

ELŻBIETA WOLICKA

„SENS I SMAK NIESKOŃCZONOŚCI”
– HENRYKA ELZENBERGA *VIA NEGATIVA* *

Trudno z zewnątrz wejść w sposób myślenia ludzi,
którzy myślą sakralnie i na każdego intruza czyha tu
sto możliwości nietaktu

(Henryk E l z e n b e r g)

Na mapie polskiego życia umysłowego 1. poł. XX w. Henryk Elzenberg pojawia się jako osobowość wyjątkowa. Był myślicielem-*outsiderem*, zarówno w dwudziestoleciu międzywojennym, zdominowanym przez pozytywizm szkoły lwowsko-warszawskiej, jak i po II wojnie światowej, kiedy marksistowski materializm dialektyczny uzurpował sobie filozoficzny monopol. Ukształtowany przez wielką, zachodnioeuropejską tradycję kulturalną, filozoficzną i literacką, Elzenberg wyjątkowo wcześnie, już w wieku lat dwudziestu, wypracował własny styl intelektualnej medytacji, w którym analityczną rzetelność, rozległą erudycję, zmysł precyzji i porządku – różny od logicznie rozumianej systemowości – łączył z niezwykle darem intuicyjnego, istotnościowego wglądu i „zaciekłą pasją wgrzyzania się w problemy”, by użyć sformuło-

Prof. dr hab. ELŻBIETA WOLICKA-WOLSZLEGER – kierownik Katedry Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

* Poniższy tekst jest poprawioną oraz znacznie rozbudowaną i zaktualizowaną pod względem aparatu krytycznego w przypisach i bibliografii wersją odczytu, wygłoszonego w 1997 r. w ramach ogólnopolskiej konferencji zorganizowanej przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i opublikowanego w tomie zbiorowym: *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii*, pod red. P. Nowaczyńskiego, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, s. 65-88.

wania Mieczysława Wallisa¹. Warsztat pracy Elzenberga znamionuje rzadko spotykana różnorodność form wypowiedzi i narzędzi poznawczych, którymi operował z równą swobodą: od rozprawy naukowej, eseju krytycznego, zadziornej polemiki, po głęboko osobisty dziennik intelektualny i – poezję. Być może właśnie owa „polimorficzność” sylwetki umysłowej sprawiła, że pozostaje on wciąż na polskim rynku idei „źle obecny”. Nie sposób go zaliczyć do żadnej szkoły, a jego najcenniejsze bodaj dzieło: diariusz myśliciela, prowadzony przez ok. 60 lat, stanowi w polskiej literaturze filozoficznej osobliwość, tak że trudno nawet ustalić jego genotyp². Można by ów dziennik porównać w pewnym stopniu z *Pamiętnikiem* Stanisława Brzozowskiego lub autobiograficznymi pismami Karola Konińskiego. Ten ostatni zwłaszcza jest równie jak Elzenberg „źle obecnym” we własnym kraju myślicielem-odmieńcem. Pewne podobieństwo tych – tak różnych skądinąd – dzieł zasada się przede wszystkim, pomijawszy czysto formalną stronę dziennego zapisu, na równie silnie zaakcentowanej optyce osobistej oraz owej pasji „wgrzyzania się w problemy”, które u każdego z wymienionych autorów wyrastają z ich własnej, silnie przeżywanej wizji świata. Wszyscy trzej – Elzenberg, jak sądzę, ze szczególną maestrią i finezją – zmagali się z podobnym dylematem: racjonalnego objęcia i wyrażenia z natury rzeczy płynnego i trudnego do pochwylenia przez refleksję żywiołu odczuć oraz intuicji, tego wszystkiego, co może niezbyt szczęśliwie zalicza się do sfery irracjonalnej. „Żyję uczuciem – pisał sam o sobie blisko trzydziestoletni Elzenberg – ale na przeżycia emocjonalne reaguję myślami”³. Zamiast terminu „irracjonalizm” wolał używać określenia „transracjonalizm”.

Mocował się z „wyrażeniem siebie” przez całe życie – w sposób, rzecz można, metodyczny. *Kłopot z istnieniem* – chronologiczny, a zarazem skrupulatnie uporządkowany tematycznie zapis doświadczeń „człowieka myślącego” – jest szczególnie cennym świadectwem-dokumentem intelektualnej biografii Elzenberga. Myślą próbowane fakty, przeżycia, przeświadczenia, lektury, wszystko, co wypełniało horyzont świata, oglądanego i badanego przez pryzmat własnej wrażliwości, z własnego poziomu duchowego, stanowiło dla

¹ Por. pośmiertną notę biograficzną M. Wallisa o H. Elzenbergu, opublikowaną w „Ruchu Filozoficznym”, 26(1967-1968), nr 2, s. 97-110.

² „Ten typ eseistyki ma tak nikłą tradycję w kulturze polskiej, że trudno nawet o nazwę. Słowa nie ma, bo «rzeczy nie ma»” – jak celnie zauważyła Irena Sławińska (*Kłopoty klerka doskonałego*, „Tygodnik Powszechny”, 29 III 1964 r.).

³ *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1994, s. 98 n. Dalej cytuję: KI.

niego bogaty materiał, który należało samodzielnie zorganizować – „zorganizować to znaczy ułożyć według koniecznych wymagań mojego umysłu; po czym świat jest rozumiany i jednocześnie stworzony” (KI, 35). Tak określönemu zadaniu, które postawił sobie u progu kariery myśliciela, pozostał Elzenberg do końca wierny. Wierny również przekonaniu, że „nie ma zrozumienia bez intuicji”, bez towarzyszącego refleksji „poczucia zżycia się z rzeczami – *sentiment de familiarité avec les choses*”, jak się wyraził, cytując swego profesora z czasów studiów w Paryżu Fryderyka Rauha. Nad poznawczymi wartościami i rolą intuicjonizmu w dociekaniach filozoficznych zastanawiał się także – między innymi – przy okazji lektury książki Juliusza Krafa *Vom Husserl zu Heidegger* (Leipzig 1932), którą studiował w czasie wojny, zamykając swoje rozważania taką oto konkluzją: „[...] według intuicjonisty obok *mundis* (a raczej *aspectus mundi*) *sensibilis* i *intelligibilis* istnieje inna, trzecia sfera rzeczywistości, niepoznawalna ani przez zmysły, ani pojęciowo: *mundus intuibilis*. I upierając się przy jakiejś «intuicji» upiera się przy p o z n a w a l n o ś c i tej sfery”. I dalej: „[...] zainteresowanie owym *mundus intuibilis* jest wyraźnie aksjologiczne”⁴. Zwięzła charakterystyka intuicji u Elzenberga, obok niewątpliwego wpływu Bergsona, zbliża pod pewnym względem to pojęcie do kategorii przedrozumienia w hermeneutyce; intuicja stanowi bowiem zaczątkowy, jeszcze nie rozwinięty w postaci wiedzy, a nawet nie w pełni uświadomiony, rodzaj przypuszczenia lub przecucia, które w określonych okolicznościach, na mocy następujących po nim rozumowań, doprowadza do przyjęcia istnienia „«czegoś» różnego od przedmiotów znanych inteligibilnie lub zmysłowo”, przy czym te wtórne wobec pierwotnej intuicji rozumowania „nie pozwalają nic o tych przedmiotach orzec” (HF, 373).

Stajemy w ten sposób na progu dziedziny, którą komentatorzy Elzenberga zwykli określać „religią wartości”⁵. Zarówno znaczenie tej etykiety, jak i daleko poważniejsza kwestia „filozofii religijnej”, a także szczególnej mistyki, do której Elzenberg, jak sam przyznaje, zbliżał się począwszy od lat dwudziestych, by na niej ostatecznie skupić swą uwagę i „tam przerzucać główny

⁴ *Z historii filozofii*, wybór, oprac. i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1995, s. 373. Dalej cytuję: HF.

