

J. WŁ. DAWID

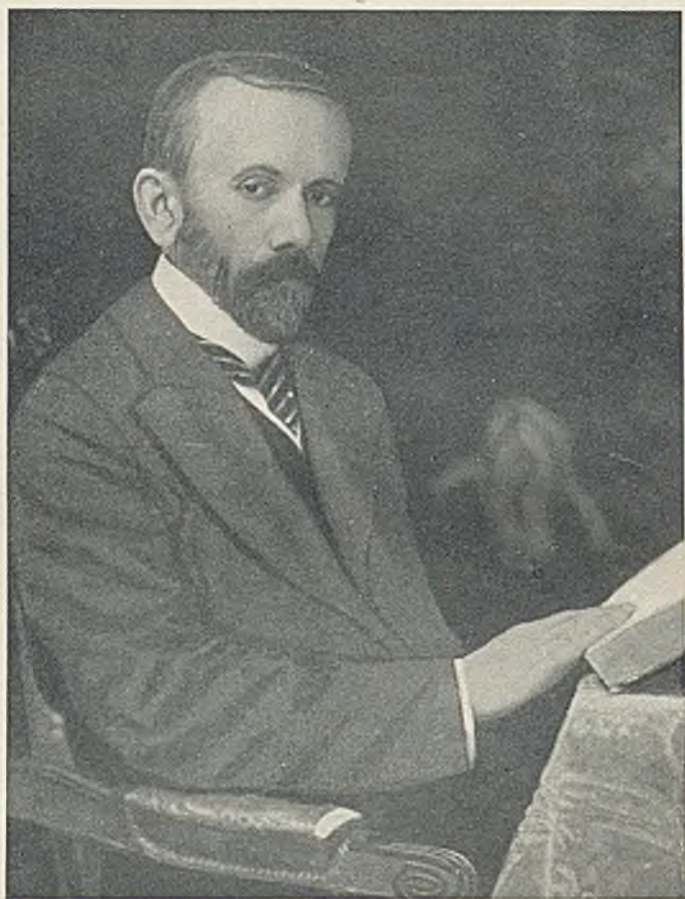
# PSYCHOLOGJA RELIGJI

Z PORTRETEM AUTORA I ŻYCIORYSEM, SKREŚLONYM

przez

HENRYKA LUKRECA

NAKŁADEM „NASZEJ KSIĘGARNI”, SP. AKC.  
ZWIĄZKU NAUCZYCIELSTWA POLSKIEGO  
WARSZAWA, 1933.



JAN WŁADYSŁAW DAWID

# PSYCHOLOGJA RELIGJI

~~BIBLIOTEKA  
Państwowego Liceum Pedagogicznego,  
w GLIWICACH~~

~~No. 384~~

~~1584~~

2-1:159.942:929-05



**S** 17061



## JAN WŁADYSŁAW DAWID.

1859 — 1914.

Na rok przed śmiercią, t. j. w 1913 r., J. Wł. Dawid przygotował do druku swoją ostatnią pracę p. t. „Psychologia religji”. Rzec ta ukazuje się zatem z dwudziestoletniem opóźnieniem. Zakrojoła poprzednio na skalę znacznie większą, nie mogła być jednak wykonana według zamierzonego planu wskutek szczególnie ciężkich warunków materialnych, w jakich J. Wł. Dawid żył wówczas i pracował, jak również z powodu ciężkiej choroby, która zakłócała mu normalny bieg pracy.

Działalność naukowa całego życia J. Wł. Dawida rozwijała się w sferze ścisłego badania naukowego, opartego na doświadczeniu, obejmując ogromne dziedziny pedagogiki i psychologii, w których legitymował się jako racjonalista, pozytywista i zwolennik materialistycznego poglądu na świat.

W schyłkowym jednak okresie życia Dawida, t. j. właśnie w czasie, kiedy pisał „Psychologję religji”, powstały pewne odchylenia od tych stanowisk, jako skutek głębokich przemian duchowych, wynikłych z dramatycznych przejść osobistych i cierpień moralnych.

Dając wizerunek J. Wł. Dawida, jako człowieka i pisarza, uwzględnić wypadło najobszerniej zmianę pewnych rysów jego duchowego oblicza, iżby jaśniejsze się stało tło mistyczne niektórych rozdziałów „Psychologii religii”.

I.

DANE BIOGRAFICZNE.

Jan Władysław Dawid urodził się w Lublinie w 1859 r. z ojca Wincentego i matki Amelji z Witkowskich, znanej w swoim czasie rodziny ziemiańskiej. Ojciec J. Wł. Dawida po ukończeniu w 1841 r. wydziału filologicznego w uniwersytecie petersburskim poświęcił się pracy nauczycielskiej i literackiej, zdobywając wkrótce uznanie i rozgłos. Wspólnie z Edwardem Dębowskim wydawał w Warszawie „Przegląd Naukowy”, reprezentujący skrajny odłam opinii demokratycznej. W 1844 r. deportowany został Wincenty Dawid na Kaukaz, gdzie przebywał do 1853 r. Obfity materiał w postaci wspomnień kaukaskich i notatek zużytkował później w opisach historycznych i etnograficznych, które drukował w „Bibliotece Warszawskiej”, w „Wieku” i „Przeglądzie Tygodniowym”. Oddzielnie wydał Wincenty Dawid „Estetykę narodową”, „Myśli o statystyce”, „Nową Mnemonikę”, „Gramatykę polską”, „Metodę początkowego nauczania”. Powróciwszy do kraju został nauczycielem gimnazjalnym łaciny i języka polskiego w Lublinie.

Najstarszy syn jego, Jan Władysław, od wczesnej młodości skupiony i poważny, wyróżniał się ogromnem zamiłowaniem do książek, nie brał udziału w zabawach z rówieśnikami, kolegami, ani też z braćmi swoimi, Stanisławem, późniejszym przyrodnikiem, profesorem uniwersytetu w Dorpa-

cie, i Józefem, późniejszym prawnikiem i sędzią polskim. Pilny i nad wiek rozwinięty przechodził z klasy do klasy w gimnazjum lubelskim jako uczeń wzorowy, pomimo krucjaty osławionego dyrektora Siengalewicza, rusyifikatora i gnębiela młodzieży polskiej.

Równą, niczem niezamąconą pracę młodości raz tylko przerwał wypadek, który łatwo mógł mieć fatalne skutki dla przyszłego autora „Inteligencji, Woli i Zdolności do pracy”. Za obrazę miejscowego popa i za splunięcie przed nim sakramentalnie trzy razy J. Wł. Dawid został wydalony z gimnazjum na dwa miesiące przed maturą. Tylko dzięki wpływowi swego ojca i przez wzgląd na wybitne zdolności po długich staraniach został dopuszczony do egzaminów maturalnych. Po ukończeniu gimnazjum J. Wł. Dawid przenosi się do Warszawy, gdzie wstępuje na uniwersytet. W 1882 r. po ukończeniu wydziału prawnego udaje się do Halli, następnie do Lipska, gdzie studjuje nauki przyrodnicze, psychologię i pedagogikę. Po paru latach wraca do Warszawy i w 1884 r. rozpoczyna działalność piśmienniczą i pedagogiczną. Drukuje artykuły i rozprawy naprzód w „Ateneum”, i „Prawdzie”, później w „Przeglądzie Pedagogicznym”, którego redakcję obejmuje następnie i prowadzi przez lat osiem. Jednocześnie dla celów zarobkowych wykłada na kilku pensjach żeńskich.

Pierwszą większą pracę wydrukował w „Ateneum” p. t. „O poddawaniu uczuć jako środka wychowania narodowego — prawo zwrotnego działania ruchów” (1884 r.). W 1885 r. napisał rozprawę, drukowaną również w „Ateneum” p. t. „O drugorzędnych źródłach miłości”, w 1886 r. „O zarazie moralnej”. W 1887 r. wydał „Program spostrzeżeń psychologiczno - wychowawczych nad dzieckiem”, w 1890 r. „Szkice psychologiczne”, w 1892 r. daje źródłową pracę p. t. „Nauka o rzeczach. Rys jej historycznego roz-



woju, podstawy psychologiczne i metoda”, o której z wielkim uznaniem pisał Piotr Chmielowski, stawiając ją wówczas już na wysokości „najdonioślejszego i najważniejszego dzieła w pedagogice ostatniej doby”. W 1895 r. napisał J. Wł. Dawid „Przyczynek do psychologii doświadczalnej”, w 1896 r. „Zasób umysłowy dziecka”. W tymże roku, jako jeden z dwóch delegatów Polaków (Niemców 82 delegatów), J. Wł. Dawid bierze udział w Międzynarodowym Kongresie Psychologicznym w Monachjum, na którym wygłasza odczyt „O wahaniach w rozwoju umysłowym dziecka”. Zjazd uwiłdocił zapanowanie metod doświadczalno - laboratoryjnych i statystycznych. J. Wł. Dawid, dając sprawozdanie z Kongresu w „Przeglądzie Pedagogicznym”, podkreśla zdegradowanie dociekań spekulacyjnych i triumf pozytywistycznego sposobu myślenia, z wyłączeniem kwestji spirytyzmu, tełpatji, medjumizmu.

W 1898 r. wydaje pracę p. t. „O wykładzie psychologii, jako nauki doświadczalnej”, w 1908 r. — „Mózg i dusza”. Przekłada na język polski A. Cullere'a: „Magnetyzm i hypnotyzm”, P. Gibiera: „Spirytyzm”, R. H. Quicka: „Reformatorzy wychowania”, K. Kautskiego: „Etyka”. Nadto tłumaczy i uzupełnia Paulsena wyjątkami z „Krytyki Czystego Rozumu” i „Krytyki Praktycznego Rozumu” p. t. „Kant i jego nauka”.

Mimo szeroko rozwierających się widnokręgów naukowych i pomimo rozległej, wyczerpującej pracy zawodowej, J. Wł. Dawid nie chce w warunkach ówczesnej rzeczywistości pod zaborem rosyjskim pozostać wyłącznie uczonym gabinetowym i wychodzi na teren walk politycznych, społecznych i literackich. Staje na czele radykalnego tygodnika „Głos”, rozniecając dzięki swej rozległej wiedzy żywe ognisko kultury. Pismo to stało się później przyczyną jego ciężkich przejść, trosk, udręczeń i wreszcie emigracji w 1910 r.



II.

OKRES PRACY PUBLICYSTYCZNEJ.  
1890 — 1910.

Redagując „Przegląd Pedagogiczny” (1890 — 1898), J. Wł. Dawid przez ten cały czas uprawiał niezmordowanie grunt pod przyszłą szkołę twórczą. Przez roczniki pisma jasną nicią przewijała się troska Dawida o wysokie kierownicze czynniki wychowania, albowiem uważał on, że w żadnym zawodzie c z ł o w i e k nie ma tak wielkiego znaczenia, jak w zawodzie nauczycielskim, i łączył z tem wymagania silnego poczucia odpowiedzialności, obowiązku i potrzebę doskonałości. Krzewił wśród nauczycielstwa zasadę wykształcenia ogólnego, stawiając je wyżej od specjalizacji zawodowej i widząc w niem jasne ogniska szerokiego zainteresowania dla spraw, które obejmuje życie zbiorowe, narodowe, ludzkie. Występował przeciw rutynistom w pedagogice, zwłaszcza przeciw nibyto rutynowanym nauczycielom, ale bez fachowego przygotowania, uważających wychowanie za sprawę, która się załatwi sama przez się siłą instynktów i tradycji. Otwierając nowe widnokreśli nauczania, domagał się uwzględnienia podmiotowych warunków ucznia i procesów psychologicznych, które spoczywają u podstaw uczenia się i nauczania, walczył też o doskonalenie się stanu nauczycielskiego w sensie techniczno - pedagogicznym. Stawiając te wysokie, idealne wymagania, Dawid rozumiał zależność ich od całego szeregu warunków społecznych, gospodarczych, moralnych, wskazywał więc i kładł wielki nacisk na potrzebę z a b e z p i e c z e n i a b y t u materialnego nauczycielstwa, swobody myślenia i niezależności.

W okowach ówczesnej cenzury rosyjskiej J. Wł. Dawid nie mógł w „Przeglądzie Pedagogicznym” oświetlać kry-

tycznie złomów, zagradzających drogę do wielkiego celu wychowania, złomów w postaci narodowej i politycznej niewoli. Dopiero znacznie później w Krakowie w natchnionej rozprawie „O duszy nauczycielstwa” Dawid dał pełny wyraz swego, przez cenzurę nieskrępowanego poglądu na wielkie znaczenie niepodległości w idei wychowania. Mówiąc nawiasem, rzecz „O duszy nauczycielstwa” daje w formie mocno skondensowanej całą treść rozproszonej w rocznikach pracy myśli Dawida; jest rozprawa ta jakby kryształowym kielichem, do którego spłynęły krople rosy, błyszczące przed świtaniem na zeszytach „Przeglądu Pedagogicznego”.

„Warunki zewnętrzne — powiada tam Dawid — pełnego, na wewnętrznej zgodności ze sobą i prawdziwości opartego życia i wyrażania się w znacznej mierze wytwarza tylko państwo samorzadne, z woli obywateli powstałe i wolność ich poręczające państwo narodowe. Tam, gdzie państwo oparte jest na ekonomicznym wyzysku albo też jest narodowo obce, dla moralnego życia jednostek wyrasta stałe niebezpieczeństwo, powstaje w niem szereg konfliktów i sprzeczności. Życie jednostek nie może się w pełni wyrazić, jakim jest rzeczywiście, indywidualnie i narodowo nie może jednostka realizować wszystkich swych wewnętrznych potrzeb i nakazów, część sił i uzdolnień musi tłumić, innym dawać wyraz tylko połowiczny i spaczony w zetknięciu z zewnętrznymi, jej własnym potrzebom i dążnościami obcymi lub wrogimi formami społecznymi i państwowymi, mimowoli musi potrzeby te i dążności gwałcić, zaprzeczać im, kłamać przekonaniom i uczuciom. W najlepszym razie wytwarza się życie dwoiste, ale dwoistość jest już zaprzeczeniem wewnętrznej zgodności i prawdziwości.

„W warunkach tych wychowanie traci głęboki swój sens, staje się także czemś sprzecznym w sobie, połowicz-



niem, konwencjonalnem. Może być jeszcze przystosowywaniem, tresurą, rodzajem ortopedji, przestaje być wprowadzaniem człowieka do życia wyższego, budzeniem w nim boskiego pierwiastku, walką, którą w każdym nowem pokoleniu podejmujemy o swoje wyzwolenie i zrealizowanie na ziemi dobra” \*).

Prowadząc zaś „Głos”, Dawid wychowywał jednocześnie szereg pisarzy młodszego pokolenia. Żaden może u nas redaktor poszczycić się nie może tak liczną grupą uczniów, którzy przyznawali, że poważne traktowanie publicystyki i świadomość odpowiedzialności pisarskiej zawdzięczali bezpośrednio wpływowi i kierownictwu Dawida. Nawet St. Brzozowski, duch najbardziej niespokojny, samodzielny i najmniej podatny do subordynacji, w dedykacji swej książki potwierdził, że do najmiłszych wspomnień zalicza lata pracy, spędzone pod kierownictwem Dawida.

Chociaż dobiega dwadzieścia pięć lat od czasu zamknięcia „Głosu”, jednakże do dnia dzisiejszego pokutują nieporozumienia co do roli J. Wł. Dawida w publicystyce, czekając na sprostowania, zwłaszcza iż ta strona wieloletniej pracy piśmienniczej Dawida była dotychczas najslabiej oświetlona.

Pierwotnie, według panującej wówczas opinji, „Głos” stanowił tylko warszawską reprezentację „Życia” krakowskiego, grupę dekadentów, szukających nowych form estetycznych, i że cały jej program odrodzenia spoczywał tylko w nowym kodeksie sztuki, gdyż innemi kodeksami gardziła, jak gardziła innemi sprawami tego świata. Usiłowano tym sposobem całą treść „Głosu”, obejmującą życie we wszystkich jego dziedzinach, ograniczyć do jednego punktu i pa-

---

\*) Kraków, 1912 r. „O duszy nauczycielstwa”, cytowane z III wydania „Naszej Księgarni”, 1932, str. 31 — 32.



ragrafu estetycznego. W istocie jednak rzecz się miała wprost odwrotnie, gdyż właśnie twórcy „czystej sztuki”, mając poczucie jej niezależności od stosunków społecznych, zetknąwszy się dopiero z rzeczywistością, z panującą moralnością i wyobrażeniami o kulturze estetycznej, — odczuli bezpośrednią zależność wolnej twórczości od realnych stosunków i zrozumieli całą doniosłość zagadnień społecznych. Jeden z największych obrońców tej sztuki, bałwochwalczo czczony przez jednych, niezrozumiany przez drugich — Stanisław Przybyszewski, naówczas współpracownik „Głosu” — dał wyraz tej ewolucji i usunął nieporozumienie w tych słowach: „Głęboko kochając moje społeczeństwo i patrząc zubocza, tem silniej odczuwam niebezpieczeństwo, jakie ustrojowi jego grozi od ludzi chorych na straszną malarję psychiczną, która nasze społeczeństwo wykoślawia i niszczy”, i za jedną z najważniejszych kwestyj, które wymagają bliższego rozpatrzenia, za głębokie „zagadnienie społeczne” uważał to, „dlaczego pewni ludzie w społeczeństwie naszym duszę swoją paczą, brudzą i marnują”.

Inne błędne pojęcie o „Głosie” Dawida polegało na prawdziwym nieporozumieniu, nie jak powyższe, sztucznie stworzone dla zlekceważenia sprawy. Według opinji, którą spotyka się po dzień dzisiejszy, grupa Dawida stanowiła tylko ekspozyturę partji politycznej i wskutek tego, będąc bezpośrednio od niej zależna, zamykała się w sferze jej interesów i dążeń. Trzeba jednakże stwierdzić, że „Głos” zajmował stanowisko pozapartyjne, był wyrazem prądów nowych bez względu na odłamy i frakcje, głównie zaś — na tem polegają właściwe zasługi Dawida — wywalczał prawa dla krytycznej myśli. W wojnie z rutyną i kłamstwem konwencjonalnem w publicystyce „Głos” stanowił przybytek pisarzy wszystkich kierunków nowoczesnych, — pisali tam wówczas: St. Przybyszewski, W. Nałkowski, St. Brzozowski,

A. Nowaczyński, I. Moszczeńska, A. Warski, Wł. Orkan, Avanti, A. Drogoszewski, T. Filipowicz, A. Niemojewski, St. Krauz, W. Makowski, L. Krzywicki, J. Korczak, L. Kulczycki, Z. Nałkowska, W. Wróblewski, A. Lange, J. SzczaWińska - Dawidowa, H. Lukrec, J. Zielińska, E. Grabowski, J. Muszkowski, St. Sempołowska, W. Rzymowski, J. Kurnatowski, Br. Winawer, St. Kiedrzyński, Z. Kisielewski, L. Choromański, L. Belmont, J. A. Kisielewski i wielu, wielu innych, niezwiązanych w „Głosie” statutem ani partji, ani łąży, ani stowarzyszenia. Jedyłą legitymacją, wymaganą przez Dawida, była samodzielność sądu i myśli. A samo zestawienie nazwisk, dziś w swej większości znakomitych, — usuwa nieporozumienie, dotyczące zależności J. Wł. Dawida od jakiegokolwiek partji politycznej.

Pokutował też zarzut, że J. Wł. Dawid celowo zwiężał w piśmie zakres wszystkich innych zagadnień, prócz zagadnień czysto politycznych. Nie będąc szkolarzem, ale twórcą w dziedzinie psychologii i pedagogiki, i jedynie przez swą szlachetną wrażliwość wciągnięty w orbitę zjawisk i walk politycznych — nie mógł ograniczać świadomie pisarzy w pracach literacko-artystycznych i filozoficznych. Tem dziwniejsza była uwaga Brzozowskiego, umieszczona w wydanym po jego śmierci pamiętniku, dotycząca J. Wł. Dawida. „Pamiętam minę Dawida — wspomina St. Brzozowski — gdym mu mówił, że chcę pisać o S. T. Coleridge’u. To luksus. Naturalnie, literatura wogóle to luksus, jeżeli się wierzy w politykę”. „Wyobrażam sobie, jak byłby zgorzszony Dawid, gdybym chciał pisać za dawnych czasów w „Głosie” o Coleridge’u albo o Lambie, albo o Burtonie od „Melancholji”, albo o T. Brownie”. W tym wypadku pamięć nie dopisała Brzozowskiemu. Nikt, zdaje się, nie korzystał z takiej swobody wypowiedzania się w „Głosie”, jak właśnie Brzozowski, który pisał o wszystkim, co go pociągało i in-



interesowało w danej chwili. Pomieszczał prace polityczne, filozoficzne, krytyczne, drukował recenzje teatralne i powieści, dał też szereg studjów literackich o Żeromskim, Wyspiańskim, Mirjamie, Chmielowskim, Czechowie i innych. Gdyby wówczas Brzozowskiego pociągał Coleridge, Browning, Newman lub Meredith, niezawodnie nie byłby krępowany przez Dawida, o czem dobitnie świadczyć może chociażby to, że już wówczas w „Głosie” o Meredithie pisał A. Nowaczyński.

Choć dawno już wygasło ognisko „Głosu”, i dobiega lat dwadzieścia od śmierci J. Wł. Dawida, jednakże niedawno znów czytać można było świeży zgoła zarzut, mający pewne cechy złośliwości, że oblicze polityczne Dawida wobec zaboru było „podległościowe”. W więzach ówczesnej cenzury, mimo wysubtelnionej zręczności pisarzy, pragnących między wierszami wyrażać swoje poglądy — stanowisko niepodległościowe Dawida może nie dla wszystkich miało swój jasny wyraz, zwłaszcza, że prawie dla wszystkich sprawa ta nie była jeszcze aktualna i ostra. W Krakowie jednakże w odczycie publicznym i w rozprawie „O duszy nauczycielstwa” Dawid, jeden z nielicznych uczonych ówczesnych, miał odwagę i możliwość jasno rzecz sformułować. Stanowisko jego wobec idei niepodległości było głęboko umotywowane, konieczność jej odzyskania uzasadniał w 1912 r. nie tylko względami natury politycznej, gospodarczej, ale uważał ją wprost za nieodzowny warunek moralnego istnienia narodu. „O d z y s k a n i e n i e p o d l e g ł o ś c i — pisał Dawid — jest postulatem nie tylko naszego bytu materialnego, ale naszego życia i naszego o c a l e n i a jako istot moralnych, które tylko przy wewnętrznej zgodności i prawdziwości utrzymać mogą swoją g o d n o ś ć i czuć swoją przynależność do wyższego świata duchowego”.



Dyktując wzniosłe wymagania wychowawcze i wskazując idealne cele „duszy nauczycielstwa”, Dawid wierzył, że sen o niepodległości się ziści, i chodziło mu tylko o to, „ażeby do tej chwili przechować charakter narodu, ustrzec go od deprawacji, która mogłaby się stać nieuleczalna, znaleźć przeciwtruciznę niewoli”. „Przeciwtruciznę tę widzę w budzeniu i kształceniu odwagi we wszelkiej formie: odwagi tej, która potrzebna będzie, gdy wybije godzina czynu, odwagi na dziś, na dzień powszedni — odwagi być sobą, jak to tylko w granicach fizycznej przemocy jest możliwe, wyznawać siebie, swoje uczucia, mowę, przekonania, zamiary, niczego się nie zapierać, co jest ideą polskiego życia i w y z w o l e n i a, niczego nie kłamać, co z ideą tą jest niezgodne” \*).

Okres pracy, obejmujący lata 1900 — 1910, jest w życiu J. Wł. Dawida bodaj najważniejszym, najbardziej twórczym i wszechstronnym, niezależnie bowiem od działalności społecznej i publicystycznej nie zaniedbuje on swojej pracy ściśle naukowej i tworzy najważniejsze i znakomite dzieło swojego życia p. t. „Inteligencja Wola i Zdolność do pracy” (1908, 1909, 1910). Tworzy je jednak w niezmiernie ciężkich warunkach życiowych i dzieło to może nigdyby nie ujrzało światła dziennego, gdyby nie zabiegi i nadludzkie wysiłki żony jego, Jadwigi Szczawińskiej - Dawidowej, która była duszą i fundamentem całej pracy. Dawid sam zaś, przykuty do biurka całymi miesiącami, tworzył dzieło swoje z dnia na dzień, zmuszony był bowiem dawać na termin arkusze „Inteligencji”, wychodzącej wówczas, jako b e z p ł a t n y dodatek do tygodnika „Społeczeństwo”.

Autor „Inteligencji” pod zewnętrzną powłoką pewnej oschłości, spokoju i zrównoważenia ukrywał starannie swą

---

\*) „O duszy nauczycielstwa”, str. 33. Wyd. „Naszej Księgarni”.

właściwą duszę, wrażliwą, silną, nieugiętą, opancerzoną „dumą życiową i dumą twórczości”, dla nikogo prawie od zewnątrz niedostępną. Pozbawiony doszczętnie sprytu życiowego, służył niezmiennie twórczości „bezelowej”, ale był powołany i odpowiednio uzbrojony w umysłowe i duchowe wartości, by stawać do walki zarówno z zewnętrznym uciskiem, jak i z ówczesnym zacofaniem w sferze myśli.

