, jest to samo co być wolnym: czuje on, że może, powinien tak lub inaczej postąpić, i o to tylko idzie. Spoglądając wstecz, człowiek odnajduje przyczyny i motywy postępów, nie czuje się wolnym — i nie jest nim. Cały sens wolności tkwi w p o c z u c i u m o r a l n e j o d p o w i e d z i a l n o ś c i. To, że człowiek w stanach patologicznych także czuje się wolnym, jakkolwiek widocznie działa pod przymusem organicznym, niczego nie dowodzi: każde moralne zjawisko może mieć odpowiednik patologiczny, istnienie halucynacji nie znosi postrzeżeń obiektywnie prawdziwych. Cały wywód wolności u Bergsona, polegający na rozróżnieniu automatycznych nawykowych i wolnych czynności, sprowadza się do tego, że tylko w ostatnich czujemy się wolni, w tamtych zaś działamy nieświadomie. Ale świadomość polega na tem, że jestem wolny, ponieważ powinienem to zrobić, ponieważ nie powinienem tamtego robić.

Znaczenie wolności jest tylko moralne, w znaczeniu empirycznym nie istnieje; wolność niczem więcej nie jest, — tylko o d p o w i e d z i a l n o ś c i ą m o r a l n ą. Człowiek jest wolny, — to znaczy, że czuje się odpowiedzialnym,

p o m i m o iż wszystkie jego czyny są uwarunkowane. Może najzupełniej rozumieć, że był takim, tak postępował, jak zmuszały go okoliczności, dziedziczność, wychowanie, warunki życiowe, a jednak czuje się winnym, grzesznym, czuje potrzebę kary, ekspiacji, odkupienia i czuje, że pomimo wszystko jest do tego obowiązany, że powinien spełnić to, co ma być pokutą, naprawą, odkupieniem, co jest teraz jego obowiązkiem¹⁾). Powiniennem, a więc mogę, jestem wolnym, oto cała rzeczywistość wolności. Wykonanie empiryczne leży poza jej sferą: człowiek może być słaby, zepsuty organicznie, nałogowo, nie zdoła więc f i z y c z n i e wykonać tego, co czuje jako obowiązek. Więc oto przyjdzie nowa świadomość winy, obowiązku — wkońcu przez szeregi zawodów, porażek może tak silna, iż przemoże słabość fizyczną.

W stanach mistycznych, z chwilą, gdy wyzwolony zostaje pierwiastek transcendentálny, człowiek jako całość czuje się poddany pod prawo p o r z ą d k u m o r a l n e g o: ulega jego przymusowi tak jak w sferze empirycznej koniecznościom fizycznym. Taką koniecznością moralną będzie dla niego głos, nakaz sumienia, zgodność z obowiązkiem, naprawa, ekspiacja. Wówczas, gdyby wszystko nawet, co dotyczy jego życia fizycznego i społecznego, było w zgodzie, w porządku, w stanie pomyślnym, uczuje jednak zakłócenie, jeżeli ten stan nie odpowiada jego ideałowi moralnemu.

Odróżnić należy wiedzę społeczną i wiedzę indywidualną, osobistą. Pierwsza służy do celów praktycznych, wspólna jest wszystkim, daje się udzielać z siłą obiektywną, zniewalającą, druga zaś ma za przedmiot życie osobiste, dobro oso-

¹⁾ Zawsze mam tę świadomość, że cokolwiek zrobię, będę odpowiedzialny, tak jak ojciec za czyn dziecka, przełożony za czyn podwładnego.

biste jednostki — fizyczne i moralne, zdrowie ciała, zbawienie duszy i t. d. Źródłem pierwszej są zmysły i intelekt, drugiej zaś instynkt, intuicja. Przez intuicję człowiek zdobywa prawdy, które dla niego są ważne i rzeczywiste, każdy za siebie, na nowo i dla siebie. Jakkolwiek je ujawnia, jakkolwiek daje im świadectwo swojego własnego doświadczenia, jak prawdom społecznym, to jednak nie są one przyjmowane ani uznawane przez innych, z wyjątkiem tych, dla których potrzebę w danej chwili stanowią, i którzy są zdolni ich osobiście, indywidualnie doświadczyć, albo raczej, którzy ich już doświadczyli i teraz w cudzem doświadczeniu znajdują tylko potwierdzenie własnego. W ten sposób każdy niezależnie od wiedzy społecznej, wspólnej mu z innymi, którą posługuje się w celach praktycznych, zawodowych, stwarza w sobie i nosi wiedzę indywidualną na swój użytek: jest to suma doświadczeń, przekonań, wierzeń, dotyczących jego „szczęścia” lub „nieszczęścia”, przeznaczenia, związku pewnych zjawisk i osób z jego losem, a więc prognostyki, sympatje i antypatje osobiste, przeczucia, sny. Jest to potem obcowanie z pewnymi zmarłymi, bliskimi mu, których istnienie jest dla niego pewne, rzeczywiste.

Jest to zakres tego, co dla siebie uważa za obowiązek, za prawo moralne, które przybiera znamiona ze współżycia społecznego, ale ma zawsze indywidualne zabarwienia, jest prawem moralno-społecznem, dobranem indywidualnie, przesianem przez sito osobistego doświadczenia. Wiedzy indywidualnej odpowiadają istnienia, rzeczywistości indywidualne. Zmarły istnieje siłą tych duchów, które jego istnienie zasilają i podtrzymują przez to, że myślą o nim, pamiętają, działają „w jego duchu”. Dając w ten sposób i utrzymując istnienie „duchów”, z kolei człowiek w stanach mistycznych doświadczać może wpływu, który jego wspólność z nimi utrzymuje.

Spółecznie przewaga intelektu, środków życia i porozumiewania się zmysłowo-intelektualnego ma wyższość nad porozumiewaniem się mistycznym. Ale dla jednostki kryje się jednocześnie w tem wielkie niebezpieczeństwo moralne. Społeczeństwo opiera się na tem, co jest bardziej wspólne wszystkim, co odpowiada warunkom materji. Ale jednostka zatracą w sobie siły, od których zależy jej życie i dobro moralne, potrzebę sympatji, obowiązku, wiary w wyższe cele. Traci świadomość obowiązku, wspólności z innemi, niewrażliwą się staje na głosy duszy: gotuje to jej ciężkie przejścia, zostawia bezbronną w chwilach życiowego rozbicia.

Człowiek w stanie mistycznym ma do czynienia tylko ze sobą, jest to tylko jego sprawa, nikt go wyręczyć nie może. To też i wiedza, jaką otrzymuje, jest indywidualna, nie do udzielania, aspołeczna. Bo niema ona użyteczności społecznej, nikomu na nic się przydać nie może. Kto jej potrzebuje, ten ją otrzyma w tej samej postaci indywidualnej, przez własne doświadczenia. Jeśli kościół usiłuje wiedzę tę propagować, to dlatego, że jest instytucją społeczną, z pewnemi interesami hierarchicznymi, na usługach celów ziemskich.

Chrystus nie zbawiał zgóry wszystkich na daleką przyszłość. On musi się w każdym nanowo narodzić i ofiarę spełnić. Każdy musi się uczuć w grzechu i winie, w każdym mistyku musi się narodzić Bóg na nowo i spełnić ofiarę zbawiającą tego człowieka. Nikt mię tu nie może wyręczyć. To, co się dzieje w każdej jednostce i co musi się w każdej powtarzać, Kościół usiłuje uspołecnić. Z indywidualnego wypadku winy, odkupienia czyni fakt historyczny, o znaczeniu i skutkach powszechnych, ażeby następnie te skutki odkupienia przenieść na siebie jako władzę odpuszczenia grzechów. Kościół jako instytucja społeczna nie dowierza przesileniom indywidualnym w zakresie wyrzutów sumienia, do-

browolnej pokuty, ujmuje je przeto w regułę, prawo obowiązujące.

Wiedza osobista istnieje nietylko w poznaniu mistycznym. Jest wiele prawd praktycznej mądrości życiowej, które udzielać się nie dają, które każdy sam musi na nowo zdobywać i wtedy tylko mają one wartość. Nietylko takie, które graniczą z doświadczeniem moralnym, mistycznym, ale i czyściej praktyczne, jak np., że wysłuchać należy i drugą stronę, że każda przyjemność przechodzi w przesyt i t. p.

Człowiek ma niekiedy świadomość jedyności swego doświadczenia, np. w erotycznym stosunku: czuje, że nigdy nic podobnego nie było, że jest to coś jedyngo w swoim rodzaju. Tak samo w doświadczeniu mistycznym: ma ono cechę czystej wyjątkowości. Potem z pewnem zdziwieniem i rozczarowaniem czyta się o innych zupełnie podobnych przejściach. Wyniki, prawdy, które z przejść tych erotycznych czy mistycznych zdobywamy, nie dają się udzielić nikomu, nie wchodzą one w skład wiedzy społecznej, t. j. wspólnej.

W stanach mistycznych powstaje także uczucie, że człowiek przeżywa coś jedyngo, wyjątkowego, nieznanego; stąd zapewne wynika potrzeba komunikowania tego innym. Ale przytem góruje świadomość, że n i k t nie może pomóc, zastąpić.

W dziedzinie wiedzy społecznej i w jej rozwoju wyrobiły się jednakowe u wielu ludzi reakcje ruchowe, w stosunku zaś do wiedzy indywidualnej jednostki reagują odmiennie. Reakcje wspólne, społeczne zachodzą w stosunku podnieci zmysłowych, przerabianych intelektem, reakcje zaś indywidualne zachodzą tam, zwłaszcza w stanach mistycznych, gdzie czynne są podnieci transcendentalne. Miłość i śmierć są głównymi źródłami wiedzy indywidualnej.

Niekiedy podniety transcendentalne występują zgodnie i jednocześnie u wielu osobników; wówczas tworzy się wiedza społeczna ograniczonych grup. Tworzy się we dwoje, gdy np. wspólnie przeżywają miłość, cierpienie i wspólnie zadają sobie śmierć. Albo w kołach wyznawców płomien-nych, gdy religijne zaświatowe podniety działają jednakowo i budzą pokrewne stany, — tworzy się społeczność religijna, sekta.

Zakres wiedzy osobistej jest bardzo rozległy. Jest tą wiedzą wszelki sposób ujmowania rzeczywistości, prowadzący do pewnego działania, zachowanie się względem niej, świadomość następstw przyczynowości, kategorie myślowe. Ale tak samo to, co nazywamy „sympatje”, „antypatje”, „gusta”, „pociągi”, a także wszelka treść psychiczna bezpośrednio odczuwana, nie dająca się innym udzielić. Wspólna ludziom jest świadomość stosunków, związków między rzeczami, warunkujących nasze zachowanie, ale odczuwana treść jest wyłączną, osobistą własnością. Wspólna tylko jest świadomość rozciągłości, nazwy, uwarunkowania przyczynowego — i w tym względzie zachowanie się ludzi będzie zgodne. Ale jeden wyciąga rękę do przedmiotu, drugi jest obojętny: u każdego odpowiednia część wiedzy jest odrębną. Większa część i najważniejszych czynów naszych zależna jest od tej wiedzy osobistej. Tak np., co wie człowiek, chcący umrzeć, wierzący w życie przyszłe, — jest jego wiedzą, równą pod względem pewności i wartości wiedzy społecznej.

Wiedzę o s o b i s t ą od społecznej różni mowa: jest wiedzą osobistą to, co nie poddaje się warunkom wyrażania; więc, gdy człowiek nie mówi z jakichkolwiek powodów, że nie może, nie potrafi, że to, co wie, nie da się wypowiedzieć, jest niewyrażalne, że nie chce mówić; albo mówi, lecz nie jest rozumiany, co na jedno wychodzi. Jest cała sfera rzeczy, spraw, które dotyczą tylko jednostki, sfery

te skutkiem tego nie należą do wiedzy społecznej, nie dają się w nią ująć. Każdy instynktownie czuje, że tego nie powinien mówić, że nie znajduje oddźwięku, a jednak tem żyje i jest to dlań najistotniejsze. Ale sfera egoizmu rozciąga się nietylko na fizyczne, zmysłowe potrzeby, należą do niej intymne stosunki z bliskimi osobami, kwestja obowiązków, kwestja zbawienia. W najwyższych napięciach duchowych człowiek czuje, że musi s a m coś wiedzieć, postanowić, uczynić, że nikt go zastąpić nie może. Od subiektywizmu różni się wiedza osobista tem, że subiektywizm jest przeciwieństwem obiektywnej rzeczywistości, zaś wiedza osobista może być jednocześnie obiektywna.

Ale jest to obiektywność rzeczywista i ważna dla jednostki. Idzie o to, że wiele rzeczy, spraw nawet ogólnie istniejących, musi być znanych, odczutyh przez każdego inaczej, w innej formie, w innym czasie. Tu społeczna wiedza, wspólność wiedzy jest zbyteczna i dlatego ona się nie ustanowiła. Ważne jest ustanowić kategorię wiedzy osobistej: co nie jest podzielane, wspólne z innym, to nie jest rzeczywiste. Ważne jest, iżby uznać sferę wiedzy osobistej, oddzielić ją od społecznej i zapewnić jej autorytet nad życiem, postępowaniem.

Siłą rzeczy jednak autorytet ten już właściwie istnieje i jest uznawany. Nieraz mówimy do innej osoby: tylko ty sam możesz to rozstrzygnąć, rób jak uważasz — w rzeczach smaku, honoru, obowiązku moralnego.

Wiedza opiera się na widzeniu, zmysłowym doświadczeniu, taką jest wiedza w postrzeżeniu, wnioskach, które opierają się wkońcu na widzeniu zmysłowym. Ale w pewnych razach brak nam podstawy zmysłowej i rozumowej, nie mamy na czem oprzeć przekonania. A mimo to jest ono konieczne: gdy musimy działać, gdy uczucie, popęd

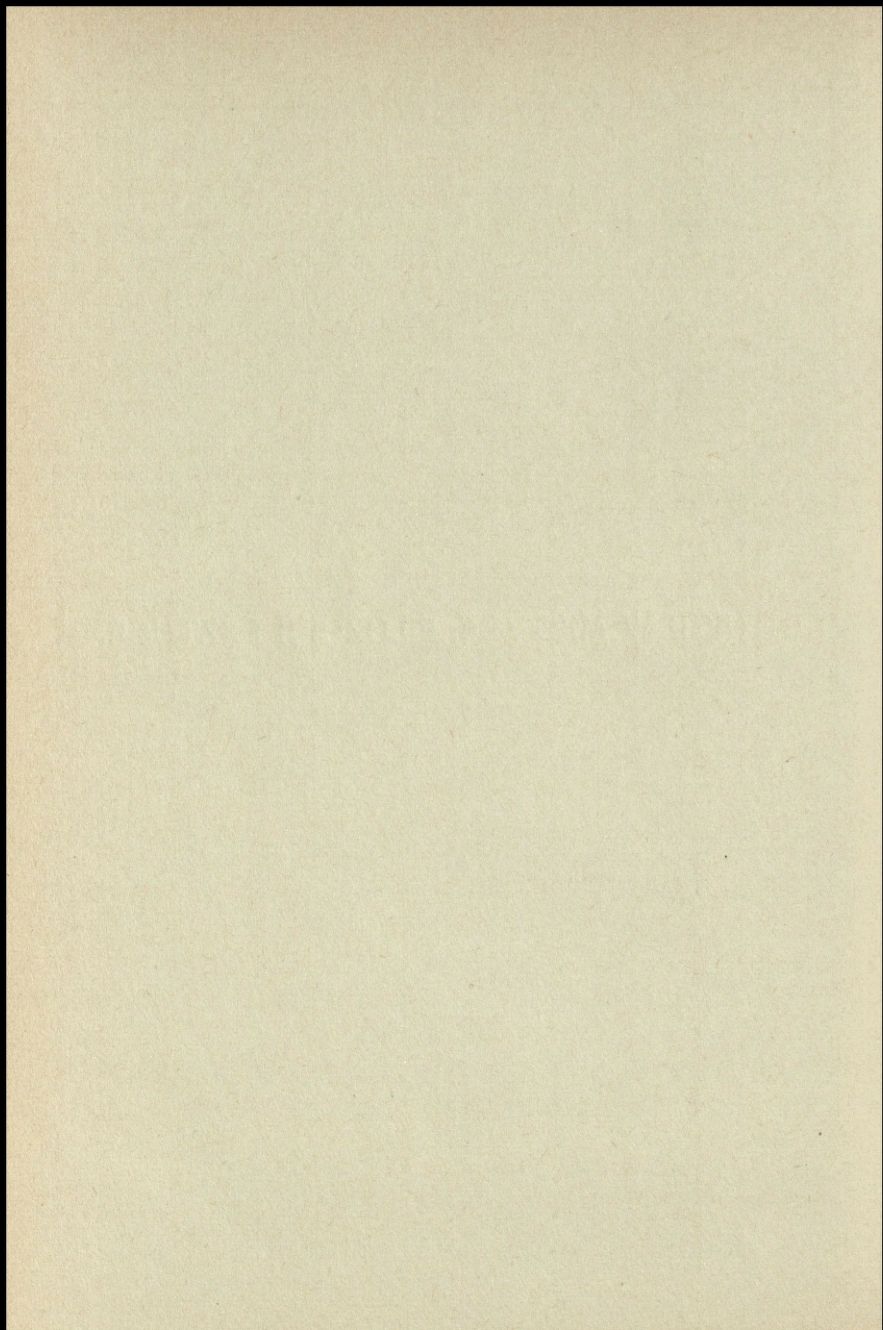
domaga się idealnego zaspokojenia — wtedy działa w i a r a. Wiedza ma zawsze z a s o b ą pewne t ł o, od którego odbija, ma grunt, na którym wyrasta, wiara zaś ma oparcie p r z e d s o b ą — w potrzebie i działaniu. Wiedzę znamionuje pewna liczba utajonych, domyślnych wyobrażeń, wiara jest jakby w próżni. Odróżnić należy wiedzę opartą na doświadczeniu duchowem: ten sam przedmiot może być przedmiotem wiedzy i wiary. Wiara może przechodzić w wiedzę, gdy nastąpi doświadczenie wewnętrzne, jak np. u mistyków. Wiedza i wiara mogą być osobiste lub społeczne.

W stanie mistycznym tkwi k o n i e c z n o ś ć c z y n u, nieodparta potrzeba działania. Czy nie jest to ogólnym objawem stanów psychicznych, że dążą do przejścia w ruchy? Tu jednak jest szczególny charakter czynu. Ogólne dążenie do ruchu mogłoby się zaspokoić przez pisanie, mówienie. Mistycy w okresie żywym, bezpośredniego przeżywania nie piszą i nie mówią (Delacroix): to przychodzi dopiero potem i także ma szczególną cechę, — apostołstwa. Właściwym jednak czynem, do którego są pobudzani, jest wcielenie, wykonanie, urzeczywistnienie swojego stanu, jego treści, — a więc dobra moralnego, ofiary, poświęcenia. Jest też poczucie, że stan ten musi być przeżyty, że nie jest on myślą, ale musi być w o l ą, a k t e m, poczucie, że wszystko to jest martwe, czcze, dopóki nie jest wykonane. Staje się czynem takim w zależności od okoliczności zewnętrznych, otoczenia, tradycji, czasu i właściwości rasy. W mistycyzmie indyjskim takim czynem jest unicestwianie siebie, zatapianie się we wszechduchu. Przeciwnieństwo tych rzeczy mogą widzieć ci tylko, którzy biorą czyn powierzchownie jako działanie zewnętrzne. Czynem tu jest urzeczywistnienie, przeżycie stanu mistycznego — zaprzeczenie siebie, wyrzeczenie się, śmierć, zależnie od warunków życia: pograżenie się w Nirwanę albo oddanie swojego j a innym.

Niektórzy istotę mistycyzmu pojmują jako pożądanie prawdy bezwzględnej. Nie jest to słuszne. Motyw pierwotny, głęboki jest zawsze *o s o b i s t y*, *m o r a l n y*: ocalenie życia, problemat zbawienia w duchowym porządku rzeczy. Z tego dopiero motywu, z tego problemu wynikają pytania: co i jak? — pytania teoretyczne same przez się, ale które w danym położeniu są najbardziej aktualne i praktyczne, i dlatego tak palące i ważne. Ażeby ich wagę odczuć, trzeba być właśnie w tem położeniu człowieka, dla którego są one pytaniami życia lub śmierci, pytaniami dla zabłąkanego wędrowca, który wie jedno, że stoi nad przepaścią wśród nocy i jeden fałszywy krok może przyprawić go o zgubę.

Pożądanie prawdy głębszej, ostatecznej — to nie ciekawość, nie ćwiczenie umysłowe, ale poznanie prawdy, jako odpowiedzi na zagadnienie: *czem jestem, dokąd dążę, co powinienem robić?* Gdy człowiek cierpi, czuje winę, dręczy się myślą odkupienia, wtedy tylko zagadnienia bytu i celu stają się dlań *k w e s t j ą o s o b i s t ą*. Od ich rozwiązania swój los zależnym widzi. Każda czynność myśli, wszelka wiedza ma cel biologicznie uzasadniony, życiową użyteczność. Nauki powstają z praktycznych zadań. Nie stanowi też wyjątku poznanie metafizyczne: dotyczy ono także życia, ale życie to musi stać się zagadnieniem rzeczywistości, staje się zaś niem tylko wtedy, gdy zagadnienie wolności, odpowiedzialności, winy, grzechu, życia przyszłego nabiera absolutnego znaczenia.

O INTUICJI W MISTYCE, FILOZOFJI I SZTUCE.



R o z d z i a ł p i e r w s z y

Zdawałoby się, że zwolennicy intuicyjnej filozofii Bergsona zajmą się przede wszystkim rozbiorem i oceną jej podstaw epistemologicznych, tem, co określićby można jako „krytykę intuicyjnego poznania”, że niektóre teorii tej słabe punkty same przez się zwrócą na siebie ich uwagę i zostaną odpowiednio rozjaśnione, — że zatem, gdy poprzednio pisałem o intuicji¹⁾, pewne szczegóły wolno mi było pominąć lub zlekka tylko zaznaczyć. W rzeczywistości okazuje się inaczej. Bergsoniści, zarówno u nas jak gdzieindziej, ani nie podejmują oceny zalecanej przez mistrza metody, ani tem samem widocznych w niej nawet braków nie usuwają: powtarzają tylko za nim wszystkie jego niejasności i błędy, i dodają do nich swoje.

A może krytyka intuicji wogóle jest zbyteczna?

W samej rzeczy twierdzi np. p. M. Sobeski, że „intuicja nie jest żadną tajemnicą, jeno funkcją dobrze nam znaną z codziennego doświadczenia”²⁾. Obawiam się jednak, że autor ulega tu nieporozumieniu: własne jego uwagi, jakie intuicji poświęca, pokażą nam, że bynajmniej nie jest ona czemś ani wogóle, ani jemu samemu dobrze znanem. Że nie jest wogóle funkcją dobrze znaną, widzimy i stąd, że nietylko w życiu powszedniem, ale i w dziejach filozofii z nazwą tą wiązano bardzo różne znaczenia i że z drugiej strony to, co przypuszczalnie stanowić może czynność intuicji, było oznaczane zupełnie innemi terminami.

Ale gdyby nawet tak było, gdyby istotnie intuicja była nam dobrze w pospolitem użyciu znana, nie uwalniałoby to

¹⁾ Patrz „Krytyka” za wrzesień, październik 1911 r. oraz: *O intuicji w filozofii Bergsona*, Kraków, 1911.

²⁾ *Nowe Drogi Filozofji* — „Krytyka”, 1911, grudzień.

od obowiązku poddania jej krytyce tych, którzy uczynić z niej chcą metodyczny środek poznawania. Zmysły, rozum, myślenie są to bezsprzecznie funkcje w pewnym sensie dobrze nam znane, a mimo to krytykę zmysłów przeprowadzili już Grecy w zaraniu niemal filozofji, a krytyka rozumu jest trwającym dotąd wysiłkiem filozofji nowożytnej. Podobnie mamy próby krytyki pamięci, wyobraźni, jako środków poznawczych. Wobec tego zadziwiać musi beztroska, z jaką Bergson i jego zwolennicy, nie usiłując w najmniejszym stopniu wyjaśnić, ani czem jest intuicja, ani gdzie może mieć zastosowanie i jaką jest jej wartość poznawcza, poprzestają tylko na kilku, sprzecznych zresztą ze sobą, metaforach.

Możnaby utrzymywać, że wartość środka, metody, poznać najlepiej po owocach, że, jak mówi p. Sobeski, „w gruncie rzeczy obojętne jest, jaką drogą zdobywa się prawdę — byleby ją zdobyć”, i „sam przykład Bergsona, jego system ujawniał, co z pomocą intuicji bądź co bądź osiągnąć można”. Ale na to odpowiedzieć łatwo, że gdzie niema praktycznych zastosowań, doświadczalnego sprawdzenia, jak w filozofji i metafizyce, tam za kryterjum „prawdy” służyć musi właśnie naprzód krytyce poddana wartość metody.

Powtórę rezultaty Bergsona same przez się niczego w tym względzie dowodzić nie mogą: nie mówi on sam nigdzie, że dochodził do nich zapomocą intuicji albo t y l k o intuicji, zapewne niektóre uważałyby za owoc intuicji, inne — rozumu, ale nie wskazuje — które; ażeby je zatem odróżnić i z niektórych wnioskować o wartości intuicji, należałoby przedtem wiedzieć, jak działa intuicja, do czego jest zdolna, a do czego nie. Potem, o ileby nawet Bergson te lub inne ze swych wyników podał za owoc intuicji, nie miałyby to decydującego znaczenia, wiadomo bowiem, że artyści, autorzy, wynalazcy, często najmniej zdają sobie sprawę ze środków, któremi coś osiągają, i swój proces tworzenia zupełnie myl-

nie pojmują. Wreszcie wiele poglądów przez Bergsona głoszonych (pęd życiowy i jego zmaganie się z materją, witalizm wogóle, pojmowanie wolności woli, stosunku umysłu i ciała i in.) znajdujemy u innych autorów, dawniejszych i współczesnych, ale wypowiedane bez pretensji do intuicyjności, poprostu jako produkt dyskursywnego myślenia.

Ażeby ocenić działanie pewnej władzy, jej wartość poznawczą, trzeba wiedzieć, jak ona „wygląda”, móc ją rozpoznać i od innych odróżnić. W krytyce więc poznania intuicyjnego jest pierwszą rzeczą wyodrębnić intuicję od innych czynności psychicznych, ustalić jej fakt i swoiste jej cechy. Zastosować przytem najlepiej będzie metodę wyłączenia i reszty, z uwzględnieniem starej zasady: „bytów i sił nie mnożyć nad potrzebę”. Przejrzemy zatem kolejno różne znaczenia, w jakich mówi się o intuicji, sprawdzając, czy czynność, o której mowa, nie da się sprowadzić do jakiejś władzy już znanej i inaczej określanej; zobaczymy, czy po tem wyłączeniu zostanie reszta, czy nie jest ona intuicją i jakie ma cechy.