⁵ Por. np. B. S k a r g a, *Eseje Elzenberga i ich przesłanie*, „Studia Filozoficzne”, 1986, nr 12 (253), s. 137-144, a także poświęcone Elzenbergowi szkice innych autorów, zamieszczone w tym tomie „Studiów Filozoficznych”.

punkt oparcia”⁶, do dziś nie została (jak zresztą całość jego dorobku filozoficznego i literackiego) wystarczająco przebadana⁷. Nie mamy również dotąd dostępu do całej spuścizny pisarskiej H. Elzenberga – podjęta przez Wydawnictwo „Znak” zbiorowa edycja jego pism obejmuje na razie trzy tomy spośród sześciu zaplanowanych. Jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli XX w. pozostaje wciąż do odkrycia⁸.

I. „NASTRÓJ ROZUMU” I OSOBOWOŚĆ MYŚLICIELA

Analiza wątków religijno-mistycznych w dorobku i biografii intelektualnej Henryka Elzenberga jest sprawą szczególnie trudną i skomplikowaną. Musi bowiem sięgać do warstwy głębokiej jego umysłowości i osobowości; musi być próbą odtworzenia typu jego wrażliwości oraz intuicyjnych przeczuć, które inspirowały jego „myślenie sakralne”. I trzeba przyznać rację Elzenbergowi, który ostrzega, że „wchodzenie z zewnątrz” do tej najbardziej intymnej sfery cudzej osobowości nieuchronnie nosi na sobie piętno niedyskrecji „i na każdego intruza czyha tu sto możliwości nietaktu” (FK 76). Takim nietaktem byłoby, jak sądzę, zbyt pośpieszne i pochopne, zewnętrzne właśnie, rozprawianie się z osobistym *itinerarium mentis* w kategoriach określonej doktryny religijnej. Jednostkowe doświadczenie w tej dziedzinie, zwłaszcza gdy rozcią-

⁶ *Z filozofii kultury*, wybór, oprac. i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1991, s. 361. Dalej cytuję: FK.

⁷ Tej problematyce został poświęcony w całości zeszyt trzeci nieregularnego czasopisma „Znak-Idee” (dalej cytuję: Z-I), gdzie oprócz wyboru „fragmentów mistycznych” z pism Elzenberga opublikowano esej J. A. Kłoczowskiego OP *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce* (s. 3-27). Zob. także: G. C h r z a n o w s k i OP, „Przewyciężyć raczej siebie niż los”. *Mistyczny stoicyzm Elzenberga*, „Znak”, 1994, nr 2 (475), s. 93-102; L. H o s t y ń s k i, *Henryka Elzenberga zmagania z mistyką*, „Annales UMCS”, 19(1994), seria 1, s. 115-126; J. K o s i a n, *Henryk Elzenberg a mistyka*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, pod red. A. Lorczyka, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998, s. 69-91. Józef Kosian w swoim wnikliwym studium wykorzystuje materiał rękopiśmienny Elzenberga, do którego nie miałam dostępu pisząc niniejszy szkic. Z tym większym zadowoleniem odnotowuję zbieżność wielu własnych intuicji interpretacyjnych z komentarzami autora. Por. także: L. H o s t y ń s k i, *Układacz tablic wartości*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1999.

⁸ Należy tu odnotować cenną inicjatywę Wydawnictwa UMCS, które podjęło się publikacji tematycznie uporządkowanych pism H. Elzenberga (w tym również ineditów). Ukazały się dotychczas trzy tomy serii: *Pisma estetyczne*, pod red. L. Hostyńskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1999; *Pisma etyczne*, pod red. L. Hostyńskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2001; *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogal, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2002.

ga się na całą historię życia, zawsze wyłamuje się z pojęciowych i dogmatycznych ram doktrynalnych oraz z punktu widzenia tejszej doktryny niemal z reguły okazuje się mniej lub bardziej „heretyckie”, przynajmniej o tyle, o ile jest jednostkowe, niepowtarzalne, niemożliwe do ujęcia w kanony do powszechnie zrozumiałego wyrażenia. Mistycy w oczach teologów dogmatycznych od wieków stanowili kastę nieco podejrzaną. Zwłaszcza jeśli harcowali na pograniczach różnych wyznań, a nawet religii, otwarcie czy też domyślnie lekceważąc ich ekskluzywizm.

Henryk Elzenberg zachowuje wyraźny dystans wobec religijności wyznaniowej w podwójnym tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, nie tylko nie zgłasza akcesu do żadnej religii zinstytucjonalizowanej, ale wręcz od takiej jej postaci wielokrotnie, z wyraźną niechęcią się odżegnuje. O powodach tej separacji jeszcze wypadnie wspomnieć. Po drugie, jego refleksje dotyczące mistycznej strony religijności – a tylko taka naprawdę go interesuje – mimo osobistego charakteru nie dają się sprowadzić do „mowy wyznania” (w sensie nadanym temu określeniu przez Paula Ricoeura). Nazywając, ale bez pretensji do definiowania, religię „organizacją tego, co irracjonalne” (KI, 302), lub „organizacją mistyki” (KI, 424) – chodzi tu oczywiście o organizację myślową, a nie o stowarzyszenie! – nie zwierza się, przynajmniej wprost, z własnych przeżyć mistycznych. Jego „myślenie sakralne” konsekwentnie przyjmuje i podtrzymuje postać z o b i e k t y w i z o w a n ą. Można powiedzieć, że jest intelektualną organizacją religijno-mistycznych intuicji, próbą nadania im kształtu komunikatywnego, chociaż zawsze z zastrzeżeniem, iż to, o czym mówi, należy zasadniczo do sfery *ineffabile*. „Odpowiednim wysiłkiem można się «tam» przebić [...] Wtedy wszystko staje się sensowne, przez wszystko prześwieca to inne, wszystko nabiera cech głębokiego, niewyczerpanego symbolu [...] Ci, którzy go (tj. doświadczenia mistycznego) nigdy nie mieli, żyją, myślą, działają i czują z łaski tych, którym ono jest znane” (KI, 260). Wszelako język Elzenberga-filozofa (pomijam tu całkowicie jego poezję) nie jest w ścisłym (np. ricoeurowskim) znaczeniu tego słowa językiem symbolicznym, a jeśli operuje metaforą, to jest ona zawsze precyzyjnie wkomponowana w dyskursywny tok wypowiedzi. „W praktyce jest u mnie tak, że rolę «arbitra» pełni coś jak «instynkt», «wycucie» [...] – zależnie od stylu myśli, który d y k t u j e m i p r z e d m i o t albo który sobie przy traktowaniu danego tematu obrałem” (KI, 342; podkr. moje – E. W.).

Postępowanie Elzenberga przypomina więc raczej obiektywizm – w sensie „trwania przy przedmiocie” – fenomenologów, z naciskiem położonym na dosłowną wierność opisu tego, co jest jakoś przedmiotowo uobecnione, aczkolwiek nie dane zmysłowo ani przedstawione w postaci pojęć jasnych

i wyraźnych. W notatce z 1924 r. (KI, 160) Elzenberg decyduje się jednak nazwać sądy, które odnoszą się do tego rodzaju „rzeczywistości p o z a [podkr. moje – E. W.] podmiotem” (nie zakładają bowiem „wycofania się w podmiotowość”), s ą d a m i s y m b o l i c z n y m i. I wskazuje na „całą litanię” takich sądów: aforyzmy Heraklita, platoński sposób orzekania o bycie (który zarazem „jest” i „nie jest”), sentencje buddyjskie, w których „sprzeczność kojarzy się z metaforą”, itd. Do tej listy można by z powodzeniem dopisać niektóre wypowiedzi i przypowieści biblijne, ale Elzenberg z premedytacją to źródło pomija. Osobliwość języka religijnego, którego używa i który z precyzją opisuje, polega na połączeniu rygorystycznej ścisłości z głębią znaczenia – apeluje on bowiem do szczególnego sposobu doświadczania rzeczywistości przynależnej do *mundus intuibilis* jako warunku uchwycenia sensu z natury rzeczy niewyczerpanego.

Stylistyczna klarowność Elzenbergowych „aforyzmów w porządku czasu”, ich nasycenie treścią, stawia przed czytelnikiem nie byle jakie wymagania: współmyślenia i niejako empatycznego współdoświadczania owego świata wraz z autorem. Trudno nie podzielać zakłopotania Hanny Malewskiej, która po ich lekturze wyraziła obawę, iż zapewne brak jej kwalifikacji na pojętego ucznia w tej szkole myślenia – rzetelnego, mądrego, odważnego i subtelnego (por. KI – *Wstęp*, 9). Mimo tych obaw trudno też oprzeć się pokusie przelożenia zawartości „aforyzmów” na kategorie własnego „stylu odbioru” i zrekonstruowania podstawowych, intuicyjnych zworników, które pismom Elzenberga zapewniają wewnętrzną spójność.