Kto obcował blisko z Dawidem, mógł stwierdzić ten szczególny rys jego duchowego oblicza, że będąc niewątpliwie z usposobienia samotnikiem, był jednocześnie czynnym i czującym pisarzem społecznym. I tylko zapewne w jakichś idealnych warunkach społecznej sprawiedliwości i swobody, wyłączających istnienie takich zjawisk, jak ucisk, krzywda, niewola i t. p., Dawid pozostałby tylko uczonym, poświęciwszy się najbardziej odpowiadającej mu twórczości czysto naukowej, odsuwając się daleko od kotła walk społecznych i politycznych.

W jednym z listów, pisanych już z emigracji, wyjaśnia w ten sposób motywy swej pracy publicystycznej: „Wielu miało mi za złe, że zajmowałem się polityką, społecznymi sprawami i publicystyką, ubolewali, że odciąga to mię od pracy naukowej, w której mógłbym być użyteczniejszy i więcej zrobić. Ale inaczej być nie mogło. Miałem zawsze nadzwyczajną wrażliwość na wszelki fałsz, niesprawiedliwość, krzywdę, i ona to pchała mię do reagowania i buntu — czy to w wypadkach osobistych z otoczenia, czy w sprawach ogólnych. Były zawsze rzeczy, wobec których nie mogłem się zachowywać spokojnie, obojętnie, powstrzymać się od jakiegoś protestu. Niema w tem żadnej zasługi, poprostu nie mogłem, nie umiałem inaczej postępować wtedy nawet, kiedy chciałem”.

W 1910 r. umiera Jadwiga Szczawińska - Dawidowa. Chwila ta stała się jednocześnie punktem zwrotnym w życiu



Dawida, które odtąd płynęło już w bolesnej rozterce. Wyraz tego stanu, który pozornie był niewytłumaczony i budził nieporozumienia, znajdujemy w jednym z jego listów: „Zewnętrzne szczegóły życia nabierają znaczenia dopiero, o ile znajdujemy ich wykładnię, odkryjemy ich logikę, wiążącą je nic moralnego prawa, celowości, przeznaczenia. Sądzę, że w życiu każdego człowieka nic taka istnieje, ale wykryć ją można dopiero, gdy dostatecznie się wydłuży, czyli gdy życie dobiega pewnego zamkniętego kresu, albo gdy zajdą wypadki, które odsłonią jej przebieg, kierunek i cel, do którego zmierza. W mojem życiu wypadkiem takim była śmierć żony. Wszystko, co miałem najlepszego i najpiękniejszego w życiu, wszystko, co można za szczęście uważać, zawdzięczam żonie mojej. Ja sam nawet nie wiedziałem tego przedtem dostatecznie, nie zdawałem sobie sprawy. Dziś została mi tylko rozpacz, która jest bezwarunkowo śmiertelną chorobą, tylko że ta śmierć tak strasznie powoli przychodzi. Powie ktoś, że jest to słabość. Być może, zależy to od punktu widzenia. Wiem tylko, że przez rok ostatni więcej się dowiedziałem, niż przez całe życie poprzednie, i że nigdy nie miałem tak pełnej samowiedzy, świadomości sensu życia i obowiązku”.

W 1910 r. Dawid zmuszony był opuścić Warszawę, nie chcąc odsiadywać w cytadeli rocznej kary za „przestępstwo” prasowe. Wyrok zapadł na parę lat przedtem, ale wykonanie jego dzięki pomysłowym staraniom i zabiegom Jadwigi Szczawińskiej - Dawidowej odkładano wielokrotnie. Przy stanie zdrowia, które, zwłaszcza po śmierci żony, pogorszyło się znacznie, roczne więzienie równałoby się wyrokowi śmierci, Dawid więc wybrał emigrację i osiadł w Krakowie, gdzie zaczął zarabiać na życie serjami wykładów z zakresu psychologii społecznej i psychologii religji. Życie osobiste jednak pędził Dawid w zupełnej niemal samotności, zdala od publicystyki, oddany wyłącznie rozmyślaniom i pracy naukowej.





III.

PRZEMIANY DUCHOWE.

Wieści, które dochodziły o Dawidzie, podawano sobie w Warszawie w formie dość dowolnej i nieraz fantastycznej. Jedni zapewniali, że wyparł się swego naukowego pozytywistycznego stanowiska, którego bronił przez lat niemal trzydzieści, inni znów, że popadł w stan chorobliwego mistycyzmu, potęgowanego przez rozpacz i tęsknotę po śmierci żony, wreszcie, że nawrócił się do religii pozytywnej, uznawszy katolicyzm za jedyny zadowolający pogląd na świat.

Z wynurzeń jego osobistych, pisanych właśnie w tym czasie (1911 r.), widoczna jest istotnie pewna zmiana w poglądach naukowych, ale nie w sensie, przekreślającym jego dawniejsze poglądy na świat: „W ewolucji, jaka we mnie zaszła — pisał Dawid — nie potrzebowałem niczego odrzucać ani zapierać się, w co dotąd wierzyłem i myślałem. Myślenie naukowe, przyrodnicze jest najzupełniej uprawnione w znacznej sferze zjawisk i potrzeb. Ale widzę, że idee te i sposoby myślenia nie mogą być dostateczną podstawą całego poglądu na świat, jako że z natury swej i założeń być tem nie miały, stają się zaś jakoby pełnym wyrazem rzeczywistości dla wielu tylko wskutek nieporozumień, błędnej interpretacji. Jako wyraz rzeczywistości nie może być prawdziwa hipoteza, która nie uwzględnia wielu, i to najważniejszych, pierwiastków tej rzeczywistości: hipoteza taka może być conajwyżej „hipotezą roboczą”, użyteczną czasowo w pewnych specjalnych dziedzinach. Otóż hipoteza materialistyczna albo naturalistyczna świata nie uwzględnia, t. j. nie wyjaśnia faktów takich, jak istnienie prawa moralnego, obowiązku zła, cierpienia i śmierci. Usiłują ją zastąpić w tem religje, ale nie osiągają celu, gdyż ignorują znów niemniej ważne fakty i postu-

laty, na których opiera się nauka i działalność praktyczna, i wskutek tego nie mogą zadowolić umysłu nowoczesnego”.

Rozpacz jednak po stracie żony czyniła z biegiem czasu coraz większe spustoszenia w jego życiu duchowym, doprowadzając nieraz do paroksyzmów bólu i wywołując halucynacje. Rozpacz ta zwracała rozmyślania Dawida ku zagadnieniom śmierci, i z dalszych osobistych wynurzeń widać było wyraźnie, że Dawid wiedzę przyrodniczą i doświadczalną brał za podstawę dla własnych koncepcyj metafizycznych, które przemyślał do gruntu i w tym czasie (1911 r.) opracowywał, zamierzając ogłosić je drukiem, jako system transcendentальной psychologii.

W związku ze swoim zmienionym stanem duchowym J. Wł. Dawid napisał trzy prace: „O intuicji w filozofji Bergsona” (Kraków, 1911), „O intuicji w mistyce, filozofji i sztuce” (Kraków, 1912) i „O filozofji Bergsona” (Warszawa, 1914). Nadto zaś wydrukował w „Krytyce” krakowskiej rozprawy: „O typach religijnych” i „O dwóch nawróceniach” Wincentego Lutosławskiego i Stanisława Brzozowskiego (1912 r.). W tym samym czasie wygłosił Dawid na kursach wakacyjnych w Zakopanem cykl ośmiu odczytów, roztrząsających współczesne naukowe teorie religji. Opracowane one były później do druku i znalazły się w wykończonym zupełnie rękopisie. „Po zebraniu i usystematyzowaniu tego, co dotąd zrobiłem — pisał Dawid w podaniu do pewnej instytucji pomocy naukowej — i na podstawie materiału, który w dalszym ciągu gromadzę, mianowicie bezpośrednich obserwacji i wyznań ludzi, doznających żywszych stanów religijnych, oraz materiału historyczno-biograficznego, zamierzam przedmiot wyłożyć jako całość p. t. „Psychologia religji”. Praca ta wymagać będzie bardziej wyłącznego oddania się w ciągu roku mniej więcej przy względnej możliwości materialnej. Dla ułatwienia jej proszę o udzielenie mi zapomogi sześciu-



setrublowej, płatnej w dwu lub trzech ratach w ciągu r. b." Zapomogi tej Dawid nie otrzymał, a to z tego rozstrzygającego powodu, że przebywał zagranicą bez legalnego paszportu rosyjskiego!

Rozgoryczony, cierpiąc moralnie i fizycznie wskutek rozwijającej się gruźlicy gardła zwierza się w jednym z listów swoich w ten sposób: „Moją pracę naukową uważam za zbytek w naszych warunkach. Co z tego, że ktoś coś wynajdzie, napisze — komu to i na co potrzebne! Publiczność ciemna i bezmyślna, dziennikarze nieuki, brak zupełnej krytyki i atmosfery naukowej. Śmiać mi się chce, kiedy patrzę na moje dawne i obecne porywy naukowe — takie beznadziejne uczucie pustki, bezcelowości! Dopóki nie zdobędziemy z n o ś n i e j s z y c h w a r u n k ó w b y t u — uprawianie czystej nauki jest karygodnym marnowaniem sił i może być wybaczone nieuleczalnym manjakom, którzy do żadnej innej roboty nie są zdolni”.

Mimo gruźlicy gardła, zmuszony zarabiać na utrzymanie wykładami i odczytami, pisze jednak, choć dorywczo, „Psychologję religji”, ale swoją tączkę życia pcha z coraz większym wysiłkiem. Przed laty w takich samych warunkach tworzył swoje największe dzieło, w którym przeprowadził własną metodę badania inteligencji, nie znajdując oddźwięku ze strony instytucji pomocy naukowej \*).

---

\*) Oddźwięk moralny przyszedł wtedy zdaleka, gdyż aż z Ameryki. Z jaką oceną pierwszą spotkał się skonspektowany rękopis „Inteligencji, Woli i Zdolności do pracy”, świadczy wyjątek z listu, pisanego do J. Wł. Dawida:

„Wszyscy, cośmy czytali pracę Pana, pragniemy serdecznie, ażeby została wydrukowana. P ó k i c o, iżbyśmy mogli spożytkować metodę Pana — rektor G. Stanley Hall postanowił uczynić w y j ą t e k d l a S z. P a n a, w y j ą t e k d o t ą d u n a s n i e p r a k t y k o w a n y, n b. o i l e P a n z g o d z i s i ę p o w i e r z y ć n a m r ę k o p i s —



W pozostałych materiałach, dotyczących schyłkowego okresu jego życia, znalazły się dowody, które stanowić mogą źródła światła, pozwalające spojrzeć w głąb duszy J. Wł. Dawida i rozpoznać obrazy straszliwych zmaganiń wewnętrznych. Na podstawie dopiero tych dowodów, mających charakter przedśmiertnej powieści, zrozumiałe bardziej będą rozdziały, traktujące o mistycyzmie, które weszły do „Psychologii religji”. Sumienni, ale i uduchowieni badacze nie będą mogli ujmować spraw tych wyłącznie ze stanowiska suchych szczegółów biograficznych, ale dotrzeć będą musieli do źródeł tragicznego procesu duchowego i śmiertelnych zapasów empiryka z mistykiem, tytana wiedzy ścisłej, żądającego dowodów i faktów — z osieroconym, zrozpaczonym samotnikiem, pragnącym uwierzyć w życie pozagrobowe i w możliwość połączenia się tam z utraconą istotą.

Obraz tych zapasów, których ogrom rozpięty został na bardzo wysokim poziomie intelektualnym, jest może jedynym w dziejach umysłowości polskiej pod względem napięcia i rozległości myśli. Zważyć przytem trzeba, że zmagania te trwały lata całe, i że świtająca wiara w życie przyszłe, rodząc się w paroksyzmach tęsknoty, bólu i w halucynacjach, żłobić sobie musiała drogę dzień po dniu w spiżowym materiale wiedzy Dawida, gromadzonej przez całe życie i obejmującej gałęzie różne, poczynając od prawniczej, ekonomicznej, pedagogicznej, a kończąc na filozoficznej, zwłaszcza psychologicznej, gdzie Dawid był tak wybitnym twórcą, mając za sobą długi szereg znakomitych rozpraw i dzieł.

---

przepisać na maszynie na koszt Uniwersytetu i wydrukować manuskrypt Pana w formie skróconej w „Pedagogical Seminary”. Podkreślone wyrazy świadczyły, że pismo do Dawida nie stanowiło zwykłej grzeczności profesorskiej, — uzusu między uczonymi. Postanowienie znakomitego psychologa, G. St. Halla, stawiało odrazu wartość dzieła Dawida we właściwym świetle.

Gdyby Dawid w sensie religijnym nie był obojętny, ani tem bardziej daleki od wyznania oficjalnego, wiara w życie pozagrobowe w tym męczeńskim konflikcie nie spotykałaby tak potężnej tamy od strony rozumowej, wymagania zaś dowodów i następnie próby godzenia ich z teorią naukową nie byłyby tak trudne do przewyciężenia, a przez to napięcie tych zmagañ wewnętrznych nie byłoby tak wysokie. Dramat wewnętrzny J. Wł. Dawida wzbudzał w nim stany mistyczne, problemat zaś zbawienia w „duchowym porządku rzeczy” stawał się dla niego z biegiem czasu absolutnym, związanym ściśle z kwestją życia lub śmierci.

Oświecenie tych pytań, które przestały mieć dla Dawida znaczenie teoretyczne, nabierając stopniowo cech czysto osobistych i moralnych, znajdujemy w poniższych ważniejszych wyjątkach z jego spowiedzi przedśmiernej. Mocno i wyraźnie zastrzec jednak trzeba, że kto chce być sprawiedliwym wobec Dawida — nie może przykładać jego własnej miary do tych fragmentów spowiedzi, gdzie samooskarża się i potępia. Jest to jedno z doświadczeń ascezy, którym ulegali w mniejszym lub większym stopniu wszyscy głęboko czujący mistycy, dochodząc nieraz do samobiczowania i zadając sobie nawet krwawe cierpienia fizyczne.

To moralne samooczernianie się stanowi probierz, ale bynajmniej nie wartości moralnej Dawida, lecz jego nowego stanu duchowego, właściwego natomiast probierza dla oceny Dawida szukać należy w jego dziełach i życiu ideowym, które upłynęło na najwyższym poziomie etycznym, w bezinteresowności, w biedzie, w niewzruszonej, nieustającej obronie słabych i udręczonych oraz w wytężonej walce o zasady i przekonania naukowe, społeczne i polityczne. I tylko pod tym kątem widzenia należy czytać poniższe wyjątki z tej spowiedzi, z tą też myślą tylko ogłosić je można było drukiem, nie profanując duszy Dawida i jego bólu, w przeciwnym bowiem razie łatwo byłoby z rozpacz i zadu-



my mędrca uczynić przedstawienie publiczne, mające posmak wulgarnej atrakcji.

„Zastało mię to \*) w zupełnej tępości. Przyszedł czas, kiedy musiałem opuścić dom, zacząć życie samotne. Bałem się tych dni. I oto z największym spokojem i obojętnością te chwile zniosłem. Były one straszne w przewidywaniu, we wspomnieniu, ale nie wtedy, gdy trwały. Było kilka dni takiego zobojętnienia na nowem miejscu, odrodziła się zgryzota z nową siłą. Codzień płakałem, najwięcej rano, każde wspomnienie, każda przyjemność, której nie mogłem z nią podzielić, wywoływała płacz.

Niekiedy zwiększały się paroksyzmy rozpaczcy po przerwie, rozmowie z ludźmi i gdy zostawałem sam z sobą, wracałem do swych myśli, ból chwytał z nową siłą. Idąc przez ulice, płakałem. Raz w tym stanie usłyszałem głos: „Nie płacz, Władziu, tak musiało być, musiałam to zrobić”. Słowa te jednak ja sam wypowiedziałem, ale jakby z drugiej strony, bezwolnie.

Po wykładzie w południe wyszedłem na ulicę. Ból, który chwilę odpoczywał, odezwał się z nową siłą. Wszedłem w ulicę Miodową, nagle błysnęła mi myśl: „Przecież ja mogę umrzeć”, „tak, umrę”.

Myśl ta napelniła mię szczęściem i odtąd stale była ulgą. Pierwotnym motywem była, zdaje się, ucieczka od cierpienia, później koło tego postanowienia skupiły się inne jeszcze uczucia i motywy — kary, ekspiacji. Wykonanie tej myśli pozostawiałem jakiejś nieokreślonej przyszłości, wprzód jeszcze musiały się dokonać jakieś sprawy, dobrze nie wiedziałem jakie. Musiałem dokończyć pracę zaczęłą i dokończyłem ją. Nie chciałem bratu zepsuć wakacyj i wycieczki zagranicę. Liczyłem zresztą na to, że postanowienie, dotąd chwiejne,

---

\*) Nagła śmierć żony, która popełniła samobójstwo (Przypisek red.)



zczasem samo dojrzeje i umocni się. Chciałem zaś przede wszystkim zdobyć jasny i pewny pogląd na życie przyszłe. Miałem jakby objawienie, że „Ona żyje”, ale jakże to jest możliwe, jak to pogodzić z nauką, myśleniem racjonalnem? Zacząłem szukać podstaw dla mojej wiary, pragnienia. Stałem na stanowisku naukowem, wstrętne mi były zabobonne pojęcia, spirytyzm. Argumenty moje musiały być naukowe, byłem wtedy bardzo wymagający. Dotąd nie zajmowałem się temi zagadnieniami, były mi obojętne, miałem w części odpowiedzi negatywne. J. niekiedy poruszała je, wzruszałem ramionami, nie chciałem o tem myśleć. Dlatego też nie wiedziałem, gdzie szukać orientacji, jak stawiać pytania, na czem ma polegać odpowiedź.

Na czasie była filozofja Bergsona, do niego więc się zwróciłem. „Ewolucja” niewiele mi dała, wyławiałem z niej zwroty, aluzje o duszy wolności. Niezależność umysłu od ciała, czynny jego stosunek miałem już w psychologii utrwalony, stojąc na gruncie wzajemnego oddziaływania. Pragnąłem bardziej konkretnych pojęć: o pośmiertnem istnieniu duszy. Znałem już Jamesa, „Experymentalną Psychologję” i teraz do niej wróciłem, dawała mi otuchę, ale nic określonego, w kwestji nieśmiertelności raczej wątplenie. Zacząłem czytać z napiętem pytaniem Meyersa, wyszukałem wypadki, w których osoba ukazywała się halucynacyjnie po upływie dłuższego czasu.

Potem było ogromne wezbranie uczucia, które nagle znalazło się bez przedmiotu, treści, celu: uczucie miłości, żalu, winy. Byłem niem przepełniony, wylewało się za brzegi, tworzyło ducha, rzecz, miłość, pragnienie dobra, postanowienie pokuty.

Wyczułem, że X. w tym czasie „nawrócił się” do religii, katolicyzmu, to mię do niego pociągnęło. Spodziewałem się znaleźć u niego odpowiedzi, podtrzymanie. Niestety, nic z te-

go nie było. X., jak zwykle, kołysał się w sferze umysłowych kombinacji, wyczerpawszy czysto racjonalistyczne, zaczął próbować irracjonalnych; właściwych przeżyć religijnych, jak to później dopiero mogłem sobie zdać sprawę, nie miał, elementarne stany z tego zakresu były mu zupełnie obce. Tylko bytność u niego podsunęła mi kilka książek, które dalej posunęły własny mój proces wewnętrzny: Myersa i Svedenborga. Myers stanowił pomost między m o j e m d o t y c h c z a s o w e m, wyłącznie naukowym stanowiskiem względem zaświata a spirytyzmem. Przekonałem się, że spirytyzm nie jest tak bezwzględnie nienaukowy, potwierdziło to we mnie później jeszcze przeczytanie O. Lodgea „The survival of man”.

Byłem zresztą tak usposobiony, s p r a g n i o n y wiary w życie zagrobowe, że z nadzwyczajną i coraz większą łatwością wchłaniałem w siebie wszystko, co je prawdopodobnym, możliwym przedstawiało. Rzadko zresztą czytałem to z myślą krytyczną, badawczą: czytanie sprawiało mi tylko wielką rozkosz. Tak najlepsze z tych chwil zawdzięczam Svedenborgowi, Heaven and Hill, a także Scherinn very Preworst. U jasnowidzącej uderzyła mnie prawda psychologiczna, z jaką opisuje ona zachowanie się duchów zmarłych, gdy im czytała psalmy lub modlitwy: pochłaniały one słowa, nie mając ich nigdy dosyć. Widziałem tu własne stany; pragnienie pociechy, ukojenia, umacniania się w swej wierze i nadziei. „Duchy” u Jamesa także żądają „słowa pociechy”, chcą się na kimś oprzeć, od kogoś coś usłyszeć, „wchłaniają w siebie słowa modlitwy” — tak ja literalnie wchłaniałem wszystko, co wyczytać mogłem o życiu przyszłym i stanie dusz po śmierci. Z przyjmowaniem tego wszystkiego nie widziałem żadnych większych trudności, widoczne niekonsekwencje, naiwności objaśniałem wpływem otoczenia, tradycji.

Cały mój nastrój i dążności były bardzo zespecjalizowane, konkretne: szło mi o stwierdzenie życia zagrobowego,



a właściwie życia jednej osoby. Pozatem wszelkie zagadnienia religijne były mi obojętne: Boga, stosunku do świata i t. p. Stosunek do religii był raczej niechętny, nie rozumiałem jej, nie chciałem mieć.

Szukałem uzasadnienia wiary w życie zagrobowe, w jego obrazach znajdowałem ucieczkę i pociechę. Ale jednocześnie nurtował i rozwijał się we mnie głębszy proces — szereg moralnych doświadczeń. Jedno pewne było dla mnie: byłem winien, popełniłem występki. Wszystko obracało się koło tego: jak to było możliwe? Dniami i tygodniami rozpałmiałem wypadki życia, moje postępowanie, ażeby zdać sobie sprawę: czem byłem rzeczywiście. I oto całe życie moje przedstawiło mi się jako życie człowieka, który szedł zapatrzony w siebie, w swoje cele, potrzeby, namiętności i słabości, ulegający im chorobliwie, szarpany przez nie w różne strony, nawet w tem życiu osobniczem nie mający żadnego orientacyjnego, wytycznego punktu, stałego celu.

Nie czułem nic poza sobą ani nad sobą, coby mię do czego zobowiązywało, w czem byłbym odpowiedzialny. Miałem tylko tkliwość, bierność, przez co nieraz wydawałem się dobrym — byłem dobrym biernie, o ile to nie kosztowało wysiłku, ofiary. Żonę kochałem głęboko, wypełniła ona część większą mojego życia, ale także kochałem ją dla siebie, nie dla niej! Po katastrofie przyszło opamiętanie. Niewysłowny ból straty tej najdroższej osoby, palący wyrzut, żem nic nie uczynił, ażeby ją ratować, że przez szereg lat swoim postępowaniem do tego rozwiązania prowadziłem.

Zawsze czułem się pewnym siebie, dumnym, twardym, surowym w sądach. Prócz materialnych, społecznych sił, nie czułem nic, coby mi groziło, przed czem mógłbym się ugiąć. I oto nagle stanęła przede mną jakaś m o c, którą uczułem się skruszony. Im bardziej zagłębiałem się w życie



swoje i charakter, im żywiej czułem winę, żal, tem moc ta stawała się czemś wyraźniejszym. Stwierdzałem, że choćbym wszystko pokonał, wszystkiego uniknął, jest coś poza mną, czemu nie podołam: głos sumienia, obowiązku, winy. To moralne uczucie było mojem głównem, najsilniejszym doświadczeniem religijnem. Doświadczenie to najlepiej określić mogę, jako odkrycie duchowej rzeczywistości, stwierdzenie realności ducha. Rozumie się, w pewnym sensie uznawałem zawsze istnienie sił duchowych, ale były one odbiciem, wyrazem, ogniwem, ściśle splecionem ze światem materjalnym, zmysłowym, poza nim niemające oparcia. Teraz duch, duchowość przedstawiła mi się jako coś samoistnego, rzeczywistego samo w sobie, niezależnie od wiążących ją w pewnych razach warunków materjalnych, była dla mnie nie produktem myśli, ale czemś żywym, co istnieje, działa. Na to poczucie duchowej rzeczywistości złożyły się dwa doświadczenia: śmierć osoby, z którą życie moje było najściślej splecione, której istnienie stanowiło jakby światło, ciepło własnego mego życia, bez której — czułem wówczas — nie będę w stanie żyć; śmierć ta zbudziła we mnie jakby jakiś nowy organ, zdolność widzenia czy doznawania pewnych rzeczy. Osoba kochana przestała istnieć zmysłowo, odtąd mogłem ją mieć tylko, myśląc o niej, jako o bycie duchowym. Istnienie jej stało się dla mnie kwestją własnego bytu: mogłem żyć, ponieważ ona żyła, choć w jakiejś innej postaci. Robiłem wysiłek, ażeby utwierdzić to moje czucie, widzenie. Lubowałem się w obrazach z literatury mistycznej i spirytystycznej, kreślących szczegóły życia w drugim świecie. Nie brałem ich literalnie, ale jako coś możliwego, symbolicznego. Ale także skłonny byłem fakty medjumistyczne tłumaczyć w sensie rzeczywistego działania duchów. W chwili pewnego jasnowidzenia rozpaczy, zapisałem tę myśl: świat duchowy był dla mnie warunkiem zachowania tego życia, ażeby nie rozprzęgło

się ono, nie przeszło w szaleństwo lub nie zakończyło się natchmiastowem samobójstwem. Miałem widocznie w sobie jeszcze warunki życia i wywalczałem je w nowej postaci: jako życie pozazmysłowe.