Według G. Steffena, który usiłuje bergsonowskie poglądy wprowadzić do socjologii, badacz społeczny musi posługiwać się intuicją, „ażeby w sobie i w innych poznawać życie podświadome”. Zmysłami konstatuje on tylko czyn, np. spełnione zabójstwo, ale motywów czynu — obrona siebie, chęć zysku, patryjotyzm — oczami poznać nie może, tylko intuicją¹⁾. Czyż rzeczywiście potrzebna tu szczególna intuicja? Wszakże cudze pobudki, wogóle stany świadomości uczymy się poznawać przez zewnętrzne postrzeganie wyrazu, gestów, słów, pod które podkładamy własne doświadczenie:

¹⁾ G. Steffen, *Der Weg zu sozialer Erkenntnis*. 1911, str. 98 — 107.

proste rozumowanie przez analogię, które też często zawodzi, bo tym samym gestom, słowom niezawsze te same stany odpowiadają; działają różnice indywidualne, „osobiste zrównanie”. A prócz tego, co tu ma do czynienia podświadomość?

W innym miejscu mówi tenże autor, że „intuicja jest świadomością życia, zjawiskiem na samym progu, który dzieli świadomość od podświadomości... poznaniem wewnętrznym życia popędów, podświadomego życia osobnika poznającego...” Co to wszystko znaczy? Autor zapewne sam dobrze nie wiedział, przytaczam zaś słowa te jako interesujący przykład losu, jakiego doznają różne pojęcia i wyrazy. „Podświadomość” od pewnego czasu jest w modzie, powołują się na nią różni, gdzie potrzeba i nie potrzeba, gdzie tylko jest jakaś dziura do zatkania.

Tak samo obecnie wchodzi w modę intuicja, której nawet przepowiedzieć można większą popularność, gdyż mniej jeszcze ma określonej treści i tem łatwiej da się do wszystkiego przyczepiać. Zresztą co się tyczy stosunku podświadomości i intuicji, to podświadomy charakter tej ostatniej niczego nas o naturze jej nie uczy, gdyż w podświadomości znajdować się mogą bardzo różne formy psychiczne, intelektualne lub uczuciowe, każda z nich może być w pewnych warunkach świadomą lub podświadomą i jeśli mówimy o podświadomości jako o pewnej stałej odrębnej sferze, to mamy na myśli stany lub czynności, które zazwyczaj, normalnie działają podświadomie, a do których przypuszczalnie należy i intuicja; ale to nic nie mówi, czym ona jest, czym się odróżnia od innych form psychicznych.

P. Sobeski, a przed nim niemiecki bergsonista Steenbergen¹⁾), uważają intuicję za rodzaj *c o m m o n s e n s e*,

¹⁾ A. Steenbergen, *H. Bergsons Intuitive Philosophie*. 1909, str. 25.

„zdrowego chłopskiego rozumu”: mają to być bardzo bliskie siebie, pokrewne objawy psychiczne, dlatego też „oczy ich nieraz daleko lepiej rozwarte na świat wokoło, aniżeli oczy rozumu z jego wyrafinowaną dialektyką”.

Pokrewieństwo to zgóry wydaje się nieprawdopodobne, a nawet — na czem zwłaszcza autorom tym musi zależeć — z myślą Bergsona wprost sprzeczne. Wszakże według niego rozum, intelekt dlatego ma być niezdolny do wyższego, bezwzględnego poznawania, że od początku oddał się na usługi wyłącznie celom praktycznym, gwoli którym schematyzuje rzeczywistość, unieruchamia ją, nagina do pojęć, nigdy w całości wyrazić jej nie mogących, podczas gdy intuicja tylko działa bezinteresownie, do żadnych zastosowań nie zmierza, nie potrzebuje też rzeczywistości odkształcać, brać ją może jaką jest, a zatem lepiej poznawać.

Tymczasem jakaż postać umysłu bardziej jest „praktyczna”, do utylitarnych potrzeb przystosowana aniżeli zdrowy rozsądek, chłopski rozum? Wszakże tę metafizykę, którą Bergson odrzuca, którą intuicyjna jego metoda za fałszywą uznać mu każe, nazywa właśnie metafizyką *n a t u r a l n ą* ludzkiego umysłu, taką, do której umysł ten dochodzić musiał sam przez się, ulegając swemu „instynktowi kinematograficznemu” do dzielenia, rozkładania, unieruchamiania tego, co jest jednym i ciągiem, do pojmwania jako nieruchomych rzeczy tego, co jest stawaniem się. Zdrowy chłopski rozum, z chwilą kiedy zaczyna filozofować, wydaje „naiwny realizm” — pogląd, według którego świat jest taki, jaki się nam przedstawia, t. j. jakiego potrzebujemy, jaki przykroiliśmy dla naszych celów praktycznych, a więc taki, w którym są czemś realnem, obiektywnie uzasadnionem, zarówno zmiany, stawanie się, porządek, istnienie, jak i to, czemu Bergson (zapewne na podstawie intuicji) obiektywnej podstawy zaprzecza — rzeczy stałe, „nieporządek”, czyli chaos,

nicość. — W dziejach filozofji filozofja „zdrowego rozsądku”, *c o m m o n s e n s e*, filozofja szkocka, przeciwieństwem była nie intelektualizmu — gdyż sama jest ona nawskroś intelektualistyczna — ale sceptycyzmu, krytycyzmu, formalnego idealizmu.

Między rozumem wogóle a t. zw. „zdrowym albo chłopskim rozumem” istnieją niewątpliwie różnice, ale bynajmniej nie w sensie większej lub mniejszej intuicyjności. Jest to na-przód różnica wyrażana popularnie w przeciwstawieniu „teorii” i „praktyki” albo „abstrakcji” i „rzeczywistości” — „życia”. Człowiek posiadający dużą liczbę pojęć ogólnych, poglądów, maksym, w pewnych przypadkach okazać się może niższy w stosunku do człowieka prostego, gdyż owe pojęcia i poglądy ogólne pozbawiają go pewnej *n a i v e t é*, dziewiczości wzroku, zasłaniają mu rzeczywistość, nakładając na nią gotowe schematy, podczas gdy człowiek prosty, tak jak i dziecko wolny od powziętych pojęć, patrzy i sądzi nieuprzedzony, zatem często widzi więcej albo zgodniej z rzeczywistością aniżeli dorosły, wykształcony lub „uczony”. Jasne to jest w przypadkach, które na podstawie swoich eksperymentów opisałem na innem miejscu ¹⁾.

Drugą różnicę widzieć można w tem, że „chłopski rozum” w wielu razach posługuje się niejako *s k r ó c o n e m* i *p r z y s p i e s z o n e m* postrzeganiem i wnioskowaniem. Umysł wyszkolony, pedantyczny zbiera powoli dane, oglądanie od nich przechodzi do uogólnień i wniosków, w braku danych zupełnie się od sądu powstrzymuje; często postawa ta zapewnia mu korzyści, ale też w innych razach — gdy brak jest wogóle danych lub gdy niema czasu na ich zebranie i skombinowanie — czyni go zupełnie bezradnym. Nato-

¹⁾ Por. *Inteligencja, Wola i Zdolność do pracy*. Warszawa, 1911, strona 194, 245.

miast człowiek prosty nie wie i nie troszczy się, co to jest metoda, dowody, podstawy; myśli on, ażeby działać, a działanie jest zawsze terminowe, nie może być na czas nieokreślony odkładane, często musi być natychmiastowe, więc człowiek w warunkach tych przywykły myśleć poprzestaje na niewielu nawet danych faktycznych, korzysta z analogji dawnych doświadczeń i śmiało wypowiada wniosek, sąd, postanowienie.

Ten sposób myślenia charakteryzuje nietylko t. z. zdrowy, chłopski rozum, ale i wiele innych przypadków, w których zachodzą podobne warunki, a więc np. sądy nasze o ludziach na podstawie fizjognomji lub krótkiej rozmowy, wskazania t. zw. taktu, niektóre djagnozy lekarskie. Jest on także, rzec można, cechą wogóle myślenia p r z e d - n a u - k o w e g o. Przyrodnicze poglądy greckich i średniowiecznych filozofów i lekarzy, poetów różnych czasów, należą przeważnie do tego typu. W dzisiejszem myśleniu naukowem typ ten spełnia rolę pomocniczą, choć bardzo istotną. Współczesny uczony, niezależnie od metodycznego badania, musi mieć i miewa „pomysły”, „natchnienia”, „idee”, coś, co mu niejako „samo przychodzi do głowy”, co Niemcy nazywają „Einfälle”; pomysły te stanowią zazwyczaj punkt wyjścia i dyrektywę dla systematycznych obserwacyj, eksperymentów i rozumowań, a są to właśnie nieświadomie najczęściej „przychodzące do głowy” wnioski i uogólnienia z pierwszych, nielicznych i niedokładnych postrzeżeń oraz z dawniejszych analogij.

Uczony współczesny swoje, niewiadomo jak przychodzące mu do głowy „pomysły” i „natchnienia”, sprawdza przez długie, metodyczne badanie i przekonywa się, że niektóre z nich były dobre, inne — nic nie warte. Z sądów „zdrowego chłopskiego rozumu”, spostrzeżeń fizjognomicznych, orzeczeń lekarskiej djagnozy, wskazań taktu, z poglądów dawnych przyrodników, z naukowych wizyj poetów, tak-

że niektóre okazują się prawdziwemi, inne — znaczna większość — błędnymi.

I oto tu zachodzi rzecz osobliwa. Wszystkie tego rodzaju błędne sądy, postrzeżenia, poglądy, przypisujemy brakowi wiedzy i doświadczenia, tłumaczymy je jako błędy logiki, niedozwolone, zbyt pospieszne uogólnienia, i o ile zaznaczyły się w nauce lub literaturze, składamy je spokojnie do lamusa ludzkich przesądów, omyłek i omamień. Te zaś, które przez późniejsze badanie zostały sprawdzone, okazały się „prawdziwemi” (a pewna liczba zawsze musi okazać się prawdziwemi), przypisujemy intuicji; wprawiają nas one w podziw, nazywamy je „genjalną intuicją”.

Lamarck na podstawie bardzo niewielu dostępnych mu faktów postawił hipotezę ewolucji, którą później zdobywane fakty w znacznej mierze potwierdzały i która dotąd wielu wydaje się najlepiej ugruntowana: mówi się tedy o nadzwyczajnej jego intuicji. Twierdzenie, że „natura nie znosi próżni” uchodzić mogło za zdobycz intuicji przed odkryciem Torricellego, które mu zaprzeczyło: odtąd przytacza się je jako objaw ignorancji i błędnego rozumowania. A któż dziś powie, czym jest zasada Harvey’a: *Omne vivum ex ovo* — „genjalną intuicją” czy przedwczesnem uogólnieniem indukcyjnem? Zależy to od tego, czy zostanie kiedy stwierdzone samoródtwo czy nie. — Intuicja więc w tem znaczeniu jest to skrócony, najczęściej o nieświadomym przebiegu proces postrzegania i wnioskowania, a zatem dyskursywnego myślenia — o ile daje on zgodny z rzeczywistością rezultat.

Udział intuicji w sztuce jest niewątpliwy, związek dwóch tych zjawisk bliski, nie można jednak powiedzieć, iżby bergsoniści ze swoją teorią intuicji w najmniejszym chociażby stopniu przyczynili się do wyjaśnienia tego związku.

„Owocność jego (Bergsona) pracy jest aż nadto widoczna — pisze p. Sobeski. — Choćby w estetyce. Chyba nigdzie nie panuje intuicja tak dobitnie jak w państwie sztuki. Od dzieła sztuki wymagamy przede wszystkim twórczości. Lecz jak tu oznaczyć cechy twórczości na płótnie lub w marmurze? Eksperymentalnie przytwierdzić ich tam niepodobna. Więc nie pozostaje nic innego, jak udać się o pomoc do intuicji. Twórczość jest tam, gdzie ją intuicyjnie wy czuвам. Innej rady na to niema. Przez dyskursywne myślenie mogę naturalnie cechy twórczości określić pośrednio, lecz dopiero wtedy, gdy istnienie jej udzieli mi się intuicyjnie. Intuicja stwierdza istnienie jej w dziele sztuki, a więc bądź co bądź poznaje i zdobywa prawdę... Dotąd taka postawa wobec dzieła sztuki uchodziła za skrajnie nienaukową. Teraz, dzięki badaniom (jakim?) Bergsona można się intuicją posługiwać jako czynnikiem równouprawnionym obok dyskursywnego myślenia”.

Wszystko to może chyba znaczyć tyle tylko, że ktoś, kto ogląda dzieło sztuki (krytyk, estetyk), sąd swój: czy dzieło to jest oryginalne, czy przez nie zostało stworzone coś, co nie istniało? albo: czy jest tylko naśladownictwem, powtórzeniem, kompilacją? — sąd ten wydać jest zdolny tylko na podstawie intuicji, — że „twórczość z dzieła sztuki udziela mu się intuicyjnie”. Otóż co się nam właściwie udziela z dzieła sztuki? Różne wrażenia, uczucia, skojarzenia myślowe, między innymi i ten stan, który wyraża się w prostym bezpośrednim sędzie: to jest piękne. Czyż w tem znaczeniu także udziela się nam z dzieła sztuki: „twórczość”? Mogę odczuwać wszystko, co dać może przedmiot pod względem estetycznym i wcale nie myśleć o przejawiającej się w nim twórczości. Np. gdy widzę piękno w przyrodzie albo podziwiam obraz, który, być może, jest tylko kopją lub naśladownictwem. Jeżeli nie jestem krytykiem, historykiem, wcale może nawet

pytania stawiać sobie nie będę, czy utwór jest oryginalny, a mimo to doznawać mogę dużego zadowolenia estetycznego.

Z chwilą, kiedy nasunie mi się kwestja twórczości, t. j. oryginalności i jej cech w danym utworze lub ich szeregu, sąd mój bynajmniej nie będzie tak bezpośredni jak sąd o pięknie. Twórczość jest pojęciem stosunku między rzeczami; sąd o tem, czy coś jest „stworzone”, t. j. oryginalne, nowe czy też naśladowane, oprzeć się musi na porównaniu, a więc znawstwie, wnioskowaniu, t. j. myśleniu dyskursywnem. Tem bardziej jeszcze, gdy idzie o określenie „cech twórczości”. Można wprawdzie w dalszym ciągu utrzymywać, że dla tych porównań muszę właśnie bezpośrednio uczuć to, co jest w dziele nowego, twórczego, czyli poznać przez intuicję: zapewne, ale to, co w ten sposób uczuję, nie jest to „twórczość”, tylko jakieś barwy, linje, ich układ, stosunek, i jeśli w danym razie poznanie ich ma być intuicyjne, to tylko w tem znaczeniu, w jakim, jeśli ktoś chce, może intuicyjnym nazywać każde czucie, postrzeżenie, jako coś, co otrzymujemy przez bezpośrednie doświadczenie, a nie przez opis, definicję. Ale przez to niczego nas nie nauczy, czegobyśmy dawno nie znali i nie odróżniali, (vide: w nauczaniu metoda pogładowa, przez Francuzów nazywana także: *methode intuitive*), a wykroczy wyraźnie przeciw wymienionej na początku zasadzie: nad potrzebę nie mnożyć bytów i sił.

Ze szczególnym naciskiem podnoszą bergsoniści udział intuicji w samym procesie twórczości artystycznej. Na poparcie tego, że „intuicja nie jest żadną tajemnicą”, powołuje się p. Sobeski jako na fakt, że „posługuje się nią ustawicznie każdy artysta, intuicyjnie wżywa się w postacie, które tworzy. Nie zlepia i nie zczepia ich z poszczególnych fragmentów, tylko tworzy je od wewnątrz, właśnie dlatego, że przebywa sam intuicyjnie w ich wnętrzu”. Tak samo Steenberg: „Sztuka nie analizuje, ujmując ona postać (*eine Figur*) jako

całość, od wewnątrz...” „artysta wielkim wysiłkiem przerzuca się w sam środek swego przedmiotu”.

Otóż o czym przedewszystkiem pamiętaćby należało, to o tem, że sam proces twórczości jest dla nas właśnie zupełną prawie tajemnicą. Jakże więc to, co jest tajemnicą, czyli czego nie znamy, służyć może do rozjaśniania czegoś innego, czego także nie znamy? Jakim sposobem coś, co jest tajemnicą (twórczość), służyć może za dowód, że coś innego, co się w niem właśnie zawiera (intuicja) — tajemnicą nie jest?

O twórczości powtarza się różne zdania, które są przeważnie nic nie wyjaśniającemi przenośniami. „Artysta przebywa intuicyjnie we wnętrzu swych postaci”! Ależ w rzeczywistości to postaci stwarzane „przebywają” we wnętrzu artysty, a nie on w ich wnętrzu; to, co on tworzy, jest zawsze tylko jego wewnętrznym procesem psychicznym, a procesu tego ani trochę nie wyjaśniamy, mówiąc, że polega on na „przerzucaniu się w sam środek przedmiotu”.

„Artysta nie analizuje, nie zcepiea swych postaci z poszczególnych fragmentów, ujmuje je jako całość”. Eksperymenty w tym kierunku przeprowadzone pokazują, że w pewnych warunkach rzeczy mają się wprost przeciwnie. E. Meumann dawał różnym osobom, w tej liczbie i artystom rysownikom, dla krótkiego, (w ciągu 10 sek.) oglądania figury liniowe, dość proste, ale ile możliwości najbardziej obce, najmniej przypominające jakiegobądź znane kształty natury lub figur geometrycznych, żądając od osób tych odtworzenia widzianych kształtów zapomocą rysunku: okazało się, że żadna z osób nie była do tego zdolna: albo nic nie mogły odtworzyć, albo rysowały zupełnie błędnie. Otóż czas 10 sek. był wystarczający na ujęcie figury „jako całości”, a nawet na „przerzucenie się w sam środek przedmiotu”; ale był niedostateczny na to, ażeby figurę „zanalizować”, stopniowo „zcepieć ją

z poszczególnych fragmentów". Jeden z artystów zrobił przytem uwagę: „Teraz dopiero uświadomiłem sobie, że całe moje widzenie natury jest to analizujące widzenie i konstruujące rozumienie” (analysierendes Sehen u. konstruierendes Verstehen) ¹⁾.

Jeżeli zwyczajnie rzecz przedstawia się inaczej, jakoby artysta „nie analizował” i „nie zczepiał całości z fragmentów”, to dlatego, że odnośnie do ogromnej większości kształtów w naturze spotykanych tej analizy i stopniowej konstrukcji dokonał on już przedtem, że posiada już gotowe punkty wytyczne, schematy, w które ujmuje każdy nowy kształt, ograniczając się tylko do wykrycia jego szczególnych, przypadkowych różnic, jego indywidualnego charakteru.

Jeżeli poszczególne znaczenia i zastosowania, jakie intuicji dają bergsoniści, do wyjaśnienia natury jej bynajmniej się nie przyczyniają, to razem wzięte zupełny do pojęcia jej wprowadzają chaos.

Kiedyś — według p. Sobieskiego — intuicja była udziałem tylko wybrańców, mistyków, genjuszów i budziła ironiczny uśmiech sceptyków. Ale odkąd Bergson „spozrzegł jej olbrzymie znaczenie życiowe i odważył się na wywalczenie jej niemniejszego znaczenia w filozofji”, dopiero okazało się, że, jak wiemy, „nie jest ona żadną tajemnicą”. Intuicję „wszyscy znamy doskonale z codziennego doświadczenia”, — w przybliżeniu jest nią „zdrowy rozsądek” i „chłopski rozum”, ale także intuicją posługuje się każdy artysta w chwili twórczości, jak z drugiej strony każdy z nas wobec dzieła sztuki intuicyjnie wyczuwa w niem twórczość i cechy jej poznaje. Czyli mistyczna ekstaza i natchnienia genjuszu w przybliżeniu nie różnią się od zdrowego rozsądku i chłopskiego rozu-

¹⁾ Doświadczenia te streszczone u E. Meumanna, *Vorlesungen zur Einföhr. in die experimentelle Pädagog.* B. II., Vorl. 17.

mu, jak również chłopski rozum jest w gruncie rzeczy tą władzą, mocą której artysta tworzy swe dzieło sztuki, a władza, która w nim działa, jest znów tą samą, którą posługuje się krytyk, gdy ocenia cechy jego twórczości.

Pomieszanie ze sobą tak różnych rzeczy możliwe jest tylko wskutek tego, że za podstawę porównania służą bardzo powierzchowne analogje i niedokładne sposoby wyrażania się i że nazwie intuicji, pod którą podciąga się te poniekąd wyłączające się wzajemnie objawy, u bergsonistów nie odpowiada żadne określone i jasne pojęcie.

Czy możemy dojść do określonego, pozytywnego pojęcia intuicji? Czy nie jest to majak, który tu i owdzie migoce, ażeby przy bliższem spojrzeniu rozwiać się i okazać dobrze znaną skądinąd czynnością zmysłów i rozumu, tu tylko inaczej ujętą i nazwaną? Czy też nazwie tej odpowiada fakt rzeczywisty, odrębny, do innych sprowadzić się nie dający?

Psychologia współczesna intuicji nie zna. Strzegąc się nazw dwuznacznych, zbytecznych synonimów, psychologia unika tych zwrotów mowy powszedniej i literackiego języka, które szafując intuicją, nie są w stanie nigdy wylegitymować się z jej właściwego znaczenia. Klasyfikację jej mianowicie zdolności poznawczych wyczerpują w zupełności różne formy czucia, postrzegania zmysłowego i dyskursywnego myślenia. Nie wynika przecież stąd, iżbyśmy mieli na tem poprzestać i zaniechali dalszych poszukiwań. Sądzę, że w historii i w zakresie obecnego doświadczenia znajdujemy szereg zjawisk, które nie dają się odnieść wprost do żadnej z uznanych kategorii psychologicznych, które charakteryzujemy ogólnie, jako pewien sposób doznawania albo poznawania, różny i przeciwstawiający się sposobowi normalnemu przez zmysły, myślenie, intelekt, w których to zjawiskach przeto możnaby domniemywać właściwą dziedzinę tego, co tak mglisto wyrażane bywa w pojęciu intuicji.

W różnych systematach filozoficznych i religijnych mówi się jako o fakcie, że pewne rzeczy mogą widzieć, rozumieć tylko pewni ludzie, posiadający szczególną ku temu władzę, zdolność, powołanie, albo tacy, którzy doznali pewnej przemiany, którzy na skutek szczególnych okoliczności władzę ową i zdolność posiadli. W autobiografiach niejednokrotnie znajdujemy opisane warunki, rodzaj i następstwa owej prze-

miany. Stan lub władza, o której tu mowa, określana bywa rozmaicie: jest to „wewnętrzny wzrok”, „człowiek wewnętrzny”, „wyższy stan”, albo „zmysł transcendentálny”, „zmysł absolutu”. O przemianie samej mówi się jako o „nowem życiu”, „odrodzeniu”, „otworzeniu się wzroku wewnętrznego”. Według pojęć teologicznych fakty te przedstawiane są jako stany „łaski”.

W starożytnych misterjach, we współczesnej teozofji i okultyzmie jest to proces „wtajemniczania”; człowiek, który go z powodzeniem przebył, staje się „wtajemniczonym”, „wiedzącym”. Wszystkie te określenia uwydatniają pogląd, że władza, zdolność, o którą tu idzie, nie jest rozwinięciem, udoskonaleniem, nową kombinacją lub zastosowaniem uzdolnień istniejących, wszystkim wspólnych, ale jest pewnym nabytkiem nowym, od innych władz specyficznie różnym, lub przynajmniej rozbudzeniem władzy, która, jeżeli nawet przedtem istniała, to w stanie utajonym, nieczynnym; że nabycie to lub rozbudzenie wiedzy jest pewnego rodzaju „doświadczeniem”, które można mieć lub nie mieć, a które jest niezbędne, ażeby o rzeczach pewnego rodzaju coś wiedzieć i móc sądzić.

Tym, którzy „doświadczenia” tego nie mają, „doświadczeni” odmawiają wogóle prawa głosu w ich sprawie. Kiedy Anthistenes zarzut zrobił Platonowi: „Gdzież są idee? Konia widzę, ale nie widzę końskości” (idei konia), Platon miał mu odpowiedzieć: „Masz oczy, któremi się widzi konia, a oczu, któremi się widzi końskość, nie masz”. „Oby Bóg przez doświadczenie otworzył oczy tym, którzy mię czytać będą — pisze św. Teresa — a z odrobiną choćby doświadczenia zrozumieją odrazu, co mówię”; i niewyczerpana jest w powoływaniu się na to swoje „doświadczenie” wbrew opiniom swoich spowiedników i uczonych teologów.

Odróżnić należy dwie strony tego przedmiotu: obiektywną albo epistemologiczną, poznawczą, i drugą — psychologiczną, fenomenologiczną. Możemy pominąć lub zostawić w zawieszeniu, jak to wszystko, co mówią „wtajemniczeni”, posiadający „wzrok wewnętrzny”, przedstawia się w świetle teorii poznania, o ile i w jakim sensie uchodzić może za poznanie wogóle, jaką jest jego wartość obiektywna. Być może, iż cały rezultat, jaki daje ta szczególna władza, należy do innego porządku, aniżeli poznanie, że obiektywną wartość rezultatu tego oceniać wypadnie wedle jakichś innych kryteriów, aniżeli poznania intelektualnego. Ważnem jest na-przód, ażeby poznać naturę tej władzy, sposób jej działania, objawy, jej fenomenologję. Jakkolwiek więc w dalszym ciągu mówić będę nieraz w terminach obiektywnych o czemś, co jest poznawane i jakoby poznane, rozumieć to należy przede-wszystkiem jako środek psychologicznego opisu.

Stan albo raczej stany, które charakteryzują „transcendentalną przemianę”, albo które są wynikiem, przedmiotem quasi-poznania zapomocą „zmysłu wewnętrznego”, przedstawiają się jako złożona o r g a n i c z n a c a ł o ś ć: zawiera ona momenty, stany poszczególne, które są ze sobą ściśle związane, występują w określonych połączeniach i następstwie, przechodzą stałą ewolucję. Punktem wyjścia i ogólną ośnową jest to, co nazwać można czuciem duchowej rzeczywistości. W elementarnej i zarazem najbardziej uprzedmiotowionej postaci jest to „czucie obecności”, świadomość, pewność, którą mistycy opisują przez takie np. porównania: kiedy rozmawiamy z kimś i naraz światło zagaśnie, tem niemniej nie widząc go i nie słysząc, czujemy i wiemy, że ten ktoś jest obecny. — Jest to dalej to uczucie, jakiego doznajemy wobec śmierci, wobec wszystkiego, co przemija, zanika, zmienia się: nagle jasne uczucie, że jednak to nie umiera, nie przestaje istnieć, że śmierć nie może być końcem wszystkiego:

„ty żyjesz!” — jest wobec śmierci okrzykiem triumfu i protestu człowieka, który przejrzał i „wie”.

Bliską tej jest świadomość mistyka, że poza tem, co nieustannie staje się, odmienia, jest wielością i różnością, musi być i jest coś, co istnieje, trwa i jest zawsze jednym i tem samem. — Inną jeszcze bardzo znamioną formą tego poczucia duchowej rzeczywistości jest szczególnie świadomość, że wszystko, co nas otacza, co istnieje i dzieje się koło nas, ma jakieś ukryte znaczenie, że wszystko właściwie nie jest tem, co widzimy, ale czemś innem jeszcze i bardziej rzeczywistym: „to nie to, i to nie to”, wrywa się z ust człowieka, jako wyraz tego, co wyrażnie i uparcie świadomości jego narzuca się.