Centralnym zwornikiem jest z pewnością umysłowa i emocjonalna biografia autora, którą bardzo dyskretnie przed czytelnikiem odsłania. A także pewien stały, towarzyszący pisarskiej twórczości „nastrój rozumu”, charakterystyczny dla jego osobowości i niełatwy do opisanego. Zarówno Elzenberg, jak i jego biografowie oraz autorzy wspomnień o nim napomykają wielokrotnie o pesymistycznej aurze otaczającej jego rozmyślenia; o przeżywanych kryzysach, które tę aurę utrwały, a także o „parnasizmie”, czerpanym z lektur Leconte de Lisle’a; o perfekcyjnym stylu myślenia i literackiej wypowiedzi oraz postawy życiowej i postępowania; wreszcie – o słynnej „religii wartości”, czyli szczególnym zainteresowaniu sferą aksjologiczną, której systematyczną wykładnię w znacznej mierze udało mu się wypracować, chociaż budowniczym systemów nigdy nie był. „System, który chciałbym zbudować, to bynajmniej nie system t w i e r d z e ń. To pewien przemyślany s t o s u n e k d o ż y c i a (pewna «postawa»); a «zbudować», bo chciałbym mu nadać logikę wewnętrzną i spójność. *Attitude raisonnée*, ale nie *rationnelle*: racjonalna nie w podstawach swych (intuicyjnych!), ale w swojej wewnętrznej

strukturze” (KI, 150). Charakteryzując własną sylwetkę światopoglądową i profesjonalną w odpowiedzi na ankietę „Znak”, napisał, że jego biografie cechowała „pewna fatalna – równie zawiniona jak ciężko odpokutowana – sprzeczność życiowa: z racji spełnianej funkcji społecznej pozwoliłem się zbyt jednostronnie zaliczyć do cechu uczonych, gdy tymczasem moja postawa najistotniejsza postawą uczonego nigdy nie była, raczej trochę artysty, lecz zwłaszcza moralisty, filozofa kultury, układacza «tablic wartości»” (FK, 266). Rzecz znamienna, że w tej odpowiedzi na ankietę pisma związanego z katolicyzmem Elzenberg nie zająknął się nawet o swoich, tak przecież żywych w owym czasie (rok 1952), zainteresowaniach religijnych. Przypuszczalnie obawiał się „zbytnej jednostronności” – możliwego zakwalifikowania jego religijno-mistycznych poszukiwań do jakiegoś „typu”, więc je całkowicie przemilczał, wspominając jedynie o wpływie lektur Gandhiego.

Wszelako najistotniejszą, jak się wydaje, cechą temperamentu i umysłowości Elzenberga, która najwyraźniej wpłynęła na kształt jego pisarstwa i religijnej osobowości, było szczególne uwrażliwienie i zdolność eksponowania rozmaitych paradoksów i sprzeczności. Dostrzegał je w płaszczyźnie egzystencjalnej, w osobistej biografii, oraz w płaszczyźnie intelektualnej, a nawet ontologicznej. Był mistrzem w tropieniu sprzeczności i cała jego wizja świata, ludzkiej – w tym własnej – kondycji jest głęboko antynomiczna. Trzeba przy tym zaznaczyć, że w owym systemie opozycji, które odkrywa i opisuje, jedne sprzeczności nakładają się niejako na inne, na podobieństwo sieci utkanej z przeciwieństw, nacechowanych odmiennymi znakami wartości.

Pierwsza opozycja dotyczy pary pojęć: jednostka – społeczeństwo. Sądzę Elzenberga o społeczeństwie, państwie, o regułach życia w zbiorowości wypada zdecydowanie ujemnie (może z wyjątkiem kultury, do której jednak również miał stosunek ambiwalentny⁹). *La société c'est le mal* – „[...] społeczeństwo może w swej masie zawierać ludzi mądrych i dobrych; samo zawsze jest głupie i złe [...], n i e s k o Ń c z e n i e g o r s z e o d p r z e c i ę t n e j j e d n o s t k i, i jednostka ta ma wszelkie prawo fakt ten stwierdzić

⁹ Por. na ten temat: P. Ś p i e w a k, *Trzy światy Henryka Elzenberga*, „Znak”, 1996, nr 1 (488), s. 123-131; M. K a l o t a - S z y m a Ń s k a, *Postawa krytyczna Henryka Elzenberga*, tamże, s. 131-137; E. A n i s z c z e n k o, *Kulturalizm Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Literackie”, 1996, nr 4 (56), s. 114-118. Do książki E. Aniszczunki *Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu* (Wrocław: „W Kolorach Tęczy” 1997) nie udało mi się dotrzeć. Kwestię wpływu „zwrotu religijnego” w myśleniu Elzenberga o kulturze porusza także M. Tyl w artykule *W stronę Eleuzis. O kształtowaniu się postawy religijnej Henryka Elzenberga* („Znak”, 2001, nr 6 (553), s. 95-106).

i wyciągnąć konsekwencje” (FK, 355). Nie jest z pewnością przypadkiem, że te gorzkie słowa napisał Elzenberg w 1952 r. – apogeum epoki stalinowskiej.

Druga opozycja dotyczy historii powszechnej oraz dziejów własnych ludzkiego podmiotu. I tu również Elzenberg w tym samym, wyżej cytowanym, tekście zajmuje zdecydowane stanowisko: „[...] dzieje nie mają kierunku ku lepszemu i nie mają s e n s u”. Już dziesięć lat wcześniej, w 1941 r., podczas wojny, opisując swój stosunek do aktualnych wydarzeń, utwierdził się w „historiozofii pesymistycznej” i przekonaniu o „absolutnej dwutorowości dziejów – dziejów zbrodni i dziejów ducha, idących obok siebie bez najmniejszego wzajemnego oddziaływania, tworzonych przez gatunki ontologiczne bardziej sobie obce niż w zoologii jaszczury i ammonity” (KI, 282). Z tym poglądem na bezsens historii, która, jak powiada szekspirowski Mackbeth, jest „opowieścią idioty pełną zgiełku i wrzawy”, łączy się u Elzenberga pesymizm antropologiczny: skłonny jest bowiem twierdzić, że „człowiek («na ogół») nie aspiruje do żadnej wartości”, rzecz jasna, wartości bezwzględnej, perfekcyjnej, bo tylko ta kategoria zasługuje na miano wartości w znaczeniu ścisłym. „Przeciętna przyzwoitość ludzka jest wynikiem nie aspiracji ku dobru, ale oszlifowania kantów [...], człowiek n i e c h c e wartości, w nią nie wierzy, chce tylko siebie [...], w ostatecznej instancji dobro zawsze przegrywa. Niekoniecznie ze złem, ale z nicością (*scil.* aksjologiczną)” (FK, 358). Ta diagnoza również została napisana w 1952 r. Elzenberg zauważa jednak, że istnieje „gatunek ontologiczny” ludzi, którzy odmawiając posłuchu wymaganiom „wielkiego zwierzęcia” i wycofując się z udziału w spektaklu historii, utwierdzają swoje istnienie na jakiejś trwałej bazie. Jakiej – to kwestia do osobnego rozważenia. W każdym razie posądzenie Elzenberga o „parnasistowski solipsyzm” niezupełnie jest usprawiedliwione, co dalej będę się starała uzasadnić.