Jednocześnie uczułem z innej strony na sobie działanie tej nowej rzeczywistości duchowej. Zbudziły się we mnie takie uczucia, doznawałem działania sił, których przedtem nie znałem: było to ostre uczucie moralne. Właściwie go nie znałem, miałem obawę opinji, wstręt do pewnych rzeczy, życzliwość dla ludzi, ale nigdy żadnego uczucia, że coś jest złe, że jest grzechem. Nigdy też nie doznawałem wyrzutów sumienia, tylko czasem wstyd. Nowa rzeczywistość duchowa z jednej strony łagodziła ból, stwarzała podstawę do nowego bytu, ale z drugiej niosła z sobą nowe wymagania, warunki, nakazy. Była to rzeczywistość, z którą nie mogła się godzić, w którą nie mogła wejść dusza zbrukana. Ale ponieważ ja w tej rzeczywistości być musiałem, bez niej żyć nie mogłem, czułem, że zresztą ona sama mię ogarnia, że jakkolwiek się zachowam, ona zawsze istnieć i działać będzie, to stawał przede mną problemat: co mam czynić, ażeby móc istnieć w warunkach tej nowej rzeczywistości?”

Na tem spowiedź ta się urywa. Nie wiemy, kiedy była pisana. Przypuszczać należy, że na krótko przed śmiercią.

W 1913 r. J. Wł. Dawid wrócił do Warszawy na mocy amnestji, ale wskutek mocno już rozwiniętej gruźlicy gardła mówił z wielkim wysiłkiem i ledwie szeptem, porozumiewanie się zatem z nim było niezmiernie utrudnione i niepodobieństwem było stwierdzić, jak daleko poszedł drogą osobistego dramatu w kierunku świata mistycznego. Ale z notatek dziennych, które skrupulatnie prowadził, widać dziś, że wizje żony uważał za fakty rzeczywiste i za dowody, wzmacniające wiarę w istnienie świata duchowego. Wiare tę próbował oprzeć na doświadczeniu tak samo, jak w i a r a



w istnienie świata zewnętrznego oparta jest na doświadczeniu zmysłowym. Mówił też o sobie: „odkąd widziałem żonę, moja praca myśli usiłuje nie dotrzeć do faktów, odkryć je, ale tylko uzasadnić, znaleźć ich teorję; nie trzeba odpowiedzi: t a k czy n i e, ale odpowiedzi na pytanie: j a k? Ile razy trafiam na sprzeczności, wątpliwości, uprzytomniam sobie fakt wizji, który rozstrzyga o rzeczywistości: odtąd jest to fakt pośród innych równie niezawodny, żadna teorja nie będzie prawdziwą, która go nie obejmie, musi być pogodzony z faktami doświadczenia zmysłowego, z faktami naukowemi”.

Istota stanów duchowych Dawida jest tem ciekawsza psychicznie i zagadkowa, że znane dotychczas typy i doświadczenia mistyczne opisywane były i objaśniane wyłącznie ze stanowiska r e l i g i j n e g o i t e o l o g i c z n e g o, że do stanów tych byli zdolni i istotnie doznawali ich tylko ludzie głęboko religijni, niejako predysponowani i wychowani w pewnych pojęciach tradycyjnych. Przygotowani więc przedtem, czerpać mogli z tych pojęć i wierzeń pewne symbole dla swych doświadczeń mistycznych.

Tymczasem J. Wł. Dawid, pozytywista, wyznawca przez lat trzydzieści materialistycznych poglądów na świat, zresztą, jak sam przyznaje w swojej spowiedzi, nietylko nie był usposobiony religijnie, służąc przez całe życie myśleniu naukowemu, związanemu z rzeczywistością doświadczalną i światem zmysłowym, ale, odwrotnie, był „raczej niechętny” w stosunku do religji. Do nowego więc stanowiska duchowego nie doszedł drogą intelektu, drogą rozumowania, ani tem bardziej przez wstrząsy ekstazy religijnej na wzór wielkich i słynnych mistyków. Wnosić zatem należy, że Dawid piął się do szczytów mistycznych naprzetał, poprzez szarpiące cierpień osobistych cierpień moralnych, wolny od uczuć i potrzeb religijnych, mając tylko w tej męczeńskiej wędrówce za



przewodnika światła wielkiego pragnienia i wiary w połączenie się w „nowej rzeczywistości duchowej” z utraconą siłą.

Dlatego też dla Dawida, jak to zresztą wynika z jego osobistej spowiedzi i jego stanowisk wobec zagadnień psychologii religii i śmierci, mistycyzm nie jest ani poznaniem, ani filozofją, ani religją, ani też nawet poezją, lecz stanowi poprostu dla niego przeżywanie osobistego dramatu wewnętrznego. Niejasną myśl, ukrytą w tem stanowisku, rozświeśla uwaga prywatna Dawida w jednej z notatek dziennych i może czasem służyć jako nić przewodnia w jego rozumowaniach w dziedzinie zagadnień mistycznych: „Kto z ciekawości — mówi Dawid — przystępuje do kwestyj mistycznych, nieśmiertelności i t. p., ten niczego się nie dowie, nie przekona. Są to rzeczy, związane z życiem jednostki, muszą być jednocześnie poznawane i przeżywane. Objawienia mistyczne nic nie mówią tym, co szukają ty l k o w i a d o m o ś c i. Pytania te trzeba stawiać ż y c i e m, nie zaś m y ś l ą, wynikać one muszą z tego, co się w człowieku i z nim dzieje, a nie z tego, co myśli. Musi być w e w n ę t r z n a, o r g a n i c z n a wola dowiedzenia się, a nie intelektualne dążenie. Tylko w rozwoju życia budzi się potrzeba widzenia, zdolność poznania i odpowiedzi celowe. Inaczej, gdy działa ciekawość, wyobraźnia, pożądanie niezwykłych wrażeń — powstają z w y r o d n i a ł e formy mistyczne, jak okultyzm, magia, gnostyczne fantazje”.

Dawid też konsekwentnie uważa, że dla osiągnięcia rzeczywistych doświadczeń religijnych i przeżyć mistycznych środki czysto rozumowe są niewystarczające i są za słabe, iżby mogły przeniknąć do głębi ich treści wewnętrznej. W związku z dramatem St. Brzozowskiego, który przed śmiercią, mimo swojego silnego pragnienia wiary, pozostał tylko intelektualistą, Dawid wyraża pogląd, w którym przebijają współczucie i zarazem żal, że Brzozowski dochodził do

niej tylko od strony rozumowej, nie mogąc jej głęboko przeżyć sam w sobie. „W ostatnich miesiącach życia — mówi Dawid w jednej ze swych notatek dziennych — pragnął St. Brzozowski silnie dojść do wiary. Męczyła go niepewność, być może nastąpił przesyt ciągłego myślenia, próbowania różnych poglądów, stanowisk; przecucie śmierci zbudziło w nim pragnienie prawdy dla siebie samego, żywej, wewnętrznej, nie tylko literackiej dla książek. Jak się zdaje, nie miał przeżyć głębszych, rzeczywistych i nie miał się na czemś oprzeć, jak t y l k o n a m y ś l e n i u. Chciał spełniać praktyki religijne, mówił do żony, że musi spowiadać się przed Wielkanocą, ale do tego nie doszło z powodu złego stanu zdrowia. Mówił do niej: „Pamiętaj, żebym nie umarł bez księdza”. I przed śmiercią spowiadał się gorąco, głośno, z całego życia. Ksiądz, Włoch, człowiek rozumny i czujący, wzruszony był tą spowiedzią, mówił do żony Brzozowskiego: „To była spowiedź nie ze strachu przed śmiercią, to była spowiedź człowieka sprawiedliwego, filozofa. Chciał on spełniać praktyki religijne może pod wpływem mistycznej potrzeby czynu, ofiary jakiejś, nie miał nic innego do zrobienia, — cóż miał czynić dla swoich, skoro już wszystko czynił, co mógł. Więc zostawało czynić coś dla innego świata, dla Boga”.

Nie dociekając w tym szkicu biograficznym znaczenia zajęcia się Dawida sferą zagadnień nieśmiertelności i życia zagrobowego, ani też nie badając stanowisk jego wobec odrębnej, niezależnej rzeczywistości duchowej, uznać jednak trzeba i podkreślić czynny stosunek Dawida do tych zagadnień, jego wytrwałość i uporczywe, gorączkowe wysiłki, zmierzające do uzasadnienia i udowodnienia swoich nowych punktów widzenia. Świadczy to wyraźnie o niestabnącej sile jego umysłu i woli.

Niektórzy upatrują w wielkich wstrząsach duchowych



i podobnych nawrotach do „duszy”, „wolności”, „nieśmiertelności” i innych pojęć, ironicznie nazywanych „patetycznemi”, niewątpliwą oznakę „instynktu słabości”, druzgocącej odporność woli i powodującej pewną jej chorobę, która, według niektórych myślicieli, warunkuje powstanie wiary. Według Nietschego np. „pożąda się wiary tam, gdzie zbywa na woli, gdzie brak uczucia, rozkazu siły, bo kto rozkazywać nie umie, tem silniej pożąda tego, kto rozkazuje, pożąda więc lekarza, spowiednika, dogmatu” i t. p. Ale w tym konkretnym wypadku rzecz ma się inaczej. J. Wł. Dawid sam sobie rozkazuje, sam sobie wyznacza nowe stanowiska myślowe, wymagające wielkiego wysiłku i nakładu pracy, sam wobec siebie poddaje drobiazgowemu badaniu i bolesnemu rozbiorowi przebieg całego swojego życia, określa sam i kwalifikuje swoje postęпки i zdarzenia, buntując się ze wszystkich sił swojego ducha przeciw ziemskim kresom rzeczywistości zmysłowej. Nie przestaje być obojętnym wobec religji, nie ucieka się pod opiekę dogmatu, nie szuka spowiednika, spowiada się natomiast sam przed sobą, przeżywa samego siebie. Pod działaniem światła doświadczeń mistycznych czuje się tak mocnym w próbach odsłaniania tajemnicy wieczności, że nie ucieka się do pomocy religji oficjalnej i nie czuje potrzeby praktyki w myśl wskazania Pascala, że „gdy zaczniesz praktykować, to uwierzysz!”

Jeżeli zatem Dawid sam sobie wystarczył w okresie załamania się całego jego życia, jeżeli w godzinie śmierci był sam i sam ze sobą, zawieszony, jak trzcina samotna, nad przepaścią niewiadomego, — raczej są to dowody ogromnej siły ducha, umysłu i woli, a nie instynktu słabości!

W ten sposób patrzeć trzeba na Dawida, czytając „O duszy nauczycielstwa” i „Psychologję religji”.

J. Wł. Dawid zmarł w Warszawie w lutym 1914 r.

*Henryk Lukrec.*



# PSYCHOLOGJA RELIGJI





## I.

W każdym akcie religijnym, np. modlitwy, spowiedzi, pokuty, odróżnić możemy dwa pierwiastki albo dwie strony:

Jedna to pewne wierzenia, pojęcia, sądy, np. o Istocie, do której zwraca się modlitwa lub która wymaga pokuty, celu, dla którego pokuta się spełnia, a więc np. pojęcie zbawienia; dalej są to określone czynności, formy, obrzędy, przez które dokonywa się akt religijny, np. przyklękanie, żeganie się, formuła rozgrzeszenia, przyjęcie komunji; wreszcie fakt, że jednostki, które wyznają pewne wierzenia i spełniają obrzędy, wskutek tego tworzą pewną grupę, mającą swoją organizację, hierarchję, czyli tworzą „kościół” — zbiór wiernych. Jest to strona religii obiektywna, o tyle religja istnieje, jako coś nadindywidualnego, jest zjawiskiem społecznem, podobnie, jak język, prawo, obyczaj. Ale wszystkie akty religijne, obiektywne wierzenia, obrzędy, organizacje istnieją tylko dzięki temu, że są jednostki, w pewien sposób czujące i postępujące, każdemu obiektywnemu faktowi religji odpowiadają pewne stany świadomości indywidualnej, pewne wyobrażenia, motywy. Związek ten i odpowiedniość jest tem ściślejsza, im bliżej stoimy źródeł religji, momentu jej tworzenia się, ale

związek ten nie ustaje nigdy, w przeciwnym razie religja jest już czemś martwym, wyłącznie zewnętrznym, materjalnym. Takim jest np. wypadek, gdy odkryte zostają pomniki jakiegoś zaginionego dawno plemienia: jest to zbiór już tylko znaków, napisów, ksiąg, budowli, przedmiotów kultu, które nabierają chwilowego sztucznego życia tylko w umysłach kilku uczonych, pomniki te badających. Czemkolwiek zatem więcej jest religja, jest ona także psychicznym procesem tych, którzy ją wyznają.

Czyniąc religję przedmiotem nauki, badać ją możemy z jednej lub drugiej jej strony, w jej istnieniu obiektywnem, rzeczowem albo subiektywnem, jako pewną postać lub część życia duchowego jednostek. Z pierwszego punktu widzenia bada ją porównawcza nauka religji albo historja religji; stronę jej subiektywną ma za przedmiot psychologja religji. Rozdział to zresztą tylko przybliżony, w rzeczywistości dwa te kierunki badania wielokrotnie zachodzą na siebie i wzajemnie się wspierają. Historyk religji nie mógłby przedmiotu swego zrozumieć i pragmatycznie go wyłożyć, o ileby w pewien sposób nie przedstawiał sobie stanu świadomości ludzi, którzy religję tworzyli i wyznawali; dla psychologa fakty religijne historycznie dane są często punktem wyjścia, naprowadzają go na istnienie szczególnych stanów psychicznych; historja pokazuje, o ile pewne wewnętrzne stany religijne są częste, powszechne i stałe.

Zadaniem więc psychologji religji jest dać dokładny opis tego, co się dzieje w duszy człowieka, żyjącego religijnie, pokazać, jakie to są uczucia, wzruszenia, dążności, które charakteryzują stan świadomości religijnej, co stany te powoduje i poprzedza, jaki jest stosunek ich do innych zjawisk psychicznych, jaki związek stanów religijnych ze stanami organizmu i z otoczeniem, czyli jakie są ich warunki fizjologiczne i społeczne, jaki jest rozwój i jakie są odmiany religijnych



objawów tak u jednostki, jak w życiu zbiorowym, jakie są skutki i rezultaty stanów religijnych w sferze intelektualnej, w postępowaniu, w ogólnym stosunku człowieka do świata i życia.

Psychologia religii, jako część psychologii ogólnej, jest nauką empiryczną, i metody badania, którymi się posługiwać może, są to metody współczesnej psychologii, tylko z pewnymi ograniczeniami, jakie natura przedmiotu za sobą pociąga. Tak eksperyment, jakkolwiek nie można go zgóry wyłączyć, może tu mieć w każdym razie tylko bardzo ciasne zastosowanie, być może np. przy sztucznym wywoływaniu ekstazy lub kontemplacji, które są jednak tylko jednym z objawów, a raczej form życia religijnego, ale istoty jego nie wyrażają. Poza tem zaś wywoływanie sztuczne dla celów badania stanów religijnych prawdziwych jest sprzecznością samą w sobie. Ograniczyć się więc musimy do obserwacji tego, co jest dane lub co występuje samorodnie w tej dziedzinie. Pierwszem, najważniejszym źródłem będzie to, co mówią o sobie lub czego dowiadujemy się ubocznie o ludziach, którzy mieli szczególnie intensywne życie religijne, a więc wyznania, autobiografie, listy, krytycznie opracowane żywoty i legendy twórców religii i sekt, świętych, mistyków, herezjarchów. Pierwszorzędnymi w tym rodzaju źródłami są np. wyznania św. Augustyna, pisma św. Teresy, autobiografia Suso, pani Guyon i inne. Na takim materiale przeważnie oparł swe klasyczne dzieło „O doświadczeniu religijnem” W. James<sup>1)</sup>. Nie poprzestając na materiale historyczno-literackim, zapomocą ankiet i kwestjonariuszy staramy się dotrzeć do świadomości religijnej współczesnych. W odpowiedziach, dawanych na określone zgóry pytania, czyli przez kwestjonariusze, rozszerza się znacznie

---

<sup>1)</sup> W. James, *The varieties of religions Experience*. London, 1902. Przekład francuski Abaurit: *L'expérience religieuse*, 2-e ed., 1908.

zakres informacji, lecz są one przeważnie powierzchowne, schematyczne; bardziej w głąb zajrzeć pozwalają wypowiedzenia, dawane spontanicznie, bez narzuconego planu. Pierwszego rodzaju materiał, głównie dotyczący nawróceń, znajdujemy np. u Starbucka: *The Psychology of Religion* (1899); swobodne wyznania w kwestjach religijnych, od wielu osób otrzymane, podaje Flournoy<sup>1)</sup>.

Wszelki tego rodzaju materiał, czy to historyczny czy współczesny, musi być poddany krytyce pod względem szczerości i wiarogodności; odróżnić w nim należy to, co jest wyrazem własnych, osobistych doznań, od myślowej interpretacji, symbolów, przyjętych tradycyjnie wierzeń i dogmatów. Tu nasuwa się pytanie, czy cudze stany religijne zdolny jest rozumieć i oceniać człowiek, który stanów tych z własnego doświadczenia nie zna, czy psycholog, mający umysł z natury areligijny, powołany jest do roztrząsania zagadnień z psychologii religii. A priori można, oczywiście, za tem przytoczyć, że psycholog, jak artysta, powieściopisarz, nie potrzebuje przecież wszystkiego doznawać, ażeby mógł o tem mówić, tak, jak niekoniecznie przejść trzeba choroby umysłowe, ażeby je leczyć lub naukowo zajmować się psychiatrią.

Na VI Międzynarodowym Kongresie Psychologii w r. 1909 w Genewie, na którym kilka posiedzeń poświęconych było psychologii religii, Hoeffding dowodził, że, nie mając nawet własnych wrażeń, np. barw lub tonów, można jednak przez analogję rozumieć, jakie wrażenia te miejsce zajmują w cudzem życiu psychicznem, t. j. w jakim są do innych sta-

---

<sup>1)</sup> *Observations de Psychologie religieuse*, w *Arch. de Psych.* II, 1903. Przekład niemiecki p. t. *Beiträge zur Religions psychologie*, Leipzig, 1911.



nów stosunku, jaką rolę spełniają<sup>1)</sup>). Ale odpowiedzieć na to można, iż jest to tylko znajomość rzeczy stosunkowa, a nie bezpośrednia, i że jest niedostateczna, gdy idzie o wydanie sądu o wartości rzeczy lub o wpływie jej na postępowanie. Ktoś, pozbawiony zupełnie seksualnego popędu, obserwując słowa i zachowanie się innych, mógłby zapewne wytworzyć sobie pogląd, jakie „miejsce” miłość zajmuje w psychice innych ludzi, ale jednocześnie musiałyby przyjść do wniosku, że większość ludzi w pewnych chwilach lub okresach życia traci zdrowy rozum i zachowuje się, jak warjaci. Leuba pytanie powyższe o kompetencji areligijnego psychologa rozwiązuje także twierdząc powołaniem się na to, że „formy świadomości, w jakich wyrażają się stany religijne, są to te same, które wchodzą w skład życia psychicznego wogóle; uczucia religijne są to uczucia pokoju, poddania się, miłości, czci, moralnego obowiązku — stany, znane każdemu, kto żyje w świecie społeczno-moralnym, dlatego też psychologję życia rozumieć i naturę życia tego ocenić może każdy”<sup>2)</sup>). Dowodzenie także bardzo powierzchowne. Bynajmniej nie jest pewnem, że w świadomości religijnej niema żadnych ubocznych składników, w życiu pozareligijnem nieznanymi, np. czucie „inności” i ukrytego, wewnętrznego sensu rzeczy, czucie „obecności” Boga; niektórym nazwom w świadomości religijnej niewątpliwie odpowiada inna treść, niż w pospolitem doświadczeniu, „poddanie się”, „pokora”, „posłuszeństwo”, także „miłość” w znaczeniu religijnem nie mogą być wprost utożsamione z tem, co zwykle się przez wyrazy te rozumie; „świadomość grzechu” jest także, zdaje się, zupełnie specy-

---

<sup>1)</sup> VI Congrès Internat. de Psychologie, tenu à Genève 1909. Comptes rendus, 1910, str. 106.

<sup>2)</sup> I. H. Leuba, A psychological Study of Religion, its origin, function and future, New York, 1912, str. 275.

ficznem uczuciem religijnem, nie tem samem, co np. wyrzut moralny sumienia. Ale gdyby nawet wszystkie pierwiastki życia religijnego były dane w zwykłym doświadczeniu, to jednak w religji tworzą one szczególną całość, przez same zaś pierwiastki nie możemy rozumieć psychicznej całości; psychiczna całość, synteza ma swoją odrębną jakość, nie dającą się sprowadzić do pierwiastków.

Mówi Leuba, że te uczucia, stany, które są w świadomości religijnej, każdy ma także w sobie, każdy ich doznaje; w takim razie dlaczegóż, jeśli wszystkie te stany są dane u każdego, — nie u każdego tworzy się z nich życie religijne? Widocznie więc musi być jeszcze jakiś czynnik dodatkowy, który stany owe wprawia w ruch, skupia, tworzy z nich szczególnego rodzaju syntezę, którą nazywamy życiem religijnem, czynnik, który działa u niektórych, a nieobecny jest u innych. Ci ostatni więc conajmniej tego czynnika nie będą w stanie zrozumieć.

Że dla zrozumienia faktów religijnych niezbędna jest pewna wspólność duchowa, pewien stopień bezpośredniej znajomości rzeczy, świadczy moc fałszów i niedorzeczności, jakie o religji wypisano zarówno ze strony teologów, jak i t. zw. wolnomyślicieli. Tak, jeśli ograniczymy się tylko do naszej literatury, uderzającym tego przykładem są sądy, jakie po dziś dzień wypowiedane są u nas o Towiańskim. Doniedawna piszący o nim różnili się co do tego tylko, czy był on więcej warjatem, czy szarlatanem. A z krytyków współczesnych jeden naukę jego nazywa „zagmatwaną i niedorzeczną”, drugi zaś, przeciwnie, znajduje, iż nauka ta jest „płytką i drobiazgową katechizacją moralną”. W rzeczywistości Towiański z punktu widzenia psychologii religji, rozważany porównawczo z całą rodziną pokrewnych mu organizacyj, jest zupełnie wyraźnym typem i żadnych szczególnych zagadek nie przedstawia. A do krytyków jego zastoso-



wać tylko można, co Mickiewicz powiedział kiedyś o Goerresie po przeczytaniu jego „Christliche Mystik”, że autor ten opisuje kraje, w których nigdy nie był i które zna tylko ze słyszenia.

## II.

Pierwszym, najogólniejszym rezultatem badań nad religią z punktu widzenia psychologicznego jest uwydatnienie jej strony wewnętrznej. Rozróżniano wprawdzie zawsze zewnętrzne formy a duchową treść religii, ale istnieje też silna skłonność do utożsamiania religijności z pewnymi wierzeniami, pojęciami i praktykami. Psychologja religii pokazuje zasadniczą różnicę pojęciowej, dogmatycznej i obrzędowej nadbudowy od pewnych uczuć, wzruszeń, dążności natury religijnej, i empirycznie, w szeregu całym zaobserwowanych dobrze wypadków, stwierdza, że jedno istnieć może bez drugiego, że dwie te rzeczy nie pokrywają się ze sobą. W świetle postrzeżeń tych rozumiemy, że człowiek religijny wogóle ma właściwie dwie religje: jedną, do której należy, i drugą, która należy do niego, t. j. którą sam tworzy i która, być może, częściowo tylko zgodna jest z pierwszą. Z religji, w jakiej człowiek wzrasta, którą przyjmuje od innych, zazwyczaj część większa leży w duszy jego obca i martwa, wybiera on tylko cząstkę z religji danej, inne sam dorabia.