Ponieważ niejednen czytelnik może tu już doznaje lekkiego zniecierpliwienia, muszę zrobić nawiasową uwagę. Wiem, iż są ludzie, którzy na to wszystko mają gotowe objaśnienie: są to halucynacje, złudzenia umysłowe, autosugestje. Zdaje mi się jednak, iż w danem zastosowaniu są to puste słowa, zamiast których możnaby umieścić jakiekolwiek inne z równym skutkiem. W każdym razie, jak zobaczymy, byłyby to „halucynacje” i „autosugestje”, które przez tysiąclecia i dotąd zapładniają i kształtują myśl ludzkości.

Z chwilą, kiedy odkryta została, to jest weszła w zakres naszego doświadczenia, duchowa rzeczywistość, jako coś poza nami istniejącego, transcendentnego, przyłącza się nowe doświadczenie to, co dotąd znałem w sobie tylko, jako siebie, życie ducha, istnieje poza mną. Rozluźniają się stopniowo i opadają okowy odgraniczonej, zamkniętej w sobie indywidualności, jaźni, samości, egoizmu. Człowiek uczuwa swoją wspólność i tożsamość z czemś, czego doświadczył, co odkrył naprzd jako poza nim istniejące. Świadomość tę wyraża wielka formuła Vedy: *t a t t w a m a s i* — wszystko to jesteś ty. W mistycyzmie chrześcijańskim ta sama świadomość objawia się jako Miłość — wszystko ogarniająca

i wszystko przenikająca. Są to dwie strony tego samego zjawiska. Człowiek może znać, uznawać i kochać tylko siebie. Idzie o to tylko, jaki jest zakres tego, co jako „siebie” uznaje. „Kochaj bliźniego, jak siebie samego” — słusznie uważają za nakaz sprzeczny, niewykonalny ci, którzy w bliźnim widzą coś „innego”, „obcego”. Nakaz urzeczywistnia się sam przez się w miarę, jak budzi się i umacnia świadomość tożsamości jednostki ze wszystkim, co żyje.

Dążeniem i naturalnym kresem miłości jest zjednoczenie się ze swym przedmiotem: nie tylko poznawać go i czuć jako to samo, co i ja, ale być nim, żyć jako jedno. Jest to Unja mistyczna: doskonałe wypełnienie miłości. Poprzedzić ją musi zupełne zaprzeczenie siebie, wyzbycie się wszystkiego, co dzieli i różni. Jest to długi, bolesny proces mistycznej drogi: umieranie dla siebie, ażeby się narodzić dla Wszystkiego, umieranie kolejne wszystkich jaźni — fizycznej, zmysłowej, uczuciowej, intelektualnej, pogrążanie się w „noc zmysłów i intelektu”, stawanie się „Niczem”. Motywem i podniecią na drodze tej jest trawiące człowieka pragnienie wyzwolenia się z męki życia, nieustającego obrotu pragnień, przesytów i nowych, zawsze zawodzących pragnień, pożądanie ostatecznego ukojenia, spoczynku, tęsknota duszy do swego źródła, nostalgia niebiańskiej ojczyzny, „powrót” Jedyne do Jedynego: *A b y s s u s a b y s s u m i n v o c a t*. To, co nazywają mistycy „Unją” i co jest przedmiotem największego wydziwiania ich naturalistycznych przeciwników, jest świadomem wejściem, uczestnictwem w tej szerszej duchowej rzeczywistości, którą poza sobą przez poprzednie doświadczenie odkryli, a przez doświadczenie miłości jako jednorodną z rzeczywistością duchową w sobie uznali.

Unja z transcendentną duchową rzeczywistością (i towarzysząca jej niekiedy ekstaza) jest kulminacyjnym punktem kontemplacyjnego okresu życia mistycznego, ale nie jest

bynajmniej jego zakończeniem ani wogóle momentem najbardziej istotnym. Jest to błędny, jakkolwiek często spotykany pogląd, jakoby główną cechą mistycyzmu była kontemplacja, bierność, ucieczka od życia. Znamionują one tylko niższe, zwyrodniałe postacie mistyki, tak zwany kwietyzm (Molinos), natomiast w pełnym normalnym rozwoju życia mistycznego bierność, spokój, bezczynność stanowią tylko etap, nie są celem i owocem tego życia, jak w kwietyzmie, ale środkiem, przygotowaniem. Komentując przypowieść o Marji i Marcie — typy kontemplacji i życia czynnego — Eckhart pierwszeństwo oddaje Marcie: „Marja, siedząca w zachwyceniu u stóp Chrystusa, uczy się swojej lekcji, Marta — swoją już umie, umie żyć”; a w innym miejscu powiada: „Besser ein Lebemeister als tausend Lesemeister”. (Büttner, *Schrift. u. Predig.*, I, 127).

Istotą pełnego, doskonałego życia mistycznego jest wola, czyn, działanie. W rozwoju swym przez okresy odrodzenia, zbudzenia się do nowego życia, odkrycia duchowej rzeczywistości, wyrzeczenia siebie, miłości, zjednoczenia z duchową rzeczywistością poza nim istniejącą, dochodzi mistyk do punktu martwego, w którym doznaje nowego wrażenia, że na tem poprzestać nie może, że wszystko to jest próżne, czcze, o ile nie nastąpi jakiś czyn. Jak przedtem trawiła go żądza, tęsknota wyjścia poza siebie, jak potem przepalała i jednoczyła go ze Wszystkimi miłość, niby ogień, który jednym jest z żelazem, które przepala (J. Böhme), tak teraz pragnieniem, potrzebą jego jest pragnienie czynu. Żywy nakaz, który wciąż w świadomości jego teraz powraca, brzmi: „Cokolwiek będziesz myślał, czuł, mówił, wszystko to za nic, dopóki nie spełnisz czynu”.

Jakiż to ma być czyn? Należy go pojmować subiektywnie, psychologicznie, a niekoniecznie obiektywnie, społecznie. W świecie cywilizacji zachodniej aktywna ta faza

mistycyzmu wyraz znajduje najczęściej w działalności zewnętrznej, społecznie użytecznej, przynajmniej względnie do epoki i miejsca. Wszyscy wielcy mistycy chrześcijańscy byli jednocześnie ludźmi czynu i wielkiej energii. Św. Franciszek z Assyżu buduje kościoły, tworzy nowy zakon; św. Teresa zakłada i reformuje klasztory, przyczem wykazuje wielki talent organizatorski i administracyjny; św. Katarzyna ze Sieny jest opiekunką biednych, pielęgnuje trędowatych i chce reformować papieństwo; wielką działalność kaznodziejską i reformatorską rozwijają Eckhart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, Fox; u Joanny d'Arc strona aktywna wysuwa się na pierwszy plan i zasłania wszystkie inne objawy. Wielu znów, jak Jacopone da Todi, Dante, W. Blake, wizjoner, poeta, malarz i rytownik, wykazuje dużą płodność i twórczość poetycką. Jedną z najdoskonalszych postaci tego typu jest Mickiewicz: poeta, nauczyciel, agitator i żołnierz.

Przy pewnych jednak warunkach rasy, temperamentu, zewnętrznego środowiska ta potrzeba czynu otrzymuje wyraz bardziej utajony, jakby symboliczny: jako wysiłek wogóle, a więc jako cierpienie, cierpienie czynne, dobrowolnie przyjmowane, askeza, ofiara, poświęcenie, w wypadkach krańcowych — śmierć dobrowolna, męczeństwo. Jakiegokolwiek formy pożądanie czynu przybierze, jest to zawsze konieczność, dążenie do zrealizowania tego, co zostało odkryte, przemyślane, odczute, a więc potrzeba bezwzględnej harmonii między nową świadomością a życiem zewnętrznym, postępowaniem. Zatem jednocześnie budzi się i rozwija niezmiernie mocna i subtelna świadomość moralna.

Bo ta rzeczywistość duchowa, którą człowiek odkrywa, jest dla niego zarazem czemś z istoty swej d o b r e m w znaczeniu moralnem. Upewnia go o tem fakt moralnego entuzjazmu, pragnienie wewnętrznego uszlachetnienia i doskonałości, jakie w sobie nieustannie uczuwa od chwili, gdy

odkrył duchową rzeczywistość, zapragnął do niej się zbliżyć i z nią zjednoczyć: ażeby się z nią zjednoczyć, musi się stać jej podobnym i jej godnym. Niekiedy nawet świadomość, że istnieje dobro jako coś wyższego od nas i nami władającego, jest punktem wyjścia nowego życia, dowodem i znakiem duchowej rzeczywistości, wówczas mianowicie, gdy odrodzenie przychodzi w następstwie popełnionego występku, gdy pobudką odrodzenia jest poczucie winy, wyrzut, potrzeba ekspiacji.

Cokolwiek zresztą poprzedza drugie, rzeczywistość duchowa i rzeczywistość dobra są ściśle zespolone w świadomości nowego człowieka. To też, mówi Plotin, dusza, która przebywała w świecie duchowym (inteligibilnym), powraca stamtąd napełniona energią i brzemienią boskością, w zetknięciu ze światem tamtym rodzi bogów: piękno, sprawiedliwość, cnotę, i to jest jej początkiem i końcem. Początkiem — gdyż stamtąd sama pochodzi, kresem — gdyż tam jest dobro i gdy tam powróci, będzie tem, czem była na początku. (*Enneadae*. VI, IX, 9).

Spotęgowana świadomość moralna staje się z kolei źródłem nowego doświadczenia: wolności. Nigdy tajemnica wolności nie staje przed człowiekiem tak żywo i jasno, jak w pewnych momentach rozwoju mistycznego. Przed człowiekiem rozsnuwa się panoramicznie całe przeszłe życie jego jako pasmo konieczności, a pomimo to z pasma tego wynurza mu się uczucie winy, odpowiedzialności, konieczność odkupienia. Ale świadomość winy jest świadomością wolności. I tę świadomość ma nie tylko co do czynów przeszłych, ale i przyszłych, tych, w których widzi teraz swój obowiązek: jeżeli ich nie spełni, będzie czuł tak samo winę, a zatem jest wolny. Wyraża się jeszcze świadomość ta w uczuciu absolutnej samotności, opuszczenia, jedyności w działaniu: „Jesteś sam ze sobą, wszystko na tobie

tylko zawisło, nikt cię w tem wyręczyć ani zastąpić nie może, cokolwiek uczynisz, będzie to tylko t w o i m czynem, w którym nic niema prócz t w o j e j tylko woli. S a m musisz znaleźć, co powinienes zrobić, s a m postanowić, i s a m wykonać”.

Całokształt mistycznego doświadczenia scharakteryzować możemy jako doskonałe zespolenie się świadomości i życia, przeżywanie albo realizowanie się świadomości, uczucia i poznania. Człowiek jest lub dąży, iżby być tem, co myśli, albo przeciwnie — myśli, poznaje to, czem i jakim jest w danej chwili jego życie. Nasuwa się tu paradoksalne napozór określenie: woli poznającej albo poznawania zapomocą woli. A jednak takich właśnie wyrażań używa np. św. Teresa: „Wola upaja się miłością bez żadnego udziału rozumu, w i e d z ą c, że jest z Panem. W i e, że to jego boska ręka łaskę tę sprawia i nie stara się jej zrozumieć” (*Chemin de perfection*, Ch. 33); albo św. Franciszek Salezy: „Wola nie spostrzega tej błogości i zadowolenia, jakich doznaje, ponieważ nie m y ś l i ona o sobie, lecz o Tym, którego obecność rozkosz tę jej daje (*Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. VIII).

O ile w stanach tych zanika indywidualne odosobnienie i indywiduum jednoczy się i utożsamia z życiem poza niem istniejącem, można mówić o poznawaniu rzeczy nie na zasadzie podmiotu i przedmiotu, ale pomimo tej zasady, przez to tylko, że poznający s t a j e s i ę rzeczą poznawaną, że się z nią utożsamia albo w nią się przenosi. Mistycy to właśnie nazywają poznawaniem miłosnem albo miłością poznającą.

Ale o jakimże tu poznaniu jest mowa? Utrzymuję, że tego rodzaju poznanie jest to jedyne znaczenie, jakie możemy nadać t. zw. poznaniu intuicyjnemu albo intuicji wogóle. Tylko nie może nas zbyt wiązać sama nazwa: idzie nam

o ustalenie pewnej rzeczy, pewnego faktu psychicznego, mia-
nowicie tego faktu, czy jest i czym jest poznanie, albo *quasi*-
poznanie, któreby nie było poznaniem przez zmysły i myśle-
nie dyskursywne wraz z całym ich uwarunkowaniem czucio-
wem i formalno-apriorycznym (przestrzeni, czasu, przyczyn-
owości).

Nazwa sama „intuicji” spotyka się w wyznaniach, opi-
sach i teoretycznych roztrząsaniach mistyków względnie
rzadko i w znaczeniu dość luźnym. Ale ile razy mistycy pró-
bują określić sposoby i drogi, którymi dochodzą do tego, co
uważają za swoją wiedzę, za zdobyc swego poznania, czy-
nią to negatywnie: władzę, która w nich ma działać, określają
przez wyłączenie wszystkich innych władz poznawczych dy-
skursywnych, jako taką więc, która nie jest ani zmysłami, ani
wyobraźnią lub pamięcią, ani rozumem, myśleniem, zastoso-
waniem pojęć.

Najpospolitsze jest określenie, że poznanie to jest
e k s p e r y m e n t a l n e, to znaczy nie przez opis, defi-
nicje, ale bezpośrednio przez zmysły. Lecz są to zmysły
n i e t e, z którymi mamy do czynienia w życiu powszed-
niem: są to zmysły duchowe, duchowy wzrok, słuch, powo-
nienie i, najbardziej czynny, duchowy dotyk. Jeden ze współ-
czesnych teologów nazywa je nadzmysłami — *sursens*¹⁾.

Mówiąc o ekstazie, z doświadczenia mu znanej, Plotin
daje jej opis, który w zasadniczych rysach zgadza się z tem,
co później do powiedzenia o niej mieć będą mistycy chrześci-
jańscy: „Widzenie i to, co widzi (w ekstazie), n i e j e s t
t o j u ż r o z u m, ale coś, co od rozumu jest większe
i wcześniejsze... Może nawet nie należy tu mówić, że się coś
widzi, ale raczej że się jest rzeczą widzianą, jeśli już wogóle
chcemy mówić o dwóch rzeczach, t.j. poznawaniem i podmio-

¹⁾ A. Poulin, *Des Graces d'oraison*, 7 wyd., str. 94.

cie poznającym. Ale obie one są jednym — jakkolwiek śmia-
 łem wyda się to twierdzenie. Dusza wówczas ani widzi, ani
 rozróżnia przez widzenie, ani przedstawia sobie dwóch rze-
 czy, ale staje się niejako czemś innem, a nie sobą. I nie
 wchodzi tu nic, co z nią ma związek. Ale całkowicie pogrą-
 żona w boskość, jest z nią j e d n e m, jakgdyby środek
 jednego koła pokrywał się ze środkiem drugiego. Tu, łącząc
 się, są jednym, choć, gdy rozdzielne, są dwa. Ale są to rze-
 czy trudne do wyrażenia słowami... Nie jest to, właściwie
 mówiąc, widzenie, ale zjednoczenie; ktokolwiek jednak przez
 złączenie się z boskością stał się Jednym i p ó ż n i e j
 p r z y p o m i n a ł to zjednoczenie, ma wyobrażenie, czem
 to jest. Był on więc Jednym, nie znajdował ż a d n y c h
 r ó ż n i c ani w sobie, ani z innymi rzeczami. Bo w stanie
 tym nie było n i c, co by go p o r u s z a ł o, ani gniew,
 ani pożądanie czegokolwiek, a n i r o z u m, ani jakiegol-
 wiek i n t e l e k t u a l n e p o z n a w a n i e, ani wogóle
 o n s a m, jeśli tak powiedzieć można. Ale jakgdyby
 w ekstazie i entuzjastycznym natchnieniu stoi w samotnym
 spoczynku, istotą swą nie wychodząc ani tu, ani tam, ani
 koło siebie, w bezruchu, jakgdyby samym stał się bezru-
 chem". (*Ennead.* VI, IX, 10, 11).

Bóg działa na duszę bez żadnych pośrednich stanów,
 o b r a z ó w lub p o r ó w n a ń, działa on w głębi duszy,
 gdzie ż a d n e o b r a z y nie przenikają — mówi Eckhart.
 Wzniesć się musimy do wyższej formy wiedzy, która jest
 n i e w i e d z ą. Ażeby osiąść boską wiedzę, stać się mu-
 simy n i e w i e d z ą c y m i, t. j. pozbyć się wyobrażeń,
 pojęć, rozumowań (*Schr. u. Pred.* I, 36, 51). Według św. Ja-
 na od Krzyża „poznanie” mistyczne wolne jest od wszelkich
 pierwiastków zmysłowych, zarówno wrażeniowych, jak wy-
 obrażeniowych, wtedy gdy człowiek pogrążony jest w m r o-
 k u z m y s ł ó w (nuit des sens), t. j. zmysłów cielesnych,

wyobrażeń i pojęć. „W zachwyceniu — mówi św. Teresa — zdaniem mojem, p a m i ę ć jakgdyby przestała istnieć, w y o b r a ż n i a także, r o z u m jest jakgdyby odurzony tem, co widzi, co d o z m y s ł ó w wydaje się, jakgdybyśmy je zupełnie stracili”. Dusza nie może w stanie kontemplacji a n i w i d z i e ć, a n i s ł y s z e ć, a n i r o z u m i e ć”, „władze wszystkie są tak n i e c z y n n e, iż nie mamy żadnej ich świadomości”, „trwa to bardzo krótko, ale gdy tak jest, gdy działanie władz ulega zawieszeniu, ustaje w nas wszelka czynność, wszelkie akty; wszystko wówczas jest dziełem Pana. Prawda spływa w nas jak pokarm, któregośmy nie jedli, nie wiemy jaką drogą wszedł w ciało nasze, ale samego faktu jesteśmy pewni” (*Vie*, ch. 18, 27, Relat. II).

Jest wszakże władza, która przy zawieszeniu wszystkich innych czynną być nie przestaje, a jest nią wola. „Wola jest władzą, która utrzymuje się najlepiej w boskiem zjednoczeniu...” — mówi św. Teresa; — „dusza z przerwami tylko wchodzi w zachwycenie, pogrąża się w Bogu, stale jedna tylko wola jest z nim zjednoczona” (*Vie*, ch. 18, 20).

Tak więc w tej „transcendentalnej przemianie”, jakiej podlega człowiek w stanach mistycznych, wola tylko jest władzą, która zostaje sobą, służy jednakowo w normalnych warunkach życia, jak i tych, przez które człowiek wchodzi jakoby w styczność z transcendentną rzeczywistością duchową. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że u autorów tych wola obejmuje także uczucie (św. Augustyn), to najlepsze określenie psychologicznych warunków mistycznego „poznania” znajdziemy w formie mistyków: *Ego dormio et cor meum vigilat* — ja śpię, a serce moje czuwa. Ja — to znaczy wszystko, co stanowi jaźń zwykłą, życiem zewnętrznem zaprzątniętą, także wszystko, co wyraża samozachowawcze, egoistyczne czynniki tej jaźni; serce — to miłość, która jest

dążeniem i wolą do zjednoczenia się z przedmiotem swoim i która przedmiot ten poznaje przez to, że się przedmiotem tym staje.

Znaleźliśmy przeto, że jest pewna postawa umysłu, pewne jego zachowanie się, które nie będąc czemś nieświadomości ani „nieczynnością” wogóle, jednakże nie jest czynnością ani zmysłowego postrzegania, ani obrazowego przedstawiania, ani pojęciowo dyskursywnego myślenia¹⁾.

Oczywiste jest, że postawa czy zachowanie się umysłu, posiadające takie cechy, niczem innym nie jest jak intuicją: działaniem, jakie umysł ujawniać jest zdolny poza obrębem i z wyłączeniem działania intelektu, postrzegania i myślenia analitycznego, dyskursywnego. Nie będę próbował dawać tu krótkiej, na szkolną modłę definicji intuicji: za definicję tę niech służy to, co powiedziałem o treści, przedmiocie i czynnościach umysłu w stanach mistycznych.

¹⁾ Jakkolwiek czynności te występować mogą w związku z powyższem zachowaniem się umysłu *d o d a t k o w o i n a s t ę p c z o*, jako środek przybliżonego wyrażenia, jako wizje, symboliczne obrazy i myślowe interpretacje.

R o z d z i a ł t r z e c i

Intuicja w powyższym znaczeniu, t. j. jako czynność nie będąca zamaskowaniem, skróconem i utajonem postrzeganiem i myśleniem dyskursywnem, ale czemś, co poza ich sferą leży i im się przeciwstawia — o ile się objawia w filozofii, sztuce i w życiu powszednim (nie wyłączając i „zdrowego chłopskiego rozumu”), jest także natury mistycznej i mistycznego pochodzenia. Niema ścisłej granicy między życiem normalnem, które cechuje świadomość sensualno - intelektualna, a stanami mistycznymi. Bardzo niewielu i w okolicznościach wyjątkowych przechodzi doświadczenie mistyczne intensywne, pełne, z całkowitym jego cyklem obrotów i przemian aż do „unji przeobrażającej”. Ale każdy prawie ma w życiu chwile, w których do powszedniej, rozumowej świadomości jego przenikają jakieś błyski innego, irracjonalnego porządku rzeczy, jakieś przeczucia, lęki, uniesienia, natchnienia, impulsy, prawie wizje jakichś prawd.

Tak w obliczu śmierci, w wielkim cierpieniu, w ciężkich konfliktach sumienia; albo znów — w długiej samotności i milczeniu, gdy milknie gwar wrażeń i interesownych myśli i zwolna odsłaniać się nam zaczynają nieoglądane nigdy głębie i podnoszą się z nich niesłyszane dotąd głosy, w których brzmią jakieś dziwne pytania, groźby lub nakazy, kiedy świat i życie na mgnienie oka nowe okazują oblicze i rodzą się heroiczne postanowienia; albo w obcowaniu z naturą, wobec drzew i kwiatów, w samotnym, wielkim lesie; albo jeszcze we wszelkim hazardzie, w grze, wobec czynów, które wymagają odwagi i ślepego ryzyka.

Najczęściej stany te są tak nikłe, krótkie, przytem tak niewspółmierne ze zwykłą treścią doświadczenia, z pojęciami, przekonaniami, nawyknięciami, które nam służą

do codziennego użytku, że mijają niemal bez śladu, przechodzimy nad nimi z łatwością do porządku, są, jakby nie były. Ale niekiedy, gdy powodujące je przyczyny głębiej działają, stany owe trwają, powracają, rozwijają się, jedne pociągają za sobą drugie, i tak człowiek, nie stając się mistykiem, jednakże przechodzi pewną część „drogi mistycznej”. To, czego doznaje, jest już tak częste, wyraźne, żywe, że nie może tego uważać za niebyłe, za chwilowe przywidzenie, kaprys wyobraźni lub nastroju; potrzeba wewnętrznej zgodności i konsekwencji zmusza go, ażeby te nowe doznania wprowadzić w pasmo swego normalnego życia umysłowego, zorganizować je z całością doświadczeń, pojęć, zapatrywać.

Tem mniej od zadania takiego uchylić się może umysł filozoficzny. I oto we wszystkich prawie systematach filozoficznych spotykamy pojęcia, teorie, obrazy, które w formie bardziej konkretnej, indywidualnej, autobiograficznej odnajdujemy u mistyków; i odwrotnie, dla każdego prawie ze stanów i doświadczeń, opisanych przez mistyków, znaleźć można odpowiedniki w różnych systematach filozoficznych.

Zapytać ktoś może, czy nie mamy tu prostego oddziaływania wpływów, wzajemnego zapożyczania się autorów? Rozumie się, i takie przypadki nie są wyłączone, ale co do mistyków, to należy zauważyć, że wielu z nich byli to ludzie bez żadnej wyższej kultury umysłowej, często zupełnie prości (rzemieślnicy, kupcy, mniszki, którym nawet nie pozwalano czytać filozofów), zazwyczaj przytem sam sposób ich wyrażania myśli świadczy, iż mówią rzeczy nie wycytane, a osobiste, przeżyte. („Ja sam jestem swoją książką”, powiada Böhme).

Co się zaś tyczy filozofów, to pamiętać trzeba, że bierzemy od innych to tylko, co albo posiada obiektywną siłę przekonywającą, albo odpowiada naszej wewnętrznej uczuciowej potrzebie, osobistym doświadczeniom. Jeżeli więc

w tylu systematach filozoficznych znajdujemy pierwiastki mistyczne, to dlatego, że albo twórca systematu sam stanów pewnych doświadczał i w poglądach swych dał im wyraz, albo dzięki tym własnym doświadczeniom opisy i poglądy mistyków był w stanie zrozumieć i ocenić i na tej podstawie do swego systematu je włączał.

I tylko w związku z osobistym doświadczeniem staje przed nami we właściwym świetle cała metafizyka. Czy ktoś, kto doświadczenia tego nie ma, nie rozumie lub nie uznaje, może w konstrukcjach Platona, Hegla, Fichtego, Schellinga, widzieć coś więcej, jak igraszkę wyobraźni, „poezję pojęć” albo arbitralne zupełnie, w powietrzu wiszące hipotezy? Inaczej jednak zapatrywać się na nie będziemy, gdy zgodzimy się, że zadaniem tych konstrukcyj było objęcie pewnego szczególnego rodzaju doświadczenia i nadanie mu dyskursywnej i systematycznej postaci.

To pochodzenie metafizycznych konstrukcyj tłumaczy również ich żywotność, nieustanne odradzanie się, pomimo raz po raz wymierzanej przeciw nim i zdawałoby się, ostatecznie je unicestwiającej krytyki. Wszakże i dziś jeszcze Platonizm jest filozofją, która odpowiada wielu umysłom współczesnym, wszakże mamy również neo-heglizm, neo-fichteanizm, neo-schellingianizm. Możliwe to jest tylko dzięki temu, że w systematach tych są pierwiastki doświadczenia, doświadczenia wewnętrznego, któremu żaden postęp wiedzy obiektywnej zaprzeczyć nie jest w stanie, a które powtarza się w duszach współczesnych i w systematach owych znajduje dla siebie wyraz odpowiedni.

Elementarne doświadczenie stanu mistycznego, świadomość duchowej rzeczywistości, uczucie pewności, że poza nami jest, działa, żyje coś, co zmysłem, wyobraźni i rozumowi jest niedostępne, otrzymało w filozofji bardzo różnorodne formy pojęciowe, zależnie od ogólnych umysłowych tendencji

autora, wpływów ubocznych, chwili historycznej, zależnie także od tego, który z momentów owego podstawowego doświadczenia szczególnie w świadomości się uwydatnił.