Trzeba ponadto wymienić trzecią opozycję, najważniejszą dla zrozumienia Elzenbergowej koncepcji religii, a mianowicie opozycję e m p i r i i i m e t e m p i r i i¹⁰. Ma ona charakter ontologicznego, a nie tylko aksjologicznego przeciwstawienia; dotyczy warstw czy też poziomów rzeczywistości, którą konsekwentni empiryści postrzegają niejako w spłaszczeniu, redukując to, co rzeczywiste, do danych zmysłowych lub/i przeżyć psychicznych. Istnieje wszelako jeszcze, na równi z empirią obiektywna (tzn. niepozorna i niepochozna od podmiotu), rzeczywistość „prawdziwa” lub „ontologiczna”,

¹⁰ O wieloznaczności pojęć empirii i metempirii u Elzenberga pisze w wyżej cytowanym artykule G. Chrzanowski OP, akcentując nieco inne aspekty mistycyzmu filozofa niż te, którym poświęcam uwagę w niniejszym artykule.

zarówno niedostępna poznaniu zmysłowemu, jak i nieuchwytna w pojęciach, a w związku z tym nader trudna do wyrażenia. Elzenberg nazywa tę rzeczywistość Nieokreślonością lub Nieskończonością. Czym ona jest według niego – będzie o tym jeszcze niżej mowa. Do owej metempirii zalicza przede wszystkim świat wartości bezwzględnych: etycznych i estetycznych, które stanowią dwie strony jednej i tej samej istności aksjologicznej; należy tu również to, co dane w doświadczeniu religijnym – mistycznym.

Wrażliwość na wartości otwiera pole dla – tak zwanej przez Elzenberga – „mistyki niezaprzeczonej”, afirmatywnej. Tę dziedzinę najdokładniej przebadał narzędziami racjonalnej analizy. Jego prace na ten temat są też najszerszej znane i one to głównie przysporzyły mu w obiegowej opinii miana wyznawcy „religii wartości”¹¹. Byłby zatem Elzenberg przede wszystkim wysublimowanym estetą i moralistą, o wysoce elitarnych, arystokratycznych skłonnościach. A i zarzut „parnasizmu” mógłby mieć niejakie uzasadnienie. Wszelako opozycję empirii i metempirii funduje on nie na czysto aksjologicznym przeciwstawieniu. Istnieje bowiem, według niego, „rzeczywistość bytowa”, do której można dotrzeć wyłącznie drogą „mistyki negatywnej”, w wyniku swego rodzaju „rewolucji wewnętrznej”, prowadzącej do „przebudowy samych podstaw umysłu”, a w związku z tym przebudowy wizji całej rzeczywistości. Ta przebudowa ma charakter przede wszystkim dekonstruktywny – „wszystko do gruntu rozwała”, zanim adept owej *metanoia* osiągnie pewien wgląd w to, co Nieskończone (por. KI, 282). W tym negatywnym, rzecz można: apofatycznym znaczeniu „intuicja mistyczna może wyrastać tylko na gruncie najbardziej niszczycielskiej analizy sceptycznej i nihilistycznego niemal rozbicia przyjmowanej pierwotnie rzeczywistości; a to wszystko jest rzeczą nie doświadczenia, tylko właśnie wysiłku dialektycznego” (KI, 283).

Sądzę, że „systemy opozycji”, do których Elzenberg dochodził stopniowo, racjonalizując własne kryzysy wewnętrzne, „przebudowując” wizję świata, układając „tablice wartości” i dociekając ich ontologicznej podstawy, można potraktować jako egzystencjalną, a w pewnym sensie metafizyczną propeudeutykę – wprowadzenie do mistyki negatywnej.

¹¹ Por. H. E l z e n b e r g, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, (Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XVIII, z. 1), Toruń: TNT 1966, a także: L. H o s t y ń s k i, *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1991 oraz studia zawarte w wyżej cytowanym tomie zbiorowym: *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, zwłaszcza artykuł Andrzeja Lorczyka *O nadwartości, powinności i sensie. Prolegomena rekonstrukcji późnej aksjologii Elzenberga* (s. 93-130).

II. „RELIGIA WARTOŚCI”

Estetyzm i moralizm to z pewnością, przynajmniej do lat trzydziestych, najważniejsze wyznaczniki aksjologiczne tej propedeutyki. Obydwa wyrastały z głębokiej potrzeby duchowej Elzenberga – potrzeby uporania się ze światem życiowego doświadczenia w konfrontacji z metempirycznym światem wartości oraz rzetelnego i surowego osądzania siebie. W tej optyce umieszczał też własną „manię prowadzenia zapisek” – „spisywanie jest po prostu dostarczaniem sobie rzetelnych dokumentów do wiecznego procesu, jaki sam sobie wytaczam” (KI, 60).

Jeśli teoria wartości Elzenberga jest stosunkowo dobrze znana i doczekała się opracowań, to sama specyfika jego postawy wobec świata wartości nie została wystarczająco opisana. Postawę tę można nazwać, zgodnie z etykietką „meliorysty i soteryka”, jaka do niego przyłgnęła, postawą religijną – w tym znaczeniu, że w metempirii aksjologicznej poszukiwał on pewnego ideału życiowego i zarazem oparcia dla cnoty męstwa. Tę właśnie cnotę – za stoikami – uważał za kardynalną i kluczową we własnym systemie wartości: „etyka jest nauką o mężnym zachowaniu się wobec bytu”; „mój estetyzm jest ascetyczny, z estetyzmem mniej lub więcej epikurejskim, pojmowanym jako u ż y w a n i e [...], nie ma absolutnie nic wspólnego” (KI, 158) – pisał w latach dwudziestych.

Z biegiem czasu, przeżywając kolejne kryzysy: w latach trzydziestych (pod wpływem porażek osobistych, m.in. nieudanego małżeństwa), w czasie wojny (lata czterdzieste) i po wojnie, w okresie stalinowskim (kiedy został „kurtuazyjnie” odsunięty od nauczania uniwersyteckiego), swoją wizję etyki (i estetyki) jako głęboko uwewnętrznionej nauczycielki życia wypełniał stopniowo i coraz bardziej treściami religijno-mistycznymi. Początkowo penetrowanie świata wartości pojmował, z jednej strony, jako poszukiwanie „świętyń pogody” – Lukrecjuszowych *templa serena* – i utwierdzania się w „męstwie bycia”, z drugiej zaś jako konfrontację własnej, „w życiu wątlej, w twórczości cyzela-torskiej natury”, skłonnej do egotyzmu, który w sobie tępił, z ideałem intelektualnej i moralnej czystości, połączonej z maksymalnym otwarciem i przejęciem się „boskością życia”, dążeniem „ku górze”. Zarówno dobro, jak i piękno powinno „pozostać czymś, na spotkanie czego, źle mówię: na p o s z u k i - w a n i e czego trzeba w y r u s z a ć” (KI, 158). Droga ku naczelnym wartościom jest dla Elzenberga, podobnie jak dla Platona, d r o g ą z b a - w i e n i a: „[...] zbawienie jest to coś, co się osiąga przed śmiercią; co już przed śmiercią wyprowadza nas poza życie. Zbawienie to oczyszczenie z brudu, nędzy, grzechu, zła, winy, ale także – z wszelkiej empirii” (KI, 162).

Później, dokonując autokorekty swoich poglądów aksjologicznych, Elzenberg ogniskuje swoje podejście do wartości właśnie wokół idei zbawienia, która jednak ulega modyfikacji: „[...] nie chodzi w nim o bezcierpienie, jak przy wąsko i negatywnie rozumianej ataraksji stoickiej (można być zbawionym, a cierpieć), ani tylko o doskonałość (która, przeciwnie, w zbawieniu jest implikowana). Bo, po pierwsze, zbawienie zawiera, w przeciwieństwie do ataraksji, element uszczęśliwienia pozytywnego. Po drugie, nie jest po prostu i wyłącznie stanem podmiotu; zakłada obcowanie ze światem dobra i jak gdyby przynależność do niego” (KI, 164). Droga „meliorysty i soteryka” prowadzi przez coraz pełniejsze *f o r m y u c z e s t n i c t w a* w mitempirycznym wymiarze rzeczywistości, w tym – w świecie wartości perfekcyjnych – poprzez samokontrolę i organizację intuicyjnych przeświadczeń, którym stale towarzyszy świadomość, że nie da się do końca zracjonalizować tego, co w nich dane, oraz poprzez ascetyczne „myślenie przeciw sobie” – ku wyzwalającemu z empirii i zła doświadczeniu mistycznemu.