Fakt wewnętrznego, samoistnego tworzenia lub odtwarzania religji wyraża pojęcie *d o ś w i a d c z e n i a r e l i g i j n e g o*. W najogólniejszem znaczeniu jest to bezpośrednie poznawanie lub odczuwanie wszelkiej treści religijnej w przeciwstawieniu do jej opisu, definicji lub rozumowego uzasadnienia. Można np. przyjmować istnienie Boga, jako wniosek z pewnych rozważań o budowie świata, moralnym porządku i t. p., albo też można znać Boga przez bezpośrednie czucie jego obecności lub działania. W tem znaczeniu Fichte,

broniąc się od zarzutu ateizmu, swoje poznanie Boga, jako bezpośrednie, przeciwstawia znajomości wywnioskowanej za pomocą takiego porównania: „Wyznaję, że o ciepłe i zimno stąd tylko wiem, że rzeczywiście czuję ciepło lub zimno, inni zaś — choć nigdy w życiu uczucia tego nie mieli — znają ciepło i zimno, jako rzeczy same w sobie, i dopiero na podstawie tej znajomości zapomocą sylogizmów wywołują w sobie ciepło lub zimno”<sup>1)</sup>. W tym duchu wyraża się jeden z pisarzy buddyjskich: „Proste rozprawianie lub prosta wiara w istnienie Boga z punktu widzenia religijnego jest nonsensem. Rozprawianie i dowodzenie jest rzeczą filozofji, a wiara w zwykłym znaczeniu jest pewnego rodzaju hipotezą, która niekoniecznie opierać się musi na faktach. Religja zaś przede wszystkim wymaga mocnych faktów i rzeczywistego doświadczenia osobistego. Jeżeli Bóg istnieje, musimy go czuć. Jeżeli jest miłością, musimy tego doświadczyć. Dopóki nie zbudzi się zmysł lub władza religijna, Bóg jest tylko cieniem...” Doświadczenie religijne pojmowane tu jest analogicznie z doświadczeniem zewnętrznym, zmysłowym: jedno i drugie staje się podstawą przekonania, jedną z postaci tego przekonania jest wiara, która jednak, prócz osobistego doświadczenia, może mieć i inne podstawy, dowody logiczne, autorytet, sugestję. Tak ktoś np. wierzy, że jest szczyt Mont Blanc, że jest Bóg, że można być zbawionym lub potępionym, wierzy dlatego, że mówią o tem inni, że uznaje ich autorytet lub dowody; inny to samo wie z doświadczenia, dlatego że był na szczycie Mont Blanc, że doznał czucia szczególnego, które pojmuje jako obecność Boga lub fakt zbawienia. Wyjaśnienie tego, czem są stany, w których wyraża się doświadczenie religijne, jest jednym z zadań psychologii religji. To pewne tylko, że w formach, w jakich zazwyczaj doświadcze-

---

<sup>1)</sup> Werke (Medicus), III, 174.



nie to bywa wypowiedane, mamy już dużą przymieszkę myślowej interpretacji, np. gdy się mówi o obecności „Boga”, o działaniu „duchów” z tamtego świata i t. p. Ze interpretacja idzie w tym właśnie kierunku, a nie jakimś naturalistycznym, fizjologiczno-psychologicznym, jest to niewątpliwie także faktem natury religijnej, ale nie może być uważane za „bezpośrednie doświadczenie”.

Doświadczenie religijne niejednokową rolę odgrywa w życiu religijnem różnych indywiduów i w różnych systemach religijnych. Kościół katolicki opiera religję wyznawców swych na „wierze”, t. j. uznawaniu i przyjmowaniu tego, czego kościół sam naucza, doświadczeniu własnemu wierzących o tyle wartość przyznaje, o ile zgodne jest ono z jego nauką. Przeciwnie — w protestantyzmie, zwłaszcza w niektórych sektach, doświadczenie religijne jest najwyższą instancją religijnego przekonania. Tak głównymi artykułami wiary pierwotnych kwakrów było, że rzeczywiście odkryli w sobie Boga, że on w nich żyje, że go doświadczyli. Kwakryzm był przedewszystkiem religją doświadczalną, twórcy jego byli świadkami obecności Boga w niemniejszym stopniu, jak istnienia świata zewnętrznego (J. Rufus). Ale nie znaczy to, oczywiście, iżby w k a ż d e m wyznaniu, w każdym środowisku doświadczenie religijne pewnej roli nie odgrywało; tylko częstość jego i intensywność zależy od pewnych naturalnych predyspozycji i od więcej lub mniej sprzyjającej im atmosfery duchowej. Zresztą i tam, gdzie ono się ujawnia, doświadczenie religijne nie stanowi normalnego pasma życia religijnego, tylko jego momenty kryzysowe, odkrywcze i twórcze, chwile „objawień”; w przerwach, na codzień, żyje już człowiek tylko „wiarą”, pozostaje mu tylko pamięć przeżytych doświadczeń, na których teraz oprzeć się musi jego przekonanie. Nie może on zapomnieć ani zaprzeczyć tego, czego doświadczył, jakkolwiek teraz przestało to być dla nie-

go obecnem, rzeczywistem. Doświadczenia, odkrycia, jakie porobił, zachowują swą moc dowodową, wie on, że to, w co „wierzy”, naprawdę „jest”, bo sam to czuł, widział, doznał<sup>1)</sup>.

Jako takie doświadczenia intensywne i przełomowe wyróżniają się t. zw. nawrócenia i stany mistyczne. O „nawróceniu” w pospolitem znaczeniu mówi się zazwyczaj z punktu widzenia danego wyznania, jako o przyjęciu pewnych wierzeń i form obrzędowych, właściwych danemu wyznaniu. Ale, jako wypadek doświadczenia religijnego, nawrócenie jest zjawiskiem głębszem, i lepiej je określają nazwy „odrodzenia”, „nowego narodzenia”, „nowego życia”. W parze z temi głębszemi procesami odrodzenia może iść także przyjęcie jakiegoś pozytywnego wyznaniowego stanowiska, i o tyle będzie ono także „nawróceniem”, ale jednocześnie, z punktu widzenia innego wyznania, będzie ono „odszczepieństwem”. I wogóle zresztą odrodzenie, o ile dokonywa się na gruncie wyznaniowym, jest zawsze w pewnym stopniu odszczepieństwem, odrzuceniem lub modyfikacją tradycyjnie, zewnętrznie przyjętych wierzeń, zamianą ich na dążności i wierzenia innego wyznania albo własne, indywidualne, które, być może, w żadnym wyznaniu nie mieszczą się i które wskutek tego przy sprzyjających okolicznościach stają się początkiem jakiegoś nowego ruchu religijnego, nowej sekty lub religji.

Psychologicznem uwarunkowaniem odrodzenia jest niejednorodność duchowej struktury człowieka, względnie — jej dwoistość. Linja dzieląca przechodzi zarówno przez władze jego poznawcze, jak instynkty, uczucia, motywy woli. Po jednej stronie są to wszystkie naturalne popędy, służące życiu osobniczemu, przystosowane do tego, iżby zapewnić mu

---

<sup>1)</sup> Por. moje „O intuicji w mityce, filozofii i sztuce”, str. 64 (i w „Krytyce”, 1912, listopad).



możliwie większą sumę zadowolenia, użycia, szczęścia w danych warunkach materialnych i społecznych, jednocześnie jest to życie intelektu, zmysłów, logicznego myślenia. Po drugiej stronie jest to dziedzina uczuć niesamolubnych, sumienia, jako czegoś, co włada nami niezależnie od mimowolnych skłonności, interesu, opinii otoczenia, potrzeba i zdolność wychodzenia poza siebie, oddawania się, wyrzekania, jednocześnie dziedzina przeczuć, intuicji, wiary. W pierwszym wypadku człowiek żyje dla siebie, przez siebie i własnymi siłami, w drugim czuje się zależnym od czegoś, co jest poza nim i wyżej od niego, ale jednocześnie gotów jest, pragnie z tem czemś wyższem, silniejszym i lepszem zharmonizować się i jemu część siebie oddawać. Życie w jednej postaci zwrócone jest bardziej nazewnątrz, rozproszone, skłócone, pozbawione jednoczącej je i godzącej ze sobą samem myśli i celu, w drugiej— życie to skupione wewnątrz, uspokojone, pogodzone ze sobą, życie, jakgdyby dobrowolnie ze wszystkim, co ze sobą niesie, przyjęte i uznane. Dwoistość więc człowieka, o którą tu idzie, to, mówiąc już językiem religii, człowiek „ziemski”, zmysłowy, doczesny i człowiek „boski”, duchowy, „wieczny”. Od początku ma człowiek zarodki jednej i drugiej formy życia, ale rodząc się rozwija naprzód, urzeczywistnia pierwszą tylko, żyje częścią swą naturalną, zmysłową, osobniczo-samolubną; ażeby zacząć żyć drugą częścią siebie, musi się „narodzić po raz drugi”. Psychologicznie wyrazi się to w ten sposób, że uczucia, popędy, motywy, które dotąd postępowaniem rządziły, tracą siłę, ustępują miejsca innym, schodzą na plan dalszy lub zanikają, dokonywa się odwrócenie dotychczasowej oceny rzeczy, jedne przedmioty tracą wartość, nie budzą pożądania, inne, dotąd obojętne, stają się celem dążenia. Narzucają się i domagają odpowiedzi na zagadnienia, dotyczące celu i sensu życia, dobra i zła, życia przyszłego. Człowiek odkrywa pewne „prawdy”, które znał dotąd jako martwą formu-

ły, a które teraz służą mu do powiązania i uzasadnienia nowych stanów i dążeń.

Następuje przemiana ta u człowieka w związku i pod wpływem czynników, które powodują ogólne wstrząśnienie psychiczne, poruszają masy utajone uczuć i wyobrażeń, obalają ich równowagę i dotychczasowy stosunek do siebie, osłabiają uczucia i dążności, dotąd panujące, a otwierają pole dla tych, które były nieczynne. Jest to np. jakaś katastrofa życiowa, która usuwa człowiekowi ziemię z pod nóg, pozbawia go tego, z czym dotąd głównie istnienie swe wiązał, i zmusza istnienie to oprzeć na czemś innym. Albo jest to reakcja, jaką wywołuje spełnienie złego czynu, głęboki upadek moralny lub nawet bez woli człowieka popełniona zbrodnia, wyrządzona krzywda, skąd budzi się potrzeba ekspiacji i pokuty. Albo jeszcze przesytność dotychczasowem życiem, zrozumienie złądy, leżącej na dnie bytu, próżności i bezcelowości wszystkich pragnień, a stąd pożądanie i dążenie do wyzwolenia, jak w buddyzmie. Zawsze więc czynnikiem odrodzenia jest w tej lub innej formie cierpienie, uczucie braku, niezaspokojenia, zawodu. Ono to każe człowiekowi umierać jedną swą częścią, którą żył dotąd, rodzić się drugą, która otwiera mu nowe życie. Wyzwalające to działanie stało się źródłem kultu cierpienia, który znajdujemy w różnych religjach, od najpierwotniejszych do chrześcijaństwa włącznie; cierpienie zastosowuje się świadomie i celowo, ażeby obudzić w człowieku nowe życie albo podtrzymać je, gdyż już nastąpiło; do tego zmierzają praktyki ascetyczne, umartwienie, wyrzeczenie się, milczenie, samotność.

Zresztą proces odrodzenia różny miewa zakres i napięcie. Starbuck pojmuje „nawrócenie” bardzo rozciągle, jako wszelką nagłą zmianę w charakterze, w szczególności jako przejście od postawy egoistycznej do altruistyczno-społecznej, „unselfing”, i uważa je za życiowy, normalny stopień



w indywidualnym rozwoju, odpowiadający okresowi fizycznego dojrzewania, około 12 — 15 roku życia<sup>1)</sup>. „Nawrócenia”, które na podstawie kwestjonariusza badał Starbuck, ograniczają się przeważnie do powierzchownych objawów, niejasno przytem i wieloznacznie opisywanych, i wogóle więcej znaczenia mają dla psychologii wieku młodzieńczego, aniżeli dla zagadnienia religijnego. Jak wiadomo, na okres dojrzewania u wielu ludów pierwotnych przypadła „inicjacja”, wprowadzenie młodzieży w życie i praktyki religijne dorosłych. „Nawrócenia” bywają nagłe albo powolne, stopniowe. G. A. Coë na podstawie kilkudziesięciu bliżej zbadanych przez siebie wypadków w kołach amerykańskich sekciarzy utrzymuje, że nawrócenia nagłe zachodzą u osób, u których rozwinięte jest życie podświadome, które cechuje psychiczny automatyzm i bierna sugestywność<sup>2)</sup>.

Następstwa „odrodzenia” mają przebieg różny. Często jest to objaw powierzchowny i krótkotrwały, jak większość „nawróceń” młodzieńczych, a także pod wpływem masowej sugestji w „revivalach”. Niekiedy skutkiem odrodzenia jest równe, niezbyt intensywne, ale nacechowane wewnętrznym spokojem i ufnością życie religijne. W wypadkach szczególnych odrodzenie jest tylko pierwszym momentem dłuższego, głębokiego rozwoju duchowego, jaki człowiek przechodzi, rozwoju mistycznego. Mało jest pojęć, któreby tak zostały zaciemnione, z któremiby tyle różnych związanych znaczeń, jak z pojęciem mistyki. Przyczyną główną tego jest zapewne to, że rozwój mistyczny pełny obejmuje bardzo wiele dość różnorodnych objawów i że obok cech istotnych, stałych zawiera pochodne, uboczne lub przypadkowe, które jednak często bardziej się uwadze badaczy narzucają i zasłaniają im rzecz

---

<sup>1)</sup> Starbuck, *The Psychology of Religion*, 1899, rozdz. XII.

<sup>2)</sup> S. A. Coë, *The Spiritual Life*, 1900, str. 112.

właściwą. Należałoby naprzód ułożyć długą listę tego, czem mistycyzm nie jest albo czem nie jest w istocie swej w głównej treści. Nie jest on okultyzmem, który opiera się na przypuszczeniu, że istnieją pewne tajemnicze siły, które człowiek może wykryć i zużytkować. Siły takie niewątpliwie istnieją, ale są one przedmiotem nauki, dawniejszy okultyzm jest dzisiejszą nauką; niepoznane dotąd własności organizmu ludzkiego tak samo nie są niczem mistycznym, jak nieodkryte dotąd planety lub pierwiastki chemiczne. Astrologję lub chiromancję uprawiać dziś mogą tylko wydrwigrosze lub „kawalarze”. Nie są mistyką same przez się przypadłości nerwowopatologiczne, jak halucynacje, wizje, medjumizm; wprowadzie towarzyszą one objawom mistycznym, jako ich symboliczna forma wyrażania się, ale niezawsze; bywa pełne życie mistyczne wolne od tych przypadłości, które z drugiej strony zachodzą często bez żadnego podkładu mistycznego.

Wieszcie mistycyzm nie jest formą poznania we właściwym znaczeniu ani w intencji mistyków, ani w osiągniętych przez nich rezultatach. Motywem mistycznych doświadczeń nie jest ciekawość, szuka ich lub przyjmuje człowiek nie dlatego, żeby się czegoś dowiedzieć, ale żeby coś spełnić i czemś być. Kto z ciekawości przystępuje do zagadnień mistycznych, ten się niczego nie dowie i niczego nie zrozumie. Tak jak instykt leczniczy somnabulików (cokolwiekbyśmy o naturze jego myśleli) nie budzi się i nie daje odpowiedzi ciekawym, ale tym, którzy są chorzy i potrzebują go, tak i objawienia mistyczne nic nie mówią tym, co szukają w nich tylko wzbogacenia swych wiadomości: są one dla tych, którzy w pewnym względzie są chorzy moralnie, którzy tych objawień potrzebują. Pytania mistyczne, jeśli mają otrzymać jakąś odpowiedź, muszą być stawiane przez życie, a nie przez myśl. Musi być wewnętrzna, organiczna wola dowiedzenia się czegoś, a nie intelektualne tylko dąże-



nie do jakiejś wiedzy. Poznanie jest wynikiem ubocznym, dodatkowym. Przytem, jak w obecnej epoce ludzkości, poznanie mistyczne nie jest odkrywczem, nowatorskiem, nie jest to poznawanie, ale raczej uznawanie, potwierdzanie w bezpośrednim doświadczeniu tego, co już było poznane. „Wtajemniczanie” adeptów w magji, misterjach, w religjach nie polegało bynajmniej na udzielaniu jakichś tajemnic, jakoby niewielkiej tylko liczbie znanych, ale na tem, że przez odpowiednie praktyki wytwarzano pewien stan psychofizyczny, w którym jedynie człowiek zdolny jest zrozumieć i uznać pewne prawdy.

Nic w tem niema innego, jak znane każdemu doświadczenie, że pewnych rzeczy niektórym ludziom niema celu mówić, i że byłoby to jakby profanacją tych rzeczy. To samo wyraził Chrystus, zakazując rzucania pereł wieprzom. Jest to nieustające nieporozumienie między mistykami a ogółem, gdy się od nich żąda, ażeby powiedzieli coś „nowego”, a gdy nic takiego nie mówią, doświadczeniom ich odmawia się wartości. M. Zdziechowski, zastanawiając się, czemu Towiański wpływ swój zawdzięczał, pyta: „Co on światu dał nowego?”<sup>1)</sup> i pyta zupełnie zbytecznie, gdyż Towiański zgóry już dał mu odpowiedź w „pismach”<sup>2)</sup>: „Sprawa boża nie podaje nic nowego. Wszystko to podał już Chrystus w Ewangelji, tylko niezawsze i nie każdy zdolny jest to zrozumieć”. I tak samo sądzili o nim ci uczniowie, którzy go najlepiej rozumieli: „Mistrz nasz, pisał Mickiewicz, nic nowego nam nie przyniósł... i Chrystus nic nowego nie przyniósł, ale przyniósł ducha nowego, ukazał w sobie to życie, słowo boże, którem świat od początku żył i powoli zatracał”<sup>3)</sup>. „Usługi”

<sup>1)</sup> M. Zdziechowski, *Wizja Krasieńskiego*, 1912, str. 129.

<sup>2)</sup> A. Towiański, *Pisma*, t. I str. 64.

<sup>3)</sup> Współudział A. Mickiewicza w sprawie A. Towiańskiego. *Listy i przemówienia*, 1877, I, str. 65.

jakie Towiański bliźnim oddawał, polegały na tem, że, budząc w nich uczucie i życie chrześcijańskie, pomagał owe stare prawdy rozumieć. Z teje przyczyny poszukiwanie nowości pochodzi, że wciąż podejrzewa się mistyków, jak u nas Towiańskiego, że nie powiedzieli wszystkiego, że jakieś „tajemnice” dla siebie zachowali. Naprawdę jedyną ich „tajemnicą”, której nikomu wprost przekazać ani w pismach swych powiedzieć nie mogli, było to właśnie owo bezpośrednie, głębokie doświadczenie tych prawd, które każdy wyczytać może w metafizykach albo i w katechizmach różnych religij.

Inną właściwością mistycznego poznania jest jego charakter czysto konkretny, jednostkowy, jego niezupełność, nieciągłość, działanie, że tak powiem, na małą odległość. Wewnętrzne rozwidnienia, objawienia, które otrzymuje mistyk, oświetlają tylko tę część drogi, jaka jest potrzebna dla jego życia, dla zbawiającego czynu — reszta pozostaje w mroku<sup>1)</sup>. Dopiero gdy człowiek powraca do stanu normalnego, jest on i zachowuje się jak istota, która ma potrzebę jedności, zgodności ze sobą i oto, znajdując w pamięci świeże objawienia, które dała mu mistyczna intuicja, szuka dla nich i dorabia przesłanki, wyciąga z nich konsekwencje, zapełnia między niemi luki, w związek je wprowadza z całością swego doświadczenia i wiedzy, a wszystkie te dodatki, cała nadbudowa jest już dziełem wyobraźni, rozumu, myślenia. W ten sposób powstają imponujące często twory filozofji, teologji, eschatologji<sup>2)</sup>, poezji, które wysnute są tylko z motywów mistycznych, mają mi-

---

<sup>1)</sup> Por. „O intuicji w filozofji Bergsona”, str. 9 (także w „Krytyce”, 1911).

<sup>2)</sup> Nauka kościoła o rzeczach ostatecznych (o śmierci i życiu zagrobowem).



styczne jądro, jednak w znacznie większej części, jako całość, ani z pochodzenia, ani z treści niczem mistycznym nie są. Ale to jest powodem znów zwykłego błędu krytyków. Bo gdy ów zasadniczy motyw, jądro mistyczne, jest zazwyczaj czemś bardzo pospolitem, jakimś *l i e n c o m m u n*<sup>1)</sup> filozofji lub teologii, to oplatająca je powłoka zadziwia i pociąga wielością barw, oryginalnością i głębokością pomysłów, które, jakkolwiek są często intelektualnymi tworam, to jednak ze względu na założenie swoje, pierwotny motyw, nabierają pewnych pozorów mistycznych, przedstawiają się, owszem, jako najbardziej oryginalny, twórczy, przecież coś „nowego” przynoszący mistycyzm. Dla J. G. Pawlikowskiego cała nauka Towiańskiego to „kadź letniej wody, zlana w trzy grube tomy”; wyjątek, świadczący, że w towianizmie był także „wzlot prawdziwej mistyki” — to „Biesiada”, teorie o metempsychozie i obcowaniu duchów, a przede wszystkim Słowackiego „Genezis z ducha” — „mistyka najczystszej typu, wysoka, lotna, natchniona”<sup>2)</sup>. Otóż, co w „Genezis z ducha” jest z czystej, bezpośredniej mistyki, to, poza ogólnym poczuciem prymatu ducha, nauka o grzechu zastoju, czyli fałszywego spokoju, i nauka o ofierze — jedna i druga zaczerpnięte przez Słowackiego właśnie z owej „kadzi letniej wody”; reszta to pojęciowa kosmogonia, spekulacja z filozofji natury, na co wskazuje i bliskie podobieństwo utworu z lamarckizmem i darwinizmem.

Ażeby zająć właściwy punkt widzenia względem mistycyzmu, należy zrozumieć, że jest to pewien proces życia, a nie przedmiot sądzenia, wyobrażania, pojmowania. Mistycyzm, który nie jest przeżywany, jest filozofją, poetyckością albo poprostu kabotynizmem, rodzajem aktorstwa.

---

<sup>1)</sup> Komunalem.

<sup>2)</sup> J. G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*, str. 171.

Ogólny zaś charakter procesu, który stanowi istotę życia mistycznego, określić można jako rozwinięcie i doprowadzenie do ostatecznych konsekwencyj procesu „odrodzenia”. Wszystkie stany mistyczne dają się przedstawić jako etapy, coraz dalsze i wyższe stopnie i następstwa naczelnego faktu odrodzenia, którym jest dopiero wyłonienie się pewnej nowej, dotąd utajonej i nieczynnej dla świadomości sfery uczuć, popędów, dążeń. Nowa ta sfera naogół przeciwstawia się dotychczasowej jako niezmysłowa i niesamolubna. Doznając działania nowych tych uczuć i dążeń, człowiek uprzedmiatawia ją, jako pewnego rodzaju nową rzeczywistość, rzeczywistość pozazmysłową, pozaosobniczą — jako r z e c z y w i s t o ś ć d u c h o w ą, która pozatem pozostać może z początku zupełnie nieoznaczoną.

W odróżnieniu od patologicznych wypadków rozdwojenia, odmiana osobowości w odrodzeniu nie jest zupełna; związek między jedną a drugą sferą nie jest zerwany, pamięć poprzedniego okresu nie tylko nie ztraca się, ale, przeciwnie, pod wpływem uczuciowego wstrząśnienia, które odrodzeniu towarzyszy, zostaje silnie pobudzona. Jest dążenie do przywrócenia zachwianej jedności, ale z punktu widzenia nowej jaźni i pod jej władzą. Całe minione życie, niby księga, karta po karcie rozkwiera się przed człowiekiem ze wszystkimi szczegółami. Człowiek dawny zostaje niejako skonfrontowany z nowym i jego sądowi poddany. W tym okresie zjawia się intuicja, że duchowa rzeczywistość jest to zarazem rzeczywistość pewnego odrębnego p o r z ą d k u, który nami włada, od którego jesteśmy zależni, i który z istoty swej jest różny od porządku naturalnego, przyrody, społeczeństwa. Porządek, który zatem odczuwamy, jest jako coś „nadprzyrodzonego”, ś w i ę t e g o albo „boskiego”. Rozpamiętywanie przeszłości uświadamia nam, że czynny nasze i pobudki niejednokrotnie były tego porządku za-



przeczeniem. Z takiego rachunku sumienia i spowiedzi przed samym sobą rodzi się uczucie „g r z e c h u”. W odróżnieniu od występku, jako wykroczenia przeciw prawu lub opinii, grzech jest to świadomość, że pogwałcone zostało coś, co jest prawem najwyższym, samo w sobie bezwzględne i „świętem”.