Jednym ze skutków doświadczenia tego, jak widzieliśmy, jest świadomość pewnego rodzaju *innosci* i *dwistości* rzeczy, wrażenie, że wszystko, co nas otacza, nie jest tem, czem jest naprawdę, jest tylko znakiem czegoś, co się za niem ukrywa, podobieństwem, odbiciem jakiejś innej, bardziej rzeczywistej rzeczywistości; w chwili zwłaszcza pierwszego zbudzenia się tej świadomości „wszystko wydaje się jakimś nowem, innem”, a rozświetlonem, promiennem. „Wpadłem jakgdyby w inny świat, nowy sposób istnienia” — mówi o sobie jeden z nawróconych. „Duchowy mój wzrok tak został rozjaśniony, że w każdym przedmiocie widziałem niezwykle piękno, drzewa rozbrzmiewały niebiańską muzyką” — opowiada drugi. „Konie, wieprze, wszystko zmieniło się w moich oczach” — naiwnie woła inny ¹⁾. „Tu na wsi — mówi o sobie Blake — mam wciąż otwarte okna od nieba, słyszę głosy stamtąd, widzę niebiańskie kształty, domek mój jest także cieniem tylko domów anielskich” ²⁾.

Któż nie dostrzeże tu narodzin platońskich „idej”? — nie z refleksji, abstrakcji, ale z żywego uczucia, z mistycznej przemiany. Rzeczy pod zmysły podpadające — uczy Platon — nie są rzeczywistością, nie mają bytu naprawdę, dopóki te tylko rzeczy znamy, nie znamy ich wcale, mamy tylko ich złudę, mniemanie, są one bowiem tylko cieniem, odbiciem; to zaś, co poza nimi i przed nimi istnieje, są to ich praformy, pierwowzory, doskonałe typy — są to rzeczy istotne, rzeczywisty byt mające, wieczne, ich znajomość jest poznaniem

¹⁾ E. T. Starbuck, *The Psychol. of Religion*, 1901, str. 120. Przytoczenia w tekście pochodzą z ankiety o „nawróceniach”.

²⁾ *The Letters of Wil. Blake*, 1906, str. 75.

prawdziwym, z nich rzeczy pojedyncze istnienie swe biorą, są tamtych tylko doczesnym, znikomym przejawem ¹⁾).

To samo doświadczenie i analogiczną interpretację myślową zawiera Kanta „rzecz sama w sobie”. To, co mamy dane w przestrzeni i czasie, przyczynowo powstające i zmieniające się, nie jest tem, co jest rzeczywiście, są to „zjawiska”, nasz subiektywny, choć konieczny i powszechny sposób ujmowania rzeczy, które same w sobie, jakimi są, są nam niedostępne. Świat jest zjawiskiem dla mnie tylko istniejącem, jest — dopowie później Schopenhauer — mojem wyobrażeniem. Rzeczywistość prawdziwa jest poza tem zjawiskiem poza mojem wyobrażeniem.

¹⁾ Obok tego pierwotnego, realnego, metafizycznego znaczenia mają niewątpliwie idee u Platona miejscami znaczenie pochodnych tworów umysłu, uogólnień, pojęć. Chcieć jednak w całości sprowadzić je do tego znaczenia, utrzymywać, że Platon przez idee nic więcej nie rozumiał, tylko logiczną, poznawczą „zasadę”, „metodę”, „prawa”, „jednostki myślowe”, jak to czyni Natorp i inni, jest beznadziejną sofistyką, która tylko zapomocą bardzo kunsztownych „Wegdeutungen” i „weginterpretieren” wymijać może i ignorować to, co się u Platona rzeczywiście znajduje. Niezależnie zresztą od idei, z łatwością można wskazać u Platona oznaki, świadczące, że przeszedł on całą drogę mistyczną ze wszystkimi jej fazami, a w każdym razie, że część przynajmniej przeszedłszy, rozumiał całą. Jeżeli przechodził ją sam, to widocznie należał do typu spekulatywnego mistyków, jak z nowszych Eckhart, Böhme, którzy ukrywając osobiste doświadczenie, odrazu przeobrażali je i oblekali w formę dyalektyczną. Zespolenie to mistycznych przeżyć, domagających się bezpośredniego lub symbolicznego wyrażenia z jednej strony, a z drugiej wymagań poznawczych i logicznych, byłoby głównem źródłem tak częstych u Platona wahań i pozornych sprzeczności. Innej ich przyczyny szukaćby można w samej naturze stanów mistycznych, których rozwój nie jest ciągły, ale ma okresy „suchości”, „zaciemnień”, kiedy słabnie świadomość nowego życia, chwije się przekonanie o jego realnej, obiektywnej wartości.

Świat jest zjawiskiem, wyobrażeniem zmysłów i rozumu, — mówi więc Kant; świat jest cieniem — powiedział Platon; świat jest snem — mąją — stwierdziła pierwsza myśl indyjska. Poza pozór zmysłów, poza cienie, poza marzenia śpiących wyjść chcemy, otworzyć oczy, ujrzeć rzeczywistość, poznać ją, jaką jest „sama w sobie”.

Jak się rzeczywistość ta przedstawi, zależeć to będzie od rodzaju i treści tego doświadczenia intuicyjnego, które jedynie dostęp do niej otwiera — naprzód mistykowi, pośrednio filozofowi, choć czasem może im obu w jednej osobie. Otóż przedewszystkiem widzimy, że doświadczenie to, pozbawione wyobrażeń i pojęć, samo przez się bezpośrednio rzeczywistości tej nie określa; wszystko, co o niej ze źródła tego dowiadujemy się, wysnute zostaje pośrednio z motywów i skutków tego doświadczenia. Jeżeli spytamy mistyków, którzy w obliczu rzeczywistości tej stawali, a nie dali się opanować ani symbolicznym wizjom, ani tradycyjnym pojęciom teologicznym: jakąż jest ona? — odpowiedzą nam przedewszystkiem słowami Eckharta: „Tego wiedzieć nie jestem w stanie, gdyż władze duszy poznawać mogą tylko obrazami (pojęciami) i każdą rzecz zapomocą szczególnego jej obrazu... Spostrzegam coś, co w umyśle moim jaśniej, czuję, że coś jest, ale co jest, tego pojąć nie mogę; tyle tylko zdaje mi się: gdybym to pojął, wiedziałbym całą prawdę...” Podobnie św. Augustyn: „Spostrzegam coś w sobie, co przed duszą moją na mgnienie się zjawia i błyska, gdyby to się we mnie do pełni rozwinęło i utrwaliło, musiałoby to być życie wieczne”. (*Schriften und Predigt.*, I, 40).

Ale podstawowe doświadczenie ma różne momenty, zachodzi w różnych okolicznościach, i to dostarcza refleksji podstawy, ażeby wypowiedzieć się o naturze rzeczywistości samej w sobie. Dwa są momenty zasadniczego doświadczenia, które w tym względzie mają znaczenie decydujące, i od-

powiednio do nich — dwie główne koncepcje rzeczywistości. Jednym z nich — to miłość, powszechna sympatja, uznanie tożsamości swojej i współczucie ze wszystkimi stworzeniami, całą przyrodą i jej siłami.

Otóż stwierdzając tożsamość między wszystkim i mną, uznając, że wszystko jest mną, uznaję tem samem, że wszystko żyje. Przedmiotem miłości i współczucia może być tylko to, co żyje. Ale ta rzeczywistość widzialna, dotykalna jest tylko znakiem, podobieństwem rzeczywistości poza nią istniejącej i przez nią się objawiającej. Istotą zatem rzeczywistej rzeczywistości jest życie, życie zaś to nie jest coś, co istnieje, ale co się staje, nieustannie powstaje i zanika, rodzi się i umiera.

Z tego źródła doświadczalnego wypływa pojmowanie rzeczywistości samej w sobie dynamiczne i witalistyczne, które snuje się przez dzieje filozofji od Greków do dni naszych. Byt, trwanie jest złudzeniem zmysłów, istotą rzeczywistości jest stawanie się, niema żadnego „jest”, a tylko „staje się”, wszystko płynie, nic nie jest tem, czem było, nie może człowiek dwa razy wejść do tej samej rzeki — uczył Heraklit. Rzeczywistością jest „powszechne *ż y c i e* duchowe”, które w naturze przejawia się jako dążenie, popęd, w człowieku jako świadomy siebie duch — mówi Eucken. Rzeczywistością — według Bergsona — jest życie, niczem zgóry nie określone i nie ustanowione, życie, które tworzy się z własnego swego, immanentnego pędu, dążenia ku niewiadomym i dla niego samego nieprzewidzianym celom, życie, którego istotę bezpośrednio w nas samych ujmujemy jako nieprzerwane, nie mające punktów spoczynku trwanie — czas, „rzecz samą w sobie”.

Ale nie jest to rzeczywistość cała, doświadczenie intuicyjne mieści inne jeszcze momenty, które w rzeczywistości tak pojmowanej nie znajdują wyrazu. Poza życiem, poza

tem, co rodzi się i umiera, co nieustannie staje się i odmienia, mistyk, jak widzieliśmy, przeczuwa, „wie”, że jest coś, co trwa, istnieje, poza wielością, różnością, sprzecznością — coś, co jest Jednem i jedynem. Życie, tak własne, jak życie całości, z którym się zespalamy, z jego nieustannym ruchem, zmianą, walką, rodzi udrękę niepokoju, tęsknotę do spoczynku, ukojenia, harmonji. Wyrzeczenie się siebie, zjednoczenie z życiem ogólnem nigdy nie jest zupełne ani trwałe. Zmysły, egoizm, indywidualna wola wciąż głowę podnoszą, ażeby powrotnie zasklepić człowieka w bycie jednostkowym, co przy jednocześnie wyczulonej świadomości moralnej źródłem jest ciągłej troski i wyrzutu; tak budzi się pragnienie ostatecznej zaspokojonej w sobie doskonałości, najwyższego, nie mogącego już ku czemuś wyższemu wznosić się — Dobra.

Spoczynek ten, ukojenie, jedność i Dobro, a zarazem doskonale wyrzeczenie się, wyzwolenie, wyjście poza siebie znajduje mistyk w unji i ekstazie: Zmysły, wyobrażenia, myślenie działać przestają, zapanowuje nowy rodzaj świadomości, znika wielość, różnice i zmiana rzeczy, przestrzeni i czasem rozdzielonych, ustępując miejsca jedności wszystkiego, zaciera się przeciwstawność podmiotu i przedmiotu, poznawać staje się temże, co być. Na gruncie doświadczenia tego rzeczywistość sama w sobie będzie musiała odmienną przybrać postać w pojęciowej interpretacji.

Ale naprzód jakże przedstawia się ona w samem bezpośrednim doświadczeniu: przedewszystkiem właśnie w terminach doświadczenia — jako „rzecz”, jako „coś obecnego”, transcendentnego. Jest to coś ponad wszelkie pojęcie, jest niewyrażalne; gdy zaś ci, którzy doświadczyli tej „rzeczy”, uciekają się dla opisanja jej do symbolów, symbolem, który najpowszechniej, uparcie powraca u wszystkich od najdawniejszych do naszych czasów, jest — ogień, jasność, światło — słońce, coś, co wiecznie promienieje, a nie zanika,

a więc staje się, żyje, a wiecznie jest, trwa niezmiennie, jedno i jedyne. „Gdy wszedłem w najtajniejszy zakątek duszy mojej — pisze św. Augustyn — tajemniczym okiem duszy ujrzałem światło, które nigdy się nie zmienia: nie było to światło zwykłe, które zmysłami widzieć możemy, tylko jakoby większe, jaśniejsze: było to coś zupełnie różnego”. (*Confess. VII, cap. X*).

Sopr'ogne lengua amore
bonta senza figura
l u m e fuor di misura
resplende nel mio core —

— Miłość nad wszelki wyraz, dobroć niewypowiedziana, światło bezmierne w sercu mem jaśnieje — śpiewa o sobie Jacopone da Todi. A w ostatniej pieśni Raju swą ostatnią wizję najwyższej, ogarniającej wszystko Rzeczywistości, zamyka Dante w słowach:

O l u c e eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi, e, da te intelletta
ed intendende te, ami ed arridi —

— O światło wiekuiste, które samo w sobie istniejesz, własnem tylko pojęciem siebie pojmujesz, dla siebie samo miłością i szczęściem jesteś... Inni mówią o „płynącym z Bóstwa świetle”, o „żywym ogniu” (św. Hildegarda) — w czym brzmi jakby bezwiedne, może na pokrewieństwo doświadczenia i nastroju wskazujące — echo Heraklita, który rozumny pierwiastek świata, Logos, w podstawie wszystkiego stawania się tkwiący, nazywa „wiecznym, żywym ogniem”.

Bardziej trzeźwi i refleksyjni z tych, którzy „doświadczyli”, którzy „byli i widzieli”, w poczuciu nieodpowiedniości „rzeczy” i wyrazić ją mających symbolów symbole te

odrzucają i zmagając się z niemocą intelektu, usiłują „rzecz” swoją oddać, jeśli nie przez pojęcie, to przez uczucie, wrażenie. A więc jest to „niezgłębiona otchłań” Ruysbroeka, „wiekuista Mądrość”, „wiecznie bijące źródło Boskości” Su-so. Dla Plotina źródłem i zasadą wszystkiego, co istnieje, jest Jedyne: jest ono wyższe nad wszelkie atrybuty, nawet nad pojęcie istnienia: nie możemy o niem powiedzieć, że istnieje, gdyż to równałoby je z istotami pochodnymi, co-kolwiek o niem powiemy, będzie nieprawdziwe (*Enn. VI, VIII, 8*). Podobnie Eckhart ogranicza się tylko do negatywnych określeń — poznanie pozytywne dostępne jest tylko intuicyjnemu doświadczeniu. „Jest to Wszystko, jest to Jedno, i jest to Nic. Rzecz, która jest wszystkim i jednym wyłącza wszelkie orzeczenia. Eins ist Untersagen des Aussagens — Bóg jest jedynym i wyłącza wszystko inne, gdyż niema nic poza Bogiem, wszelkie stworzenie jest w Bogu, ono jest jego boskością i w całości go wypełnia. (*Mystisch. Schrift.*, Landauer, 212). Bóg jest Bogiem tylko dla ludzkiego umysłu, on to zrobił sobie „Boga”, którego nie było, dopóki nie było człowieka; sam w sobie Bóg jest tylko boskością. (*Schriften u. Predig. I*, 198).

Wkraczamy tu już w dziedzinę filozofji, z jej drugą główną koncepcją rzeczywistości jako niezmiennego Bytu. Bóg sam w sobie jako boskość, jest to idea Boga — idea platońska: to, co wiecznie j e s t, a nigdy się nie staje, co jest jednym, wolnem od wszelkiej wielości, różnic i zmian w przestrzeni i czasie. Koncepcję tę wprowadzają Eleaci: istotą rzeczywistości jest bezwzględny Byt, „jest tylko to, co istnieje” — to znaczy, co nie powstaje, nie zmienia się i nie różni — jest wiecznem, niezniszczalnem, jednym — jedno jest wszystkim, wszystko jest jednym — jest Bogiem. Jest to później wieczna, nieskończona, sama sobie wystarczająca, ducha i materję obejmująca substancja — Deus sive Natu-

ra — Spinozy, jest to Absolut pokantowskiej metafizyki: Rzeczywistość sama w sobie jako absolutny Rozum albo Idea Hegla, absolutna Jazń Fichtego, absolutna jedność podmiotu i przedmiotu Schellinga.

Tak więc dwa główne, całą myśl filozoficzną przenikające sposoby pojmowania Rzeczywistości, dynamiczny i statyczny, jako ciągłego stawania się i jako absolutnego istnienia, źródło mają w dwóch mistyczno-intuicyjnych doświadczeniach: jedno — to zespolenie się i utożsamienie przez miłość z życiem całości, a więc z tem, co się staje, zmienia i jest wielością; drugie — to pragnienie, dążenie, a wkońcu znalezienie i zjednoczenie się z tem, co jest trwałe, bez początku i końca, niezmiennie i jedne, a więc z Bytem, Absolutem. W mistycznym rozwoju jednostki dwa te doświadczenia nietylko nie przeczą sobie i nie wyłączają się, ale stanowią normalne, z reguły wiążące się rozwoju tego momenty: w okresie duchowego przebudzenia, przewyciężania siebie, rosnącego współczucia z całością — doświadczenie działania, ruchu, życia, wielości; w okresie doskonałego wyzwolenia się, ostatecznego zjednoczenia, ekstazy — doświadczenie spoczynku, spokoju, jedności.

W świetle doświadczenia tego wizja Rzeczywistości jest dwójaka: Rzeczywistość jest stawaniem się, życiem, wielością i walką, ale jest także Bytem, wiecznością, jednością i spokojem — jest jednością w wielości, „ciszą wśród burzy”. Doświadczenie sprzeczności nie zna, nie troszczy się o nią, jest, jakim jest, a przez nią raczej wiarogodność swą dokumentuje. Sprzeczność występuje dopiero w sferze pojęciowej, w myśleniu dyskursywnem, w tej też sferze rodzą się próby pogodzenia dwóch tych sposobów pojmowania rzeczywistości, zharmonizowania dwóch jej stron. Są to naprzód obrazy, porównania: — Przedstaw sobie — mówi Plotin — źródło, które niema początku, wylewa się w rzeki, w rozlicz-

nych kierunkach biegnące, a samo mimo to niewyczerpane, spokojne, zawsze w sobie trwające. (*Enn. III, VIII, 10*). To byt, który jest jednocześnie stawianiem się, życiem. Mistycy chrześcijańscy dwojaką naturę rzeczywistości wiążą z pojęciem Trójcy: Ojciec — jako Byt, Absolut; Syn — jako stawianie się, twórczość, życie; Duch — jako boskość przenikająca wszechświat, a przez duszę ludzką dochodząca do świadomości i powracająca do swego źródła.

Według Böhme, absolutny czysty Byt pożąda i dąży do objawienia się w stworzeniu i w naturze, ale objawienie się możliwe jest tylko przez przeciwieństwa, i tak jeden Byt-Wola, przechodząc w stworzenie, dzieli się na dwa pierwiastki: światła i ciemności, radości i smutku, dobra i zła, miłości i nienawiści. Stąd w całym stworzeniu walka wszystkiego ze wszystkim, cierpienie i umieranie. „Życie człowieka w tym świecie — to nic więcej, tylko nieustanne umieranie i walka, jest to wola sprzeczna w sobie i wroga samej sobie, i niema dla niej ratunku jak tylko powrót do jednej woli, która także dopóty istnieć nie przestanie, dopóki wielość woli indywidualnych nie zostanie unicestwiona, i nie umrze w nich żądza, z której powstały cztery żywioły; tak to wola staje się napowrót tem, czem była w wieczności... Wola indywidualna dąży do tego tylko, co służy jej egoizmowi; ale wola zrezygnowana nie troszczy się o nic, całe swe pożądanie zwraca tylko ku swej wiecznej macierzy, ażeby z nią mogła znów stać się jednym: pragnie stać się niczem, ażeby macierz mogła być w niej wszystkim...” Tak wszystko powraca tam, skąd wyszło, z żądzy wzięło początek i przez żądzę, miłość, wieczny swój byt odzyskuje. (*Signatura Rerum*. Englished by Law, Kap. XVI, 2, 8, XV, 2, 11, 45).

Podobnie Wola Schopenhauera, której istotą jest pożądanie życia, obiektywizuje się przez szereg stworzeń, w których walczy i pożera samą siebie, ażeby w człowieku poznać

swój błąd, zaprzeczyć samej sobie, przez rezygnację wyrzec się życia indywidualnego i do pierwotnej jednej woli powrócić. U innych sprzeczność Bytu i Stawania się wyrównać ma obiektywny proces dialektyczny: logiczne rozwijanie się absolutnej Idei, ustanawianie świata zjawisk przez Jaźń absolutną i t. p. „Powszechne życie duchowe” wyobraża sobie Eucken jako życie wyższej Jedności, obejmującej Boga i świat, mającej charakter osobowy, w stosunku do człowieka jednocześnie transcendentnej i immanentnej, t. j. i poza nim i w nim samym działającej. Intuicja, że poza zmianą, stawaniem się musi jednak być coś, co trwa, że to, co jest, nie może przeminąć, tak jest żywa i silna, że tam nawet, gdzie pojmowanie rzeczywistości dynamicznie wypowiada się najbardziej radykalnie, intuicja owa znajduje zaspokojenie w sposób pośredni — w idei „wiecznego powrotu”.

Myśl ta przebija już u Heraklita: choć wszystko płynie, ale powtarzają się pewne układy, formy — co było, powróci. U Stoików wieczny powrót rzeczy wiąże się z ideą przeznaczenia — *h e j m a r m e n e, f a t u m*: wszystko, co dziś istnieje i dzieje się, już kiedyś było i jeszcze się powtórzy identycznie we wszystkich szczegółach, wszystko więc jest zgóry określone — przeznaczone. Z wielką siłą rozwija myśl tę Nietzsche: Świat jest wiecznem stawaniem się, bez spoczynku, bez końca i bez celu, wiecznie sam siebie tworzący i sam siebie unicestwiający, ale to stawanie się jest to obrót wkoło, a zatem wiecznie się powtarza, wciąż na nowo grę swą zaczyna: liczba możliwych kombinacji jest ograniczona — powraca wciąż to samo; wola życia, wola mocy, czynny pierwiastek świata, jest to zarazem „wola jeszcze i jeszcze raz to samo chcieć, to samo przeżyć”. Tak w wiecznem stawaniu się zachowuje się wieczny byt, znikomość kryje w sobie nieśmiertelność.

Tak więc pełnię doświadczenia intuicyjnego wyraża tylko filozofja, która w tej czy innej formie miejsce znajduje i dla życia, ruchu, i dla Bytu. Dlatego filozofja Bergsona, dla którego Rzeczywistość-Bóg nie jest niczem gotowem, istniejącem, „n'a rien de tout fait”, ale wyłącznie jest nieustającym życiem, działaniem, którego „pęd życiowy” idzie niewiadomo skąd, przez życie, niewiadomo dokąd, którego „czas-wynalazca” tworzy wciąż nowe tylko formy, jest, przynajmniej w obecnej swej postaci, czemś fragmentarycznem, niezupełnem.

Z ogólnego doświadczenia intuicyjnego moment jego aktywny i moralny wyraził się ze szczególną jasnością u Kanta. O duchowej rzeczywistości, o świecie intelligibilnym, o „rzeczy samej w sobie”, według niego, wiemy to tylko, że rzeczywistość taka i świat taki istnieje i że istotę jego stanowi porządek moralny, porządek celów, wolności. Punktem stycznym między światem zmysłowym, naszym istnieniem empirycznym, a rzeczywistością samą w sobie i naszym w niej istnieniem, jedynym promieniem światła, jaki do nas z tamtej rzeczywistości przenika, jest prawo moralne, które w sobie znajdujemy, świadomość wolności i odpowiedzialności. Wszystko, co Kant mówi o „praktycznym rozumie”, „wolności”, sumieniu i skrusze, przedziwnie jest zgodne z tem, co znajdujemy w wyznaniach mistyków, wydaje się poprostu pojęciową transpozycją mistycznego doświadczenia, i tylko z niezrozumienia tego faktu wypłynąć mogły etyce Kanta stawiane zarzuty — dualizmu, rzekomego oportunizmu i ulegania teologicznej tradycji. Pomimo napozór wyłącznie pojęciowej, rozumowej konstrukcji, Kanta nauka o moralności oparta została na doświadczeniu, i to na jedynie w tym względzie wartość mającym — doświadczeniu intuicyjnym albo mistyczno-religijnem. Jak znajdziemy niżej wskazówki, sam Kant nie był daleki od przyznania tego faktu.

Widzieliśmy, że jednym z motywów moralnego odrodzenia, czasem jedynym, a zawsze towarzyszącym innym, jest poczucie grzechu, winy i odpowiedzialności, a stąd przy zupełnej świadomości koniecznego uwarunkowania naszych czynów, jednocześnie świadomość wolności, jak również szczególnego rodzaju uczucie moralnej samości, t. j. konieczności bezwzględnie samoistnego moralnego sądu i decyzji. Pojęcia te odgrywają zasadniczą rolę w moralnej dedukcji Kanta. Istota rozumna, jako Noumenon, poza warunkami czasu stojąca, każdy swój czyn, moralnemu prawu przeciwny, jakkolwiek uznawać go może za dostatecznie wytłumaczony zbiegiem mimowolnych, niezależnych przyczyn, niemniej, w poczuciu swego inteligibilnego istnienia uważać musi jako skutek swojej woli, jako coś, co chociaż było konieczne i nieuniknione, czego jednak mogła być nie uczynić; albowiem czyn ten, z całą warunkującą go przeszłością, jest tylko zjawiskiem jej charakteru, który sam siebie tworzy i zgodnie z którym za ów czyn jako przyczyna jego, od warunków czasu i zmysłowości niezależna, wyłącznie odpowiedzialność ponosi. (*Krit. d. prakt. Vern.*, Kehrbach, S. 114, 118).

Pojęcie wolności jest również, jak mówi Kant, „kluczem do wyjaśnienia autonomji woli”: „czem bowiem może być wolność woli jak nie jej autonomją, t. j. własnością woli samej dla siebie być prawem” — prawem dawanem sobie bez względu na jakiekolwiek poboczne czynniki, a takim tylko, iżby się stać mogło prawem moralnem, t. j. powszechnie obowiązującym. (*Grundl. d. Metaph. der Sitt.*, Fritzsche, 85). Jest to mistyczne: „Jesteś sam ze sobą — sam dla siebie prawodawcą, sędzią i wykonawcą”. — Kategoryczny imperatyw z jego formalnym czysto charakterem jest odpowiednikiem tego nadzwyczajnie silnego poczucia obowiązku, jakie budzi się w stanie mistycznym, nadzwyczajnego wyczulenia, troski i skrupułów sumienia: „Co ja mam zrobić, ażeby być zba-

wionym? Wiem jedno, że mam spełnić dobro, obowiązek, ale co jest dobrem, co jest obowiązkiem?"

Wziąłem Kanta jako najwybitniejszy przykład tego, jak w filozofii odbicie znajdują moralne momenty intuicyjno-mistycznego doświadczenia. Ale związek ten w większym lub mniejszym stopniu wykazać można u wielu innych. W hierarchji idej Platona najwyższą jest idea Dobra; swoją ostateczną zasadę bytu, Byt Bytów, nazywa Plotin bez różnicy Jedynem albo Dobrem, i t. p.

W ścisłym związku z dobrem moralnem jest idea czynu i woli, która, jak widzieliśmy, centralne stanowisko zajmuje w doświadczeniu mistyków, zarówno we względzie praktycznym jak poznawczym. Czyn jest ostatecznym kresem, do którego rozwój ich zmierza, wola jest władzą, która skupia koło siebie albo zastępuje wszystkie inne, która trwa i działa wtedy, gdy wszystkie inne władze już czynności swej zaprzestały, która nie opuszcza człowieka i towarzyszy mu na najwyższe szczyty duchowego istnienia.