Wielokrotnie w zapiskach Elzenberga powtarzają się uwagi na temat trudności, jakie napotkał na drodze zbawienia – trudności w „solidaryzowaniu się z samym sobą”. Bo też stawiał sobie na tej drodze wysokie wymagania, w instancji ostatecznej – „transmutacji całej istoty”. Dążenie etyczne i jego estetyczne komponenty nie powinny zamieniać się w „zamiłowania zastępcze”, ześlizgując się jednostronnie w taką postać „aksjologii aprobatywnej”, która po prostu, praktycznie i niejako instynktownie, pozwala żyć i działać skutecznie w świecie empirii. Elzenberg dostrzegł więc w efekcie pewien rozłam także w obrębie etyki – sprzeczność, którą trzeba przyjąć jako warunek zbawienia: nie chodzi tylko o *templa serena* ani o wolność wewnętrzną, ale o radykalne *n a w r ó c e n i e*: „nie w myśli, tylko w woli: znaleźć swój piorun, swoją drogę do Damaszku, nowe wcielenie” (KI, 183).

W latach trzydziestych motyw religijny w wizji etycznej Elzenberga dochodzi już w pełni do głosu. Jest to, rzecz jasna, religijna etyka ateistyczna w tym znaczeniu, że myśl o bóstwie osobowym jest w niej świadomie brana w nawias. Cytowane i komentowane w *Kłopotie z istnieniem* lektury kanonu buddyjskiego wpłynęły również na jej charakter „kosmiczny”: „Jakimś tajemniczym sposobem w sprawy naszego postępowania – naszego postąpienia tak czy inaczej – wciągnięty zostaje wszechświat i nasz do niego stosunek. Jak gdyby to dla świata nie było obojętne, jak przed zgaśnięciem pójdzie trajektornia rakiety; jak gdyby tu zachodziło współdziałanie w jakimś dziele kosmicznym, o którym się wyraźnie nic nie wie; jak gdyby czyn nasz miał wyrzeć wpływ na samą esencję wszechświata” (KI, 188). Obowiązkiem staje się pogotowie etyczne i zasada, że „doskonałym należy czynić *t o, c o*

jest w o g ó l e, bez wyróżnienia dla własnej osoby”, ale też nie wyzbywając się troski o osobistą czystość moralną, dbając o kierunek woli – a to dla Elzenberga wiąże się ściśle z postawą wyrzeczenia.

Dochodzimy tu ponownie do punktu, który ujawnia wyraźnie antynomiczność myślenia Elzenberga. Kosmiczny horyzont jego etyki (i estetyki), pociągający za sobą niezwykle silne poczucie odpowiedzialności za własny udział oraz konsekwencje postawy i działania w *summa rerum* wszechświata, ten „nurt głęboki i nie zawsze dostępny duchowego doświadczenia”, nie ma charakteru aprobaty dla przedustawnego porządku wszechrzeczy. Przeciwnie, wizję harmonii, „wyczuwaną raczej w tle, stanowiącą coś niby aurę utworu”, przesłania „plastyczny obraz zła i kruczaty przeciw niemu” – i to on z czasem wysuwa się na plan pierwszy. „Świat może być cały zły; ale jeżeli ja go, takim widząc, potępiam, to moja zdolność potępienia, mój zmysł moralny mogą być tym czymś właśnie jedynym, co istnienie jako całość usprawiedliwia” (KI, 246 n.).

W podjętej tutaj próbie odczytania charakteru i założeń Elzenbergowej mistyki podstawowym problemem interpretacyjnym okazuje się znalezienie właściwego klucza, który pozwoliłby rozszyfrować skomplikowaną i na wiele sposobów antynomiczną wizję kosmiczno-aksjologiczną i antropologiczno-etyczną – na pozór daleką od spójności, a przecież uporczywie „organizowaną” wokół określonych, intuicyjnych „przeczuć”. U podstaw światopoglądu Elzenberga wyraźnie zaznacza się pewien *d u a l i z m*, motywowany, jak sądzę, nie tylko postawą „kruczaty wobec zła” (moralnego, społecznego), ale również głębszym, rzec można metafizycznym przeświadczeniem o głębokiej szczelinie czy rozłamie wewnątrz samego bytu. Kosmiczna wizja Elzenberga nie jest rodem z Księgi Rodzaju, która powiada, że na początku „wszystko było dobre (piękne)”. Autor *Aforyzmów w porządku czasu* sam dostarcza w tym miejscu klucza, według którego do owej wizji zasadniczo złego świata, ewentualnie z „harmonią wyczuwaną w tle”, można by zastosować kategorie buddyjskiej *karmy* i zbawienia jednostki poprzez całkowite odwrócenie się od empirii i wyzbycie własnej osobowości. Wszelako pod adresem buddyjskiej nirwany z jej postulatem ostatecznej ofiary z własnego „ja” wysuwa Elzenberg dość zasadnicze zastrzeżenia (por. KF, 366). Czy jest to zatem klucz najwłaściwszy i jedyny?

Rzecz znamienna, że etyka Elzenberga jest na wskroś konkretystyczna. Podmiotem wymogów moralnych jest dla niego wyłącznie jednostka, i to jednostka wyjątkowa, obdarzona ponadprzeciętnym, wyostrzonym „zmysłem i smakiem”, wrażliwością i zdolnością urzeczywistniania wartości perfekcyjnych: „[...] w konkretnych osiągnięciach konkretnych istot urzeczywistnia się

sens istnienia” (KI, 257). O żadnym prawie naturalnym, wywiedzionym z porządku wszechrzeczy, nie może tu być mowy: „[...] zaufanie do «kosmosu» czy do «wszechbytu», czy nawet do «natury» nie jest niezbędne. Wystarczy przekonanie, że człowiek chce, i w jakimś stopniu może dźwignąć sam siebie, urzeczywistnić owe wartości we własnej, zamkniętej sferze, stworzyć wyspę sensowności w świecie bezsensu” (KI, 417).

Widoczna sprzeczność między „orientacją kosmiczną” i „orientacją osobistą” religii i etyki, między kosmiczną odpowiedzialnością i „zamkniętą sferą sensowności” nigdzie w pismach Elzenberga nie doczekała się rozstrzygnięcia. I nasuwa się przypuszczenie, że tę niejako „organicznie antynomiczną” manierę myślową zaczerpnął z innego jeszcze – nie ujawnionego – źródła. Wprawdzie nie znajdujemy w jego pismach żadnej wskazówki na ten temat, to jednak pewne podobieństwo religijnych intuicji w nich zawartych oraz niektórych kluczowych idei wielkiej tradycji żydowskiego mistycyzmu – by się odwołać chociażby do klasycznego dzieła Gershoma Scholema¹² – jest przy bliższym przyjrzeniu się wręcz zaskakujące. Poczynając od predylekcji do paradoksów i antynomii, poprzez podkreślanie zbawienia indywidualnego i psychologiczno-soteriologicznego wymiaru etyki, dualizm w pojmowaniu świata: empirii jako „wignania”, a przestrzeni wewnętrznej jako swego rodzaju „bramy” do sfery wyższej, „prawdziwej rzeczywistości”, aż po silnie podkreślany nieosobowy charakter „przedmiotu” mistycznego doświadczenia – religijny światopogląd Elzenberga wykazuje wiele zbieżności (jeśli nie zapożyczeń!) z tym nurtem teozoficznych i antropozoficznych spekulacji, które zaprzętały umysły całych pokoleń kabalistów. Oczywiście wskazanie konkretnych źródeł przypuszczalnych inspiracji, wobec całkowitego milczenia filozofa na ten temat, pozostaje niemożliwe. Toteż hipoteza interpretacyjna, którą odważam się zaryzykować, jeśli ma jakieś podstawy w rzeczy, wymaga dla swego potwierdzenia szczególnej procedury hermeneutycznej – analizy głębokiej, niejako podtekstualnej, pism Elzenberga.