Jest to wprawdzie grzech człowieka starego, „ziemskiego”, a jednak człowiek nowy, uduchowiony, „boski” nie może zaprzeczyć swojej z nim jedności i ciągłości: stąd trwające poczucie w i n y, odpowiedzialności, potrzeba ekspiacji i pokuty. Ale z drugiej strony przecie to nie on, obecny człowiek, wszystko to czynił; stawało się to pomimo niego; wprawdzie był już wtedy, ale niezbudzony jeszcze do życia, więc nieczynny, obojętny. A jeśli mimo to, on, odrodzony, dźwiga teraz świadomość swojej winy, to znaczy, że było i działało jakieś p r z e z n a c z e n i e. Poczucie przeznaczenia jest stałą i bardzo silną intuicją życia mistycznego już od pierwszych jego stadjów. Dla mistyka niema rzeczy przypadkowych, bezcelowych, wszystko ma jakiś cel, każde zdarzenie jest albo środkiem do tego celu, albo z n a k i e m czegoś, co ma nastąpić. A jednak przeznaczenie zostało przewyciężone w fakcie odrodzenia, nowego życia; zatem wszystko szło ku temu, było zamierzone, niema nic straconego, może być wszystko uratowane. Przeznaczenie jest O p a t r z n o ś c i ą — siłą rozumną i dobrą, której trzeba zawierzyć, cokolwiekby jeszcze się zdarzyło i wbrew wszelkim przeciwnym pozorom. Tego to stanu dotyczą tak często spotykane u mistyków określenia, jak „miłość woli bożej”, „posłuszeństwo”, „pokora”. Miejsce niepokoju, lęku, rozterki zajmuje spokój, nic nie może człowieka spotkać naprawdę złego, jeśli tylko pozostaje sobą — nowym człowiekiem. Uczucie grzechu i winy przeobraża się w problemat i zarazem nadzieję o d k u p i e n i a i z b a w i e n i a. „Nic

straconego!” — jest również żywą i stałą intuicją tego stanu, intuicją, że istnieje c i a g ł o ś ć między rzeczywistością duchową, w którą człowiek wchodzi teraz, a rzeczywistością pierwotnie daną, zmysłową. Człowiek czuje się jednym tu i tam, to on, ten sam, żył w jednej rzeczywistości, a teraz żyje i żyć będzie w drugiej. A więc „to, co tu zostało zaczęte, tam musi być kontynuowane, co tu zawiązane, splątane, tam znajdzie rozwiązanie; tu zaniedbane — tam będzie wypełnione, tu chybione lub stracone — tam będzie osiągnięte lub odzyskane, tu przewinione — tam odkupione”.

W miarę jak umacnia się poczucie to duchowej rzeczywistości i jak na niej człowiek zasadza cele swoje i dążenia, coraz bardziej traci wartość i siłę pociągającą rzeczywistość materialna, zmysłowa, ciało, potrzeby jego, interesy samozachowania bytu fizycznego. Chcąc utwierdzić się w rzeczywistości duchowej, człowiek w granicach możliwości swej tłumi to wszystko, co przywiązało go dotąd do rzeczywistości fizycznej, a więc przede wszystkim osobiste, zmysłowe uczucia i potrzeby. Wytwarza się w ten sposób grunt dla życia b e z i n t e r e s o w n e g o: człowiek coraz mniej potrzebuje i chce dla siebie, coraz mniej ma rzeczy, na którychby mu zależało. Patrzy na świat bez pożądlivosti, zawiści lub obawy straty. Budzi się lub potęguje wrażliwość na piękno, szczególnie w przyrodzie. Jednocześnie coraz mniej jest punktów starcia z innymi, upada przegrada, od innych człowieka odgradzająca — egoizm, interes własny. Jest to pierwszy motyw mistycznej m i ł o ś c i. Zrazu jest to także uczucie bardziej estetycznej i kontemplacyjnej natury, człowiek niczego od innych nie chce i nie obawia się, skłonny więc jest do uczucia: jacy wszyscy ludzie są piękni, dobrzy, sprawiedliwi! Jednocześnie wszakże rozwija się współczucie, nie psychologiczne, analityczne, ale uczuciowe, moralne, świadomość wspólności z całym świa-



tem żyjącym, świadomość: on i wszystko — to jest ja. Rozwija się łatwość i gotowość wchodzenia w cudze stany, dzielenia cudzych cierpień i cudzego szczęścia, zapanowuje nastrój pogodnego i życzliwego stosunku do innych, pobłażliwości i wyrozumiałości, niechęć do mówienia źle o innych — wszystko, co cechuje d o b r o ć<sup>1)</sup>.

Ale świadomość ta wspólności jest raczej przecuciem, potrzebą, która wprawdzie oddziałuje na zachowanie się człowieka, ale w wewnętrznej swej istocie pozostaje niezaspokojoną. Tu zaczyna się etap mistycznego rozwoju, określany jako droga zjednoczenia — *via unitiva* — unja mistyczna. Dążeniem miłości jest doskonale zespolenie się ze swoim przedmiotem. „Unja mistyczna” nie jest czemś wyjątkowym, jedynie jakoby w mistyce zachodzącym zjawiskiem. Pewien rodzaj i pewien stopień „unji mistycznej” następuje w każdym zespoleniu się dwóch jaźni, np. u dwojga kochających się i zharmonizowanych ze sobą istot.

Warunkiem lub drogą do zjednoczenia jest wyzbycie się wszystkiego, co dzieli, różni, wyodrębnia indywidualnie. Kochać i jedno i to samo myśleć lub czuć — i poza tem jednym nic więcej nie myśleć i nie czuć — jest zespoleniem, unją. Jest to jakgdyby przeżywany proces abstrahowania, uogólniania i utożsamiania, w którym podmiotem i przedmiotem jest sama jaźń człowieka i dla którego motywem jest pożądanie, miłość tego przedmiotu. W zjednoczeniu mistycznym muszą więc być naprzód odrzucone wszystkie egoistyczne popędy i dążenia, zapanować zupełna zgodność i jedność dążenia i woli danej jednostki z tem, co przedstawia sobie jako wyższą, duchową rzeczywistość. Nadto nastą-

---

<sup>1)</sup> Niedolność i wstręt do obmowy, jako stałą cechę mistycznego stanu, warto zapamiętać, gdyż jest to łatwy, a niezawodny środek do odróżnienia różnych pseudo-mistycznych kabotynów.

pić musi zapomnienie, przytłumienie poszczególnych wyobrażeń, pojęć, które stanowią jaźń indywidualną, z zachowaniem tylko jakiejś jednej, nieodróżniczkowanej świadomości, która przedstawia się jako „nicość”, „noc”, „otchłań”, stan niewiedzy, niemyśli. Zjednoczenie więc postępuje drogą dwojaką: moralnego „uogólniania się i utożsamiania” z czemś poza sobą samym, czyli moralnego doskonalenia się, urzeczywistniania w sobie miłości i „woli boskiej”, i — powtórę — przez zacieśnianie i otamowywanie życia intelektu aż do wytworzenia się jakiegoś monoideistycznego stanu, będącego czemś jednym, a zarazem wszystkim, stanu, odczuwanego jako Absolut. Zjednoczenie na drodze moralnej jest naturalnym, koniecznym rezultatem pełnego rozwoju mistycznego; jest to stan stały, przeżywany kontemplacyjnie, świadomość doskonałego zharmonizowania się z najwyższym dobrem i miłością, urzeczywistnienia ich w sobie; stan wewnętrznej, samoistnej, wystarczającej sobie, w sobie samej potwierdzenie i pewność mającej „sanktyfikacji” albo „deifikacji”, utwierdzenia w sobie i zrealizowania boskiego pierwiastku <sup>1)</sup>. „Nie ja już żyję, ale Bóg we mnie” — jest mistyczną formułą tego stanu. Natomiast zjednoczenie intelektualne, jako doświadczenie Absolutu, świadomość „nicości” jest wypadkiem wyjątkowym, krótkotrwałym, zachodzącym w stanie ekstatycznym.

Dalej rozwój mistyczny wewnętrzny pójść nie może, jest to kres, ostateczne wypełnienie odrodzenia, jako odrzu-

---

<sup>1)</sup> Porównaj Platon, Theatet 176: „... Powinniśmy jak można najprędzej stąd uciekać tam” (do Boga). „A ta ucieczka na tem polega, że stajemy się, o ile możności, Bogu podobni. A jesteśmy Bogu podobni, gdy stajemy się sprawiedliwymi i przez mądrość świętymi”.



cenia, zaniku sfery osobniczej i zmysłowej, doskonałe p r z e i s t o c z e n i e człowieka. To, co zostało do końca przeżyte wewnątrznie, musiałyby się albo zatrzymać i cofać, albo posuwać się może dalej zewnętrznie przez zewnętrzną r e a l i z a c j ę, przez czyn. W tym to okresie mniej lub dalej posuniętego, ale w danych warunkach indywidualnych możliwie największego wyzwolenia i zespolenia występuje konieczność, namiętne pożądanie i dążenie do czynu. Wszelkie wzruszenia, myśl, słowo wydają się czemś błahem, zbytecznym; potrzebą jedyną jest wypełnienie wszystkiego, co się dotąd wewnątrznie gromadziło, — w czynie. W tym to stanie Mickiewicz złamie pióro i głosić będzie, że „cel pisma ten tylko, aby mógł człowiek utrwalić i zachować wzruszenie ducha, prawdy, dane mu w chwilach czucia, a nie ten, aby ludzie byli pisarzami... Przyszedeł czas, że natchnienie musi być czynem, a czyn natchnieniem. Odtąd ujrzycie mnie zawsze tam, gdzie was prowadzić będę, pierś własną nadstawiając”<sup>1)</sup>). Ale jakież to ma być czyn? Ja osobnicze już nie istnieje, a raczej nie jest uznawane i nie może być motywem działania. Czyn może być spełniany tylko dla innych: dla tego „Czegoś”, co człowiek w sobie odnalazł, przez co się odrodził i czem teraz żyje, dla tego, co z chwilą, gdy obalił przegrodę osobniczości, wtargnęło do jego jaźni, zapełniło ją, wciągnęło ją w siebie — dla wszystkiego, co żyje, czuje, cierpi. Miłość otrzymuje cel i kierunek, z biernej i kontemplacyjnej staje się czynną, staje się poświęceniem, oddawaniem siebie innym. Czyn, do którego teraz dusza się wyrывa, musi to być czyn ofiarny. Najgłębszą, ostateczną cechą życia mistycznego jest potrzeba, głód o f i a r y, w tej lub innej postaci, częściowej lub całkowitej

---

<sup>1)</sup> Współdział. I, 25, 47.

tej<sup>1)</sup>). Ofiarą najwyższą, doskonałą jest — śmierć. I rzeczywiście, z pewnego punktu widzenia powiedzieć można, że istotą mistyki, jej przewodnią ideą jest proces stopniowego, częściowego umierania, a ostatniem jej słowem — śmierć. W chwilach każdego mistycznego poruszenia zjawia się myśl o śmierci, wyznawców każdej nowej wiary ogarnia szal męczeństwa. Ale poza śmiercią całkowitą, cielesną, mityk nieustannie umiera częściowo w różnej postaci. Rozwój jego zaczyna się od śmierci w nim człowieka starego, ziemskiego, a więc części jego samego, potem umiera częściowo, odrzucając od siebie jedne po drugich, zmysłowe, intelektualne, społeczne, rodzinne jaźnie; wyrzeka się własności, majątku, wygod, jaknajmniej chce mieć „swojego”, wyrzeka się towarzystwa, rozmów, lektury. Jest to mistyczne „ubóstwo”, „błogosławieni ubodzy”...; w najwyższem zaparciu wyrzeka się nawet kontemplacji i myśli o Bogu, myśli i nadziei życia wiecznego.

Umieranie to nie jest tylko biernem wyrzekaniem się, jest jednocześnie czynnem oddawaniem się. Każdy czyn bezinteresowny, poświęcenie, trud, wysiłek, dla innych poniesiony, jest częściowem umieraniem, oddaniem jakiejś części swojego ciała. W związku z tem jest zdobycz mistycznych doświadczeń: niezłomność i odwaga. Dla człowieka, który się wyrzekł części swej, dla pocisków ziemskich dostępnej, przestaje być straszne mnóstwo rzeczy, które trwożą człowieka „ziemskiego”; dla tego, kto zgóry, naprzód umarł już wewnątrz, obojętnem jest, w której chwili fakt ten zostanie zewnętrznie dokonany.

---

<sup>1)</sup> Przykład charakterystyczny: o świeżo nawróconym Ramie pisał Mickiewicz, że „czuje on potrzebę spełnić jakąś ofiarę, ale nie wie jaką, i prosił mię, żebym to przełożył mistrzowi”. Współdział., I, 88.



Wszystkie te stany są treścią rozwoju mistycznego. Nadto jednak rozróżnić w nim należy stronę bardziej formalną, psychiczne warunki i środki, przez które stany owe do skutku dochodzą. Zaczynając od wcześniejszych i bliżej życia normalnego stojących do późniejszych i bardziej od normy oddalonych, formy te i środki sprowadzać można do trzech kategorii. O ile odrodzenie nie następuje katastroficznie w sposób, który odrazu sprowadza pewne stany mistyczne, o ile motywem rozwoju jest zrazu tylko pewne ogólne dążenie, tęsknota do nowego życia, działać musi pewien świadomy, celowy wysiłek woli oraz czynność myśli, która wyraża się w m e d y t a c j i. Jest to rozmyślanie, lektura o rzeczach, związanych z wyższym życiem duchowem, religijnych, filozoficznych, zdolnych życie to obudzić, rozszerzyć. W miarę jak przytłumia się życie zewnętrzne, zmysłowe, jak zapanowuje czucie duchowej rzeczywistości, formą życia mistycznego staje się k o n t e m p l a c j a: stan bardziej bierny, o świadomości zacieśnionej do niewielu lub jednego wyobrażenia, z łagodną zmianą uczuć miłości, moralnych, estetycznych, intelektualnych (jako miłosne poznanie). Stopniem wyższym, a krótkotrwałym jest stan ekstazy: związek z otoczeniem, postrzeganie zupełnie przerwane, ustaje przypominanie, wyobrażanie, świadomość wypełnia jedno uczucie spokojnej radości, błogości, zachwycenia, miłości. Chociaż, jak zaznaczyliśmy, jedno z tych form właściwe są wcześniejszym, inne późniejszym okresom mistycznego rozwoju, to jednak do pewnego stopnia każda z mistycznych treści występować może w tej lub innej formie. Może więc być zarówno kontemplacja, jak ekstaza bezpośredniego doznawania duchowej rzeczywistości, poczucie winy, żalu, skruchy, miłości, zjednoczenia, unji, ofiary i śmierci,

czyli każdy z tych stanów występować może w formie bardziej kontemplacyjnej lub bardziej ekstazywnej<sup>1)</sup>.

Do czynników formalnych mistycznego rozwoju zaliczyć także należy jego charakter nieciągły, perjodyczny: postępuje on z przerwami; po okresach żywego czucia, wewnętrznego ruchu i życia następują okresy omdlenia, zobojętnienia, suchości, bezruchu. Ponieważ nowa postać życia stała się dla człowieka jedynym życiem prawdziwym, warte, aby niem żyć, fazy te, suchości, bezruchu, pojmuję on jako martwość, jedyną śmierć rzeczywistą, której się teraz obawia, a o ile jej nie przeciwdziała, odczuwa ją jako swą winę, grzech duchowego upadku, „fałszywego spokoju” (A. Towiański). Broni się więc i wysila, ażeby wyjść co prędzej z tego stanu, powrócić do życia — przez medytację, modlitwę o „łaskę”, przez obcowanie z przyrodą i pięknem, samotność, milczenie. Asceza, która, jak widzieliśmy, bywa czynnikiem samego odrodzenia, tutaj staje się znów środkiem wewnętrznego ożywienia się, jak wreszcie w późniejszej fazie, po unji przeistaczającej, spotykamy jeszcze niekiedy ascezę jako jedną z form ofiary.

Objawami, często towarzyszącymi stanom mistycznym, są wizje, głosy, słyszane zewnątrz lub wewnątrz, sny symboliczne i t. p. Są one cechą początkowych stadiów rozwoju, kiedy sprzyja im silne wstrząśnienie uczuciowe, związane z odrodzeniem i po nim czas jakiś trwające, i kiedy z drugiej strony człowiek, nieutrwalony i niepewny jeszcze w nowej sferze bytu, potrzebuje, szuka „znaków”, zewnętrznych objawień, któreby utwierdziły w nim świadomość duchowej rzeczywistości. W następstwie stosunek się zmie-

---

<sup>1)</sup> Dobrze utrafiiony nawet w postawie i ruchu wyraz kontemplacji śmierci daje znany obraz Böcklina: autoportret ze śmiercią, grającą na skrzypcach.



nia. Z ustaleniem się nowej, wewnętrznej równowagi słabnie psychofizjologiczny nastrój, który objawy wymienione warunkuje; jednocześnie zmniejsza się lub ustaje subiektywna ich potrzeba: proces uduchowienia, przeświadczenie o duchowej rzeczywistości posunęły się tak daleko, że wszelkie zmysłowe objawy nie tylko są zbyt liczne, ale odczuwane są jako coś obcego, niskiego. Toteż gdy przedtem człowiek skłonny był wizjom swym i głosom przypisywać znaczenie obiektywne i wyższą wartość moralną, teraz zapatruje się na nie bardziej krytycznie, tłumaczy jako objawy naturalne albo, na stanowisku religijnem, jako pochodzące z nieczystego źródła, jako sprawę szatana.

Z analogicznych przyczyn wypływa inna właściwość początkowego okresu mistycznego: potrzeba oparcia się na innych i udzielania się innym. Nadzwyczajne emocjonalne pobudzenie podnosi ekspansywność, świeżo „odrodzony” gorączkowo szuka możliwości wypowiedzenia się, korzysta z każdej sposobności, ażeby mówić na temat swoich nowych doświadczeń, opisywać je lub rozwijać dotyczące ich poglądy. Ale jest to nie tylko uczuciowa wylewność lecz i intelektualna potrzeba umocnienia się w nowym sposobie myślenia; duchowa rzeczywistość jest nikłym, słabym w porównaniu z zaprzeczającą jej niejednokrotnie rzeczywistością zmysłową, nowe przekonanie jest chwiejne, zależne od nastroju, pokonywać musi opór starych nawyków myślowych, instynktownie przeto szuka człowiek potwierdzenia tych prawd przez innych; to, że inni także je uznają, że je usłyszy, znajdzie w książkach, samo przez się go zaspokaja i w przekonaniu utrwala. Przytem jednak umysł zachowuje się najzupełniej selektywnie i ekskluzywnie: przyznaje to tylko, co jego własnemu, świeżemu doświadczeniu odpowiada, co je potwierdza, zgóry już wybiera, słucha i czyta to tylko, w czym spo-

dziewa się potwierdzenie to znaleźć; tego, co przeczy, unika lub z odrazą odrzuca. Ta potrzeba udzielania się innym, ale i odbierania od nich, stanowi zawiązek pierwszych gmin religijnych i tłumaczy ten ich charakter, że opierają się one na *w z a j e m n e m* na sobie oddziaływaniu, że niema w nich jeszcze podziału ról: biernej i czynnej, że każdy w pewnym stopniu i kolejno jest kapłanem i laikiem. Odróżnić tu należy pokrewne zresztą objawy późniejszych, dojrzałych stadiów mistycznych: kiedy podstawy „nowego życia” zostały już mocno utrwalone i kiedy wydawać ono zaczyna owoce swoje, zjawia się świadomość powołania, szczególnej misji, wyższego obowiązku moralnego obdarzania innych dobrodziejstwem nowej prawdy. Jest to działalność *a p o s t o l s k a*. Prócz moralnego nakazu, pobudką jej jest miłość — *m i ł o ś ć d u s z d u d z k i c h*, która pogodzić się z tem nie może, iżby one pozostawały w ciemnościach i grzechu wtedy, gdy człowiek sam znalazł drogę prawdy. Nadto apostołstwo zaspokaja ową mistyczną potrzebę czynu i jest jedną z postaci ofiary<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Dla poznania mistycyzmu głównem i niezbędnem źródłem są pisma samych mistyków, z tych najważniejsze: Pisma św. Teresy, przekład polski ks. P. Krasuskiego, 3 t., 1898/1901; przekład francuski M. Bouix, 3 tomy, 1907. H. Seuze's, *Deutsche Schriften* (Diederichs, 1911). Eckhart, *Schriften und Predigten* (Diederichs, 1909). *Theologia germanica* (Diederichs, 1907). Ruysbroeck, *L'ornement des Noces spirituelles*, tł. Maeterlinck, 1900. J. Boehme, *Dialogues on the supersensual Life*, wyd. Holland, 1901. A. Towiański, pisma, 3 tomy. Turyn, 1882 i *Fragments*, 2 wyd. Rome, 1913 (przekład francuski „Kartek 7 z III tomu pism). Z nowszych opracowań zasługują na uwagę: H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du misticisme*, 1908. (Psychologiczna analiza na podstawie pism i życia Suso, św. Teresy, Guyou, św. Franciszka de Sales, św. Jana od Krzyża). E. Bontroux, *Psychologie du Misticisme*, *Bulletin de l'Institut de Psych.* 1902. („Istnieje podświadomość, mistykom objawia się ona jako miłość, miłość jest pod-



### III.

Studja nad mistycyzmem, które są jednym z przedmiotów najwięcej dziś psychologów religii zajmujących, między innymi ten rezultat dają, iż pozwalają stwierdzić stałe cechy i prawidłowość doświadczenia religijnego, którego stany mistyczne są najczystsza i najbardziej intensywną formą. Poprzez różnice nazw, symbolów, podziałów wszystkie istotne cechy ze zdumiewającą jednostajnością powtarzają się w mistycyzmie hindusów, pytagorejczyków i platończyków, perskich sufitów, muzułmańskich derwiszów, chrześcijańskich mistyków różnych wyznań. Jednostajność ta i prawidłowość tem większa jest i zupełniejsza, im bliżej jesteśmy źródeł życia religijnego, im bardziej pierwotne i bezpośrednie są jego objawy, jak w doświadczeniu mistycznym. Przeciwnie, zgodność ta jest tem mniejsza, tem większa ujawnia się rozbieżność, im bardziej się od źródeł tych oddalamy, w im większym

---

stawą naszego bytu, powszechną zasadą życia, jedną, doskonałą, nieskończoną, przez którą wszyscy się jednoczymy” — jest to istotą i wynikiem mistycznych dociekań). Leuba, *Les tendances religieuses chez les mystiques chretiens*, *Revue Philos.* Tom. 54, 1902. (Cztery główne dążności mistyków to: dążność do organicznej rozkoszy o charakterze zmysłowym, seksualnym; dążność do spokoju myśli przez jej redukcje i zjednoczenie; szukanie uczuciowej podpory, oparcia; dążność do „uniwersalnego działania”, t. j. na miejsce pobudek osobistych i woli własnej podstawienie pobudek altruistycznych, woli ogólnej, Bożej). Récéjac, *Essai sur les fondaments d. l. connaissance mystique*, 1897. (Mistycyzm jest to usiłowanie zbliżenia się do Absolutu moralnie na drodze symbolów. Świadomość mistyczna jest to świadomość moralna, zbogacona symbolicznymi wyobrażeniami”). Dają wiele materiału faktycznego: Evelyn Underbill, *Mysticis*, 1911. J. Pachen, *Psychologie des Mystiques chretiens*. I. Les faits. II. Critique des faits, 2 t. 1909 — 1911. Aug. Poulain, *Des graces d'oraisons. Traité de théologie mystique*, 7 wyd. 1909. (Dwie ostatnie prace ze stanowiska katolickiego).

stopniu pierwotne doświadczenie ulega przeróbce i interpretacji, im więcej przyłącza się do niego pierwiastków wyobraźniowych i intelektualnych, etycznych, obyczajowych i społecznych, słowem, im bardziej pierwotne doświadczenie religijne przybiera postać obiektywnej religii, mitologii, systemu teologii i kultu. Toteż gdy mistycyzm w gruncie rzeczy jest jeden, to religij, mitologii i teologii liczymy na setki. Jeżeli zaś i w tych intelektualnie i społecznie wyrobionych systemach religijnych spotykamy jeszcze sporo wspólnych punktów, pewne powtarzające się cechy, to, o ile nie są one skutkiem historycznych wpływów i zapożyczeń, tłumaczą się tem, że pewne elementarne, a bardzo silne stany religijne, przy ogólnej wspólności natury ludzkiej, musiały do pewnego stopnia jednakowy otrzymywać wyraz.

Fakt ten zasadniczej zgodności pierwotnych doświadczeń religijnych wielką ma doniosłość przede wszystkim dla filozofji i religii. Natomiast z punktu widzenia psychologicznego interesuje nas bardziej fakt, będący poniekąd ograniczeniem tamtego. Jakkolwiek doświadczenie mistyczno-religijne, w całości rozważane, w różnych epokach i miejscach przedstawia pewien jednostajny i prawidłowy przebieg, to jednocześnie stwierdzamy w niem wydatne różnice indywidualne, odmiany, typy. Niekażde życie religijne jednakową ma treść i ogólne zabarwienie, nie każdy przechodzi pełne doświadczenie religijne lub nie wszystkie jego momenty z równem natężeniem; zazwyczaj niektóre z nich mają przewagę nad innymi, które słabo się tylko zaznaczają albo wogóle są nieobecne. Również niejednakowo zachowują się różni względem dalszej przeróbki pierwotnego doświadczenia: gdy dla jednych jest ona koniecznym uzupełnieniem i przybiera złożoną postać intelektualną, inni zadowolają się bardzo elementarnym zarysem. Ale i tutaj zachowuje się przeciwstawność doświadczenia i intelektualnej jego interpretacji: podczas gdy w pierw-



szem jego indywidualne odmiany nie przeczą sobie, ale istnieją obok siebie i dopełniają się, to nadbudowy teologiczne i metafizyczne niejednokrotnie się wyłączają.