Z tej to intuicji niewątpliwie wywieść należy to dominujące stanowisko, jakie w systematach filozoficznych wyznaczone widzimy woli. A więc naprzód u Kanta „Pierwszość (Primat) praktycznego rozumu” przed teoretycznym, woli, czynu — przed intelektem i myśleniem, pojęcie absolutnej wartości „dobrej woli”: jako że „w całym świecie, a nawet poza światem nie można sobie nic pomyśleć, co bez zastrzeżeń mogłoby być uważane za dobre, prócz jednej tylko *dobrej woli*” — słowa, które brzmią jak mimowolny, po przez stulecia odzew i przywórtzenie słowom Eckharta: „nie ma w świecie nic złego prócz *złej woli*”. Dalej Fichtego czynna twórcza Jaźń: Istotą ducha jest Czyn, Jaźń jest to, co działa i co z działania powstaje, być i siebie tworzyć jest to to samo, Jaźń tworzy, ustanawia świat, ażeby mieć pole dla działania, świat zewnętrzny jest uzmysłowionym materiałem,

przedmiotem i sferą naszych obowiązków, ciało — narzędziem dla realizowania prawa moralnego w świecie zmysłowym. Dla Schopenhauera rzecz sama w sobie jest — wola, wola jest jedyną rzeczywistością, myślenie, intelekt są przypadłością, funkcją woli, jej „fenomenem”; wszystkie przedmioty materialne są obiektywizacją woli, ciało moje i moja wola — to jedno, ciało jest to wola, która stała się widzialna.

Wola, wola Mocy jest, według Nietzschego, istotą wszystkich sił natury, rzeczy są to pewne „wielkości dynamiczne”, „punktacje woli”, które moc swoją nieustannie zwiększają lub tracą, wszystko dąży do akumulacji mocy, do stawania się silniejszym, „stopień oporu i stopień przewagi — o to rozchodzi się we wszelkiem stawaniu się”... Nowoczesny woluntaryzm wywodzi się przede wszystkim z pewnych faktów psychologicznych i biologicznych, ale nie można mu zaprzeczyć także pewnej cechy metafizyczno-mistycznej, np. w tych słowach Wundta: „Niema nic w człowieku ani poza nim, co mógłby w całości i bezwzględnie nazwać swoim własnym, prócz jednej woli”.

Gdy przychodzimy teraz do wykazania związku, jaki zachodzi między stanami intuicyjno-mistycznymi a sztuką i twórczością artystyczną, uderza nas naprzód szereg faktów, które związek ten zaznaczają niejako od strony stanów mistycznych. W stanach somnambulicznych i mistycznych — a między stanami temi istnieją liczne cechy pokrewieństwa i ścisłej granicy między niemi przeprowadzić niepodobna¹⁾ — objawem stale spostrzeganym jest budzenie się czynności i uzdolnień natury artystycznej. Faktem dobrze znanym uczestnikom seansów medjumicznych jest, że komunikaty, rzekomo od duchów otrzymywane, a będące produktem podświadomej czynności jednego z uczestników, często mają charakter alegoryczny, symboliczny, a także sentencjonalny, ironiczny. Niektóre medja, z chwilą kiedy w transie zaczną mówić lub pisać, wpadają w mowę rytmiczną; liczne są wypadki, że medja, które nie mają wyobrażenia o rysunku ani muzyce, w transie ujawniają w tym kierunku wybitne uzdolnienie, produkują rzeczy, do których w stanie normalnym absolutnie nie byłyby zdolne²⁾, co dla wierzących spirytystów stanowi jeden więcej dowód interwencji „duchów”. Niektórzy autosomnambulicy we śnie piszą wiersze, jak hr. W. Dzieduszycki, który utrzymywał, że przez niego objawia się Z. Krasiński³⁾; najbardziej interesujący wypadek przedstawia Jasnowidząca z Prevost, kobieta prosta, zaledwie umiejąca czytać, a która w śnie magnetycznym improwizowała wiersze, wcale nietu-

¹⁾ Por. *O intuicji w filozofji Bergsona*, Kraków, 1911, str. 6 i nast.

²⁾ Dużo faktów tego rodzaju, między innemi u Aksakowa, *Animismus und Spiritismus*, 2 Bde, 4. Aufl. 1905.

³⁾ Dr. Skalkowski, *Ze wspomnień o spirytyzmie*, Lwów, 1909.

zinkowe, ujmujące niezwykłym wdziękiem i szczerością uczucia.

W tymże kierunku godną uwagi jest przez niektóre medja ujawniana zdolność uosabiania i dramatyzowania. Np. słynna Mrs Piper, która wpływ wywarła na urobienie się metafizycznych i religijnych poglądów W. Jamesa, medjum automatycznie piszące i mówiące, zresztą w życiu zwyczajnem osoba niczem umysłowo się niewyróżniająca, w transie tworzy fikcyjne postacie, t. zw. „Controls” albo kierowników, istne „personae dramatis”, wyposażone wyraźną, konsekwentnie rozwijającą się indywidualnością i charakterem, i odgrywające rolę swoją w tamtym świecie jako pośrednicy między „duchami” a żyjącymi; albo z ułamkowych szczegółów, prawdopodobnie drogą telepatji wydobytych z obecnych najczęściej na seansie uczestników, odtwarza niezmiernie plastycznie postacie nieżyjących, z którymi uczestnicy ci właśnie chcą się skomunikować, postacie sposobem wyrażania się, intonacją, gestami tak uderzająco podobne do zmarłych, że rzeczywiste ich objawianie się wydaje się oszołomionym świadkom jedynem możliwem wyjaśnieniem tej zgodności.

U mistyków właściwych spotykamy fakty analogiczne. W swych wyznaniach, objawieniach, opisach mimowoli wpadają oni w mowę rytmiczną; jest to cechą tak stałą ich stylu, że jeden z biografów św. Katarzyny z Genui istnienie lub brak rytmu uważa za dostateczne kryterjum dla odróżnienia autentycznych wypowiedzi świętej od tych, jakie jej błędnie przypisali późniejsi wydawcy jej legend¹⁾.

Istnieje ścisły związek między stanami mistycznymi i muzyką. Muzyczne porównania, analogje, harmonje często pojawiają się w wyznaniach mistyków, wewnątrz słyszane

¹⁾ F. Hügel, *The mystical element of religion, as studied in St. Catherine of Genoa*, 1908, vol. I, 189.

głosy przybierają postać muzyczną, niektórzy stany swoje wprost wyrażają śpiewem i muzyką. „Myśl moja — mówi Ryszard Rolle — zamienia się w śpiew, umysł pełny jest słodkich dźwięków... Gdy się modłę, nagle nie wiem skąd, czuję w sobie dźwięki pieśni, dusza rozbrzmiewa niebiańską melodją...” Dla Ruysbroecka „kontemplacja i miłość to dwie niebiańskie piszczałki, na których bez nut gra Duch święty”¹⁾. „Święty Franciszek — piszą o nim pierwsi jego Bracia — pijany miłością i współczuciem dla Chrystusa, w takim niekiedy znajdował się stanie: Najśłodsza melodia duchowa wzbierała w nim i wylewała się w słowach francuskich... A czasem podejmował z ziemi dwa kijki i kładąc jeden na lewym ramieniu, drugim pociągał po nim, niby smyczkiem na skrzypcach, i odpowiednie robiąc gesty, śpiewał po francusku na cześć Pana Jezusa. Lecz granie to kończyło się łzami i radość ta rozptylała się w żalu nad męką Chrystusa, i głęboko wzdychając i jęcząc, zapominał o wszystkim, co miał w rękę, i uniesiony był do nieba”. (*Speculum perfectionis*, Okey, Cap. 93).

Często znów otrzymywane objawienia przybierają postać dramatycznych dialogów. Jak we śnie dusza rozdwa się i rozmawiając sama z sobą, najczęściej rozmawia z wyobrażeniami osobami, tak mistyk część samego siebie uosabia jako duchową, boską rzeczywistość, zadaje jej pytania, odbiera od niej odpowiedzi. Suso rozmawia z „Wiekuiłą Mądrością”, św. Teresa — z Chrystusem, aniołami, szatanem. Wszakże najbardziej typowym wyrazem artystycznej twórczości mistyków jest ich symbolika i wizje. Właściwie ta „wiedza”, jaką zdobywają, prawdziwe ich przeżycia, wyjęte z form zmysłów i myślenia, są niewyraźne, ale między duchową rzeczywistością, światem idei a światem rzeczy zmy-

¹⁾ M. Hebert, *Le Divin, expériences et hypothèses*, 1907, s. 29.

słowych istnieje związek i zależność, drugi jest odbiciem, przejawem pierwszego, zatem może posłużyć do jego, chociaż niezupełnego, niedoskonałego wyrażenia, i to nie w sztucznej, pojęciowo-abstrakcyjnej przeróbce, ale w bezpośredniej, konkretnej rzeczywistości, jako jej zmysłowe obrazy. Jeżeli, jak rzekł Goethe: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss” — to i odwrotnie, odczucie rzeczy wiecznych, dla rozumu niepojętych, dawać możemy przez obraz i podobieństwo rzeczy przemijających.

Tak, zależnie od przewagi tych lub innych stron w doświadczeniu, które ma być wyrażone, zależnie od osobistego temperamentu mistyków, różne otrzymujemy symbole dla tych samych lub blisko pokrewnych im stanów; jedni, jak Dante, Bunyan, Nafasi, opisują przeżycia swe jako pielgrzymkę do Jerozolimy, do Ziemi Obiecanej, do „niebiańskiej ojczyzny”, długą, pełną trudu i cierpień drogę w poszukiwaniu Absolutu. Inni, jak mistycy Odrodzenia, Böhme, mówią językiem „duchowej alchemii”, poszukują „filozoficznego kamienia”, któryby „srebro” ziemskiego, zmysłowego istnienia przemienił w „złoto” życia duchowego, w duszy człowieka dokonał „Magnum Opus” — transcendentalnej przemiany. U wielu, jak u Ryszarda de St. Victor, Ruysbroeka, św. Teresy—symbolem są niebiańskie zaręczyny, zaślubiny duchowe małżonków, duszy-oblubienicy, ogarniętej miłością i tęsknotą do oblubieńca, pożądaniem zjednoczenia się z małżonkiem — „Wiekuiłą Mądrością”, „Boskim Słowem”, „Duchową Rzeczywistością” — Absolutem, znalezieniem „skarbu ukrytego, który pragnie być znalezionym” — symbol najczystszy i najdoskonalszy, pokrywający się prawie z rzeczą samą, a naiwnie przez niektórych pisarzy interpretowany jako objaw histerji i erotycznego popędu.

Wizje mistyków, jakiegokolwiek jest ich znaczenie psychologiczne, są usiłowaniem wyrażenia się stanów z istoty

swej niewyraźnych, zatem są także symbolami — obrazami, które oznaczają, przeczuwać każą więcej niż przedstawiają bezpośrednio, z materiałów, jakich dostarczają zmysły i wyobrażenia, tworzą podobieństwo, surogat tej rzeczywistości, do której dąży, którą osiąść usiłuje dusza mistyczna — tak jak i dla artysty obrazy, dźwięki, barwy są nigdy niewystarczającym środkiem wyrażenia jego koncepcji, ideału. Czy wizje pozostaną w sferze osobistych przeżyć, jak u mistyków, czy utrwalone zostaną w słowie lub na płótnie, to jest już w danym wypadku rzeczą nieistotną, zależną od ubocznych czynników, siły intelektualnej, technicznego uzdolnienia, ogólnego nastawienia umysłu i woli: u artysty w kierunku materialnej, obiektywnej twórczości, u mistyka — idealnego, osobistego przeżycia.

Zresztą czyż i prawdziwemu artyście nie o to idzie przede wszystkim, ażeby on sam mógł dzieło swoje widzieć, i czy niejednenie cofnąłby się przed męką tworzenia, trudem wykonywania, gdyby tylko mógł dzieło swe oglądać w tak skończonej, żywej postaci, jak wizje mistyków? W każdym razie nie brak i u mistyków przykładów wybitnej twórczości artystycznej, jak poezje Jacopone da Todi, św. Jana od Krzyża, Glossy św. Teresy. Same wreszcie wizje w prostych opisach św. Teresy rozmawiającego z nią Chrystusa, anioła przebijającego jej serce płomienistą włócznią albo św. Katarzyny ze Sienny „Mistycznych zaślubin”, gdy Matka Boska w asystencji Jana ewangelisty, Pawła apostoła i Dominika, patrona zakonu, ujmując ją za rękę i oddając za żonę jedynemu swemu synowi, ten zaś kładzie jej na palec prawej ręki złoty pierścień z czterema perłami i brylantem, który to pierścień odtąd zawsze na ręce jej pozostanie widzialny, choć tylko dla niej samej, a nie dla innych — wizje te są same przez się dziełami sztuki. Również jak wizje Suso, który, nie porzyskając na opisie, dorabia do nich własnoręcznie ilustro-

cje — aniołów, przychodzących go pocieszać, zastępów niebiańskich rycerzy, Chrystusa w postaci Serafina na krzyżu, własnej duszy w objęciach Wiekuistej Mądrości ¹⁾).

Tak więc stany mistyczne, wyzwajające siły intuicyjne, przechodzą w twórczość artystyczną. Czy i naodwrot, twórczości artystycznej jako takiej odpowiada pewien stan mistyczny i działanie sił intuicyjnych? Rozróżnić tu wypada dwie rzeczy. Artysta, podobnie jak filozof, może mieć własne doświadczenie mistyczne zupełne albo mając tylko doświadczenie cząstkowe, dzięki niemu rozumieć doświadczenie mistyków i w utworach swych wyraz mu dawać. Drugie przypuszczenie byłoby, że sam akt artystycznej twórczości jest pokrewny stanom mistycznym i że udział w nim ma stanom tym właściwa intuicja.

Pierwsze przypuszczenie jest faktem, o którym świadczy szereg cały artystów i poetów-mistyków albo ludzi o mniej lub więcej wyraźnie zaznaczonych tendencjach mistycznych. Cechą najpospolitszą i najbardziej znamioną jest to, co, jak wiemy, stanowi pierwszy i zasadniczy moment mistycznego doświadczenia: silne poczucie duchowej rzeczywistości, już to jako duchowego, niezależnego od materji bytu, życia i porządku — np. u Krasińskiego, już to jako mistyczne odczuwanie natury — jak u Novalisa, Blake'a, Słowackiego, Maeterlincka, Whitmana. Jest to szczególnego rodzaju jasnovidzenie, „widzenie w czwartej potędze”, „fourfold vision”, jak mówi Blake: świadomość „inności” wszystkiego, ukrytego, ostatecznego sensu rzeczy, widzenie ducha-Boga w naturze, kiedy symbol i rzeczywistość, rzeczy materialne i ich idee przedstawiają się jako jedno, kiedy, jak dla Blake'a, „świat cały jest jedną

¹⁾ Rysunki te w doskonałych reprodukcjach pomieszczone w nowem wydaniu: Heinrich Seuses, *Deutsche Schriften*, 2 Bände, u Diederichsa.

nieustającą wizją wyobraźni” i kiedy „wszystko objawia mu się takim, jakim jest — nieskończonem, wiecznem”¹⁾). Objawy późniejszych, wyższych stadiów życia mistycznego rzadziej spotkać można u poetów.

Prócz Dantego, o którym już wspomniałem, a którego wielki poemat jest odtworzeniem całej drogi mistycznej, jedynym, jaki znam, przykładem wyższej mistyki w poezji jest Mickiewicz. Wprawdzie Słowacki i Krasiński więcej o rzeczach mistycznych mówią, ale jest to mistycyzm bardziej literacki, teoretyczny i gnostyczny, będący poetyckiem odtworzeniem tradycyjnych pojęć metempsychozy, neo-platonizmu, chrześcijańskiej teologii, Swedenborga, a także współczesnych poglądów witalizmu i zwierzęcego magnetyzmu. Jakkolwiek i u Mickiewicza pierwiastków tych doszukać się można (jak w całej poezji romantycznej), to przecież na pierwszy plan występują u niego objawy, mające nieomylnie cechy autentycznych przeżyć, rzeczywistego doświadczenia mistycznego, wiedzy z pierwszego źródła. Momenty takie to: „Gustavus obiit — Natus est Conradus” — nowe narodzenie się, zbudzenie do „nowego życia”; stan ekstazy z utratą przytomności („duch jego uszedł i błądzi daleko... jak dziwne oczy błyszczą ogień pod powieką... duszy teraz w nich niema”); spotęgowane uczucie wspólności z życiem kosmicznym i siłami przyrody, które stają się jakgdyby częścią i objawem własnej świadomości i woli poety („kładę me dłonie na gwiazdach, jak na szklanych harmoniki kręgach, ...kręcę gwiazdy moim duchem, miljon tonów płynie, każdy ton ja dobyłem, wiem o każdym tonie”); uczucie bliskości Boga, bezpośredniego z nim obcowania i swojej równej jego mocy i boskości: „Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę, cóż ty więk-

¹⁾ W. Blake, *Letters*, s. 111 *The Marriage of Heaven and Hell*, XXII.

szego mogłeś zrobić Boże?... Nigdy nie czułem, jak w tej chwili, moc moja dzisiaj się przesili... Zrzucę ciało i tylko jak duch wezmę pióra, tam dojdę, gdzie graniczą Stwórca i natura... I dojdę po promieniach uczucia do ciebie, i zajrzę w uczucia twoje... Jam się twórcą narodził: stamtąd przyszły siły moje, skąd do ciebie przyszły twoje¹⁾, — słowa, które stanąć mogą obok heretycko-zuchwałych powiedzeń Eckhartha: „Bóg potrzebuje człowieka”, albo Anioła Ślázaka: „Bogu tyleż na mnie zależy, co mnie — na nim, Ja jemu, on mnie pomaga być tem, czem jesteśmy... Beze mnie nie mógłby żyć chwili, gdybym się w nicłość obrócił, i on musiałby ducha wyzionąć”. Przedewszystkiem zaś momentem takim to miłość ogromna, która daje poecie żywe, cielesne niemal czucie jedności swojej z ojczyzną i narodem („duszą jam w moją ojczyznę wcielony, ciałem połąknałem jej duszę, ja i ojczyzna to jedno”...), która rodzi w nim pragnienie czynu, prowadzi go do wyrzeczenia się siebie i ofiary życia dla narodu.

Mistyczny więc charakter i pochodzenie pewnych stanów i uczuć w poezji wyrażanych bez trudności wykazać się daje. Dalszem jednak pytaniem, jak wspomniano, jest, czy estetyczne ujmowanie rzeczy, doświadczenie piękna i twórczość artystyczna nie jest z istoty swej czemś pokrewnem stanowi mistycznemu, a zatem przejawom specyficznej władzy intuicyjnej. Takie właśnie przypuszczenie znajdujemy przede wszystkim w podstawie niektórych metafizycznych teoryj piękna, jak Kanta i Schopenhauera. Dla estetyki Kanta cha-

¹⁾ Restrykcje, jakie w dalszym ciągu poeta czyni, nie zmieniają znaczenia poprzednich wypowiedzi; po części restrykcje te są wyrazem „pokory”, uznania konieczności boskiej woli za swoją wolę, i należą same do mistycznego doświadczenia; po części mogą być ustępstwem dla tradycji i dogmatów: niejeden mystyk odwoływał albo nagiął do nauki Kościoła pierwotne swoje doświadczenia, które mimo to nie przestały być rzeczywistym faktem.

rakterystycznym w tym względzie jest związek, jaki ustanawia między uczuciem piękna, zwłaszcza piękna w naturze, a uczuciem moralnem. Bezpośrednie zainteresowanie, jakie człowiek okazuje dla piękna natury — wrażliwość na nie — jest zawsze oznaką dobrego charakteru (guter Seele), gdy wrażliwość ta stale się ujawnia, wskazuje ona przynajmniej nastrój dla uczuć moralnych podatny. Upodobanie w pięknie natury, pięknych kształtach dzikiego kwiatka, ptaków, owadów, bezinteresowne podziwianie ich, w parze idzie z czystym i poważnym sposobem myślenia ludzi, którzy rozwinęli w sobie uczucie moralne.

Czemże związek ten tłumaczy się? Mamy zdolność wydawania sądów estetycznych o pięknie i sądów moralnych o postępowaniu, jedno i drugie sądy dotyczą formy, są bezinteresowne, wyrażają nasze uznanie, zadowolenie; otóż należy rozumowi na tem, ażeby idee (piękna, dobra) miały rzeczywistość obiektywną, t. j. ażeby natura odślaniała ślady, dawała jakąbądź wskazówkę, że istnieje w niej podstawa, zgodność jej wytworów z tem, co jest treścią naszych sądów estetycznych lub moralnych. Dlatego piękno znajdowane w przyrodzie interesuje nas, porusza, a zainteresowanie to jest natury moralnej. W pięknie natury widzimy jakgdyby twórczość artysty, działanie nie przypadkowe, a z zamiaru pochodzące. Idea celu dana nam jest tylko jako ideał najwyższego dobra (w rozumie praktycznym); zatem gdy w naturze znajdziemy formy, wyrażające celowość, to odnosimy je do tej naszej (praktycznej, moralnej) idei celu i przeczuwamy w tem wieczny porządek rzeczy, udział przejawiającego się w naturze twórczego ducha, coś, co wskazuje na istnienie innego, inteligibilnego porządku. (*Krit. d. Urteilsh.* § 42). Tak więc uczucia i sądy, dotyczące piękna, według Kanta związane są i do pewnego stopnia uwarunkowane przez uczucia i sądy moralne. Wiemy zaś, że świadomość moralna

u Kanta jest wyrazem naszego istnienia noumenalnego, jedyną formą, w jakiej poznajemy rzeczywistość samą w sobie — domniemany przedmiot poznania i cel dążenia w doświadczeniu intuicyjno-mistycznym.

Związek ten piękna ze świadomością moralną, pośrednio zatem z inteligibilną rzeczywistością, bardziej jeszcze uwydatnia Kant w uczuciu wzniosłości. „Uczucie wzniosłości nie da się pomyśleć inaczej, jak w połączeniu z nastrojem, podobnym do uczucia moralnego... Zdolność do uczuć wzniosłości przypuszcza wrażliwość umysłu na idee”. Wzniosłe jest to, co jest „wprost wielkie”, przedmiotu wzniosłego nie możemy zmierzyć, objąć zmysłami ani wyobraźnią, a jednak możemy go myśleć; otóż sama ta możność myślenia czegoś, co zmysłami jest nieobjęte, daje nam poczucie istniejącej w nas „władzy nadzmysłowej”, nadzmysłowego substratu; uczucie wzniosłości jest to poczucie naszej duchowej nad naturą przewagi, wyższości człowieka, który myślą sięga w nieskończoność, dalej niż największe zmierzyć się jeszcze dające potęgi natury, jest to stwierdzenie zarazem, że natura jest tylko niewymiernym, niezupełnym przejawem nadzmysłowych, wiecznych idei. (*Kr. d. Urth.* § 29). Tak więc piękno, wzniosłość okazuje się, obok uczucia moralnego, drugim „otworem”, przez który spoglądać możemy w rzeczywistość „samą w sobie”, w świat inteligibilny, a to przez działanie jednej i tej samej władzy — praktycznego rozumu, władzy intuicyjnej.

Pokrewny pogląd jaśniej i bardziej stanowczo rozwija Schopenhauer. Poznanie, wytwór woli, normalnie jest na jej usługach; indywiduum poznaje rzeczy pojedyncze, w ich ustosunkowaniu miejsca, czasu, przyczynowości, jako przedmioty i motywy woli. Ale w pewnych chwilach poznanie wypowiada służbę woli, wyzwala się, człowiek przestaje być indywiduum, podległym żądzy i interesom życia, zdolnym czuć

i myśleć tylko dla potrzeb tego życia, staje się czystym podmiotem poznania, czystym zwierciadłem, odbijającym rzeczy nie w ich wzajemnem uwarunkowaniu i zależności od celów woli, ale jakimi są same w sobie, jako idee, to, co w nich jest istotnego, nieprzemijającego, wiecznego, i bez względu na nasze potrzeby, pożądaną: „wszystko jedno jest wówczas, czy zachód słońca oglądamy z okien więzienia czy pałacu”. Chwile takie wyzwolenia się z więzów indywidualności i woli, zupełnej obiektywności, pogrążenia się w przedmiot, zjednoczenia jakby z nim i przeniknięcia jego istoty — to przede wszystkim kontemplacja artystyczna, widzenie i odczuwanie piękna; zdolność takiej wyzwolonej kontemplacji i absolutnego, nieuwarunkowanego widzenia rzeczy, właściwą wszystkim ludziom w pewnej mierze, w stopniu wysokim posiada geniusz, który nadto ma jeszcze tyle świadomości i siły, ażeby to, co widzi, powtórzyć i odtworzyć, i w ten sposób innym narzucić swój sposób widzenia: odtworzenie to jest dziełem sztuki, między którem a pięknem w naturze w ten sposób niema istotnej różnicy. Ale gdy artystyczna kontemplacja jest raczej chwilą, stanem słabym i krótkotrwałym, to wyzwolenie się z indywidualnej woli i bezpośrednie poznawanie rzeczywistości samej w sobie staje się zasadą, programem życia i wreszcie trwałą jego zdobyczą — u mistyków, którzy właśnie przez wyrzeczenie się siebie, wyzwolenie z form czasu, przestrzeni, myślenia dyskursywnego, dochodzą do poznania ukrytego sensu rzeczy i ich istoty. Doświadczenie piękna jest zatem próbą, zadatkiem mistycznego wyzwolenia i ekstazy. (*Die Welt als Wille u. Vorstellung*. Bd. I. pass.).

W związku z temi metafizycznymi teorjami wskazać można szereg faktów, świadczących, że nie są one czysto aprioryczną budową, ale w pewnym stopniu przynajmniej interpretacją rzeczywistych doświadczeń. W praktyce okul-

tyzmu oddawna uważa się kontemplację natury, drzew, kwiatów, a więc w pewnym sensie kontemplację estetyczną, za środek budzenia „zmysłu wewnętrznego”, wyzwalania sił intuicyjnych.

Jeden z nowszych autorów piszących o mistyce zaleca następujący eksperyment, który ma nas przekonać o istnieniu specyficznego stanu mistycznego: „Patrz na cośkolwiek, statwę, drzewo, daleki pagórek, płynącą wodę — wysiłkiem woli całą uwagę ześrodkuj w tem jednym patrzeniu, zapomnij o wszystkim, wogóle nie myśl, ale całą swą osobowość zwróć do przedmiotu: niech dusza twoja będzie w oczach. Nowy ten sposób patrzenia odrazu odłoni ci nieprzeczuwane dotąd rzeczy. Naprzód dostrzeżesz wokół siebie dziwny i głęboki spokój. Dalej uświadomi ci się wyższe znaczenie, bardziej intensywne istnienie rzeczy, na którą patrzysz. Gdy tak całą świadomością na niej się zatrzymasz, i ona zacznie mówić do ciebie, jakgdyby znikła przegroda między jej życiem a twojem, między przedmiotem a podmiotem. Jednocześnie z rzeczą aktem prawdziwej komunji: *p o z n a ł e ś* tajemnicę jej bytu w sposób głęboki, niezapomniany, choć nie dający się nigdy wyrazić”¹⁾.