Zatrzymując się na razie „na powierzchni”, wolno mi tylko stwierdzić, że zawieszenia lub raczej obejścia antynomii ontologicznego, kosmologicznego, antropologicznego i aksjologicznego dyskursu szuka Elzenberg w płaszczyźnie religii mistycznej. A język mistyków u swego rdzenia, często z rozmysłem, jest ponadkonfesyjny. I równie często posługujący się nim wizjonerzy postulują przekroczenie etycznych kategorii dobra i zła. „Etyka należy w całości do świata spętania i skrępowania”, toteż jest jakby punktem zerowym drogi

¹² *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tł. I. Kania, Warszawa: „Czytelnik” 1997.

wyzwolenia – zbawienia – które może się urzeczywistnić w planie „transracjonalnym” i – jak się wydaje – ponadetycznym. Tylko mistyka, która „jest po prostu organizacją samotności jednostki”, wyprowadza „ze świata częściowej lub całkowitej ułudy” (por. KI, 283-316). Czy owa „ułuda” u Elzenberga zbliża się do buddyjskiej *maya*, czy też jest jakąś reminiscencją Luriańskiego mitu „Wygnań”, interpretowanego jako wewnętrzne wyobcowanie jednostki? I czy postulowana przez filozofa „asymilacja” – uwewnętrznienie – wartości bliższa jest idei partycypacji w neoplatońskim świecie „pleromy”, czy też, pokrewnej zresztą, idei przebywania w „świecie światła punktowych” (Elzenbergowych wartości) według tegoż Izaaka Lurii?

Elzenberg poskramia w pewien sposób zbytnią dociekliwość intruzów, sprowadzając wszystkie dylematy na poziom opcji intuicjonistycznej oraz swoich osobistych myślowych predyspozycji: „[...] dziś wiem, że każda wypowiedź unaocznia tylko jeden aspekt mej myśli, mieniającej się, wycieniowanej, wijącej się jak strumień, i która tylko poprzez sprzeczność, w ciągłych przybliżeniach, przemianach i w ciągłym ruchu zdoła ujawnić treść swą istotną, nie dającą się zamknąć w formuły” – napisał w 1942 r. (KI, 289).

III. PARADYGMAT MISTYCZNY

Używając zatem w dalszym ciągu klucza autobiograficznego, powróćmy do ustalenia, zgodnego z sugestią Elzenberga, że znamienne przesunięcie jego zainteresowań z dziedziny „świeckiej” aksjologii do dziedziny religii i mistyki nastąpiło w czasach wojny. Ten nowy paradygmat jego drogi myślenia i zarazem drogi zbawienia on sam określa jako mistykę nie teistyczną, nie panteistyczną, lecz jako mistykę czystej irrealności – tego, co Nieokreślone lub Nieskończone (por. FK, 361). Jest rzeczą ze wszech miar godną podkreślenia, że zarysowując obszar swoich poszukiwań filozoficzno-religijnych, Elzenberg posługuje się przede wszystkim określeniami *n e g a t y w n y m i*. Ta jego *via negativa* ma sens podwójny: subiektywny i obiektywny. W pierwszym znaczeniu oznacza postawę umysłową i zarazem emocjonalną – zakłada „rozsadzanie empirii” przez radykalny sceptycyzm wobec „świata praktyczystycznych konstrukcji” i „racjonalizmu na modłę czysto formalną, logicyzmu arogancko tępego”; postuluje także krytyczny dystans wobec subiektywizmu w sensie „zaprzątnięcia swą świadomością w przeciwstawieniu do rzeczy” – ale nie wobec subiektywności jako takiej, „o pewnym od wewnątrz idącym dynamizmie rozwoju”. W znaczeniu obiektywnym, lub może raczej transsubiektywnym, metodę zaprzeczną stosuje Elzenberg do opisu zawartości

przeżycia mistycznego oraz tego, co w nim „dane”, lecz zarazem wymyka się wszelkim pozytywnym określeniom. Obydwa aspekty *via negativa* są wyjątkowo trudne do interpretacji, zwłaszcza że Elzenberg zmieniał swoje poglądy na ten temat, wahając się co do tego przede wszystkim, czy doświadczeniu mistycznemu można – i w jakiej mierze – przyznać status poznania czy też tylko przeżycia w sensie emocjonalnej partycypacji w „czymś” pojęciowo nieokreślonym, czym żyjemy, czego doznajemy, co jakoś afirmujemy, przyznając mu pozytywny znak wartości. Do tego przeżycia „dołącza się: radość, upojenie, nawet miłość” (Z-I, 44), ale jego „przedmiot” pozostaje „impredykabilny” – *epecheina tes ousias*.

Zastanawiając się nad kwestią poznawczej wartości tego przeżycia, Elzenberg wprowadza rozróżnienie trzech rodzajów poznania: „(1) poznanie podlegające rozróżnieniu prawdy i fałszu i zawarte w sądach, (2) poznanie podlegające rozróżnieniu prawdy i fałszu i nie będące poznaniem przez sądy, (3) poznanie nie podlegające rozróżnieniu prawdy i fałszu” (Z-I, 35). Gdzie w tym trójpodziale umieścić poznanie mistyczne? Elzenberg przyjmuje trzecią możliwość: „[...] mistyk nie uważa swego obrazu świata za zespół sądów prawdziwych [jego sądy mają najwyżej, jak wiemy, charakter „symboliczny” – przyp. E. W.], bo alfą i omegą mistycyzmu jest odrzucenie dyskursu. Musi również odrzucić interpretacje tego obrazu jako czystego «doznania» czy «zaznania» czegoś subiektywnego tak jak ból albo strach – jako tylko «przeżycia»” (Z-I, 37). Tenże mistyk będzie, rzecz jasna, obstawał przy tym, że „przedmiot” jego doświadczenia jest czymś rzeczywistym, nie pozornym ani czysto subiektywnym, wyobrazonym, choć nie mieści się w kategoriach empirycznych ani racjonalnych – nie podpada pod reguły logiki. Akt przypisania mu „rzeczywistości” ma charakter wolitywny, a nie poznawczy w znaczeniu (1) i (2) – analogicznie do aktu wiary. „Mistyk nie potrzebuje być przekonany, że jego obraz świata jest prawdziwy (może być poza prawdą i fałszem); ale musi być przekonany, że nie jest fałszywy” (Z-I, 38).

Mistyk porusza się zatem w sferze rzeczywistości, na którą została „nastrojona” jego świadoma uwaga – po radykalnym „rozbiciu” tego, co pierwotnie, w znaczeniu pospolitym, uznawał za rzeczywistość. „Świadomość nie «kształtuje bytu», ale w sferze «danego» kładzie «akcenty rzeczywistości» tak lub inaczej. Jak nastawiona świadomość, takie poczucie rzeczywistości”. Przyjmując założenie o „plastycznym charakterze świadomości”, Elzenberg przyznaje ostatecznie doświadczeniu mistycznemu charakter poznania „ontycznego” – poznania przez obcowanie, obywatelstwo się bez sądów (w sensie logicznym), poznania jako „asymilacji”, „przyswojenia”, „włączenia w substancję podmiotu”. Nazywa ten rodzaj poznania i n t u s c e p c j ą: „[...] nie ma tu

egotyzmu, a jest nastawienie obiektywne i «miłość bytu», a jednocześnie głębokie potrzeby podmiotowe są w pełni zaspokojone” (Z-I, 30 n.). Więcej nawet, dzięki doświadczeniu mistycznemu dochodzi do esencjalnej modyfikacji podmiotu – staje się on i n n y w samej swej istocie. Przeobrażeniu ulega zarówno jego świadomość, jak i podświadomość, sposób myślenia i przeżywania świata. Elzenberg stoi na stanowisku płynności, niejako przenikania się obydwu sfer: myślowej i emocjonalnej na tym poziomie (samo)świadomości: „[...] samo «czucie» może w swej jakościowości [...] na coś w s k a z y w a ć, być czegoś reprezentantem, znakiem, sygnałem” (HF, 416).

Nasuwa się w tym miejscu porównanie do tej postaci kontaktu poznawczego z przedmiotem, który w scholastyce chrześcijańskiej nosił nazwę „kontuicji” (*contuitio*) – u św. Bonawentury lub „poznania afektywnego, czyli naturalnego” (*cognitio affectiva seu naturalis*) – u św. Tomasza. Ale również można by przywołać kontemplatywno-ezoteryczny paradygmat, wspomnianej już, tradycji mistyki żydowskiej w jej niemesjańskiej, a raczej ahistorycznej, indywidualistycznej wersji. To pokrewieństwo różnych koncepcji poznania „przez obcowanie”, pozadyskursywny kontakt z przedmiotem, wskazujące na wspólnotę obywatelstwa w ponadkonfesyjnej republice mistyków, nie przesądza, rzecz jasna, o tożsamości owego przedmiotu, na który ów stan (samo)świadomości – poznania czy też obcowania – jest ukierunkowany. Stajemy tu przed zadaniem bodaj najbardziej skomplikowanym i ryzykownym: rekonstrukcji owej „dziedziny przedmiotowej”, której Elzenberg nadaje miano Nieokreśloności oraz Nieskończoności.