Pierwszem pytaniem, jakie się nasuwa odnośnie do typów religijnych, jest, czy stan świadomości religijnej powszechną jest własnością natury ludzkiej, czy istnieje typ areligijny, jako organiczna niezdolność doznawania pewnej kategorii uczuć. Niewątpliwie spotykamy sporo ludzi, którzy nie przyznają się i nie uznają żadnej religii, nietylko w znaczeniu określonych wierzeń, ale wogóle pewnego nastroju, uczuciowej postawy. W ankietach Leuby, Arréata znajdujemy wyznania ludzi, którzy mówią, że „religja niczem dla nich nie jest”, że nie rozumieją, co to jest naprawdę. Wiadomo także, że pewne kierunki umysłowe, warunki zewnętrzne życia nie sprzyjają uczuciom religijnym. Tłumi je i powściąga przewaga pracy intelektualnej, pewne nawyknięcia myśli, przyjęcie i ustalenie się pewnych poglądów agnostycznych, pozytywnych. Z drugiej strony podobnie powściągająco działa pomysłny, równy bieg życia, zdrowie, zaspokojenie wszystkich istotnych potrzeb i instynktów, mocna i pewna podstawa życiowa; „silni, szczęśliwi i pewni siebie nie potrzebują i nie znają religji” — czytamy w którejś ankiecie. Spostrzeżenia te nie rozstrzygają zasadniczego pytania, nie usuwają wątpliwości, czy pod powłoką rozumowego sceptycyzmu nie drgają jakieś uczuciowe struny, na ton zgoła odmienny nastrojone, czy obecny indyferentyzm nie jest stanem czasowym, poza którym kryją się możliwości odrodzeń, czekające tylko na stosowną podniecię. Trudność odpowiedzi pochodzi stąd naprzód, że nie mamy ustalonego kryterjum dla pojęcia religji i dla odróżnienia uczuć religijnych od takich, które niemi nie są. Jest tu analogiczny stan rzeczy, jak wtedy, gdy się zastanawiano, czy istnieją ludy, nie mające żadnej religji, i kiedy jakoby ludy takie znajdowano tylko dzięki zbyt ciasnemu poj-

mowaniu religii <sup>1)</sup>). Z tychże przyczyn pochodzi trudność porozumienia się, skutkiem czego metoda ankiet w danym wypadku jest bardzo zawodna. Człowiek, który porzucił tradycyjne wierzenia i formy, skłonny jest określać odtąd stanowisko swoje jako niereligijne, uczuwa często względem religii niechęć i odrazę i jeżeli nawet zachowuje pewne pierwiastki religijne, to chętnie podciąga je pod inne kategorie, moralne, społeczne, estetyczne, z którymi jednakże przy dokładniejszej analizie nie możnaby ich utożsamić. Wszystko to biorąc pod uwagę, uznać musimy, iż pytanie: czy istnieje typ organicznie areligijny i po czym możnaby go rozpoznać, narazie musi być pozostawione w zawieszeniu. W każdym razie najbliższe uwagi pokażą nam, że skala możliwych odmian religijności jest w rzeczywistości bardzo rozległa, i że mieszczą się w niej formy życia napozór, nie mające charakteru religijnego.

Gdy przechodzimy do rozróżnienia typów religijnych, wydaje się zbytecznym prawie objaśniać, iż podział ten jest przybliżony tylko i w pewnym stopniu dowolny. Świadomość funkcjonuje zawsze jako całość, niema stanów lub aktów, które byłyby objawami czystej myśli albo uczucia, albo woli. Myśl jest wyrazem pewnej potrzeby, dążenia, a więc woli, i w oderwaniu od niej nie jest możliwą; wola ma cel, który jest wyobrażeniem, wymaga środków, które wypracowuje myśl; uczucie jest bierną stroną aktu, który ze strony czynnej jest wolą, a w wyobrażeniach i sądach szuka dla siebie wyrazu i zaspokojenia. Tak więc i życie religijne jest funkcją wszystkich sił psychicznego ustroju, i w doświad-

---

<sup>1)</sup> Np. w sprawozdaniu podróżnika Bolata: „Plemię Sakara nie ma żadnej religii; wierzą oni tylko w jakąś istotę N'goumba, której przypisują wszystko, co ich złego spotyka, a dla przeciwdziałania jej wpływom używają fetyszów, amuletów i t. p.” Cyt. Hébert, *Le divin*, str. 244.



czeniu religijnem (jak wyżej przedstawiliśmy) tak w całości jego, jak w pojedynczych momentach, nietrudno odnaleźć zarówno pierwiastki uczucia, woli i myśli. Niemniej jednak, jak w ogólnym życiu duchowym, tak w stanach religijnych, w różnych warunkach przeważają te lub inne pierwiastki psychiczne, o ile przewaga ta jest stała, wybitna, to mówić możemy o duchowym typie wogóle lub o typie religijnym, o charakterze przeważnie uczuciowym, aktywnym lub intelektualnym.

### Typ u c z u c i o w y:

Cały rozwój religijny dokonywa się na mocnym podłożu uczuciowym, zwłaszcza uczuciem nacechowane jest odradzenie się i po niem następujący okres do zjednoczenia włącznie. Stan mistyczny lub religijny od stanu zwykłego odróżnia to, że towarzyszy mu *n a s t r ó j w z r u s z e n i a , r o z r z e w n i e n i a , t k l i w o ś c i*. To, co stanowi treść religijno - mistycznych doświadczeń, może być myślane w każdej chwili przez każdego: różnica polega na tem, że w stanie mistycznym jest to myślane ze wzruszeniem, w innych razach jest myślane obojętnie. Wzruszenie to najbliższe jest może miłości, współczucia, a jednocześnie uwielbienia, zachwytu. Oznaką stanu tego jest stała skłonność i łatwość płaczu, jak mówią mistycy, „*dar łez*”. Każde rozmyślanie, kontemplacja treści religijnej kończy się wylewem łez, a są to łzy słodkie, kojące. W okresach odpływu mistycznego, zubożenia, znika dar łez, można myśleć to samo, wierzyć, ale serce nie czuje, oczy suche — dlatego zapewne powszechne u mistyków nazywanie stanu tego stanem „*suchości*”. To *sui generis* wzruszenie, towarzyszące stanom religijnym, stanowi pozytywną cechę kontemplacji i ekstazy, podczas gdy jako procesy intelektualne mają one charakter negatywny, polegają na zacieśnieniu pola świadomości i uwagi, na monoideizmie

lub adeizmie. Dzięki temu mocno uczuciowemu zabarwieniu kontemplacja i ekstaza, które, jak wiemy, w normalnym rozwoju religijnym są tylko czynnikiem formalnym, psychologicznym środkiem do dalszego, poza niemi leżącego celu, stają się niekiedy same w sobie celem, przedmiotem pożądania, źródłem czysto egoistycznej, intelektualnej rozkoszy. Kwietyści, m i s t i c i m i n o r e s, lubują się w kontemplacji, usiłują ją przeciągać, sztucznie wywoływać, przedmiot jej jest obojętny lub błahy, jest to np. kontemplacja krajobrazu, drzew, kwiatów, wsłuchiwanie się w jakąś niesłyszalną harmonję. W ten sposób także sztuka, muzyka stają się jakby surogatem życia religijnego, rodzajem modlitwy. W jednej z odpowiedzi ankietowych „Młoda panna” powiada o sobie, że przez sztukę tylko czuje się bliską ludzi religijnych, bo „sztuka tym, którzy się jej poświęcają, daje wszystkie wzruszenia, wszystkie niepokoje i wszystkie niebiańskie radości wierzących; troska o moralną doskonałość ten sam wywołuje stan serca i umysłu u artysty i wierzącego; życie wewnętrzne artysty jest identyczne z życiem wierzącego, wyrażają je te same słowa, i, być może, niema cnoty religijnej, która nie byłaby także cnotą artysty”<sup>1)</sup>. Towiański, który zresztą potępiał wszelką bierną kontemplację, mówi jednak, że „modlitwą jest muzyka wyższa, podnosząca ducha, i takiej muzyki używajmy, jak modlitwy... Artysta jest gwałtownikiem, porywającym skarby z Królestwa Niebieskiego. Sztuki piękne odrywają od ziemi, budzą tęsknotę i miłość do świata wyższego, przypominają, że świat, na którym żyjemy, nie jest ojczyzną naszą... Nawet jedna nuta może zbawić człowieka, bo ruch, tą nutą obudzony, może go podnieść na wysokość chrześcijańską”<sup>2)</sup>...

---

<sup>1)</sup> L. Arréat, *Le sentiment religieux en France*, 1903, str. 155.

<sup>2)</sup> A. Towiański, *pisma t. II*, str. 460 i nast.



Wszakże zasadniczym uczuciowym motywem doświadczenia mistycznego i religijnego jest miłość. Właściwie jednak nie jest to już tylko uczucie, emocja, jak coś biernego, czego doznajemy w pewnych warunkach i pod działaniem szczególnych podnieć. Miłość mistyczna i religijna jest to ta sama zasada, źródło i cel życia, o ile ono wychodzi poza indywidualne, jednostkowe istnienie. O miłości takiej mówi Böhme, że „istotą jej jest zasada wszystkich zasad, siłą jej dźwiga niebiosa i podtrzymuje ziemię... Miłość ta wyższą jest od Najwyższego, większą od Największego. W pewnym znaczeniu jest miłość ta większa, niż Bóg (gdyż przenika tam, gdzie Bóg znajdować się nie może), choć znów w najwyższym znaczeniu Bóg jest miłością, a miłość jest Bogiem. Miłość, jako najwyższa zasada, jest przyczyną przyczyn, z której wszystko wypływa. Miłość, jako najwyższa władza, jest siłą sił, przez którą wszystkie one działają. Kto miłość tę znajdzie, znajdzie Nic i Wszystko. Nic — bo wyzwolony ze wszystkiego, co stworzone, zatapia się w wiekuistej Jedności, Wszystko — bo wszystko, co istnieje, jest dziełem miłości....”<sup>1)</sup>

W jednym „wyznaniu” czytamy: „Jestem, bo kocham. Duch żyje o tyle, o ile o kimś miłośnie myśli, umiera — gdy nie jest w stanie o kimkolwiek z miłością myśleć. W porządku duchowym każdy istnieje przez innych i dzięki innym, istnieje przez to, że inni o nim myślą i kochają go, i że on myśli o nich i kocha... Życie nasze kurczy się, zamiera w miarę, jak zacieśnia się do samego siebie: kto nie kocha i nie jest kochany, przestaje żyć naprawdę, żyje tylko fizjologicznie, cieleśnie. Natężenie życia duchowego w równej mierze idzie z siłą i przedmiotem miłości”.

---

<sup>1)</sup> J. Böhme, Dialogues on the supersensual life, ud. Holland, str. 41.

Ponieważ odrodzenie i rozwój mistyczny znamionuje się spotęgowaniem życia duchowego, to wraz z niemi budzi się i potęguje siła miłości. Momenty największego ożywienia i podniesienia mistycznego są to jednocześnie ekstazy miłości. Miłość tak dalece wypełnia świadomość mistyczną, że wystarcza sama sobie, jako proces i działanie, staje się samą treścią doświadczenia, a przez rodzaj hipostazy staje się jego przedmiotem. Tak dla Ruysbroecka: „Bóg — to jest miłość, miłość nigdy niezaspokojona, która wiecznie woła: Kochajcie, kochajcie miłość, wieczną miłość... I wszystkie władze duszy odpowiadają: Kochajmy tę miłość bez granic, która nas wiekuiście umiłowala”, a w ekstazie, „w niewiadomości, niewiedzy i mroku Bóg i my stajemy się jednym, niegasnącym pożarem miłości, jednym płomieniem, jednym globem ognia”<sup>1)</sup>. Podobna nuta brzmi i w sercach współczesnych: „Na początku, ponad wszelkim czasem, absolutna twórczyni czasu jest miłość, — mówi Fichte — i miłość jest samym Bogiem, w niej on jest i przez nią trwa”<sup>2)</sup>. Dla Tolstoja Bóg nie ma w sobie nic osobowego, a jednak „jest to coś rzeczywistego, jest to wszystko, czego dotykam i co czuję pod formą miłości...”. Wyznawcy współczesnej sekty amerykańskiej Christian Science także nie uznają Boga osobowego, Bóg jest dla nich tylko „zasadą”, między innymi — „zasadą miłości”.

Ale uczucie nie może się długo zatrzymać na wyżynach abstrakcji, szuka ucieleśnienia, stwarza sobie przedmiot konkretny, którym jest Bóg osobowy. Pojęcie to jednak Boga, jako przedmiotu miłości, w odróżnieniu od takiegoż pojęcia, będącego wyrazem pewnych potrzeb moralnych i metafizycznych, otrzymuje szczególne cechy, idea nabiera krwi i ciała. Bóg miłości jest to przede wszystkim ten Bóg, który kie-

---

<sup>1)</sup> De la vraie contemplation, Rozdz. XIII.

<sup>2)</sup> Werke v. Mediens, V, 255.



dys „stał się ciałem i mieszkał między nami”. I miłość mistyczna, obrawszy sobie i urobiwszy obraz Boga - człowieka, z kolei sama przystosowuje się do niego, staje się coraz bardziej ludzką i cielesną. Jest to już prawie miłość człowieka do człowieka. A ponieważ najwyższym, najdoskonalszym przejawem tej miłości jest miłość kochanków - małżonków, to ona właśnie staje się wyrazem, symbolem, powszechną niemal formułą religijnej miłości mistyków chrześcijańskich. Pierwowzorem literackim jest tu „Pieśń nad pieśniami”, rozumiana jako obraz duszy rozkochanej w swym Bogu i do niego tęskniącej. Tak na kanwie Pieśni tej od św. Bernarda do Fenelona w nieskończonych warjantach snuje się mistyczno-miłosny poemat, w którym dusza jest kochanką, oblubienicą, małżonką, a Chrystus — kochankiem, narzeczonym, małżonkiem. Komentując „Pieśń nad pieśniami”, św. Bernard pisze: „Jest to pieśń ślubna, wyrażająca czyste uściski dusz, zgodność charakterów i naturalną czułość. Ten pocałunek nie jest to złączenie się ust, ale raczej udzielanie sobie radości, odkrywanie sobie tajemnic, przedziwne i nadzwyczajne zmieszanie się wyższego światła i duszy niem rozświetlonej. I dla wyrażenia uczucia, wiążącego Słowo i duszę, nie wynaleziono słodszych nazw, jak małżonek i małżonka, którzy wszystko mają wspólne: wspólne dziedzictwo, wspólny dom, wspólny stół, wspólne łóżce, wspólne wreszcie ciało... Dusza jest, jak czysta małżonka, która żyje świętą miłością, a nie może ukryć zupełnie ognia, który ją pali”. Hugo de Saint - Victor w traktacie o „Zaręczynach duszy” upomina ją, iżby nie prostytuowała się z obcymi, jeśli chce, iżby niebieski małżonek wiernym jej pozostał i darzył ją swemi uściskami. Ryszard de Saint - Victor mówi, że „spokój i czystość duszy to łóżce, na którym małżonka spoczywa i oczekuje wśród nocy Umiłowanego”. „O gdzieżeś się ukrył, kochanku? — woła dusza u św. Jana od Krzyża — opuściłeś mię w udrękach moich, odbie-

głęś, jak jeleń, zraniwszy mię. Wysłałam za tobą, wołając, ale już byłeś daleko... Ukaż mi się, niech umrę od piękności twojej. Wiedz, że chorobę miłości leczy tylko obecność ukochanego i widok jego oblicza”... W popularno - mistycznych utworach francuskich z XV wieku, w rękopisie znajdujących się w paryskiej Bibliothèque Nationale, temat powyższy przybiera już formy naiwne i trywialne. Chrystus występuje jako „beau jeune homme”; jako małżonek życzy sobie „que la porte reste close, l'épouse le voit longuement face à face, et baise bouche à bouche, et embrasse coeur à coeur, et estraint si forment qu'elle entre toute dedens lui... et est enivrée d'amour”. Jeden z rękopisów zawiera w formie dramatycznej długi opis mistycznego związku, oświadczyn, zaręczyn, przygotowań do ślubu; w dramacie jest pięć osób: „l'espous et l'espouze, et le père de l'espous, et le bon ange qui sera messenger pour traicter le mariage, et moy le facteur” — Jezus - oblubieniec, Dusza - oblubienica, Bóg - Ojciec, anioł dziewosłab i autor, zapewne jako świadek albo družba <sup>1)</sup>).

Wszystko to w intencji, we właściwym sensie rozumiane jest symbolicznie, idealnie, wiele dosadnych, realistycznych zwrotów tłumaczyć może czysto literackie naśladownictwo „Pieśni nad pieśniami”, wschodnią zmysłowością przejojonej. Niemniej przecież przy tak silnem napięciu uczuć i żywym działaniu wyobraźni i w tych religijnych uniesieniach niemałym musiał być udział czynników czysto fizjologicznych. Św. Teresa, przy całym jej uduchowieniu i moralnej czystości, jednocześnie była zbyt dobrym psychologiem, ażeby ich nie dostrzec i nie wypowiedzieć. „Gdy tak dusza szuka swego Boga, czuje ona z rozkoszą, żywą i pełną słodyczy, że cała prawie zamiera. B r a k t c h u, n i k n ą s i ł y f i

---

<sup>1)</sup> P. Ch. Oulmont, Le Verger, le Temple et la Cellule, Paris, 1912, Rozdz. IV.



z y c z n e, tak że z wielką tylko trudnością mogę ręką porużyć” — pisze ona o sobie; a w opisie „transwerberacji” powiada, że wysłaniec boskiego kochanka, piękny cherubinek, ze złotą włócznią w ręku, z płomieniem na ostrzu „zagłębiał mi ją w serce aż do wnętrzości, a gdy ją wyciągał, zdawało mi się, że wraz z nią wrywa mi wnętrzości, i zostawiał mię ogarniętą płomieniem miłości Boga!... Sprawiało mi to nadzwyczajny ból, ale i najwyższą rozkosz. Nie jest to cierpienie cielesne, ale czysto duchowe, jakkolwiek i c i a ł o m a w n i e m u d z i a ł, a n a w e t w w y s o k i m s t o p n i u”<sup>1)</sup>).

W tem sprzymierzaniu się pierwiastków zmysłowo - erotycznych wielu widzi poniżenie i zwyrodnienie uczucia religijnego. I niesłusznie. Niezależnie od tego, co będziemy mieli do powiedzenia o tem z punktu widzenia psychologicznej teorii religii, tutaj, na gruncie samego doświadczenia religijnego, wskazać wypada objawy, które są w stosunku do tamtych przeciwstawieniem, ale i dopełnieniem, w których wyraża się rozwój religijny, idący w kierunku wprost odwrotnym. Gdy w opisanych wypadkach miłość mistyczna szuka wcielenia i obleka się w formy zmysłowe, to w innych wypadkach, być może niemniej od poprzednich licznych, widzimy dążność przeciwną: miłość ziemską, zmysłową, wskutek utraty swego przedmiotu zatamowana w naturalnym rozwoju, przez cierpienie i odrodzenie otwiera człowiekowi oczy na rzeczywistość duchową, wprowadza go w świat nowy i w nim trwa sama, odzmysłowiona, uduchowiona, przebóstwiona — za bóstwo swój utracony przedmiot ziemski mająca.

Wiadomo, że już w zwykłych warunkach miłość „idealna” uszlachetnia, pobudza uczucia moralne, altruistyczne. Ze statystyki Starbucka wiemy, że „nawrócenia” są w niewątpli-

---

<sup>1)</sup> Vie, Rozdz. XXIX.

wym związku z dojrzewaniem płciowem, i że większość ich zachodzi w wieku młodzieńczym, przed 25 rokiem życia. W normalnym przebiegu wewnętrzna odmiana, wywołana przez miłość, nie jest zbyt głęboka ani trwała, skutki jej przemijają z nasyceniem uczucia, znajdują zresztą ujście we wzmożonej działalności umysłowej lub społecznej. Natomiast stan ten niezmiernie się pogłębia i ma wszelkie cechy „odrodzenia”, gdy uczucie zostaje niezaspokojone lub pogwałcone, cała jego utajona energja zwraca się w sferę wewnętrzną i duchową, uczucie miłości ziemskiej przechodzi w uczucie religijne, staje się religijnym kultem osoby kochanej. Jako przykład nasuwa się tu naprzód stosunek Dante’a do Beatryce, ale wolę zatrzymać się na wypadkach świeższych, historycznie lepiej zadokumentowanych. August Comte swoją religję Ludzkości połączył z kultem zmarłej kochanki Klotyldy de Vaux, która się stała symbolem tamtej i właściwie ją zastąpiła. Był to kult o charakterze zupełnie religijnym; codziennie Comte odprawiał modlitwę, klęcząc przed fotelem, na którym siadywała zmarła, i na którym składał pamiątki po niej, potem szło „rozmyślanie” wydarzeń minionej miłości, miłosne inwokacje; nadto w kulcie tym były święta, dni wyłącznie zmarłej poświęcone, z pielgrzymką na cmentarz i szczególnym ceremonjałem<sup>1)</sup>. Novalis po stracie narzeczonej Zofji von Kühn, dzieckiem prawie zmarłej, myślą sam za nią idzie w „świat niewidzialny”, marzy o śmierci, nie samobójczej, ale która przyjsć ma przez samo jej pragnienie i postanowienie. Tymczasem żyje w kulcie zmarłej i w kulcie swego cierpienia. Wyrzuca sobie, gdy o niej nie myśli lub niedość czule. „Dążę tylko do wyższych rozmyślań i do jej nastroju. O, że też tak mało zdolny jestem na wyżynach przebywać... Dziś o Zofji nie

---

<sup>1)</sup> G. Dumas, *Psychologie de deux Messies*, 1905, cyt. u Pawlikowskiego, *Mistyka Słowackiego*, str. 237.



myślałem dużo, ale jednak trochę w kościele i z prawdziwym nabożeństwem, przynajmniej czułem, że była przy mnie. Dobrze mi dziś było, byłem zimny wprawdzie, ale płakałem... Wieczór poszedłem na grób Zofji, czułem się szczęśliwym, chwile entuzjazmu, czułem jej bliskość, zdawało mi się, że stanie przede mną... Wieczór zasypiałem z gorącą modlitwą do Zofji. Dla niej tylko żyć muszę, dla niej tylko istnieję — nie dla siebie i nie dla innych. Ona jest Najwyższem, Jedynem. Gdybym tylko każdej chwili był jej godny... Jedno dziś dobre miałem — myśl niewymownej pustki, samotności, w jakiej od śmierci Zofji żyję. Z nią umarł dla mnie świat cały... Ona umarła, więc i ja powinienem umrzeć, świat jest pustynią. Śmierć moja będzie dowodem wierności — aż do grobu... Najpiękniejsze naukowe i inne perspektywy nie mogą mnie przy życiu zatrzymać. Śmierć moja ma być dowodem mego uczucia dla tego, co jest Najwyższe; prawdziwym poświęceniem — nie ucieczką, nie środkiem ratunku. Jest to moje powołanie, w kwiecie wieku powinienem ze wszystkim się rozstać. Teraz dopiero uczę się poznawać i cenić siebie; dlatego właśnie powinienem odejść... Kto ucieka od bólu, ten nie chce już kochać. Kto kocha, powinien wiecznie czuć pustkę, ranę zawsze trzymać otwartą. O Boże, pozostaw mi zawsze ten nieopisany, ukochany ból, tę smutną pamięć, tę żywą tęsknotę, to męskie postanowienie i tę mocną wiarę. Bez mojej Zofji nie jestem niczem, z nią — wszystkim... Chrystus i Zofja!"<sup>1)</sup>). W ankiecie Arréata „Młoda kobieta" pisze o sobie: „Najwybitniejszą cechą mojego uczucia religijnego jest „le desir d'éterniser l'amour humain"<sup>2)</sup>).

A oto jeszcze jedno współczesne „wyznanie”:

---

<sup>1)</sup> Novalis, Werke, patrz Friedemann, Th. IV: Tagebücher.

<sup>2)</sup> Arréat, l. c. 141.

Odkąd odeszła, zrozumiałem, czem była i co kochałem naprawdę. Nie ciało, nie obraz, nie głos, dotknięcie, ale osobę, indywidualność, ducha. I teraz to tylko istnieje dla mnie. Teraz nie mogę jej wyobrazić jasno, na fotografii jest mi czemś obcem, a mimo to nigdy tak jej żywo nie czułem, tak ona dla mnie *n i e i s t n i a ł a*, jak istnieje teraz. Czyjeś istnienie — to nie zmysłowy fakt widzialny, dotykalny: to spłót stosunków, działań i oddziaływań, uczuć i czynów, które wiążą go z nami; i tak ona istnieje. Cierpienie moje i tęsknota to tylko nałóg zmysłów widzenia, słyszenia, rozmawiania... Ciało dzieli ludzi, rzeczywiste ich połączenie następuje poza ciałem. Ludzie bliscy sobie, bracia, kochankowie, mąż i żona przez długie lata pozostają obcy sobie, nigdy nie mają tego skupienia w sobie, natężenia duchowego, które pozwoliłoby im na wzajemne udzielanie się, wyłanie, nigdy nie dochodzą do zupełnej szczerości, zespolenia, umierają, nie powiedziawszy sobie rzeczy najważniejszych. Tylko wielkie nieszczęście, rozłąka, śmierć otwiera ich dusze i zbliża do siebie, dopiero się poznają, czują, naprawdę kochają. Miłość staje się pełniejsza, czystsza, znikają wszystkie tarcia, sprzeczności, zniecierpliwienie, przesyt. Duch zastrępuje ciało, staje się rzeczywistością obecną, działającą...