Mistyczny ten eksperyment, z jednej strony przypominający tylko co podany Schopenhauera opis estetycznej kontemplacji, jednocześnie zawiera szczegóły, które odślania empiryczna obserwacja stanów estetycznych. Stosunek nasz do piękna i sztuki jest z istoty swej bezinteresowny, jak zauważył już Kant. W powszednim patrzeniu ściągamy wszystko do siebie: przedmiot budzi pożądanie lub odrazę, przewidujemy pożytek jego lub szkodliwość; zależnie od tego antycypujemy niejasno najbardziej dla nas celowy sposób postępowania; w stosunku do przedmiotu piękna — wola na-

¹⁾ E. Underhill, *Mysticism*, 2 wyd., s. 361.

sza, względy praktyczne i utylitarne zostają wyłączone, zapominamy o sobie, o powszednich troskach i potrzebach, jesteśmy jakgdyby wyzwoleni, przeniesieni w świat wyższy, czystszy, rzec można, „umieramy dla siebie, ażeby żyć dla czegoś, co jest poza nami”. Zajmuje nas sam przedmiot bez względu na stosunek jego do naszej woli i jaźni. Jednocześnie żywiej odczuwamy wszystko, co przedmiot jako taki dać może. Ponieważ świadomość własnej jaźni jest mniej lub więcej przytłumiona, wszystko, co w stanie tym czujemy, odnosimy do przedmiotu, mamy wrażenie, że czujemy w przedmiocie, ożywia się on przed nami, otrzymuje „duszę”, która jest jednocześnie naszą duszą — czuciem, ruchem.

Do tego zakresu należy znaczna część faktów, na których opiera się tak dziś popularna teoria „wczuwania się”, np. melancholja krajobrazu, linja „niespokojna” i t. p. „Wczuwanie” takie dochodzi do utożsamienia się z przedmiotem, tracimy poczucie własnego ciała, świadomość indywidualnego istnienia, „jesteśmy” tem, o czem myślimy lub na co patrzymy, i „tam” gdzie myśl nasza lub oczy spoczywają: rzeką, która płynie, ptakiem wzlatującym ku obłokom, sosną samotną na wydmie piaszczystej. Każdy w pewnym stopniu w doświadczeniu swoim znajdzie podobne objawy, u niektórych występują one ze szczególną wyrazistością.

Oto np. wyznanie George Sanda: „Chwile, w których siłą rzeczy zewnętrznych porwany i uniesiony poza siebie samego oderwać się mogę od życia swego gatunku, są zupełnie przypadkowe; niezawsze jest w mojej mocy duszę moją przenieść w rzeczy, które nie są mną. O ile naiwny ten objaw sam przez się przychodzi, nie mógłbym powiedzieć, czy były jakieś szczególne okoliczności, które mnie do tego usposobiły. Niewątpliwie nic nie powinno mnie żywiej zajmować; najmniejszy niepokój wyłącza tego rodzaju

wewnętrzzną ekstazę, w której w sposób mimowolny i nieprzewidziany zapominam o własnem istnieniu. Zapewne każdy tego doświadcza; ale chciałbym spotkać kogoś, ktoby mógł powiedzieć: Doświadczam tego w taki sam sposób. Są chwile, kiedy wychodzę z siebie, żyję w roślinie, czuję się trawą, ptakiem, wierzchołkiem drzewa, obłokiem, bieżącą wodą, widnokreślami, barwą, formą, jakimś wrażeniem zmiennem, ruchomem a nieokreślonym; są chwile, kiedy biegam, latam w powietrzu, pływam, piję rosę, wygrzewam się w słońcu, śpię pod listowiem, unoszę się ze skowronkiem, pełzam z jaszczurką, świecę w gwiazdach lub świętojańskich robaczkach, żyję wreszcie ze wszystkim, co się rozwija, co jest jakgdyby rozszerzeniem się mojej istoty. Nie spotkałem nikogo takiego... A chciałbym spotkać, pod warunkiem, żeby ten ktoś mądrzejszy był ode mnie i mógł mi wytłumaczyć, czy zjawisko to jest wynikiem stanu ciała lub duszy, czy też jest to instynkt życia powszechnego, fizycznie odzyskujący swe prawa nad jednostką, czy może jest to jakieś wyższe pokrewieństwo, pokrewieństwo duchowe z duszą wszechświata, które w pewnych chwilach objawia się jednostce, wyzwolonej z więzów osobowości" ¹⁾).

Jest to niewątpliwie stan mistyczny, słaby stopień ekstazy, „wyjścia z siebie”, zjednoczenia z życiem całości; ale jednocześnie jest to pewien sposób estetycznego odczuwania, jedno ze źródeł artystycznej twórczości, zwłaszcza poetów, mających silne poczucie natury. W innych warunkach, a więc w odmiennej nieco formie, podobny stan ekstazy — zupełnego zapomnienia o sobie, zatracenia świadomości siebie i otaczającego świata, występuje u wielu wobec dzieł sztuki, szczególnie przy słuchaniu muzyki.

¹⁾ *Impressions et Souvenirs*, cytow. u P. Souriau, *La suggestion dans l'art*, 1893, s. 305.

Na związek między stanami mistycznymi a estetycznymi wskazują pewne stany pośrednie, blisko z jednymi i drugimi graniczące, a w których szukano analogji dla zrozumienia natury wzruszeń artystycznych. Tak stany, jakich doznajemy wobec dzieł sztuki, a także artystyczną twórczość pojmują niektórzy jako stany narkozy, pewnego rodzaju „upicia się”. W obu razach mamy przytłumienie poczucia rzeczywistości, aktywnych i praktycznych zdolności, a jednocześnie podniesienie ogólnego tonu życiowego, podniecenie uczuć, ożywienie wyobraźni i asocjacji wyobrażeń¹⁾. Niektóre podniety natury estetycznej, jak rytmiczne ruchy, tańiec, muzyka, wywołują stan odurzenia, graniczący z upiciem się. Nadzwyczajne podniecenie w akcie twórczości, w natchnieniu, „inspiracji” przypomina objawy podniecenia pod wpływem alkoholu, opium, haszysz. Znaną jest instynktowna skłonność wielu artystów do środków narkotycznych, jak alkoholu (Schiller, Hoffmann, Grabbe, E. Poe, Musset, Przybyszewski), nikotyny, kawy (Balzac), silnych perfum (R. Wagner, Bolesław Prus).

Z drugiej strony w rozmaitych formach upicia się, narkozy, znaleźć można przejawy, wiążące je z niektórymi zjawiskami mistyki. W. James utrzymuje, że „urok nadzwyczajny alkoholu przypisać należy temu, iż pobudza on mistyczne siły natury ludzkiej, przytłumione zazwyczaj w powszednim życiu... Ludzie pragną go nie tylko przez zepsucie; biednym, ciemnym zastępuje on literaturę i muzykę... Smutne to, że dla wielu z nas pierwsze tchnienia nieskończoności są jednocześnie początkiem zbydlęcenia, tem niemniej upicie się zaliczyć trzeba do stanów mistycznych”. Stwierdziwszy po-

¹⁾ Por. R. Müller-Freienfels, *Zur Psychologie d. Erregungs- und Rauschzustände* w „Zeitschr. f. Psychol.” Bd. 57, i *Psychologie der Kunst*, Bd. I, s. 134.

dobne działanie eteru i chloroformu, przytacza kilka metafizyczno-mistycznych rewelacyj, jakich pod wpływem narkotyków tych sam doświadczył lub od innych otrzymał¹⁾. O Humphrey Davy piszą, że pod działaniem gazu rozwesalającego widział świat jako wytwór myślowy, jako zbiór „idej”. Wiadomo, że starożytne pytye, średniowieczne czarownice, dla zbudzenia w sobie sił ukrytych, jasnowidzenia, wieszczona, magji, używały odurzających gazów, napoi, maści.

Podobny skutek dostrzec można między sztuką a hipnozą: jak różne formy narkozy, tak, pod innemi względami, hipnoza jest niejako pośredniem ogniwem między doświadczeniem estetycznem a doświadczeniem mistycznym. Stany hipnotyczne takie, jak narkozę i świadomość estetyczną, charakteryzuje przytłumienie woli, czynnej i praktycznej strony świadomości, zerwanie nici, wiążących człowieka z zewnętrznem otoczeniem, a jednocześnie podniesienie uczuć, ożywienie pamięci i skojarzeń, podniecenie wyobraźni, skłonność do iluzji, halucynacji, fantazjowania, personifikowania i dramatyzowania. Ale nadto cecha wyróżniająca hipnozę: prawie zupełne ustanie inicjatywy, bierność, podatność na określone, wyłączne wpływy, słowem — sugestywność w zakresie zmysłowego postrzegania, wyobrażania, przeżywania wszelkich stanów, uczuć, sytuacji, charakterów.

Otóż czy nie są to cechy sztuki, doznawania estetycznego? Czy działanie plastyki, malarstwa, rzeźby, sceny nie jest możliwe tylko dzięki nieustającym iluzjom i halucynacjom, które w nas wzbudzają i na które obliczona jest ich technika? czem jest nadzwyczajna uczuciowa podatność na działanie muzyki? gra wyobraźni, przeżywanie fikcyjnych,

¹⁾ W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, 2 wyd., s. 328 i n.

narzuconych nam przez poetę wzruszeń i charakterów? A więc w związku ze sztuką i jako warunek jej działania musi być w widzu, czytelniku stan szczególnej uległości, sugestywności, a zatem i ogólne jego podłoże — pewien stopień hipnozy. „Sztuka — zapomocą szeregu całego właściwych jej środków — naprzód wprowadza nas w stan hipnozy, a następnie z tego uśpienia kierowniczych władz umysłu korzysta, ażeby opanować naszą wyobraźnię i uczucie”, — mówi Souriau, który analogie te w szczegółach rozwija¹⁾). Wspólne cechy występują nie tylko w doznawaniu sztuki, ale i w procesie jej tworzenia. Natchnienie twórców nosi charakter automatyzmu, przypomina transe mówiących i piszących medjów, działanie pohipnotycznych sugestyj, stany „opętania”: jest czemś nagłym, bezosobowym, jakby z zewnątrz przychodzącym, przymusowym.

„Trudno się oprzeć wrażeniu — mówi o sobie Nietzsche w swej Autobiografii — że jest się tylko inkarnacją, narzędziem, medjum jakichś przemożnych potęg. Pojęcie objawienia w tem znaczeniu, że coś nagle z nadzwyczajną pewnością i subtelnością widzimy, słyszymy, co nas do głębi wstrząsa — wyraża poprostu faktyczny stan rzeczy. Słyszysz — nie szukając; bierzesz, nie pytając, kto daje. Wszystko dzieje się w najwyższym stopniu bezwolnie i mimowolnie... Takie jest moje doświadczenie inspiracji”.

„Cechą inną twórczości artystycznej, właściwą także improwizacjom somnambulików i automatycznych medjów, jest skłonność i łatwość do rozdawania się osobowości: autor powieści, dramatu, nie przestając być sobą, jednocześnie żyje życiem swych bohaterów, każe im żyć w sobie, częścią siebie samego.

Co się zaś tyczy stanów hipnozy, a szczególnie jej form

¹⁾ P. Souriau, *La suggestion dans l'art*, 1893, s. 71.

samorodnych, autosomnambulizmu, medjumizmu, to, jak zaznaczyłem już, graniczą one ze stanami mistycznymi, przechodzą w nie często, w pojedynczych wypadkach nie dają się od nich ściśle oddzielić. W historii słynnych somnambulików—jasnowidzącej z Prevorst, jasnowidzącej Haddock'a i Cahagneta, wielu medjów spirytystycznych — znajdujemy objawy czystej mistyki; u mistyków — objawy naturalnego somnambulizmu, jak instynkt leczniczy, wzmożoną telepatję, jasnowidzenie, automatyczne pismo (M-me Guyon, Swedenborg, św. Teresa, W. Blake), a także właściwej hipnozy, jak u Böhme-go, który po raz pierwszy zapadł w stan niezwykły, wpadając się w błyszczące naczynie cynowe, u Ignacego Loyoli, u którego stan kontemplacji następował przy wpatrywaniu się w bieżącą wodę.

W związku z tem wreszcie przypomnieć należy fakt, że początkiem wielu sztuk, muzyki, tańca, rzeźby, dramatu były obrzędy religijne, mające źródło w stanach mistycznych, i że po dziś jeszcze we wszystkich prawie kultach religijnych środki sztuki, muzyka, śpiew, linje architektury, barwy witraży, służą dla wywołania odpowiedniego nastroju, wzbudzenia tych sił psychicznych, do których odwołuje się religja.

Wniosek, do którego prowadzą nas wszystkie te zestawienia, określić ma właściwy udział intuicji w sztuce. Macierzystym gruntem intuicji są stany mistyczne. Między sztuką, jej doznawaniem i tworzeniem, a stanami mistycznymi zachodzą pewne związki pokrewieństwa i zależności. W stanach mistycznych budzą się samorodnie dążności artystyczne. Stany estetyczne, doznawania i tworzenia piękna, ujawniają niektóre cechy stanów mistycznych. Między jednymi i drugimi istnieją stany pośrednie, wiążące je w ogniwa. Fakty te wykazują, że stany mistyczny i estetyczny mają w części przynajmniej wspólne podłoże, że jest pewien pierwiastek nastroju, uczucia, psychofizycznego usposobienia obu właściwy, skut-

kiem czego gdy jeden z nich z jakichkolwiek przyczyn nastąpi, dąży do wywołania drugiego ¹⁾). Sztuka mianowicie i piękno natury przez dobór i układ barw, linii, przestrzeni, kształtów, dźwięków, rytmu i harmonji, a także asocjacyjnie budzonych obrazów, pojęć i uczuć, wywołuje słabe zaczątkowe formy mistycznej kontemplacji i ekstazy. W ten sposób stwarza ona podatny grunt dla przyjęcia intuicyjnych doznań — tych, które w postaci oryginalnej i w stopniu wyższym spotykamy w doświadczeniu mistycznym. A więc doznań takich, jak poczucie duchowej rzeczywistości, rzeczywistości wyższego, nadzmysłowego porządku, wewnętrznej istoty i ukrytego sensu rzeczy, powszechnego życia i naszej z niem wspólności, jednoczenia się z całością bytu i życia, moralnego entuzjazmu, wyzwolenia z więzów zmysłowości i egoizmu ²⁾).

Czy i w jakim stopniu sztuka skutek ten osiąga, czyli jakim jest faktyczny udział intuicyjnych objawów w każdym pojedynczym wypadku jej doznawania lub tworzenia, zależy

¹⁾ Jeśli ktoś chce, może powiedzieć, że tem wspólnem psychofizycznym podłożem jest „Podświadomość”, na którą istotnie wielu powołuje się jako na czynnik zarówno stanów mistycznych, somnambulicznych i twórczości artystycznej. Ale czemuż jest podświadomość? Jest albo pojęciem wyłącznie formalnem czegoś, co zwyczajnie jest pod progiem świadomości, a tylko w wyjątkowych warunkach występuje na jaw. Albo jeśli zechcemy dać jej treść realną, to okaże się, że, w obecnem zastosowaniu, podświadomość to właśnie te szczególne siły, ujawniane czy to w stanach mistycznych, czy w artystycznej twórczości, inspiracji, czyli — czysta tautologia.

²⁾ W ten sposób mistyczna treść, jaką znajdujemy u poetów, miałyby dwojakie źródło: osobiste doświadczenie mistyczne, dla którego sztuka jest środkiem wyrażania się, jak u Jacopone da Todi, W. Blake’a; albo człowiek jest naprzód artystą i sztuka dopiero otwiera mu oczy na świat mistyczny, — tu należą wszyscy głębsi twórcy z Szekspirem i Goethem na czele. Oba te czynniki mogą współistnieć i równoważyć się, jak zapewne u Dante’a, Mickiewicza, Tolstoja.

to od szeregu całego warunków, tkwiących już to w przedmiocie sztuki lub natury, już to we wrażliwości nastroju, przygotowania doznającego lub tworzącego podmiotu, a których wykrycie i wyjaśnienie jest zadaniem empirycznej estetyki i psychologii sztuki.

Poza tem o działaniu intuicji w sztuce mówić już można tylko w luźnem i wulgarnem znaczeniu wyrazu, według którego intuicją jest każda czynność, w której nieuświadamiamy wyraźnie dyskursywnego postrzegania i myślenia, w której procesy te mają przebieg skrócony i nieświadomy. Wszystkie dotychczasowe rezultaty doświadczałnej estetyki i psychologii przeciwnie zmierzają do wniosku, że psychiczne procesy sztuki sprowadzają się do czynności dyskursywnych, widzenie artystyczne — do analizy, stopniowego wnikiwania w szczegóły i odbudowywania całości; twórczość artystyczna — do szeregu mimowolnych wprawdzie, spontanicznych i w znacznej części nieświadomych, ale rozdzielnych i następnie rozwijających się aktów wyobrażeń, odczuwania, sądzenia, syntezy¹⁾.

¹⁾ Por. w tym względzie P. Souriau: „Co się tyczy przypuszczenia, jakoby powieściopisarz, dramaturg jednym rzutem, przez jakąś bezpośrednią intuicję przedstawiał sobie cały szereg działań swoich postaci lub chociażby szereg dostateczny dla określenia ich charakteru, to nad hipotezą tą nie myślę ani chwili się zatrzymywać. Proces jest już sam przez się dość tajemniczy, pocóż robić z niego psychologiczną potworność. Geniusz sprawia rzeczy zdumiewające, ale nie sprawia cudów. Dramaturg może tylko stopniowo przedstawiać sobie postacie i bez powziętego naprzd wyobrażenia, to jest wyobrażenia dość wyraźnego, ażeby naprawdę mogło ich charakter określać... Przedstawia je sobie dopiero w działaniu... Pierwszy czyn pociąga za sobą drugi, ten — następny, i z tego szeregu wynika charakter osoby... Jak muzyk swoje motywy znajduje nucąc je, malarz swoje kształty — rysując je, tak poeta — swoje osoby, każąc im mówić i działać”. *La suggestion dans l'art*, s. 328 n.

Dotąd starałem się wyjaśnić faktyczne działanie intuicji w duchowym życiu ludzkości, rozumiejąc przez intuicję tylko władzę odrębną od zmysłów i myślenia pojęciowego i im się przeciwstawiającą; przyczem znaleźliśmy, że jedyną stwierdzić się dającą dziedziną bezpośredniego jej działania są stany mistyczne, pośrednio zaś w filozofji i sztuce to, co jest stanów owych rozwinięciem lub szczególnem zastosowaniem ich rezultatów. Pozostaje nam jeszcze pokazać, że intuicja w ten sposób określona nie tylko działała faktycznie, ale znajdowała wyraz i sformułowanie w poglądach myślicieli. Skreślenie historii tego pojęcia musiałoby stanowić przedmiot odrębnego studjum; tutaj ograniczę się tylko do kilku uwag, dotyczących nowszego okresu myśli, który bardziej bezpośrednio wiąże się ze współczesnemi dążeniami filozofji.

Kant intuicji ani pod jej nazwą, ani pokrewnemi nie uznaje. „Wszelkie poznanie — mówi — jest tylko logiczne i dyskursywne, a nie ostenzywne ani intuicyjne”. Możemy sobie tylko pomyśleć umysł, któryby poznawał rzeczy, jakimi są same w sobie, noumena, bezpośrednio, przez umysłowe oglądanie — *intellektuelle Anschauung*: byłby to umysł intuitywny (*intuitiver Verstand*), *intellectus archetypus*, „umysł mistyczny”. Umysł taki, władzę taką moglibyśmy mieć, ale jej nie mamy. (*Kr. d. Urth.* § 77; *Vorles. üb. Psychol.*, Du Prel. s. 27). Rozum (*Vernunft*) jako „władza principjów” — apriorycznych podstaw sądzenia, jest jeden, ale w zastosowaniu rozróżnia się jako rozum teoretyczny i rozum praktyczny. Jako czysty, praktyczny rozum ustanawia ideę i principja dla czystej woli, określa jej autonomję i obowiązujące ją normy; rozum praktyczny jest ostatecznie jednoznaczny z czystą

wolą jako organem moralności. A zatem, według Kanta, rozum praktyczny jest poznawaniem, sądzeniem i zarazem wolą, wolą moralną. A więc czymże jest? Czyżby „wolą poznającą” i „poznawaniem przez wolę”, „poznawaniem miłosnem” albo „miłością poznającą” — św. Teresy i wszystkich mistyków? W każdym razie rozum praktyczny albo czysta wola jest organem, przez który poznać się nam daje rzeczywistość duchowa, świat inteligibilny, przynajmniej o ile jest on „porządkiem moralnym”, „Królestwem celów”.

W związku z tem w *Krytyce Praktycznej Rozumu* jeden dziwny ustęp: „Gdybyśmy mieli jeszcze drugi w z r o k¹⁾ (jakiego nie mamy, a w jego miejsce tylko pojęcia rozumowe), mianowicie z d o l n o ś ć i n t e l e k t u a l n e g o w i d z e n i a, to przekonalibyśmy się, że cały łańcuch zjawisk [— zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn, warunkujących w sposób konieczny postępowanie człowieka —] z punktu widzenia prawa moralnego zależny jest od spontanicznej władzy [wolnej woli] człowieka, jako rzeczy samej w sobie... W b r a k u t e j z d o l n o ś c i, p r a w o m o r a l n e p o z n a ć n a m d a j e r ó ż n i c ę, która zachodzi między stosunkiem czynów naszych jako zjawisk do człowieka jako istoty zmysłowej, a stosunkiem tychże czynów do inteligibilnego substratu leżącego u człowieka w podstawie zmysłowej jego istoty”. (Kehrbach, s. 120). A więc świadomość moralna, rozum praktyczny daje nam poznać to, co dawałoby poznać „intelektualne widzenie”, gdybyśmy je mieli, spełnia jego rolę, zastępuje ją, a więc w pewnym stopniu jest takim widzeniem, jest władzą intuicyjną, władzą „mistycznego umysłu”.

Kant o mistycyzmie wyrażał się najczęściej w sposób niechętny, potępiający, piętnując go jako „fanatyzm”, „ma-

¹⁾ Moje podkreślenia i wyrazy w nawiasie [].

rzycielstwo”, „zabobon”. A jednak nie da się zaprzeczyć bardzo bliski, z naturalnych konsekwencji wypływający związek jego filozofji z mistyką.

Mistyka to przewyciężenie zjawiskowego świata złudy, zmysłów, intelektu, indywidualnego odosobnienia, to wejście w inną sferę bytu, bardziej rzeczywistą. Przekonaniem mistyków jest, że przewyciężenia tego dokonali, że odkryli i przeniknęli rzeczywistą rzeczywistość, rzeczywistość duchową. Ale rzeczywistość ta w porównaniu z otaczającą nas rzeczywistością materialną, jest jakgdyby niesamoistną, iluzyjną, wymykającą się. Wprawdzie kto raz jej doświadczył i w oblicze jej spojrział, nigdy już nie stanie się tym człowiekiem, jakim był przedtem, nigdy już rzeczywistość materialna nie będzie dlań wszystkim i dostatecznem, ale jednak przyjdą nań chwile zawahania, słabości, „oschłości”, „czarnej nocy”, opuszczenia i zwątpienia, kiedy ta nowa rzeczywistość błędnie, zacieiera się, opuszcza go. Rzeczywistość tę trzeba więc na nowo wciąż zdobywać, utwierdzać przeciw atakom zmysłów, rozumu i egoizmu. Tu z pomocą mistykom przychodzi Kant.

Wprawdzie drogi do nowej rzeczywistości nie wskazuje, nie uczy jej zdobywać, oświadcza nawet, iż nie wie, jak ona jest; ale sięgając do podstaw samych poznania, z praw doświadczenia i umysłu wywodzi, teoretycznie uzasadnia to, co mistyk praktycznie, doświadczeniem własnem dawno już, jak mniema, odkrył, że ta druga rzeczywistość jest, rzeczywistość sama w sobie i nawet rąbek jeden zasłony uchylając, pokazuje, że rzeczywistość ta jest taką właśnie, jaką się w szczytowym momencie mistycznego doświadczenia zjawia — rzeczywistością dobra, moralnego porządku. Tak daje Kant naukowy wyraz zasadniczej idei mistycznej od Upanishad do Eckharta i Böhmego, i toruje drogę mistykom późniejszym, którzy w nim dla swych „doświadczeń” znajdą formułę naukową, jak współczesny mu Eckhartshausen, potem Du

Prel, Hellenbach i, najgłębszy z nich wszystkich, Récéjac, opierający „mistyczne poznanie” Absolutu na świadomości moralnej.

Niechęć i odżegnywanie się Kanta od mistycyzmu były raczej pozorne, oportunistyczne, a do zrozumienia i usprawiedliwienia łatwe, gdy weźmiemy pod uwagę, jak różnorodne, a zgoła nieciekawe żywioły podszywają się pod mistykę i mistycyzm. Toż i dziś każdy, kto między swoim sposobem myślenia a kierunkiem mistycznym jakiegokolwiek nici wiążące dostrzeże, przedewszystkiem uczuwać musi potrzebę odgródzienia się szczerze od całej tej gromady różnego pokroju magów i szarlatanów, okultystów, hermetystów i teozofów, którzy uzurpując tytuł świetnymi imionami opromienione miano mistyki, poprostu uprawiają pewnego rodzaju umysłową rozpustę absolutnego bezkrytycyzmu i nieodpowiedzialności w myśleniu; od czeredy całej poetów i literatów, którzy brak talentu, oryginalności i szczerości pokryć usiłują pseudo-mistycznymi dziwactwami i ciemnością stylu, wreszcie od tłumu dyletantów i snobów, którzy po wszystkich polach myśli i sztuki poszukują tylko, czegoby jeszcze można posmakować i w co się przystroić dla odróżnienia od ogółu.

Nic więc dziwnego, że z towarzystwem takim, które i wówczas, w epoce romantyzmu, niemniej liczne niż dziś było, Kant nie chciał mieć nic wspólnego. Ale gdy sprawa postawiona była poważnie i jasno, nie wahał się do pokrewieństwa w tym kierunku przyznać. A taka właśnie nadarzyła się sposobność, gdy jeden z młodych wielbicieli filozofa, medyk imieniem Willmans napisał dysertację p. t.: „O podobieństwie między czystym mistycyzmem a kantowską nauką o religji”, i wraz z obszernym listem przesłał ją Kantowi.

W rozprawie swej, przytoczywszy ogólne poglądy mistrza o różnicy świata zjawisk i rzeczy w sobie, o jednoczesnej przynależności człowieka do dwóch tych światów, o wła-

dzy praktycznego rozumu, wolności woli i gruntującym się na nich prawie moralnem, którego postulatami są idee Boga i nieśmiertelności, konkluduje autor: „Gdy do tych prawd, czcigodny ojcze, w studjowaniu pism twoich doszedłem, zdarzyło mi się poznać ludzi, których nazywają separatystami, a którzy sami mianują się mistykami, i u których naukę twoją dosłownie prawie zastosowaną znalazłem. Z początku co prawda niełatwo było naukę tę w ich mistycznym języku odnaleźć, ale udało mi się to wkońcu. Ludzie ci, gdyby byli filozofami, byłiby (daruj mi to wyrażenie) prawdziwymi kantystami. Lecz po większej części należą oni do klasy kupców, rzemieślników i małych rolników, chociaż kilku spotkałem także z warstw wyższych i z pośród uczonych, tylko ani jednego z teologów, którym ludzie ci są istnym cierniem w oku. ponieważ nie uczęszczają i nie popierają ich nabożeństw, a wobec wzorowego życia, jakie prowadzą, nic im zarzucić nie można... Śród oświeconych jednostek tego rodzaju nigdy nie spotkałem marzycielstwa, tylko swobodne, od przesądów wolne poglądy w rzeczach religijnych”.