„Sens i smak Nieskończoności”, jak określa za Schleiermacherem religijną intuscepcję Elzenberg, ma również cechy paradoksalne, jeśli nie antynomiczne. Z jednej strony dochodzi tu do głosu aspekt kosmiczny, w którym ma także swój udział „religia wartości”, z drugiej zaś aspekt wewnętrzny – mistyka wybitnie indywidualna i samotnicza. W pierwszym przypadku chodzi o możliwie najdalej posuniętą depersonalizację doświadczenia, zarówno po stronie „przedmiotu” jak i podmiotu, tj. ateistycznego mistyka. Elzenberg, jak wiemy, nie podziela stanowiska mistyki panteistycznej – przede wszystkim dlatego, że jego „mistyka Nieokreśloności nie jest monizmem”, a Nieokreślone nie jest, przedmiotowo biorąc, „niczym”, skoro jakoś j e s t d a n e, jakoś uobecnia się podmiotowi doświadczenia.

Przytaczając fragment *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego Areopagity (Z-I, 46) z intencją wyraźnie aprobatywną, Elzenberg akcentuje jednak przede wszystkim te określenia negatywne autora, które wskazują na b e z t r e ś c i o w y charakter Dionizjańskiego Absolutu. Sądzę, że powodowała nim obawa przed religijnym antropomorfizmem, wzmocniona jeszcze przez jego

antropologiczny pesymizm, a także wielokrotnie wyrażana niechęć do socjologicznych form religii, które tak czy inaczej dążą do pozytywnego, dogmatycznego określenia boskości. Pozwólmy sobie w tym miejscu ponownie zaryzykować porównanie do mistyki żydowskiej, która stała na stanowisku, że „Boga w istocie swej ukrytego (*Deus absconditus*) można, w braku lepszych rozwiązań, określać tylko w sposób przenośny, nazwami wedle mistyków nie mającymi wcale charakteru prawdziwych imion. Dlatego wcześni kabaliści hiszpańscy posługują się spekulatywnymi peryfrazami, jak «Korzeń wszelkich korzeni», «Wielka Rzeczywistość» czy «Obojętna Jedność», przede wszystkim zaś *En-Sof*. Właśnie to określenie może wyraźniej niż wszystkie inne wydatnia nieosobowy charakter ukrytego Boga – aspekt tak dlań swoisty z punktu widzenia człowieka. *En-Sof* jednak nie znaczy (jak często błędnie się pisze) «Nieskończony», lecz «Nieskończone». Właśnie takim mianem owego *Deus absconditus* nazywa Izaak Ślepiec, pierwszy znany nam konkretnie kabalista; unikając zabarwienia osobowego mówi on «To, co niepochwytnie rozumem», nie zaś «Niepochwytny»¹³.

Czy ta uderzająca zbieżność pseudoimienia: Nieskończoność, Nieokreśloność – u Elzenberga oraz Nieskończone, Niepochwytnie – u kabalistów jest czysto przypadkowa? I czy oscylowanie między bezosobowym pojmowaniem *En-Sof* a biblijnym, symbolicznym obrazem Boga osobowego, przynajmniej jako adresata modlitwy u owych mistyków, u filozofa-intuszepcjonisty jest również dziełem przypadku? Pytania te muszą pozostać w zawieszeniu.

Apopatyczną wstrzeźliwość Elzenberga w orzekaniu czegokolwiek o „przedmiocie” religijno-mistycznego doświadczenia motywuje, co on sam podkreśla, „wielka dbałość, by w tę inną sferę nie wprowadzać elementów «stamtąd», od człowieka i społeczeństwa – by «religię» utrzymać wolną od domieszek społecznych [...] W moim pojęciu religia powinna być exodusem czystym [...]” Stąd też biorą się jego pretensje do chrześcijaństwa, które „życie społeczne w pewnej mierze sankcjonuje, a w pewnej mierze chce nim rządzić” (FK, 362). Z drugiej strony nie jest jednak obca Elzenbergowi tęsknota za „Mistrzem doskonałym” i godzi się do pewnego stopnia traktować „imię” Boga jako symbol samego Nieokreślonego: „[...] tym, co w Bogu osobowym dla potrzeby religii najważniejsze, to właśnie ta świadomie czująca i myśląca osobowość, z którą można obcować”. Równocześnie obawia się samooszustwa, które mogłoby skłonić, by iść jeszcze dalej i przypisywać Bogu atrybuty takie, jak: potęga, dobroczynność i inne przymioty w natural-

¹³ Tamże, s. 36 n.

nym odruchu „dorabiania sobie odbiorcy” własnych pragnień i duchowych osiągnięć oraz – naprawiacza niedostatków. Elzenberg widzi w tym niebezpieczną pokusę: „[...] jeśli się nie jest wyraźnym, personalistycznym teistą, lepiej słowa Bóg nie używać. Zanadto ten wyraz jest obciążony antropomorfizmem, a choćby tylko wyobrażeniem osobowości; zanadto każe przypuszczać częściową przynajmniej tożsamość między mistyką a mitologiami popularnymi” (Z-I, 50). A więc obawa przed bałwochwalstwem? – najpewniej tak. Elzenberg odżegnuje się od tego, by „straszną, niedorzeczną lukę egzystencji człowieka” wypełniać jakimś obrazem Boga „komplementarnego” względem naszego życia duchowego – „[...] to obniża Boga, uzależnia Go od nas, pozbawia częściowo jego boskości, **jednak...**”

Na tym nie dopowiedzianym „jednak” zatrzymują się rozważania Elzenberga na temat możliwości osobowego pojmowania Boga. Wypada podkreślić, że kryje się tu kolejna antynomia, wynikająca ze wspomnianej oscylacji między bezosobowym a osobowym obrazem „przedmiotu” mistycznej intuscepcji. Tęsknoty i aspiracje religijno-mistyczne jednostki ludzkiej musiałyby wszak pozostać „pasją bezużyteczną”, gdyby ich na wskroś osobowego charakteru nie potwierdzała od strony przedmiotowej „korelatywnie” osobowa Istota Boska. Mówiąc o korelacji niekoniecznie musi się zakładać równopartnerstwo – czego Elzenberg tak bardzo się obawia. Jednakże odrzuca on zdecydowanie zarówno monistyczny panteizm, jak i teizm. I tu znów narzuca się podejrzenie, że kierował nim instynktowny, rzecz można atawistyczny lęk przed jakąkolwiek profanacją tajemniczego „przedmiotu” religijnego doświadczenia, wykluczając z góry także możliwość jego samopomniejszenia – bycia „na obraz” człowieka.

Imię Jezusa Chrystusa dwa razy tylko pojawia się na kartach *Kłopotu z istnieniem* – tam, gdzie Elzenberg mówi o Nim jako o „mistrzu świętości” (KI, 152) oraz gdzie wymienia Go, obok Buddy, jako przewodnika na drodze zbawienia (KI, 353). Odrzuca jednak chrześcijaństwo, nazywając je, nie bez zgryźliwości, „organizacją Wielkiego Odczepnego dla Absolutu”, ponieważ „mija się ze swym powołaniem religia, która aż tak zasadniczo uświęca ziemskość” – no i ten pogardzany przez niego, narzucany jednostce, „porządek społeczny”. Jedynym wyłomem, by się tak wyrazić, w konsekwentnym odcinaniu się od religii wyznaniowej, instytucjonalnej czy popularnej w jakiegokolwiek postaci jest uwaga, jaką Elzenberg poświęca temu typowemu bądź co bądź sposobowi wyrażania religijności, a mianowicie – modlitwie. Z konieczności niejako musi ona przybierać postać przesłania do Adresata postrzeganego przynajmniej na podobieństwo osoby, skoro „dopiero personifikacja stanowi przełamanie naszej samotności w świecie. A przełamanie samotności czyż

to nie jednak to coś najważniejszego, czego w religii szuka e s e n c j a l n a słabość człowieka?” (KI, 457). Uznając, że „istnieje takie zjawisko, jak modlitwa niewierzącego, w której realny odbiorca osobowy jest *als ob*, zakładany tylko chwilowo jako symbol nieokreślonych, bezosobowych potęg albo raczej wartości, *hinzugedacht* do aktu modlitwy jako jej niezbędne uzupełnienie” (KI, 457), Elzenberg nie posuwa się dalej poza stwierdzenie jej czysto subiektywnych skutków: aktu pokory i poczucia świętości.