„Nie wiem, kiedy cierpię więcej: czy kiedy czuję ból i płaczę, czy kiedy nadchodzi zobojętnienie, gdy niezdolny jestem czuć i płakać. Ze strachem myślę, że mogę utracić tę zdolność cierpienia. W tem cierpieniu zachowuję ją żywą; z chwilą, kiedybym przestał cierpieć, zdaje mi się, że umarłaby po raz drugi, teraz naprawdę...”

„O starym Bogu lat dziecinnych dawno zapomniałem, nowego nie czuję potrzeby, wystarcza mi, że jest jakaś sfera bytu, w której ona istnieje i w której ja kiedyś będę... Ale czuję, że i teraz jestem to bliżej, to dalej od niej, że niekiedy z nią się zespalam, jednoczę; wtedy, gdy czuję, chcę, postępuję



tak, jak ona czułaby i postępować. Przypuszczam, że jest to to właśnie, co starzy mistycy nazywali unją z Bogiem. Czuję, że każdy czyn dobry łączy mnie z jej duchem, że przez czyn taki utwierdzam jej istnienie, pomagam jej żyć... Czynem moim najwyższym, najlepszym, czynem odkupienia, byłaby śmierć, przez nią urzeczywistniłbym całe bóstwo w sobie i tego ducha, którego pragnę, żeby żył. Spełniając ten czyn, będę miał pewność największą, dowód ostateczny, że duch ten istnieje. I jakaż może być większa miłość, doskonalsza jedność z umarłym, jak nie śmierć, wspólna śmierć... Ta myśl uparcie mi powraca, że przez śmierć ją odzyskam... A jeżeli tam jest nicość? To nie zmieni rzeczy, zjednoczenie jest to jedność stanu, będę z nią jednym w nicości, nie idzie mi o szczęście, o życie, ale o ten akt miłości i ofiary, który przez to byłby dokonany. Najlepsza część duszy mojej wyrwa się do śmierci, trzyma mię tutaj tylko zwierzę...”

„Rozumiem teraz, dlaczego pamięć drogich zmarłych jest rzeczywiście święta: oni stają się święci... Wszystko, co było w nich ziemskiego, drobnego, słabego, teraz odpada, zostają czyste, wzniosłe postacie, w których jest tylko dobro, piękno... W ciężkich chwilach wzywam jej pomocy, zwiergam się jej z trosk, krzywd, modłę się, składam ręce, padam, tarzam się na ziemi... Imię jej wymawiam tylko wobec osób współczujących, wtajemniczonych, rozmawiam o niej tylko z tymi, dla których także jest święta, i z którymi przez nią czuję się zespolony”...

„Niekiedy w nocy leżę przed zaśnięciem, zajęty obcemi myślami. Naraz doznaję wrażenia, że ktoś stoi przy mnie i pochyla się nade mną... myślę, że to ona...”

W wyznaniach tych mamy wszystkie niemal pierwiastki mistycznego i religijnego doświadczenia. Widzimy, że jak miłość, ze źródeł mistycznych płynąca, aktualizuje się w formach zmysłowych, tak miłość ludzka, kochanków, małżon-

ków in potentia kryje w sobie miłość mistyczną i w pewnych warunkach obleka się w postać religijną<sup>1)</sup>).

Oprócz miłości oraz ogólnych wzruszeń tkliwości i kontemplacji jako uczucia, nadające stałe zabarwienie niektórym formom życia religijnego, wymienić jeszcze należy uczucie grzechu i winy oraz związane z niemi uczucie zależności i potrzeby oparcia, pomocy, ucieczki, uspokojenia. Dla każdej z tych form znaleźć można przykłady w biografjach i materiale ankietowym. Nie zatrzymując się już nad niemi, charakterystykę tę typu uczuciowego uzupełnię tylko przytoczeniem paru poglądów na istotę religii; poglądów, które widocznie oparte zostały na doświadczeniach lub obserwacji typu uczuciowego i jego dążenia wyrażają. Należy tutaj np. znane określenie Pascala: „La religion c'est Dieu sensible en coeur”; a także odpowiedź, jaką przez Fausta daje Goethe na pytanie: Czy wierzysz w Boga? i czym jest Bóg?

Wer darf ihn nennen?

Und wer bekennen:

Ich glaub ihn?

.....  
Erfüll davon dein Herz, so gross es ist,

Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,

Nenn' es dann, wie du willst,

Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!

Ich habe keinen Namen

Dafür! Gefühl ist alles...

W filozofji pogląd ten przedstawia Schleiermacher. Istotą religii według niego nie jest ani myślenie, zrozumienie

---

<sup>1)</sup> Rozumiał to Platon. Miłość w najdoskonalszej postaci, miłość bezwzględnej, wiecznej Piękna ma u niego charakter uczucia religijnego (Symposion). Por. A. Zieleńczyk: Drogi i bezdroża filozofji (Miłość platońska), 1912.



świata, jak metafizyki, ani działanie, jak moralności, ale wyłącznie intuicja i uczucie. Jest to uczucie, którego doznajemy w kontemplacji poszczególnego przedmiotu, jako części całości i w świetle tej całości, jest to zmysł i poczucie nieskończoności, a zarazem jest to intuicja i uczucie zależności — zależności części od całości, człowieka od wszechświata, od Boga. Szczególnie zaś nacisk kładzie Schleiermacher na odrębność religii i moralności: postępowanie człowieka może i powinno być moralne, ale uczucia religijne nie rządzą postępowaniem, one tylko powinny mu akompanjować, jak muzyka; uczucia religijne z natury swej paraliżują czynne władze człowieka <sup>1)</sup>.

Zbliżonym do tego jest nowszy pogląd Höffdinga: uczucie religijne według niego ściśle wiąże się z losem, jak spotyka to, co dla człowieka ma wartość, jak życie, miłość, dobro, piękno, prawda; o ile wartości te są pewne i zabezpieczone, człowiek nie ma religii, rodzi się ona z doświadczenia, że istnienie i zachowanie wartości tych zależne jest od porządku rzeczy wyższego, przechodzącego wolę i władzę człowieka. Religja jest to potrzeba, dążenie do zachowania wartości; rdzeniem religii, jej aksjomatem jest wiara w trwałość i zachowanie się wartości <sup>2)</sup>.

Opierając się na jednym z uczuć religijnych — uczuciu świętości, Durkheim za cechę, wyróżniającą stan religijny, uważa „podział świata na dwie odrębne dziedziny, z których jedna obejmuje wszystko, co jest doczesne, ziemskie, świeckie — profane, i drugą, która zawiera w sobie to, co jest święte, uświęcone — sacré; świętymi zaś być mogą nie tylko

---

<sup>1)</sup> F. D. E. Schleiermacher, Reden über die Religion, II, i Christliche Glaubenslehre.

<sup>2)</sup> H. Höffding, Religionsphilosophie, str. 95 n., i VI Congrès International de Psychologie, 1910 l. c.

bogowie, duchy, ale i przedmioty i zjawiska natury, czyny człowieka, obrządki, słowa<sup>1)</sup>).

#### Typ a k t y w n y:

Wobec ścisłego związku uczucia i woli zgóry przewidzieć można, że i odpowiadające im religijne typy nie dadzą się wyraźnie odróżnić. I w tym typie niemałą rolę odgrywa uczucie, miłość. Ale miłość ta jest czynna, jest dobroczynna, to jest czyniąca dobro na ziemi. W chrześcijaństwie obok Bernarda z jego ekstatyczną, zaświatową miłością stoi Franciszek z Assyżu, nawołujący do „pracy”, do „służenia” ludziom. Różnice tych dążeń jakby symbolicznie ilustruje jedna z legend. Pewnego razu św. Franciszek spotkał biedną kobietę z dzieckiem, proszącą o jałmużnę; w ubóstwie swoim nie miał nic, coby jej mógł dać; jedyna rzecz wartościowa, jaką niósł ze sobą, była to Biblija — cenny wówczas rękopis. I Bibliję tę oddał matce i rzekł do braci: Milsze to jest Bogu, że ona siebie i dzieci nakarmi, niż to, że w chórze Pismo czytamy.

Przewaga czynnego pierwiastka wyraża się szczególnie w pojmowaniu religii jako zasady, źródła i senkcji pewnego sposobu postępowania, jako pewnej formuły życia. W doświadczeniu tego typu najżywszym, najpewniejszym momentem jest potrzeba zdziałania czegoś i świadomość obowiązku, tego, co ma być zdziałane. Jest to obowiązek względem jakiejś wyższej, duchowej rzeczywistości, moralnego porządku, który w tem uczuciu istnienie swe udowadnia i zarazem obowiązek ten uświęca. „Moje życie religijne — pisze o sobie „Młoda kobieta” — streszcza się w jednym: miłości ludzi. Litość, współczucie, gotowość poświęcenia, dobroć — oto jego podstawa i konieczne następstwa. Wszel-

---

<sup>1)</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires d. I. Vie religieuse*, 1912, str. 50 n.



ka kontemplacja, mistycyzm wydaje mi się nietylko czemś błędnem, ale i moralnie chybnem; widzę w świecie jedno tylko: konieczność działania i dobrego działania, zgodnie z sumieniem i przekonaniem; życie religijne do tego zmierzać powinno, podwajać w nas chęć działania”<sup>1)</sup>. Dla Matthew Arnolda jedyna różnica religji i moralności jest to mocniejsze uczuciowe zabarwienie pierwszej. „Religion is morality touched with emotion — religja jest to moralność podniesiona, rozplomieniona i rozświetlona uczuciem. Z chwilą, kiedy moralność przenika wzruszenie, przechodzimy od moralności do religji”. Ale wzruszeniem tem, które przeobraża moralność w religję, jest wzruszenie, jakiego doznajemy wobec wielkiego Nie-ja, wobec czegoś Wiecznego, co serca nasze pociąga do dobrego, sprawiedliwego<sup>2)</sup>. W tymże duchu określał religję Kant, mówiąc: „Religja, subiektywnie uważana, jest to uznanie wszystkich naszych obowiązków jako nakazów boskich”<sup>3)</sup>. Myśl Kanta z wielką siłą rozwija Fichte: „Moralność i religja jest to absolutnie jedno i to samo; w jednej i drugiej jest objęcie czegoś Nadzmysłowego, w pierwszej przez czyn, w drugiej przez wiarę”. Religja bez moralności jest zabobnem: moralność bez religji może być tylko postępowaniem, zewnątrznie poprawnem, ale gdy tylko obowiązek spełniać mamy dla niego samego, przez miłość dobra, tem samem przenosimy się w inny świat, i razem otrzymujemy pewność i rękojmię tego świata nadzmysłowego<sup>4)</sup>.

Typy uczuciowy i aktywny mają cechy wspólne ze sobą, a różnią się od typu intelektualnego tem, że stosunkowo naj-

---

<sup>1)</sup> Arréat, l. c. 143.

<sup>2)</sup> M. Arnold, *La crise religieuse*, 1876, str. 73.

<sup>3)</sup> *Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft*, wyd. Vorländer, str. 179.

<sup>4)</sup> *Schriften zum Atheismustreit*, Werke, v. Medicus, III., s. 169.

mniej przekraczają sferę bezpośredniego doświadczenia, że nie uczuwają potrzeby i nie troszczą się o jego uzupełnianie, interpretację. U typu aktywnego wypowiada się to charakterystycznie w braku i obojętności dla jakichkolwiek racyj takiego, a nie innego działania, jego motywów i celów. „Jedno wiem, że mam obowiązek zrobić to właśnie w tym wypadku” — jest zwykłą postawą człowieka tego typu. W tylko co przytoczonej odpowiedzi „Młodej kobiety” czytamy w dalszym ciągu: „Jedną mam tylko pewność (w rzeczach religii), że powinnam być posłuszna temu ciemnemu instynktowi dobra, który w nas jest, nawet jeśli uważamy go za niedorzeczny, nielogiczny i przykry, gdyż istnienie tego instynktu w ludzkości dowodzi pewnego wyższego celu...”<sup>1)</sup>). Dobitniej jeszcze wyraża to Tołstoj: „Zecer, który nie zna danego języka, lepiej składa, nie rozumiejąc tekstu. Tak też trzeba żyć, nie doszukując się sensu tego, co robimy, nie pytając, co jest jakoby Bogu potrzebne, tylko robić jedno po drugim, co Bóg każe, literę po literze. A sens całości nadaję nie ja, lecz On”<sup>2)</sup>). Jest to dokładna ilustracja tego, cośmy wyżej powiedzieli o naturze intuicji mistycznej, jako poznania czysto konkretnego, nieciągłego, oświetlającego tylko najbliższą część drogi, na której ma być coś dokonane. A i pojęcie Boga jest, jak wiemy, u Tołstoja zupełnie nieokreślone, jest to tylko zasada czynnej miłości, konwencjonalna nazwa dla jej bezpośredniego doświadczenia.

Wogóle określone wyobrażenia i poglądy nie odgrywają żadnej roli w religii tego typu, są nieobecne albo zostają zupełnie za obrębem rzeczywistego życia religijnego. „Młoda Panna”, z której odpowiedzi przytoczyłem wyżej pojmowanie religii estetyczno kontemplacyjne, mówi o sobie

---

<sup>1)</sup> Arréat, I. c. 143.

<sup>2)</sup> Parole d'un homme libre, 1901, str. 364.



nadto: „Nie czuję potrzeby żadnych określonych wierzeń; pojęcia Boga, duszy i świata zagrobowego nie mają w życiu mojem żadnego znaczenia”<sup>1)</sup>). W jednej z „Obserwacyj” Flournoy’a literat B., lat 60, zaznaczywszy, że uczucia religijnego nie może oddzielić w sobie od moralnego, jako pewnej potrzeby i entuzjazmu dla dobra, wyjaśnia, że odkąd przed laty piętnastu dokonał się w nim rozłam między „doświadczeniem” a „dogmatem”, nie przywiązuje on najmniejszej wagi do pytań teologicznych. „Czego nie mogę podciągnąć pod hamletowskie pytanie: „być albo nie być”, nad tem mogę tylko ziewać. Stwierdzam jakąś rzeczywistość poza sobą i nad sobą, ale „ażeby nią żyć, nie czuję najmniejszej potrzeby dawać jej określone imię... tworzę sobie wprawdzie pewne wyobrażenia, ale mam zupełną świadomość, że są one czemś tymczasowem, zastępczem, symbolicznem, pojmowanie ich metafizyczne, racjonalistyczne jest kłamstwem — kłamstwem teologicznem”<sup>2)</sup>). Mathew Arnold, nazywa wprawdzie Bogiem wielkie Nie - ja poza człowiekiem istniejące, ale Bóg ten jest dla niego tylko: „wielki zbiór dążeń, na mocy których każda rzecz w sposób konieczny wypełnia prawo swego bytu”, „wieczna moc poza nami, która dąży do urzeczywistnienia dobra, sprawiedliwości (makes for righteousness)”<sup>3)</sup>). Fichte wyraża się, iż jest to „nieporozumienie, gdy się mówi: wątpliwe jest, czy Bóg jest czy go nie ma. Nie jest to wątpliwe, jest to tak pewne, jak tylko może coś być pewnem, jest to, owszem, podstawa wszelkiej pewności, coś, co jest jedynie, absolutnie, obiektywnie istniejące”. Ale czemuż jest ten Bóg? „Jest to żywy, czyn-

---

<sup>1)</sup> Arréat, I. c. 152.

<sup>2)</sup> Flournoy, Observations de psychologie religieuse, w Archiw. de psych. 1903, przekł. niem. p. t. Beiträge z. Religionspsychologie, 1911, s. 9 n.

<sup>3)</sup> M. Arnold, I. c. 200 n.

ny porządek moralny świata: żadnego innego Boga nie potrzebujemy ani pojąć możemy. Rozum nie ma żadnego powodu poza ten porządek wychodzić i przyjmować jakąś szczególną Istotę, jako jego przyczynę... Wiara niewzruszona jest, o ile ogranicza się do tego, co jest bezpośrednio dane, a chwieje się, gdy ją zależną czynimy od pojęć, albowiem pojęcia są tu niemożliwe i pełne sprzeczności" <sup>1)</sup>). Możliwe byłoby zauważyć, że i ten pogląd kryje w sobie sprzeczności: jakże to istnieć może porządek, i to porządek moralny, którego nikt nie ustanowił i któremu nikt nie wytknął celu? Jakież to mogą być dążności do urzeczywistnienia dobra, które nie są dążnościami świadomej i czującej istoty? Ale argument to bez znaczenia, logika nie jest tu żadną instancją, jak nie była nią, oczywiście, i dla Myers'a, gdy pisał np. w liście do jednego z przyjaciół, że wierzy i doświadcza skuteczności modlitwy, ale obojętnym mu jest, do kogo się modli i czy wogóle modli się do kogoś <sup>2)</sup>). Rozstrzyga i tutaj podstawowe prawo intuicji mistycznej: jej działanie na małą, najbliższą odległość. Ze strony pojęciowej, obiektywnej wystarcza jej pewne „minimum”, jak mówi James, a do tego minimum, jak widzimy, nie należy bynajmniej pojęcie Boga, jako istoty substancjalnej. Pojęcie to nie jest konieczne nie tylko w pewnych indywidualnych formach życia religijnego, może ono być nieobecne i w wysoko rozwiniętych systemach religijnych: świadczą o tem dwie wielkie religie Wschodu, buddyzm i jainizm, które o Bogu nic nie wiedzą, a opierają się tylko na uznaniu pewnych praw kosmicznych i moralnych (Karma i wyzwolenie od Karmy).

Byłoby to jednak twierdzenie zbyt daleko idące, gdybyśmy z faktów powyższych wywnioskowali, że wogóle po-

---

<sup>1)</sup> Fichte, I. c., 130 n.

<sup>2)</sup> W. James, *L'expérience religieuse*, str. 390.



jęciowo - religijne konstrukcje są czemś dowolnem i z istoty swej religijnemu doświadczeniu obcem. Przeciwnie, pierwiastki intelektualne tkwią już w samym doświadczeniu religijnem każdego typu, a przy pewnych skłonnościach umysłu stają się motywem złożonej pracy myślowej i zawiązkiem logicznej nadbudowy, która ogromem swym zasłania niekiedy i przytłacza pierwotne jądro doświadczenia.

### Typ i n t e l e k t u a l n y :

Pierwszym i podstawowym faktem mistycznie - religijnego rozwoju jest, jak widzieliśmy, intuicja „duchowej r z e c z y w i s t o ś c i”. Nazwa ta jest dokładnym wyrazem tego, co człowiek w stanie tym doznaje, co czuje. Ale gdy mówimy tu o „rzeczywistości”, wychodzimy już poza sferę subiektywnego czucia: „rzeczywistość oznacza tu coś, co istnieje zewnętrznie, obiektywnie. Znaczy to właśnie, że wraz z czuciem dana jest świadomość obiektywna przedmiotu, przyczyny. Tak samo w postrzeganiu zmysłowym nie tylko czujemy barwę, twardość, ale jednocześnie myślimy, uznajemy, że istnieje przedmiot, mający taką barwę i twardość.

Czemże jest ta „duchowa rzeczywistość”? Czucie to, niby psychiczna plazma religijna, zrazu bezkształtna i jednolita, z rozwojem różniczkuje się i przybiera rozmaite formy. Postacią jej, zapewne najbardziej elementarną, jest w życiu mistycznym niezmiernie silne czucie, że każda rzecz, będąc tem, czem się przedstawia, jest jeszcze czemś innem, że poza rzeczą widzialną, materjalną, ukrywa się coś, co stanowi istotne jej znaczenie, jej rzeczywiste istnienie, a czego ona jest jakby tylko wyrazem, symbolem. To czucie dobrze oddają znane słowa Goethego: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss”. — „Z każdym dniem, pisze o sobie Kingsley, silniejsza jest we mnie wiara, że wszystkie symetryczne przedmioty natury są zmysłowym obrazem jakiejś du-

chowej prawdy lub bytu. Kiedy chodzę po polach, nie mogę oprzeć się mimowolnemu uczuciu, że wszystko, co widzę, ma swoje znaczenie, gdybym je tylko mógł zrozumieć. I uczucie to, że otoczony jestem prawdami, których nie mogę uchwycić, przejmuję mię niekiedy pełną lęku czcią (awe). Rzecz każda zda się pełna boskiego odblasku, gdybym go tylko mógł widzieć<sup>1)</sup>. Bardziej uświadomioną formę tego uczucia, a jednocześnie intuicyjnym protestem przeciwko zmienności i znikomości rzeczy materialnych, są platońskie Idee: wieczne niezienne byty, kryjące w sobie ostateczną „prawdę”, zasadę, cel, istotne „znaczenie” rzeczy materialnych, które są ich częściową tylko realizacją, niedoskonałym, czasowym objawem. Słowa Kingsley'a wskazują psychologiczny, doświadczalny motyw Idee, jako rzeczywistych duchowych bytów, zawierających w sobie istotny sens rzeczy widzialnych; takż doświadczalny motyw Idee, jako czegoś, co jest niezienne, zawsze zgodne ze sobą, jedno i to samo odsłania nam ustęp z parokrotnie już przytoczonego „Wyznania”: „Wszystko przemija, na niczem nie można się oprzeć, do niczego przywiązać. Ukochani umierają, przyjaciele zawodzą, zapominają, po wszystkim zostaje tylko żal, niezaspokojona tęsknota, pustka. Jedyna ucieczka i zaspokojenie — w świecie ducha... Bez miłości nie możemy żyć, a kochać można tylko coś, co jest jednym zawsze, zgodnym ze sobą, co się nie zmienia. Gdy coś pokochałem, musi to na zawsze pozostać tem samem, bo gdyby się zmieniło, i jabym to jeszcze kochał, byłaby to zdrada, niewiara względem tego, co pokochałem naprzód. I czy nie jest to faktem psychologicznym, że osoba, którą kochamy, w naszych oczach nie zmienia się, dla nas jest zawsze taką, jaką pokochaliśmy. Miłość nie znosi śmierci ani zmiany, w ekstazie miłosnej czło-

---

<sup>1)</sup> Ch. Kingsley, Life, I, str. 55.



wiek ma poczucie wieczności swego uczucia. Przedmiotem miłości, a więc podstawą, warunkiem życia może być tylko świat ducha, to, co jest każdej rzeczy duchem”.

Postać ta duchowej rzeczywistości, ten sposób jej odczuwania, który najpełniejszy wyraz znalazł w Ideach Platona, nie mała też rolę odegrał w rozwoju świadomości religijnej, w tworzeniu się religji. Widziećby ją można w animizmie i fetyszyzmie, ale przede wszystkim w tej niewątpliwie czystej i bardziej pierwotnej, choć mniej rozpowszechnionej formie religijnej, jaką znajdujemy u niektórych plemion Ameryki Północnej i Australji: każdy przedmiot, żyjący lub nieżyjący, o ile ujawnia jakieś działanie, wpływ, skuteczność, uważany jest za siedlisko, narzędzie, pośrednika pewnej wyższej, nadprzyrodzonej potęgi, która w nim się niejako objawia i urzeczywistnia. Potęga ta, w a k a n u Siux'ów, o r e u d a u Irokezów, m a n a u Melanezyjczyków — jest jedna i niepodzielna, ale w każdym z przedmiotów istnieje w całości. Gdy jeden z nich ginie, siła owa mimo to nie przestaje istnieć i nie uszczupla się. Mana — jest to wszystko, czego zmysły i rozum nie dosięgają, wszystko, co jest nadzmysłowe i nadprzyrodzone. Najwyższa ta siła zawiera w sobie wszelką tajemnicę, wszelkie moce ukryte, wszelką boskość. Ale siła ta nie ma w sobie nic osobowego, nie jest to w żadnym razie jakaś „najwyższa Istota”. Tylko przy działaniu ubocznych jeszcze czynników psychicznych i społecznych pojęcie to stopniowo się indywidualizuje, siła ogólna, we wszystkich rzeczach obecna, w niektórych wciela się, osadza niejako bardziej wyłącznie, dzięki czemu przedmioty te mają szczególną, większą od innych moc działania. Są to przedmioty „uświęcone”, „święte”; np. słońce, księżyc, niektóre zwierzęta, drzewa, góry, rzeki, duchy przodków, duchy zmarłych <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Marett, *The Threshold of Religion*, str. 17, 30, 137.

Bliską tej formę duchowej rzeczywistości znajdujemy w religjach wyżej rozwiniętych w podstawie religijnego symbolizmu, kultu świętości, a także w pojęciu sakramentów. Sakrament jest to przedmiot lub czynność, w których w sposób bardziej wyłączny i spotęgowany przejawiać się ma istnienie i działanie pewnej ogólnej siły lub boskości.