Otóż Kant nie tylko przeciw wywodom tym nie zaprotęstował, ale jakgdyby mu to zadowolenie sprawiało, streszczający je list *in extenso* w zbiorze swych artykułów: „Spór Fakultetów” wydrukował i zaopatrzył go tylko dopiskiem, w którym, pochlebnie bardzo oceniając pracę młodego autora, zrobił tę jedną uwagę, że „podobieństwa tego (jego poglądów z mistycznymi) bez z a s t r z e ż e ń (unbedingt) uznaćby nie mógł”. (*D. Streit d. Fakultäten*, Kehrbach, 90—7). A więc w zasadzie podobieństwo to przyznawał.

Pojęcie intuicji, zawarte u Kanta raczej *implicite*, u uczniów jego i następców występuje w formie coraz wyraźniejszej. Pierwszym w tym kierunku krokiem są poglądy kantysty J. Fr. Friesa. Ze względu na stopień pewności, zastosowanie i źródło psychologiczne, rozróżnia on trzy rodzaje poznania „przekonania”, czyli uznawania czegoś za prawdę.

W i e d z a jest to przekonanie oparte na pełnem poznaniu, którego przedmiotem są rzeczy zmysłowe, świat zjawiskowy; w i a r a jest przekonaniem z czystego rozumu, w formie pojęć i idei dotyczących rzeczy samych w sobie, świata inteligibilnego; p r z e c z u c i e — A h n d u n g (Ahnung) jest to przekonanie oparte na uczuciu i ma za przedmiot wieczność, nieskończoność świata inteligibilnego, o i l e s i ę o b j a w i a j ą w ś w i e c i e z j a w i s k z m y s ł o w y c h, Przeczucie jest to jakby połączenie wiedzy i wiary w jednej świadomości, że rzeczy stworzone są objawieniem się rzeczy wiecznych. Przez wiarę czystego praktycznego rozumu otrzymujemy ideę wyższego świata, ale idei tej w świecie zmysłowym nie możemy nadać żadnej treści, ująć jej w żadne pojęcia: pozostaje nam tylko niewyraźne uczucie, jest to uczucie, jakiego doznajemy wobec piękna i wzniosłości w naturze, uczucie, którem w świecie zmysłowym przeczuwamy świat duchowy, w tem, co powstaje, kończy się i przemija — to, co jest wieczne i nieskończone; tak tajemnicze wewnętrzne światło zapala się każdemu, ale każdemu tylko w estetycznych ideach piękna i wzniosłości”, z któremi wiąże się jednocześnie uczucie religijne. Władza przeczucia uwarunkowana jest przez wiarę, bez wiary czystego praktycznego rozumu, który odsłania nam nieskończoność i wieczność jako idee, nie przeczuwalibyśmy ich w naturze, przecucie wcaleby nie działało. Ale i przecucie nie daje nam żadnego pozytywnego poznania przedmiotu, stwierdzamy przez nie tylko rzeczywistość przedmiotu wiary w tym świecie skończonym, obecność jego w naturze.

Ponieważ sposób poznawania zapomocą przeczucia opiera się tylko na uczuciu bez udziału zmysłów i pojęć, to „przekonanie z przeczucia wpływające tę ma szczególną właściwość, że to, co przez nie poznajemy, mimo to zawsze pozostaje dla nas tajemnicą”. „Rodzaj ten poznawania, mó-

wi Fries, przez samo uczucie jako przeczuwanie wieczności w rzeczach skończonych, dotąd pozostawiany wyłącznie poetom, marzycielom i duszom pobożnym i za zgubę wszelkiej filozofji poczytywany, biorę tutaj w obronę i o ile wiem, po raz pierwszy do filozofji wprowadzam". (*Wissen, Glaube u. Ahndung*; L. Nelson, 61—4, 176—8, 250).

Przedstawienie to Friesa, jak widzimy, dość blisko trzyma się Kanta, mianowicie co się tyczy związku uczuć piękna i wzniosłości z uczuciem moralnem. Pomysłem Friesa jest uznanie odrębnego sposobu poznawania albo formy „przekonania”, jako „przecucia”, które oczywiście w tem znaczeniu jest rodzajem intuicji. Nie wydaje mi się jednak konsekwentnem określenie roli, jaką tej nowej władzy w stosunku do dwóch innych, zwłaszcza do poznawania zmysłowego, Fries wyznacza. Skoro zarówno w świadomości praktyczno-moralnej, jak w odczuwaniu piękna i wzniosłości udział ma świat wyższy inteligibilny, to zdawałoby się, że w obu wypadkach czynna być musi ta sama władza, w rozumie praktycznym — wyłącznie, wobec piękna — częściowo obok zmysłowego poznania (postrzeganie kształtów, barw), a więc albo „wiara”, jak przyjmował Kant, albo ta nowa władza „przecucia”. Tymczasem, według Friesa, świat inteligibilny raz daje się poznać przez wiarę — praktycznego rozumu, drugi raz przez „przecucie” — w odczuwaniu piękna. Niezależnie wszakże od tego, ważne jest u Friesa samo stwierdzenie pewnej nowej władzy o charakterze intuicyjnym i odróżnienie jej od „wiary”.

Rozróżnianie to jest istotne, a dotąd niedość jasno przeprowadzone. Dlatego przerywając na chwilę wątek historyczny, na miejscu tu będzie tę dla teorii intuicji tak ważną różnicę uwydatnić. Intuicja i wiara nie jest, jak niektórzy przyjmują, tem samem, Intuicja narówni z poznawaniem przez zmysły i wnioskowanie jest — hipotetycznie — pewnym sposobem

poznawania, zdobywania prawdy. Wiara tem nie jest, jest ona pewnym stosunkiem umysłu do przedmiotu, prawdy, już w jakiś sposób poznanej, stosunkiem mianowicie, w którym wyraża się świadomość, że zdobyte poznanie jest dostateczne, ażeby na niem oprzeć i do niego zastosować *d z i a ł a n i e*. Wiara więc jest stanem następnym i niesamoistnym, opiera się i zależna jest od wiedzy, otrzymywanej czy to przez zmysły i intelekt, czy przez intuicję. Mimo to stopień wiary nie jest w prostym stosunku do ilości służącej jej za podstawę wiedzy, zależy on nadto od napięcia aktywnych dążeń, od potrzeby i skłonności do działania, a więc od instynktów, namiętności, interesu: gdy te są silne, i wiara musi być silną przy słabej podstawie poznawczej.

Stąd niekiedy pozorna niezależność i rozbieżność stanów wiedzy i wiary. Gdy „wiedza” jest nikła, mało znacząca, doświadczenie szczupłe, poznanie nie bezpośrednie, ale pośrednie, ze słyszenia od innych, z sugestji, autorytetu, Objawienia, wówczas stan wiary, będący wyrazem silnej jakiejś potrzeby, instynktu, uwydatnia się jako coś samoistnego i pozornie niezależnego. To samo zachodzi, gdy z jakichbądź przyczyn osłabnie subiektywna świadomość wiedzy, skądinąd dostatecznie silnej i bezpośredniej; tak u mistyków w okresach „oschłości”, mistycznej depresji zanika właściwe im czucie bezwzględnej pewności „obecności Boga”, ale wiara pozostaje. „W stanie tym, pisze św. Teresa, dusza może tylko słuchać o Bogu i wierzyć w to, co słyszy, gdyż tak uczy Kościół, ale nie może w pamięci śladów znaleźć tego, co sama wewnętrznie doświadczała”. (*Vie*, ch. 30).

Przeciwnie, gdy pewne prawdy, przedtem pośrednio, z autorytetu, „na wiarę” przyjmowane, zyskują podstawę we własnem naszym doświadczeniu, zostają przez nie „poznane”, przechodzą one ze sfery wiary w sferę wiedzy, wydaje się jakbyśmy je na nowo po raz drugi odkrywali, a wiara wzglę-

dem nich staje się zbyteczna i jakgdyby zanika. W tem znaczeniu mówi np. św. Aegidiusz z Assyżu: „po drugim narodzeniu(t. j. wewnętrznej przemianie) Boga tak jasno widziałem, że wszystką wiarę odtąd straciłem”¹⁾.

Pełne prawo filozoficznego obywatelstwa pod nazwą „intelektualnego widzenia” (intellektuelle Anschauung) uzyskuje intuicja u metafizycznej trójcy Schellinga, Fichtego i Hegla. Intelektualne widzenie jest w stosunku do intuicji pojęciem ciaśniejszem, ale źródeł jego szukać należy również w doświadczeniu mistycznym. Jest to władza lub czynność, przez którą w szczególności mistyk odkrywa i w kontakt wchodzi z duchową rzeczywistością i doznaje „czucia obecności”. Mówią też oni o „wizji intelektualnej”, odróżniając ją od zmysłowej; jest to wizja nie mająca kształtu, o „widzeniu” więc może być mowa tylko przez analogię, jest to coś pośredniego między widzeniem, czuciem dotykowym i myślą. Jest to widzenie, zapomocą którego, mówi Angela di Foligno, „dusza ogląda tylko duchową, a nie cielesną obecność”. (*Visio-num Liber*, Steegmann, s. 24).

W zastosowaniu filozoficznem intelektualne widzenie jest także władzą bezpośredniego poznawania rzeczy duchowych, poza zjawiskowych, samych w sobie, poznawania absolutnego, czyli poznawanie Absolutu. Według Schellinga, który w sposób najbardziej typowy dla tej grupy myślicieli określa funkcję intuicji, „wszelkie poznanie jest dążeniem do wspólności z istotą boską, uczestnictwem w tej prawiedzy, której odbiciem i podobieństwem jest świat widzialny, a źródłem — najwyższa wieczna istota. Filozofja jest nauką o idejach, czyli wiecznych prototypach rzeczy. Organem ich poznawania jest intelektualne widzenie, które jest „zmysłem idei”, zdolnością ujmowania Absolutu. Bez intelektualnego widze-

¹⁾ M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. 59 n.

nia niema filozofji. Zmysłu idei nie można wykształcić, gdzie on nie istnieje; kto go nie posiada, nie rozumie nawet tego, co się o nim mówi (por. Platon: oczy, które widzą ideję konia, s. 15); negatywnym warunkiem zmysłu idei jest zrozumienie nicości wszelkiego czysto zmysłowego poznania; zrozumienie to można w sobie rozwinąć, u filozofa wejść ono musi w nawyk, stać się w nim trwałą niezmienną zdolnością widzenia wszystkiego tak, jak się przedstawia w idei (*Methode d. akadem. Studiums, Werke*; v. O. Weiss, B. II, 546 n. 585, 596).

W pracy niemieckiej, Schellingowi przypisanej, ale napisanej bardziej w duchu Fichtego, J. Gołuchowski mówi, że „celem filozofji jest jedno tylko: doprowadzić człowieka do tego, ażeby we wszystkim widział p i e r w i a s t e k w i e c z n o ś c i. Filozofja, w której punktem wyjścia nie jest widzenie wieczności, pozostaje zawsze poza życiem”. Do takiego zaś widzenia wieczności dochodzimy nie przez pojęcia, które rzeczywistość rozczłonkowują, ale przez obejmowanie całości „duchowym okiem”, „wewnętrznym widzeniem”. Boski pierwiastek tkwi w każdym, ale każdy o tyle go poznaje, ile sam z siebie rozwinie: do tego zaś potrzebna jest miłość, „miłosne spoglądanie ku wzniosłym ideałom”.

Jak dla Platona i Fichtego, tak dla Gołuchowskiego, miłość jest nie tylko uczuciem, ale i czynnikiem poznania. Byt absolutny — mówi Fichte — jest życiem, w którym Byt ten przez miłość się rozdwaja, istotą życia zaś jest miłość, tęsknota do powrotnego zjednoczenia się z wiecznością i to jest jego najgłębszym poznaniem i najwyższą szczęśliwością; Byt, życie, miłość i szczęśliwość są jednym i nierozłącznym. „Miłość jest źródłem wszelkiej pewności, wszelkiej prawdy i wszelkiej rzeczywistości”. (*Anweisung z. selig. Leben; Werke, Medicus, B. V, 114, 253*).

Według Gołuchowskiego „kategoria miłości jest najwyższą kategorią”, „w niej utajone jest ostatnie słowo stworzenia, tu leży rozwiązanie najwyższych zagadnień dla człowieka... Kategoria miłości jest punktem kulminacyjnym najgłębszej spekulacji, a zarazem źródłem, przystępnym każdemu sercu, pragnieniem dręczonemu, choćby do głębszych badań podnieść się niezdolnemu. W kategorii miłości łączy się nauka z życiem, wiara z rozumem, filozofja z religją, doczesność z wiecznością, człowiek z Bogiem i równymi sobie... Kategoria miłości rozwiązuje wszystkie wielkie kwestje: osobowości Boga i człowieka, stworzenia i celu jego, woli, wolności i ostatecznego przeznaczenia człowieka, doczesnego i przyszłego bytu...”. (*Die Philosophie in ihr. Verhältnisse z. Leben*, 1822, s. 121, 5; *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami*, t. II, 363, 374). — Jest to znane nam u mistyków „poznanie przez miłość”, mistyczne: *Cor vigilat*.

August Cieszkowski za organ filozofji, obok spekulacji, uważa „czynną intuicję”, która, zdaniem jego, lepiej wyraża i wyższe stanowi pojęcie intelektualnego widzenia. Nazywa ją także „mistyczno-czynną intuicją”, gdyż jest ona źródłem mistycyzmu, którego stosunek do filozofji trafnie w ten sposób określa: „Mistycyzm nieodzowny jest w filozofji, jako integrujący moment wszelkiej prawdziwej spekulacji, mistycyzm stanowi właśnie spekulację *in nuce*. Tylko jeżeli z mistycyzmu popaść nie chcemy w Misterjum ani w Mistyfikację, trzeba nam Mistyczność *w z n i e ś ć i z n i e ś ć*. Atoli jako zniesiona zachowa zawsze swoje znaczenie w filozofji. Ona to nadaje spekulacji żywą siłę i popęd do dalszych, nowych badań. Myśl bowiem sama przez się istotnie twórcza nie jest... Mistycyzm daje zarodek, który dogmatyzm rozkłada i rozwija wszechstronnie, a który w spekulacji prawdziwej do właściwego owocowania dojrzewa. Owa wrzekoma spekulacja, która zarówno mistycyzmem, jak dogmatyzmem gar-

dzi, skazana jest przeto na spekulowanie na jałowej pustyni. Wraz z intuicją straciła i rozum, dokądże dojść może?... Mistycyzmu nie mamy się co lękać, gdyż, jak powiadam, poprzestać na tem stanowisku nie można. Zrozumienie jego daje dopiero powstać spekulatywności". (*Bóg i Palingenezja*, Roz. VIII i Appendix).

Schopenhauer, jak zaznaczyliśmy już, odróżnia dwojakie poznanie: jedno będące wyrazem woli, interesów życiowych i praktycznych, drugie — od woli niezależne, bezinteresowne, obiektywne. Ogólniej jeszcze, mówi on, świadomość nasza ma dwie strony: po części jest to świadomość naszego ja, którem jest wola, po części świadomość innych rzeczy, i jako taka jest poznawaniem bezpośredniem, naocznem (*anschauende*) świata i przedmiotów. Regułą, stanem normalnym jest świadomość nasycona wolą, w stanie tym rzeczy przedstawiają się nam jako w z g l ę d n e, w ich zależności od nas i wzajemnie od siebie, a nie w ich absolutnej istocie i bycie, a więc ze względu na ich przeznaczenie, użyteczność, cel, przyczynowy związek, miejsce i czas znajdowania się i powstawania. Jest to sposób patrzenia w życiu praktycznym, w technice i nauce, w podstawie jego leży myśl dyskursywna, abstrakcja i pojęcia.

W drugim wypadku wola zostaje ze świadomości wyeliminowana, przestajemy prawie wiedzieć i myśleć o sobie, poznajemy i wiemy tylko o rzeczach, stajemy się prostym podmiotem poznania. Rzeczy nabierają dla nas większej jasności i wyrazistości, są to już nie rzeczy pojedyncze, konkretne, skończone, ale reprezentacje rzeczy, rzeczy same w sobie, w ich absolutnym bycie — ideje, ideje gatunku, wieczne ich formy, z których „przemawia mądrość o wiele wyższa niż ta, która zna tylko rzeczy względne, stosunki i rzeczy”. Indywiduum zatracą się tu w przedmiocie poznania, zarówno podmiot jak przedmiot wyjęte zostają z wszelkiej względności,

warunkowości, „stają się jednym”, gdyż cała świadomość wypełniona jest jednym przedmiotem. Jest to p o z n a w a n i e i n t u i t y w n e — bezpośrednio ujmowanie przedmiotu, przez przeżywanie go niejako, jednoczenie się z nim, wejście w niego. Sposób ten patrzenia i poznawania właściwy jest, jak wiemy, estetycznej kontemplacji, w chwilach natchnienia, w genjuszu i w tej wewnętrznej przemianie, jaką przechodzą mistycy w dążeniu do poznania i zjednoczenia się z Absolutem.

Dwa te sposoby patrzenia na świat są względem siebie w pewnej wyłączoneści i antagonizmie. Normalnym, stałym, właściwym ogromnej większości ludzi jest, jak wiemy, ujmowanie świata dyskursywne, pojęciowe; ażeby od niego przejść do ujęcia intuicyjnego, absolutnego, trzeba z a p r z e ć się sobie, zaprzeczyć w sobie wolę, przestać cokolwiek chcieć i pożądać, stać się „czystym poznaniem”. (*Die Welt a. W. u. V. B. I, § 34, B. II, Kap. 30*).

Pomijam sprzeczności tych poglądów. Sprzeczność to naprzód w obrębie samego systemu, w którym intelekt, poznanie jest tylko przydane woli, istności absolutnej, jako atrybut dla celów użytecznych, doczesnych niejako i względnych, tu zaś przeciwnie, staje się naraz tem, co poznaje absolut przez utożsamianie się z nim, a więc staje się samo absolutem. Po wtóre sprzeczność z faktami doświadczenia, z wypowiedzeniami mistyków, którzy najlepszy stanowią tu autorytet i na których sam Schopenhauer się powołuje: świadczą oni zgodnie, że w przemianie, jaka w nich zachodzi, ulegają zaprzeczeniu tylko dotychczasowe m o t y w y w o l i, zmysłowe, egoistyczne, bynajmniej zaś nie wola sama; wola przeciwnie, nie tylko nie ztraca się, ale centralne stanowisko zajmuje, trwa i działa wtedy, gdy inne władze ustają, i nawet poznawczą czynność na siebie bierze („wola poznająca”, „poznawanie miłosne”), sprzeczność z faktem, że pełny rozwój mi-

styczny prowadzi zawsze do jakiegoś „czynu”, który niekończennie i niezawsze jest zaprzeczeniem życia, który przeciwnie, często jest jego afirmacją, tylko na wyższej, uduchowionej płaszczyźnie bytu.

Pomijając to wszystko, stwierdzamy tylko, że bądź co bądź Schopenhauer intuicję pojmuje jako władzę przeciwstawioną dyskursywnemu myśleniu i jako organ „absolutnego poznania”, i że zdaje sobie sprawę z jej stosunku do doświadczenia mistycznego; warunki, jakie wskazuje, dla rozwinięcia i wywołania w sobie intuicji, jest to droga dawno mistykom znana — wyrzeczenia się siebie, wyzwolenia z więzów egoizmu, zmysłów, czasu i przestrzeni, myślenia obrazami lub pojęciami.

Zresztą jednak obok i niezależnie od tego znaczenia ściślejszego, używa Schopenhauer określeń: „intuicyjny”, „intuicyjnie” w różnych wypadkach, ile razy przeciwstawić chce czynność umysłu związaną z działaniem zmysłów, postrzegania, myślenia obrazowego, konkretnego, czynnościom, w których przeważa abstrakcja, refleksyjne, sylogistyczne rozumowanie. A więc „intuicyjne” jest wszystko, w czym wyraża się np. czułość zmysłów, wprawa i zręczność, jak dotknięcie muzyczne wirtuoza, celność strzelca, przenikliwość fizjognomisty, co można tylko c z u ć, a co nie da się określić, ująć w abstrakcyjne pojęcia i ogólne słowa; albowiem, mówi, „pojęcia są sztywne, ostro odgraniczone, nie mogą się nigdy przystosować do subtelnych przejęć i odcieni rzeczy konkretnych, odczuwanych, tak jak w mozaice zawsze zostają wyraźne granice pojedynczych kamyczków i niemożliwe jest łagodne, nieprzerwane przechodzenie jednej barwy w drugą, jak w obrazie malowanym”.

Dalej „intuicyjnym” jest wogóle to, co znamy bezpośrednio przez postrzeganie, własne doświadczenie, poglądo-

wo w odróżnieniu od wiedzy pośredniej, z książek, opisów, definicyj, rozumowań, a więc wiedza praktyczna, życiowa mądrość, takt w przeciwstawieniu do uczoności, pojęć i reguł ogólnych. „Intuicyjnym” jest także bezpośrednie przez umysł ujmowanie związku przyczynowego rzeczy, łatwe i pewne przechodzenie od skutków do przyczyn, a więc wszelkie np. odkrycia, wogóle bystrość, przenikliwość, wynalazczość, jak i życiowy spryt, roztropność, Klugheit (zdrowy chłopski rozum?), „która wyłącznie oznacza umysł na usługach woli zostający”, — wyraźna już sprzeczność z poprzedniem określeniem intuicji, jako poznania wyzwolonego z woli. (*D. W. a. W. u. V. I*, § 6, 12, II. Kap. 7).

Na Schopenhauerze zakończyć możemy te historyczne uwagi o intuicji, gdyż poglądy jego w tym przedmiocie wchodzi już bezpośrednio w teraźniejszość. Wszakże teoria intuicji Bergsona, jak to już czytelnik zapewne sam zauważył, w prostym spadku przejęta została od Schopenhauera: ta sama wieloznaczność nazwy, stosowanie jej do różnych zgoła rzeczy, tylko „mozajka” zmodernizowana na „kinematograf”. Jakoż kto chce się zorientować w intuicyjnym chaosie bergsonistów, odczytać powinien odnośne miejsca u Schopenhauera.

Ale jest także różnica. Pomimo nadużywania nazwy i wynikających stąd niejasności i sprzeczności, naogół u Schopenhauera w każdym wypadku autor i czytelnik widzi wyrażenie, o czym mowa, i zdaje sobie sprawę, że mówi się o różnych rzeczach; dla Schopenhauera, poza specjalnem znaczeniem intuicji jako czystego wyzwolonego z woli poznania, intuicyjność jest raczej pewnym punktem widzenia, pewną stroną różnych skądinąd zjawisk. Natomiast Bergson i jego zwolennicy z intuicyjności tak rozciągle i wieloznacznie pojmowanej robią jedną kategorię psychologiczną, odrębną jakąś władzę, której w ten sposób przypisane zostają zupełnie różne, niezależne od siebie funkcje, której

zatem nie odpowiada żadna określona rzeczywistość psychiczna.

Ostatecznie jednak i Bergson w późniejszych swych pracach (*Evolution créatrice*) zdaje się zapominać o wszystkich różnorodnych funkcjach, mających być intuicją i za organ metafizyki i absolutnego poznania, jak się zdaje, uważa intuicję w ściślejszem znaczeniu, jako pewną z instynktu się wywodzącą, na obwodzie lub pod progiem świadomości istniejącą władzę, a więc intuicję, którą za źródło filozoficznego poznania uznawali także po-kantowscy metafizycy. Przytem jednak zastosowanie to intuicji do metafizyki przedstawia sobie p r o g r a m o w o, jako m e t o d ę ogólnie dostępną i ogólnie obowiązującą.

Widzieliśmy, czym intuicja jest w świetle faktów doświadczenia, czym była w historii. Wyłączyliśmy jej stronę epistemologiczną, zagadnienie obiektywnej wartości tego, co przez intuicję „poznajemy”. Nie schodząc ze stanowiska tego, przyjmując to, co daje intuicja, jako proste fakty doświadczenia wewnętrznego, zapytać możemy, jakie będzie jej działanie i zakres zastosowania w przyszłości, jakich nowych tego rodzaju faktów możemy od niej oczekiwać, czy dla otrzymywania ich możemy liczyć na zastosowanie jej planowe i metodyczne.

Na podstawie rozważań dotychczasowych jedno możemy stwierdzić: że intuicja nie jest władzą ogólną u wszystkich zawsze do działania gotową, że w tym względzie istnieją daleko idące różnice indywidualne i że tam nawet, gdzie siły intuicyjne są dane potencjalnie, rzeczywiste ich działanie występuje tylko w szczególnych okolicznościach, przy istnieniu określonych warunków. Ze względu na te warunki, w jakich budzą się siły intuicyjne, a zależnie od tego i na sposób ich działania, rozróżnić możemy kilka wypadków.

1. Stany mistyczno-intuicyjne wywoływane być mogą sztucznie, w sposób czysto zewnętrzny, mechaniczny. Należy tu naprzód wzmiankowane już wyżej działanie narkotyków, które też, jak wspomniałem, w starożytności i wiekach średnich stosowano powszechnie dla wywoływania pewnych elementarnych sił okultystycznych, a których użycie w formie symbolicznej zachowało się w kulcie religijnym.

2. Takimże środkiem zewnętrznym jest sztuczny sen albo hipnoza, w której głębszych fazach występują objawy wzmoczonej telepatji, jasnowidzenia, przeczuć, nastroju moralno-religijnego. Zresztą, jak już Deleuze zauważył, siły te,

zwłaszcza instynkt leczniczy, skłonność do wizji, nastrój moralno-religijny, w stopniu o wiele doskonalszym ujawniają się w somnambulizmie naturalnym, czyli autosomnambulizmie.

W stanach narkozy i somnambulizmu zachodzą niewątpliwie pewne objawy intuicyjno-mistycznej natury, ale w warunkach, które odejmują im głębsze znaczenie. Brak w nich wpływu kontrolującej uwagi, przeważa natomiast wyobrażenia, pierwiastek konkretny, wizjonerski i, co najważniejsza, stanowią one epizody oderwane od całości życia, nie mające z niem wewnętrzną ciągłości. Właściwe doświadczenie mistyczne stanowi organiczną część samego życia, z niego wyrasta i w nie przechodzi, przetwarzając je jednocześnie do głębi. Tymczasem z narkotycznego odurzenia następuje otrzeźwienie, ze snu sztucznego — przebudzenie, i wszystkie ich obrazy, intuicyjne doznania albo zostają wprost zapomniane, albo, jeśli nawet pamięć jest zachowana, przedstawiają się jako coś obcego, nad czym normalne życie zmysłów i intelektu z łatwością prawa swe odzyskuje i do porządku dziennego przechodzi. Intuicje stanów tych nie mają czasu dojrzeć i skoordynować się z całością życia duchowego; są zbyt nagłe, zbyt odcinają się od normalnej świadomości. W najlepszym razie u somnambulików znajdujemy wzmożone poczucie duchowej rzeczywistości, które jednak najczęściej przybiera wyraz zabobonny lub więźnie w formach wyłącznie tradycyjno-teologicznych.