Od strony filozoficznej u podstaw Elzenbergowej wersji mistyki kryją się, jak myślę, dwa przesady, odziedziczone wyraźnie z tradycji kantowskiej: zasada ontologicznego dualizmu świata empirii i metempirii (u Kanta *mundus sensibilis et intelligibilis*), światowozyciowego bycia i tego, co wartościowe (*Sein und Sollen*), oraz monadyczna koncepcja człowieka, spokrewniona z egzystencjalizmem, jako indywidualnego jestestwa, przeciwstawionego (i przeciwstawiającego się) opresyjnemu porządkowi społecznemu. „Interesuje mnie, tak naprawdę, tylko jedno: podmiot świadomy, indywidualny, monada” – pisał w 1952 r. (KI, 374). Intersubiektywność, porozumienie z drugim, może więc dla Elzenberga przybierać postać albo czysto powierzchowną, chciałoby się powiedzieć za egzystencjalistami: nieautentyczną, na poziomie obiegowych stereotypów społecznych należących do „świata skonstruowanego” z jego „podświatami”: praktycznym, fizykalnym, matematycznym (por. Z-I, 33), albo postać komunikacji na wysokim poziomie duchowym. Ten ostatni rodzaj intersubiektywności autentycznej rezerwuje Elzenberg dla wąskiej elity, spojonej co najmniej więzią aksjologiczną albo także więzią przeświadczeń metafizyczno-religijnych – co bywa przypadkiem wyjątkowo rzadkim. Taki typ grupowej solidarności pojmował na podobieństwo Akademii Platonskiej, nie zaś wspólnoty wyznaniowej, narodowej, państwowej czy jakiegokolwiek innej, w której wchodziłyby w grę „oddziaływania przyczynowe”. Wspólnotę autentyczną może bowiem łączyć współuczestnictwo w świecie wartości perfekcyjnych, na czele ze świętością, ale nie funkcja czy też rola społeczna. Monady uchylają swych okien wyłącznie na apel wartości oraz impulsów pochodzących ze sfery tego, co Nieskończone.

Gdy chodzi o bezpośrednie interpersonalne „próby kontaktu”, był zatem Elzenberg wybredny i wymagający¹⁴. Odnosi się wrażenie, że bodaj najważ-

¹⁴ Pięknym świadectwem takich kontaktów wysokiej próby są listy Elzenberga do Zbigniewa Herberta („Zeszyty Literackie”, 1996, nr 4 (56), s. 119-126; 1997, nr 2 (58), s. 122-131). Por. także esej wspomnieniowy M. Kaloty-Szymańskiej, zamieszczony w wyżej cytowanym tomie „Studiów Filozoficznych” z 1986 r., poświęconym Elzenbergowi. Obydwoje autorzy należeli do grona uczniów na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pełniejsza

niejsze było dla niego obcowanie z dziełami wielkich twórców humanistyki i pisarzy religijnych, które otwierały mu dostęp do wspólnego, ale nie „skonstruowanego”, świata wartości. Ostatecznie jednak, w planie „rzeczywistości bytowej”, zawsze „pozostaje tylko rzut poza siebie, w *ineffabile* czyste” (Z-I, 52) – „ucieczka samotnika do Samotnika” (P l o t y n, *En.*, VI, IX, 11) o nieznanym i niepoznawalnym imieniu.

BIBLIOGRAFIA

1. TEKSTY HENRYKA ELZENBERGA

- E l z e n b e r g H.: Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii, (Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XVIII, z. 1), Toruń: TNT 1966.
- Z filozofii kultury, wybór, oprac. i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1991.
 - Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1994.
 - Z historii filozofii, wybór, oprac. i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1995.
 - Mistyka [wybór tekstów], „Znak-Idee”, [brw.], nr 3, s. 28-72.
- Listy Henryka Elzenberga do Zbigniewa Herberta, „Zeszyty Literackie”, 1996, nr 4 (56), s. 119-126; 1997, nr 2 (58), s. 122-131.
- E l z e n b e r g H.: Pisma estetyczne, pod red. L. Hostyńskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1999.
- Pisma etyczne, pod red. L. Hostyńskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2001.
 - Pisma aksjologiczne, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2002.

2. OPRACOWANIA

- A n i s z c z e n k o E.: Kulturalizm Henryka Elzenberga, „Zeszyty Literackie”, 1996, nr 4 (56), s. 114-118.
- Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu, Wrocław: „W Kolorach Tęczy” 1997.
- C h r z a n o w s k i G. OP: „Przewyciężyć raczej siebie niż los”. Mistyczny stoicyzm Elzenberga, „Znak”, 1994, nr 2 (475), s. 93-102.
- Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga, pod red. A. Lorczyka, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998.
- H o s t y ń s k i L.: O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1991.

publikacja korespondencji H. Elzenberga z pewnością dostarczyłaby więcej takich świadectw.

- Henryka Elzenberga zmagania z mistyką, „Annales UMCS”, 19(1994), seria 1, s. 115-126.
 – Układacz tablic wartości, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1999.
- K a l o t a - S z y m a Ń s k a M.: Postawa krytyczna Henryka Elzenberga, „Znak”, 1996, nr 1 (488), s. 131-137.
- K ł o c z o w s k i J. A. OP: Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce, „Znak-Idee”, [brw.], nr 3, s. 3-27.
- K o s i a n J.: Henryk Elzenberg a mistyka, [w:] Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga, pod red. A. Lorczyka, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998, s. 69-91.
- L o r c z y k A.: O nadwartości, powinności i sensie. Prolegomena rekonstrukcji późnej aksjologii Elzenberga, tamże, s. 93-130.
- „Ruch Filozoficzny”, 26(1967-1968), z. 2 – zawiera wspomnienia pośmiertne o H. Elzenbergu.
- „Studia Filozoficzne”, 1986, nr 12 (253) – tom w całości poświęcony H. Elzenbergowi.
- S c h o l e m G.: Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki, tł. I. Kania, Warszawa: „Czytelnik” 1997.
- Ś p i e w a k P.: Trzy światy Henryka Elzenberga, „Znak”, 1996, nr 1 (488), s. 123-131.
- T y l M.: W stronę Eleuzis. O kształtowaniu się postawy religijnej Henryka Elzenberga, „Znak”, 2001, nr 6 (553), s. 95-106.

„THE SENSE AND TASTE OF INFINITY”
 – HENRYK ELZENBERG’S *VIA NEGATIVA*

S u m m a r y

The paper discusses Henryk Elzenberg’s views on religion and mysticism, as they are scattered in his essays and critical writings, especially in his intellectual diary *Kłopot z istnieniem* [*A Trouble with Existence*]. The author relates his evolution of thought in the context of the philosopher’s biography. He was first interested in epistemology and axiology (ethics and aesthetics) and then got involved in religious and mystic quest. The type of intuitive knowledge through participation in the object, which eludes positive and conceptual definitions, is called by Elzenberg intusception. The religious perspective affects also his relation to values. Initially, it was treated as a universal system of perfect determinants of ethical action and aesthetic experiences. In later Elzenberg’s axiology they took on religion meaning, as metempirical and transrational signs – symbols – of Infinity (Indeterminacy). Eventually, this „religion of values” gives way to mysticism of negation, individual and solitary, in which the leading role is played by the „sense and taste of Infinity”. The author puts forward an interpretative hypothesis i.e. Henryk Elzenberg’s *via negativa* was undoubtedly inspired by his Buddhist reading list. It may be traced to Jewish cabalistic tradition, although the author of *A Trouble with Existence* never refers to this source.

Translated by Jan Kłot

Słowa kluczowe: aksjologia, intuscepcja, metempiria, mistyka, Nieskończoność, transracjonalizm.

Key words: axiology, intusception, metempiria, mysticism, Infinity, transrationalism.