3. Metoda Yogi, w postaci klasycznej jako jeden z kierunków filozofii indyjskiej, jest praktyczną szkołą mistyki, której zadaniem jest budzić w człowieku utajoną „nadświadomość”, wyższe siły poznania, a ostatecznym celem — zjednoczenie z najwyższą Istotą. O tyle Yoga jest pokrewna z mistycyzmem zachodnim.

Ale w formie popularnej, dziś najbardziej rozpowszechnionej, zwłaszcza w Ameryce, a u nas propagowanej przez

W. Lutosławskiego, cele i rezultaty Yogi są o wiele bardziej poziome. Przez szereg ustopniowanych ćwiczeń, djetę, postawy ciała, system oddychania rozwijać się ma siłę duchową, wolę. Przedmiotem dążenia jest jakgdyby hyperestezja rzeczywistości ducha, aż do zaprzeczenia materji i tego, co jej jest: bólu, ubóstwa, głodu, grzechu, choroby, starości i śmierci. Wszystko to nie jest niczem rzeczywistem, nie istnieje, jest złudzeniem, a i jako takie istnieć przestanie z chwilą gdy utrwalimy w sobie przekonanie o tem, zdobędziemy wyższą nad-intelektualną „wiedzę”. Przez rozwój tej wiedzy i wynikającej z niej siły woli opanować mamy naprzód fizjologiczne procesy własnego ciała, normalnie z pod wpływu woli wyjęte, a że substancja i siły naszego ciała identyczne są z substancją i siłami wszechświata, to spotęgowana władza naszego poznania i woli obejmie także siły zewnętrznej natury, w pierwszym rzędzie — ciała i myśli innych ludzi.

Jest to wspólna podstawa Yogi, średniowiecznej Magji i „sympatycznych lekarstw”, Mesmera i zwierzęcego magnetyzmu, współczesnych sekt amerykańskich jak Christian Science, wreszcie — pod znakiem sugestji i autosugestji — naukowych metod leczniczych hipnotyzmu i psychoterapii. Pominając te ostatnie, cała ta „wyższa wiedza” i nad-intelektualna świadomość zorientowana jest całkiem w kierunku egoistycznym i utylitarnym. Jest to mistycyzm zmaterjalizowany i na użytek gospodarski obrócony. Yoga, Christian Science, Lutosławski adeptom swoim obiecują naprzód „przyjemny głos”, „miły wyraz twarzy”, „wdzięczne ruchy i elastyczny krok”, „wyrzeźbienie z ciała pięknego, żywego posągu”, potem zdrowie, długie życie, wewnętrzne zadowolenie i powodzenie w interesach, a w razie potrzeby jeszcze możliwość bezkarnego (bo okultystycznego) szkodenia swoim przeciwnikom.

O moralnem lub metafizycznym zastosowaniu sił intuicyjnych w tych warunkach nie może być mowy. Rezultatem

o charakterze teoretycznym są fantazje Yogów i teozofów o kwiatach lotosu w ciele ludzkim i o różnokolorowej otaczającej ciała aurze. Wogóle zresztą cały ten mistycyzm amerykański, jeśli wyłączyć pewne głębsze pierwiastki filozofii indyjskiej i chrześcijańskiego mistycyzmu, mechanicznie tylko wplecione, bardziej jest interesujący z punktu widzenia psychologii tłumów, aniżeli wewnętrznej jego wartości.

4. Z tego, cośmy wyżej mówili o związku intuicji ze sztuką, wnosićby należało, że za środek świadomego budzenia i kształcenia intuicji służyć mogłaby sztuka. Niewątpliwie głębszy, twórczy stosunek do sztuki wyzwala pewne utajone siły duchowe, otwiera oczy na rzeczy, dla zwykłych zmysłów niedostępne. Ale są to wypadki bądź co bądź nieliczne. U ogółu czytających, słuchających i patrzących na dzieła sztuki, działanie jej w tym względzie jest o wiele szczuplejsze i, jak się zdaje, ogranicza się do wywoływania pewnego uczuciowego nastroju rozmarzenia, błogości, zapomnienia o sobie i otoczeniu, które stanowią urok i pokusę niższych form mistyki — biernej kontemplacji i kwietyzmu.

Działanie sztuki w tym kierunku jest jakby niesamoistne i niewystarczające samo w sobie. Pobudza ona i utrzymuje w napięciu pewną sferę, w której rodzi się intuicja, wytwarza usposobienie i wrażliwość dla określonych intuicji, ale same te intuicje muszą przyjść skądinąd, z własnych doświadczeń, z tradycji, wierzeń religijnych, z filozofii. Z tego punktu widzenia szczególnie zrozumiałe jest posługiwanie się sztuką w kultach religijnych, a także praktyka spirytystów, którzy często seanse swoje zaczynają śpiewem i muzyką.

5. Można by jeszcze utrzymywać, że intuicja, jako źródło filozoficznego poznania, dałaby się, być może, kształcić w zakresie i środkami samego wykształcenia filozoficznego. Co do tego za szczególnie miarodajny uważać wypada sąd ludzi, którzy sami ujawnili wysoki dar intuicji i świadomie

posługiwali się nią w myśleniu filozoficznym: przypuszczać należy, że zdanie swoje o możliwości jej kształcenia opierają na własnem doświadczeniu.

Platon wskazuje na czystą matematykę i geometrję jako na nauki, które najpewniej zniewalają duszę od tego świata cieniów, w którym wszystko staje się tylko i przemija, zwracać się tam, gdzie przebywają rzeczy same, wieczne byty, czyli idee i gdzie świeci słońce najwyższej idei dobra i prawdy, nauki, które zatem usposabiają umysł do filozofji i rzeczywistego, a nie połowicznego tylko, pozornego poznania (*Republ.*, 425 n).

Podobnie Fichte: określając istotę uczonego i filozofa, jako takiego, który zdolny jest spoglądać w świat nadzmysłowy i stamtąd otrzymywać „widzenia” (*Gesichte*) czyli idee, albo — jakbyśmy dziś powiedzieli — intuicje rzeczy wiecznych, podnosi potrzebę i znaczenie naukowego przygotowania, klasycznego i filozoficznego wykształcenia, w szczególności wyrobienia zdolności abstrakcji i refleksji (*Bestimmung des Gelehrten*, 1811, *Werke v. Medicus*, B. V., 630 n). Ale nie jest to ostateczny pogląd Platona ani Fichtego: ani matematyka, ani ogólne naukowe i filozoficzne wykształcenie nie otwierają jeszcze tego, co dla obu jest źródłem prawdziwego poznania — zdolności widzenia rzeczy nadzmysłowych.

Dla Platona matematyka w wykształceniu filozofa jest tylko środkiem „pomocniczym, współdziałającym”, samo zaś zdobycie filozoficznego uzdolnienia przedstawia sobie nie dydaktycznie, ale raczej katastroficznie i demonicznie: musi nastąpić nie powolny rozwój, ale „zwrot”, przejście od „dnia mrocznego do prawdziwego dnia słonecznego”, „zrzucenie kajdan” zmysłowej złudy, „otworzenie oczu duszy”, „przebudzenie ze snu do prawdziwej jawy” (tamże, 521, 527, 534); a jest to dziełem nie woli naszej, wysiłku pracy, ale czemś, co przychodzi nam z zewnątrz, jest darem, inspiracją — jest

to Eros, miłość piękna wszelkiego i tego piękna najwyższego, którem jest prawda, jest to Dajmonion — tłumacz i pośrednik między bogami i ludźmi, „na jawie i w śnie”¹⁾ (*Symposion*, 203—4).

U Fichtego także studja naukowe i filozoficzne, rozwój refleksji jest tylko „przyczyną okolicznościową”, „między wykształceniem naukowym a światem nadzmysłowym istnieje absolutna przepaść, której zapelnąć nic nie może. Przepaść tę można tylko przeskoczyć; największe wykształcenie naukowe samo przez się i na własnym gruncie nigdy na tamtą stronę nie prowadzi, gdyż z istoty swej jest ono także tylko zmysłowe... Najwyższe nawet wyrobienie myśli niczem nie jest i nie osiąga celu, o ile nie rozwinie się nadzmysłowe widzenie”. Rozwój intelektualny, rozbudzenie refleksji wytworzyć ma tylko wewnętrzną czujność i wrażliwość na „widzenia”, „objawienia”, które przyjść mogą ze świata nadzmysłowego, nauczyć nas „widzenia” te przyoblekać w formę myślową, pojęciową, oraz wyrażać je w sposób dla innych zrozumiały i przekonywujący. Całe wykształcenie naukowo-filozoficzne posłużyć ma do tego jedynie, ażeby temu, który jest już lub przypuszczalnie stać się może „widzącym” (*Seher*) dać narzędzie i środek do rozumienia i wyrażania jego „widzeń”. Zdolność odbierania takich „widzeń”, podobnie jak Schelling, przedstawia sobie Fichte jako szczególny zmysł nie mających tego zmysłu nazywa „duchowo ślepymi”. (Tamże, s. 664 n. 640).

I tak jest rzeczywiście. Działanie intuicji występuje tylko na tle pewnego stanu, stanu mistycznego, a stan ten jest

¹⁾ W dzisiejszej terminologii: jest to „Podświadomość” — ta sfera psychiczna, przez którą, według Meyersa, Jamesa, modernistycznych teologów, Bóstwo bezpośrednio działa na człowieka, — organ Łaski.

pewnem przeżyciem, doświadczeniem życiowym. Nastąpienie tego stanu określane jest jako „odrodzenie”, „nowe narodzenie”. Zawsze gdy ujawniały się w wyższym stopniu działanie i skutki sił intuicyjnych, należy domniemywać tego rodzaju „odrodzenie”, zupełne albo zaczątkowe, nagłe albo powolne, stopniowo przygotowujące się i dlatego niezawsze dające się wyraźnie stwierdzić. Jako fakt historyczny „odrodzenie” znajdujemy w szeregu całym postaci, które zapisały się w dziejach intuicyjno-mistycznych objawień, jak Gautama Buda, św. Paweł, św. Augustyn, św. Franciszek z Assyżu, Rulman Merswin, św. Teresa, św. Katarzyna z Genui, M-me Guyon, Suso, Böhme, Bunyan, Pascal, Swedenborg, Fox, Mickiewicz, Monod, Tołstoj i — według wszelkiego prawdopodobieństwa — Platon, Dante ¹⁾.

Odrodzenie zatem i ujawnienie się sił intuicyjnych jest wypadkiem życiowym, jest o s o b i s t y m d r a m a t e m c z ł o w i e k a, jak narodziny, śmierć i miłość, od których tem się różni, że nie każdemu dane jest go przeżywać. Z miłością zwłaszcza dramat ten ma dużo wspólnego: pewien głęboko intymny charakter, świadomość, że przeżywa się coś j e d y n e g o i pierwszego w swoim rodzaju, czego nikt jeszcze nie doznał — jak i „nikt jeszcze tak nie kochał”; uczucie jakby zawodu i rozczarowania gdy się człowiek przeko-

¹⁾ Nie należy „odrodzenia” tego utożsamiać z t. zw. „nawróceniem”, t. j. uznaniem i przyjęciem pewnych wierzeń religijnych, teologicznych dogmatów, przedtem odrzucanych lub powierzchownie wyznawanych. Wielu, którzy doznali odrodzenia, byli już przedtem religijnie wierzącymi (Suso, Merswin, św. Katarzyna z Genui, św. Teresa, M-me Guyon), jak z drugiej strony odrodzenie iść może razem z zaprzeczeniem pewnych religijnych autorytetów i dogmatów i stawać się źródłem herezji i sekt. (Człowiek traci „wiarę”; por. str. 65). Dlatego Kościół katolicki na wszelkie odrodzenia i ruchy odrodzeniowe (revivals) patrzy bardzo podejrzliwie, zasadą jego w tym wypadku jest: *Pas trop de zèle*.

nywa, że nie on pierwszy tego wszystkiego doświadcza, że inni go już poprzedzili i jest jednym z wielu; pewna wstydliwość i tajemniczość, rozdwojenie i sprzeczna ze sobą potrzeba i skłonność z jednej strony do mówienia o przedmiocie, z drugiej — do zamilczenia o swoim uczuciu, stosunku do przedmiotu; periodyczny, oscylujący charakter obu stanów, zmiana uniesień i upadków, żaru, tkliwości i chłodu, oschłości.

Jako osobiste doświadczenie stan intuicyjno-mistyczny nie może być sztucznie wywoływany, rozwijany, kształcony. Zewnętrzne środki, ćwiczenia, jak w starożytnych misterjach, w teozofji, Yoga, dawać mogą tylko objawy powierzchowne, grube; zresztą w pewnych wypadkach samo już poszukiwanie i stosowanie takich sztucznych metod wskazuje, że w kierunku odrodzenia działać zaczęły jakieś inne, głębsze motywy. Źródłem stanów intuicyjnych nie jest także instynkt poznawania, ciekawość, pożądanie bezwzględnej prawdy. „Głód Absolutu”, potrzeba i szukanie tych „prawd”, jakie objawiają się w stanie intuicyjno-mistycznym, jest już następstwem i jednym ze skutków tego stanu; poza nim prawdy te — „prawdy ostateczne” — są nie tylko niezrozumiałe, pożądane, ale i obojętne, niepotrzebne, zatem nie są przedmiotem pożądania i dążenia. Tylko w tym stanie, w tym momencie, który określają pierwsze słowa Boskiej Komedji:

W życia wędrowce na połowie czasu,
Obrawszy błędne manowców koleje,
Pośród ciemnego znalazłem się lasu —
P i e k ł o, I.

pytania ostateczne stają się dla człowieka czemś aktualnem, żywotnem — stają się jego sprawą osobistą, takie lub inne ich rozwiązanie — kwestją jego życia lub śmierci, — zupełnie tak jak dla człowieka, który się zbłąkał lub zawisł nad przepaścią, aktualnie żywotnem staje się pytanie, dla innych

zbędne lub czysto teoretyczne: jaki jest kierunek drogi? czy skała jest dość twarda, by na niej oprzeć stopę?

Ze znanych nam, najpowszechniej i najsilniej działających przyczyn odrodzenia, a zatem wyzwolenia się sił intuicyjnych, przy pewnem sprzyjającym indywidualnem usposobieniu¹⁾, są: cierpienie — reakcja występku, grzechu, rozpusty — bliskość śmierci. Gdy te głębsze i istotne przyczyny dokonają właściwego odrodzenia, wówczas i zewnętrzne warunki: samotność, milczenie, brak wpływów rozpraszających, umiarkowany i równy tryb życia, działanie swe okazać mogą, ułatwiając i przyspieszając dalszy rozwój mistyczny. Ale też człowiek „odrodzony” sam, z zewnętrznej potrzeby warunki te urzeczywistnia, szuka samotności, wyrzeka się zmysłowych zadowoleń, wchodzi na drogę askezy.

Jako dramat osobisty, stan mistyczny jest z istoty swej nawskroś praktyczny, moralny, i ten charakter jego określa zarazem sposób i kierunek działania sił intuicyjnych. Celem ich i przedmiotem nie jest dowiedzenie się czegoś, poznanie jako takie, ale ocalenie życia.

Znamiennym w tym względzie objawem jest w stanach somnambulicznych budzący się instynkt leczniczy: jak u somnambulików zjawia się organiczna nadczułość, dochodzą do świadomości procesy ciała zazwyczaj nieświadomie się dokonujące, a jednocześnie wzmacnia się działanie regulatywnych i restytucyjnych sił ustroju w postaci popędów i wskazań leczniczych, tak w stanach mistycznych jednym z pierwszych objawów jest nadzwyczajne przeczulenie moralne, roztrząsanie i etyczna ocena minionego życia w najdrobniejszych jego szczegółach, świadomość grzechu, potrzeba pokuty i odku-

¹⁾ Fichte, jako cechy tego usposobienia, mające zarazem znamiionować powołanie na filozofa-metafizyka, wymienia: skłonność do refleksji, samoobserwacji, i silne uczucie moralne, brak egoizmu. (*Werke*, V, 680).

pienia. Lecnicze popędy somnambulików i moralne tendencje stanu mistycznego jednakowo za przedmiot mają życie, ale w tym drugim wypadku pojęcie życia zostaje rozszerzone: obejmuje ono nie tylko to życie, którem człowiek żyje dziś, docześnie, ale nieskończone jego możliwości i formy.

Tendencje te streszczają się w zagadnieniu z b a w i e n i a. Dla możliwych wyższych form życia, których intuicję otrzymuje człowiek z chwilą, kiedy uległ „odrodzeniu”, pojęcie zbawienia analogiczne jest z tem, czem w życiu obecnem, doczesnem jest „zdrowie”, „spokój”, „szczęście”. Jak główną troską somnambulika, zadaniem, nad którem pracują zbudzone w nim organizujące siły, jest odzyskanie zdrowia, tak troską taką i zadaniem stanów mistycznych jest osiągnięcie zbawienia.

Pojęcie to, w znaczeniu nie teologicznem, ale jako realny fakt psychologiczny, wyraża ogół uczuć i dążeń, których przedmiotem jest sposób myślenia i postępowania, przystosowany do nowoodkrytej duchowej rzeczywistości. „Co ja mam robić, ażeby być zbawionym?” — dominujący refren mistycznego rozwoju — znaczy: jakim mam być i jak postępować, ażeby w sferze duchowej rzeczywistości, której istotą jest moralny porządek, osiągnąć subiektywne dobro, spokój i szczęście?

Odpowiedź zależy naprzód od tego, c o u z n a n o z a p r a w d ę — i dlatego to, jak widzieliśmy, pytania ostateczne, zagadnienia bytu, celu, wartości i przyszłości życia, nabierają życiowej, aktualnej doniosłości; powtóre zależy od odpowiedzi od tego, c z y t o, c o z a p r a w d ę u z n a ł e m, p o t r a f i ę w y k o n a ć, przeżyć. Dramat mistyczny musi być przeżyty do końca. A to wymaga siły, wielkości ducha, geniuszu, — jest to geniusz „świętości”. Niezmiernej siły potrzeba, ażeby opanować tysiączne wiążące nas ze światem materialnym instynkty, uznać i oprzeć się na rzeczywistości

duchowej, tak dla zmysłów nikłej i niesamoistnej, a z drugiej strony nie utknąć w marzycielstwie lub czysto intelektualnej spekulacji, ale zdobyte prawdy wypełnić w czynie, aż do wyrzeczenia się siebie i do ofiary życia. W wewnętrznej tej walce i rozdzieleniu upływają często długie lata, upływa życie całe¹⁾. Większość, nie doszedłszy kresu, ustaje śród drogi, z rozterką w sercu i cierpiąc nad swą słabością. Wyrazem tego stanu rzeczy — tęsknoty do wyzwolenia, „powrotu” i poczucia swej słabości, jest w jednym kierunku uciekanie się do sztucznych, zewnętrznych praktyk (w Yoga, teozofii), w drugim — pogląd teologiczny, że człowiek ani wejść na tę drogę, ani jej przejść nie może bez pomocy Łaski.

Z chwilą odrodzenia i w miarę jak się rozwija dramat mistyczny, budzą się i działanie swe objawiają siły intuicyjne: jasnowidzenie, intelektualne widzenie rzeczy absolutnych, nowych teraz dla człowieka, choć z wieści mu znanych, a potrzebnych i zbawiających. Zależnie od indywidualnych skłonności, od umysłowej siły, intuicje te wyraz znajdują bezpośredni w postępowaniu (askeza, miłosierdzie), wypowiadają się w wizjach i symbolach, albo stają się przedmiotem dyskursywnego myślenia, które ujmuje je w pojęcia, tak lub inaczej koordynuje i do zgodności doprowadza z faktami zmysłowego doświadczenia, bierze za podstawę metafizycznej spekulacji i nadaje im charakter „prawd” obiektywnych. Ale zarówno intuicje te, jak uwarunkowane przez nie prawdy związane są z przeżywanym dramatem, on to zakreśla ich treść i granice, dotyczą one moralnej strony bytu, od której zależy ocalenie życia indywidualnego, „zbawienie” jednostki, a więc: rzeczywistość ducha, moralny porządek, miłość czyli jedność nasza z całością bytu, świadomość wolności i odpowiedzialności.

¹⁾ Najlepiej znane przykłady to: św. Augustyn, św. Teresa, Tolstoj.

Intuicja zatem jest władzą, która jest d a n a w r a z z e s w o i m p r z e d m i o t e m, do niego ograniczona i z nim nierozłączna, nie może być dowolnie przenoszona i stosowana do jakichkolwiek obcych jej, przygodnych przedmiotów i zagadnień fizycznych, biologicznych, psychologicznych lub społecznych. Działa ona wtedy i w tym zakresie, kiedy i o ile istnieje właściwy jej przedmiot, który, jak widzieliśmy, jest osobistem, moralnem zadaniem do spełnienia. Prawdy metafizyczne są pobocznym produktem intuicji działającej w interesie moralnego życia jednostki¹⁾.

Jak dramat miłosny, choć każdemu wydaje się nowy, jest powtórzeniem tego, czego doznawało już wielu, tak i dramat mistyczny, uwarunkowany pewnemi zasadniczemi, według stałych praw działającemi czynnikami natury ludzkiej, ma typowy przebieg o określonej treści, okresach, stopniach. Pomimo indywidualnych odmian, różnicy nazw, symbolów, podziałów, znajdujemy uderzającą zgodność w wy-

¹⁾ Nie mogę się zgodzić na zarzut p. I. Halperna (w *K s i ą ż c e*, luty, 1912), który utrzymuje, że nie jest konsekwentnem uznawać intuicję etyczną, a odrzucać przyrodniczą, gdyż zarówno jedna jak druga jest — albo nie jest — uprawniona, i jedna przechodzić może w drugą. Właśnie o to idzie, iż, zdaniem mojem, fakty historii i doświadczenia potwierdzają i uprawniają tylko intuicję natury moralnej. I w filozofji to tylko uważać można za produkt intuicji, co daje się wywieść i związać z intuicją „duchowej rzeczywistości”; a więc są jej dziełem np. ideje Platona, panteizm — jako widzenie Ducha-Boga w przyrodzie, ale nie są przyrodnicze konstrukcje gnostyków lub „filozofów natury”. Intuicje moralne mistyków są zgodne z sobą, intuicje przyrodnicze — rozbieżne; intuicjom moralno-metafizycznym nigdy doświadczenie naukowe nie zaprzeczyło, raczej zmierza do ich potwierdzenia, natomiast zaprzeczało niejednokrotnie rzekomym intuicjom przyrodniczym, np. co do liczby planet, rozmaicie przez różnych wizjonerów podawanej, a niezgodnie z późniejszymi odkryciami. Przysnają zresztą, że w pojedynczych wypadkach często trudno tu granicę przeprowadzić.

znaniach i opisach mistyków różnych epok, narodowości i wyznań, wtedy nawet, gdy o wzajemnem oddziaływaniu nie może być mowy³⁾). Powtarzają się zatem i zasadnicze intuicje i z ich zastosowania, intelektualnej przeróbki otrzymywane prawdy metafizyczne. O ile nie przewidujemy jakiejś radykalnej mutacji w naturze ludzkiej, listę jednych i drugich uważać można za zamkniętą. Są to zasadnicze „Objawienia”, pierwiastki wspólne wszystkim bardziej rozwiniętym religjom; są to nieliczne podstawowe idee, pomysły, snujące się przez dzieje filozofji i pod różnemi postaciami powracające. Z tego punktu widzenia intuicyjności metafizycznego poznania, rzecz można, że w filozofji wszystko już wiedzieli i powiedzieli Upanishady, Heraklit i Parmenides; późniejsi dowodzili. Różnice systemów, postęp i twórczość w filozofji są wyrazem pojęciowej pracy myśli, dyskursywnej przeróbki zasadniczo identycznych intuicji, w zastosowaniu do nowych zdobyczy naukowych i z dążeniem do coraz doskonalszego, bardziej artystycznego wyrażenia.

Wobec tego chcieć intuicję stosować do różnych przedmiotów i specjalnych zagadnień, oczekiwać od niej odkryć, wogóle czynić z niej metodę, narzędzie masowej produkcji metafizycznej, przedmiot może ćwiczeń w seminarjach filozoficznych — jest grubym nieporozumieniem albo wprost niezrozumieniem jej natury, pochodzenia i granic.

Dorobek intuicji pod względem treści uważać należy za zamknięty i wyczerpany, a zawrzeć go można w krótkich słowach: rzeczywistość ducha i moralnego porządku. Intuicja służyć nam teraz może nie do odkrywania prawd nowych, ale raczej do zrozumienia prawd starych. A spełniając tę

³⁾ Np. między Platonem a mieszkańcami Peru (w XVI w.), wysp Samoa i Indjanami Am. P., u których znajdowano poglądy i wierzenia bliźniaczo podobne do Platona nauki o idejach. — Th. Gomperz, *Griechische Denker*, B. II, 3 Auf., s. 320.

rolę, nie będzie wprawdzie organem poznania, ale, co ważniejsza, będzie organem życia. Bo nie rozstrzygając nawet pytania o jej obiektywno-poznawczej wartości, uznać musimy życiową, praktyczną wartość intuicyjno-mistycznych doświadczeń i tego, co jako „prawda” jest ich owocem. Jeżeli dla wzniesienia się do rzeczywistości duchowej potrzeba siły, to z chwilą gdy człowiek rzeczywistość tę zdobył i wszedł z nią w związek, staje się ona dlań sama *źródłem siły*. Jakiemkolwiek jest siły tej pochodzenie, czy płynie ona z energii duchowych w samym człowieku tkwiących i teraz wyzwalanych, czy jest natury transcendentnej, czy też jednym i drugim, faktem jest, że kto rozluźnił węzły swe z rzeczywistością materialną i przez doświadczenie poznał rzeczywistość duchową, żyje odtąd mocniej i lepiej. Człowiek taki zyskuje *drugą* podstawę bytu, i dlatego na *pierwszej* czuje się silniejszy i pewniejszy, jest zabezpieczony na wypadek jej utraty, to daje mu spokój i pogodę umysłu, męstwo wobec życia i wobec śmierci. Jest tak, jakgdyby między jedną rzeczywistością i drugą istniała *ciągłość i zależność*: pierwszej ani przeżyć, ani dla niej umrzeć nie można, jej tylko środkami, nie czerpiąc z drugiej motywów i pierwiastków siły.



TREŚĆ:

	Str.
Jan Władysław Dawid przez <i>H. Lukrecja</i>	5

O RZECZYWISTOŚCI DUCHOWEJ.

I. Mistycyzm — umieranie	29
II. Rzeczywistość duchowa	65
III. Doświadczenia mistyczne	90
IV. Przeznaczenie i wolność woli. Wiedza indywidualna i społeczna	105

O INTUICJI W MISTYCE, FILOZOFJI I SZTUCE.

Rozdział I.	117
Rozdział II.	130
Rozdział III.	143
Rozdział IV.	160
Rozdział V.	180
Rozdział VI.	196



70644/

7