Ogólna rzeczywistość duchowa przybiera bardziej określoną postać w c z u c i u o b e c n o ś c i. Jest to szczególnego rodzaju świadomość, niby halucynacja, w której jednak nie ma żadnego określonego wyobrażenia zmysłowego, niczego się nie widzi, nie słyszy, tylko ma się uczucie, że coś „jest” zewnątrz nas. Czuje się właściwie nie rzecz samą, ale jej działanie na nas, raz dodatnie, uspakajające, radosne, innym razem — niepokojące, budzące strach lub grozę, ale temu czuciu towarzyszy zawsze cecha przedmiotowa, świadomość, że działa coś lub ktoś obecny. W słabszym stopniu czucie obecności jest stałym, normalnym składnikiem stanu religijnego; w tej formie nazwaćby je można „kontemplacyjnym czuciem obecności”. O ile trwa nastrój religijny w stanie żywym, podniesionym, człowiek doznaje wrażenia, że nie jest sam, ale w stałym obcowaniu, „komunji” z „czemś”, co znajduje się poza jego osobowością, i wobec czego uczuwa spokój, ufność, radość. „Moje uczucie religijne — pisze o sobie literat B. (60 l.) — jest to uczucie pewnej wewnętrznej zależności, nie to, o jakim mówią ludzie nabożni, ani to, które miał na myśli Schleiermacher, ale uczucie, że prowadzi mnie jakieś poważne a pobłażliwe oko, które patrzy na mnie i milczy (wybaczcie nielogiczność obrazu)...”<sup>1)</sup> Wyrazem świadomości tej jest dialog, w który przechodzi często kontemplacja religijna, gdy np. Suso rozmawia z Wiekuistą Mądrością, u Tomasa à Kempis — dusza z Chrystusem. Modlitwa

---

<sup>1)</sup> Flournoy, l. c. 9.



jest także rodzajem „rozmowy” z kimś lub czemś, chociażby nieokreślonym i nienazwanym. W stanach większego ożywienia i podniesienia stałe czucie obecności przechodzi w formę ekstazy, koncentruje się, skupia w określonym punkcie przestrzeni, staje się rodzajem wizji, która jednak pozbawiona jest wszelkiego kształtu, jest „wizją intelektualną”. W doświadczeniu religijnym na gruncie wyznaniowym „funk” ów lub „wizja” utożsamiana jest z Bogiem, z Chrystusem. „Kiedy wcale o łasce takiej nie myślę, pisze św. Teresa, i nawet jej nie przeczuwam, naraz obok siebie czuję Pana naszego, Jezusa Chrystusa, nie widząc Go oczami ani ciała, ani duszy... Ta intelektualna wizja nie mija tak szybko, jak zmysłowa, ale trwa przez szereg dni, czasem więcej, niż rok... Chrystus zdawał się być ciągle przy mnie... i czułam najwyraźniej, że był zawsze z mojej prawej strony, i o ile tylko choć trochę byłam skupiona lub niezbyt roztargniona, nie mogłam nie czuć bliskiej Jego obecności... Jakkolwiek nie widziałam Go oczami, to jednak miałam pewność większą, aniżeli gdybym widziała...”<sup>1)</sup> A oto ekstazy doświadczenie „obecności”, podane przez człowieka współczesnego w ankiecie Flournoy'a (mówi o sobie mężczyzna, lat 36, przyrodnik i literat): Byliśmy na kilkudniowej wycieczce w Alpach, „nie czułem zmęczenia ani pragnienia lub głodu, stan mój psychiczny był zupełnie zdrowy, zrównoważony. Naraz doznałem uczucia, jak gdybym podniesiony był nad siebie samego, uczułem obecność Boga (opowiadam rzecz tak, jak ją wówczas odczuwałem), jak gdyby przeniknęły mię Jego moc i dobroć. Wzruszenie moje było tak silne, że zaledwie zdołałem powiedzieć towarzyszom, iżby szli dalej... Sam usiadłem na kamieniu, oczy wypełniły mi się łzami. Dziękowałem Bogu... Prosiłem

<sup>1)</sup> Twierdza wewnętrzna, VI, Komnata, Rozdział VIII; Autobiografia, Rozdział XXVII.

Go, iżbym mógł zawsze w pokorze i ubóstwie wolę Jego pełnić... Stopniowo ekstaza z serca mego ustąpiła, t. j. uczułem, że Bóg szczególną tę ze sobą wspólność odjął mi... Trwać mogła ekstaza 4 — 5 minut, choć wówczas wydawała mi się znacznie dłuższa... Wrażenie było tak głębokie, że, idąc już, pytałem siebie, czy Mojżesz na górze Synai mógł być w ściślejszym z Bogiem zespoleniu... Dodać jeszcze muszę, że w ekstazie mojej Bóg nie miał ani kształtu, ani barwy, zapachu ani smaku, ani żadnej szczególnej lokalizacji; było to tak, jakgdyby osobowość moja przekształcona została obecnością jakiegoś ducha... Ostatecznie najwłaściwszym wyrazem tego, co czułem, jest: Bóg był obecny, niewidzialny i bez żadnej formy zmysłowej, ale postrzegała go moja świadomość<sup>1)</sup>. Żywe to czucie obecności uwyppukla się przez kontrast szczególnie w stanach depresji, „suchości”, „mistycznej śmierci”, kiedy brak uczucia radości i ufności, kiedy znika wszelkie zainteresowanie i współczucie dla „rzeczy boskich”. Wtedy to człowiek czuje się „opuszczonym”, wydaje się, iż Bóg oddalił się od niego, jest nieobecny, albo „jaskgdyby między nim a nami stanęła ściana” (Eckhart).

Rzeczywistość duchowa, *m a t e r i a p r i m a* religij, pomimo częściowego, w pojedynczych punktach przestrzeni lub czasu indywidualizowania się i konkretyzowania, naogół jednak zachowuje charakter panteistyczny: jest to ogólny pozazmysłowy pierwiastek, siła, boskość, która istnieje we wszystkim i przez wszystko działa, a w mistycznej intuicji przeczuwać się daje jako ukryty sens, znaczenie, ostateczna zasada, racja bytu i działania każdej rzeczy: albo jako coś, co nas zewsząd otacza, co stale lub w pewnych chwilach w jakiś niewypowiedziany sposób jest obecne. Ażeby rzeczywistość ta z formy panteistycznej przeszła w teistycz-

---

<sup>1)</sup> Flournoy, l. c. 45.



ną, ażeby boskość przybrała postać Boga osobowego, działać muszą szczególnie motywy, których szukać należy przede wszystkim w samym doświadczeniu mistyczno-religijnym, a następnie w pewnych indywidualnych skłonnościach i potrzebach umysłu.

Przewaga intelektualnych skłonności znajduje wyraz w życiu religijnym jako potrzeba uzasadnienia uczuciowych i aktywnych dążeń, logicznego powiązania ich ze sferą doświadczenia zmysłowo - intelektualnego, stworzenia pewnego systemu wierzeń i dogmatów. „Czy jest religia bez określonych wierzeń? — zapytuje „Student medycyny” u Arréata i odpowiada: „Nie mogę tego wyobrazić sobie tak, jak rozumiem religję”<sup>1)</sup>. „Określone wierzenia są dla mnie absolutnie konieczne” — mówi tamże „Młoda panna”; podobnie i druga „Panna”: „potrzebuję pewnej całości, pewnego systemu, któryby mi się narzucał”; a dla innego „studenta” z tejże ankiety „stany religijne możliwe są bez określonych wierzeń pod warunkiem jednak, iż wierzyć będziemy w Boga i nieśmiertelność duszy”.

Na tle ogólnej tej dążności intelektualistycznej wytwarzanie się takich a nie innych pojęć religijnych ma znów szczególne przyczyny. Pczęści pojęcia te uwarunkowane są ogólnymi poglądami i dążnościami metafizycznymi lub naukowymi, ale głównie, i z punktu widzenia psychologicznego ma to dla nas przede wszystkim znaczenie, że każde z pojęć tych jest wyrazem jakiejś szczególnej potrzeby, zintelektualizowaną formą jakiegoś poszczególnego momentu doświadczenia religijnego. Najwięcej subiektywnych motywów składa się na wytworzenie pojęcia Boga, jako pewnej „istoty” konkretnej, wyodrębnionej od przyrody i człowieka.

---

<sup>1)</sup> Arréat, l. c. 136.

Świadomość religijna, jak widzieliśmy, przepojona jest uczuciem w różnej formie: uczuciem miłości, zależności, odpowiedzialności, żalu, nadziei, radości. Otóż wszystkie tego rodzaju uczucia przypuszczają pewien stosunek osobowy i do wyobrażenia jego dążą: musi być „ktoś”, kogo kochamy, i kto miłością odpłaca, „ktoś”, względem którego czujemy się zależni, odpowiedzialni i winni; od kogo oczekujemy przebaczenia.

Tak Bóg jest istotą mniej lub więcej na podobieństwo człowieka obdarzoną świadomością, wolą, rozumem — osobowością. Ażeby lepiej jeszcze tym potrzebom uczuciowym zadośćuczynić, uchylić narzucające się trudności i sprzeczności, tworzy umysł wyobrażenia „pośredników”, „zastępców”, w różnych religjach zapewniających odległość, dzielącą człowieka od Boga, wyobrażenia Boga, który stał się i był rzeczywistym człowiekiem. Widzieliśmy już, że u mistyków o szczególnie wybujałym życiu uczuciowym, przedmiotem właściwym miłości jest Chrystus, ale można i ogólniej stwierdzić, że w popularnej świadomości religijnej obraz Chrystusa powszechniejszy jest i żywszy, aniżeli idea Boga; tak samo kult Marji, świętych. Są to istoty, które łatwiej, zrozumialej można kochać, do których zbliżyć się można z większą ufnością i poufałością.

Uczuciowe motywy wiary w Boga osobowego wypowiedane są często bardzo w y r a ż n i e: „W tych to chwilach, kiedy grozi niebezpieczeństwo, kiedy cierpienie nas udręcza, nadzieje wszelkie zawodzą, rzucamy się w objęcia Boga, który nas chroni, leczy, pociesza” — pisze pewna „pani”. Albo: „w cierpieniu czujemy się bliżej Boga, aniżeli w szczęściu — czytamy tamże, — mimowoli zginamy kolana przed wolą boską, która nas dosięga”. „Dusza moja — pisze „ksiądz” w tejże ankiecie — absolutnie nie zadawałnia się tem, co przemija, ginie, uprzykrza się (tout ce qui passe,



casse, lasse), czuje ona głód absolutu, pragnienie wieczności”<sup>1)</sup>).

„Ile razy doznałem jakiejś krzywdy, upokorzenia, niesłużonej nagany, biegłem do domu i mówiłem sobie: Ty, Boże, przynajmniej rozumiesz mię, a jeśli mię potępiasz, to sprawiedliwie” — przytacza ze wspomnień młodości 60-letni „literat”<sup>2)</sup>).

Przymioty, przyznawane Bogu, odpowiadają również różnym dążnościom uczuciowym, wyrażają różne strony doświadczenia religijnego. Że Bóg jest czymś absolutnym, koniecznym, jednym, nieskończonym, wiecznym, wynika raczej z wymagań umysłu, metafizycznych i logicznych, aniżeli religijnych. „Wszepochecność” źródło mieć może poczęści w czuciu obecności i w działaniu modlitwy. Pozatem wszepochecność, zarówno jak wszepochmoc, wszepochwiedza i przedwiedza, przysługiwać musi istocie, w której widzieć zechcemy źródło przeznaczenia, uosobienie opatrności. Istota wreszcie, do której człowiek odnosić będzie swoje poczucie grzechu i winy, wewnętrzną konieczność być dobrym i czynić dobrze, musi być sama wyrazem moralnej Doskonałości, najwyższego Dobra i tego wszystkiego, co się w niem mieści — prawdy, sprawiedliwości, miłości.

Rzeczywistem, ostatecznym źródłem wszystkich tych pojęć jest bezpośrednio doświadczenie, intuicja, która, jak wiemy, z istoty swej ma charakter nieciągły o krótkim i urywanym zakresie. Są to jakgdyby pojedyncze błyski wśród ogólnej ciemności, na chwilę rozświetlone odcinki linii, których początku ani dalszego przebiegu nie znamy. Jeżeli nawet przypuścimy, że linje te w pełnym przebiegu tworzą jakąś zharmonizowaną, zgodną ze sobą całość, to jednak te ich czę-

---

<sup>1)</sup> Arréat, l. c. 122, 123, 129.

<sup>2)</sup> Flournoy, l. c. 8.

stki, które dostają się na pole naszego widzenia, przedstawiają rozbieżność, chaos, sprzeczności. O ile intuicjami temi tylko żyjemy, sprzeczności ich między sobą i z doświadczeniem zmysłowym przeszkody żadnej nie stanowią (co możnaby tłumaczyć tak, że w ostatecznej, niedostępnej nam rzeczywistości nie są one sprzecznościami), nawet ich możemy nie dostrzegać, występują dopiero, gdy chcemy intuicje owe przemyśleć, ująć je w formy pojęciowe.

Bóg jest wszechmocny i wszechwiedzący, nic się nie dzieje bez jego woli i wiedzy, ale człowiek jest wolny czynić dobrze lub źle i ponosi skutki swych czynów. Jakimże to sposobem? Bóg jest wszechmocny, wszechobecny, dobry i sprawiedliwy; skądże tyle zła w świecie, tyle bezcelowego, niezasłużonego cierpienia, krzywdy i niesprawiedliwości? Do usunięcia lub osłonięcia sprzeczności tego rodzaju dąży teologia w nieskończonych swych wysiłkach, już to przez usuwanie lub ograniczanie niektórych pojęć zasadniczych (atrybutów Boga), już to wprowadzanie pewnych pojęć dodatkowych, pomocniczych (teoria „łaski”, „Bóg doświadcza człowieka” i t. p.). Zdaje się jednak, że najtrafniej sprawę tę załatwia jeden z teologów współczesnych, który, broniąc Kalwina przed zarzutem sprzeczności, od których roi się jego nauka, twierdzi, iż sprzeczności te zaszczyt tylko przynoszą Kalwinowi, świadczą bowiem, że teologii swej nie budował dedukcyjnie od góry na dół, ale od dołu, opierając ją na faktach „chrześcijańskiego doświadczenia”, z których żadnego nie chciał pominąć<sup>1)</sup>. Jak widzimy, stanowisko to graniczy już blisko z zasadą: *Credo quia absurdum*. Psychologia religii godzi się z niem o tyle, że stara się fakty doświadczenia, intuicje odzielić ściśle od ich intelektualnej nadbudowy i tem samem

---

<sup>1)</sup> Doumergue, cyt. u Flournoy'a, Beiträge zur Rps. 34.



umożliwia epistemologiczną ocenę pierwszych, niezależnie od oceny drugiej.

Pojęcie życia zagrobowego, indywidualnej nieśmiertelności, jako drugi główny temat pracy myśli w dziedzinie doświadczenia religijnego, jest późniejsze, mniej powszechne i bardziej związane z indywidualnymi warunkami, aniżeli pojęcie Boga osobowego. Intuicje, z których pojęcie to wyra-  
sta, to przedewszystkiem rzeczywistość ducha, jego odrębność i niezależność od warunków świata zmysłowego, potem czucie ciągłości między jedną i drugą, „tą” i „tamtą” sferą istnienia, konieczność wyrównywania, ekspiacji i kompensaty czynów i aspiracyj między jedną i drugą sferą, konieczność zachowania i utrwalenia rzeczy i istot, na ziemi ukochanych. Intuicje te jednak otrzymywać mogą rozmałą formę myślową. Pojęcie indywidualnego życia, przeciągającego się w „drugim świecie”, dla jednych jest najbardziej żywo-  
nym artykułem ich wiary religijnej, u innych, zdaje się, żadnej roli nie odgrywać. U Myers'a wiara ta w nieskończony rozwój osobowości ludzkiej bodaj wyczerpywała całą jego koncepcję religijną, według Jamesa zagadnienie to „jest drugorzędne”, i można je „zostawić otwartem”<sup>1)</sup>. W ankiecie Arréata pisze „pani”: „to jedno wystarczyłoby mi, że religja upewnia mię, iż zobaczymy jeszcze tych, których ustraciliśmy, iż możemy dla nich coś czynić, za nich się modlić, dawać za nich okup”; a przytaczana już „Młoda Kobieta”: „Kiedy cierpienie i śmierć przeszły przez życie moje, p o c z u ł a m konieczność wiary w zadośćuczynienie w drugim świecie”<sup>2)</sup>. W rozmowie, którą tenże autor przytacza, ktoś mówi: „Gdybym nie wierzył, że dusza jest nieśmiertelna, zdjęłaby mię taka rozpacz, że rzu-  
ciłbym się do tego jeziora, które jest u stóp naszych. A prze-

---

<sup>1)</sup> W. James, l. c. 433.

<sup>2)</sup> Arréat, l. c. 122, 141.

cież, odpowiada towarzyszący mu pastor, Bóg nie jest panu do tego obowiązany”<sup>1)</sup>. „Literat”, którego doświadczenie ekstazy wyżej przytoczono, mówi jeszcze o sobie: „Co się tyczy dogmatu życia przyszłego, to wyznać muszę, że rzecz ta ani trochę mi nie interesuje; czy życie takie istnieje i w jakich warunkach, pozostawiam to memu Ojcu niebieskiemu”<sup>2)</sup>.

Na wyższych stopniach mistycznego i religijnego rozwoju pojęcie życia zagrobowego zostaje przewyciężone. Wpływa ono, jak wiemy, z intuicji, która zjawia się w początkowych momentach rozterki, żalu, tęsknoty, jako świadomość: to niemożliwe, iżby to nie zostało gdzieś, kiedyś dopełnione, zrealizowane, naprawione, musi być jakiś moralny „d a l s z y c i ą g” tego życia. I z początku ten dalszy ciąg przedstawia się jako prosta kontynuacja życia obecnego, tylko w formach doskonalszych. Ale w miarę, jak „nowe życie” uduchowia się i oczyszcza, przychodzi intuicja głębsza, że ów dalszy ciąg już j e s t, urzeczywistnia się w stanie „odrodzenia”. Usuwając zapory indywidualnego odosobnienia, osobowości, wyzwala się z żądz, przywiązań, intelektualnych form świadomości, człowiek uczuwa zbliżenie swe i zjednoczenie z czemś wyższem, staje poza sobą, czuje, że to, czego w chwilach takich doznaje, nie może przeminąć, jest czemś poza czasem, poza życiem i śmiercią — jest to wieczność obecna, *Nunc stans*. Z punktu widzenia tej intuicji pojęcie „życia przyszłego” traci swój sens, „nieśmiertelność” staje się czemś niezależnem od fizycznego wypadku śmierci. Nieśmiertelność taką wyraża pojęcie nirwany i mistycznej unji z ich pośredniami, niższemi stopniami moralnego doskonalenia się. W każdym czynie dobrym, w czynie bohaterskim

---

<sup>1)</sup> Arréat, I. c. 107.

<sup>2)</sup> Flournoy, I. c. 45.



człowiek staje na progu nirwany, mistycznej unji, wiecznego życia.

Pojęcia i określone wierzenia mogą być nie tylko mniej lub więcej przypadkowo i indywidualnie wytwarzane uzupełnieniem samoistnych przeżyć religijnych. Są umysły, których życie religijne wymaga nie tylko pewnych określonych pojęć, ale pojęć gotowych, które byłyby im dane i narzucone z charakterem autorytatywnym. Punkt ciężkości życia religijnego przesuwają się tu od wewnątrz na zewnątrz, pierwiastek obiektywny coraz bardziej przeważa nad subiektywnym. Jest to bardzo liczna kategoria ludzi, których religia opiera się na „wierze” w popularnym znaczeniu słowa. Jeżeli nawet punktem wyjścia dla nich jest jakieś doświadczenie, potrzeba, uczucie, to jednak niezbędnym warunkiem, iżby to spontaniczne dążenie nie wygasło, ażeby się utrwaliło i działało, jest oparcie się o coś zewnętrznego, o cudze doświadczenie, objawienie, autorytet. Jest to typ umysłowy, historycznie na wielką skalę reprezentowany w katolicyzmie. Kardynał Newmann w historii swego religijnego rozwoju pisze: „Od piętnastego roku życia (t. j. od „nawrócenia”) podstawową zasadą mojej religii był dogmat: nie znam innej religii, nie mogę sobie innej wyobrazić: religia, jako czyste uczucie, jest według mnie sennym marzeniem i ludzeniem się. Równie dobrze mogłaby być miłość synowska bez istnienia ojca, jak religijność — bez istnienia Najwyższej Istoty”<sup>1)</sup>. „Dogmat” znaczy tu, oczywiście, nie umysłowe wyobrażenie wogóle, ale pojęcie, pogląd ustanowiony, mający władzę obowiązującą. Idea autorytetu przenika religijną świadomość Newmanna. „Postępowałem — pisze dalej — zawsze tak, jak gdyby na mnie patrzył mój biskup... było to, jak gdyby pa-

---

<sup>1)</sup> Card. J. H. Newmann, *Apologia pro vita tua* (Everym. Librerij) str. 67.

trzymał na mnie Bóg. W szczególny sposób broniło mnie to przed sobą samym, dawało mi oparcie. Nie uważałem tego za czysto formalne posłuszeństwo dla reguły, chciałem, iżby biskup osobiście był zadowolony ze mnie, gdyż uważałem, że ręka Boga postawiła go nade mną... Biskup mój był moim papieżem, następcą apostołów, zastępcą Chrystusa..." Gdy zaś później przejść już miał na katolicyzm, pisał o tem do biskupa w tych słowach: „Odtąd posłuszny będę papieżowi, jak posłuszny byłem memu biskupowi w kościele anglikańskim. Jego pochwała stanowiła dla mnie punkt honoru, jego nagana jedyną rzecz, której nie mógłbym znieść”<sup>1)</sup>). Poczucie to autorytetu ucisza w nim protesty intelektu, łatwą czyni wiarę. „Nie przeczę, mówi, że każdy artykuł wiary chrześcijańskiej najeżony jest intelektualnymi przeszkodami, ale co innego widzieć trudności, a co innego wątpić... Mówią, że dogmat przemienienia Ciała i Krwi Pańskiej jest trudny do wierzenia; nie wierzyłem w niego, dopóki nie zostałem katolikiem. Nie miałem żadnej trudności uwierzenia w to z chwilą, gdy uwierzyłem, że kościół rzymsko - katolicki jest wyrocznią Boga i że on dogmat ten uznał za część pierwotnego objawienia<sup>2)</sup>). W jednej z przytoczonych już odpowiedzi na ankietę „student medycyny” religję swą opiera także na „absolutnym autorytecie objawień”; dlatego też według niego można tylko przyjmować „cały katolicyzm albo nie przyjmować go wcale, nie można w religii być eklektykiem,... bo gdyby ktoś mógł zbudować sobie religję z pierwiastków kilku religij, byłaby ona z konieczności dziełem ludzkim”<sup>3)</sup>).

Przyczynkiem do zrozumienia typu intelektualno-autorytatywnego jest historia „nawrócenia się” W. L u t o -

---

<sup>1)</sup> Newmann, l. c. 69.

<sup>2)</sup> Newmann, l. c. 215.

<sup>3)</sup> Arréat, l. c. 132.



s ł a w s k i e g o. Jest to nawrócenie czysto wyznaniowe; motywem jego była potrzeba znalezienia jakiejś zewnętrznej podstawy, oparcia się o jakąś większą całość. Jak sam wyznaje przedtem już p. Lutosławski, wierzył w istnienie Boga i Opatrzności, w skuteczność modlitwy, w życie przyszłe. Nawrócenie polegało na tem, że raz w Krakowie, wyszedłszy z łaźni parowej, uczuł nagle potrzebę wypowiedzania się, czego nie uczynił od wielu lat<sup>1)</sup>. Przyjmując zaś Komunię, „uczul w sobie, jako kategoryczny imperatyw, nieodparty głos wewnętrzny, który boską siłą nakazał mu należeć odtąd do kościoła, służyć kościołowi, w sakramencie tym szukać pociechy i innych do kościoła przywodzić. Było to silne poczucie połączenia się z Bogiem, które w zakresie ludzkiego doświadczenia porównać się daje z połączeniem się dwojga kochanków”. Niezwykle szybkie tempo, w jakim autor słów tych wzniósł się do najwyższego stanu mistycznego — unji i „Duchowych zaślubin”, byłoby psychologicznie niezrozumiałe, gdyby nie to, że „połączenie się z Bogiem” nastąpiło tu pod działaniem sakramentu: powinno było nastąpić, a więc nastąpiło! Pomimo to p. Lutosławski uważa to za „eksperymentalny dowód obecności Boga w hostji”. W każdym razie nie może tu być mowy o unji mistycznej właściwej, której

---

<sup>1)</sup> Godnem uwagi jest to powtarzające się w różnych religjach i nawet obrzędowo utrwalone skojarzenie między oczyszczeniem ciała i oczyszczeniem duszy z grzechów. Peruwianczyk spowiadał się słońcu i jednocześnie brał kąpiel w rzece, przytem wygłaszał formułę: „O rzeko, weź w siebie grzechy, które wyznałem słońcu, zanieś je do morza i niechaj nigdy nie powrócą”. Podobne przepisy obmywania ciała i spowiadania się zawierają Veda i kult babiloński. Łaźnia parowa u Czerwonoskórych Amer. Półn. stosowana była jako środek, wywołujący religijne podniecenie. Por. J. E. Carpenter, *Comparative Religion*, str. 205, i Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des Religions*, 1902, str. 24.

istotą jest ustanie dwoistości podmiotu i przedmiotu oraz dyskursywnego działania zmysłów i myśli, gdy tymczasem autor o d r ó ż n i a ł w sobie głos obcy; głos ten przemawiał do niego całym szeregiem zupełnie wyraźnych pojęć, i to pojęć czysto konfesyjnych i tradycyjnych. W najlepszym więc razie była to nie unja, ale rodzaj wewnętrznej wizji czy „audycji”. Ale najbardziej charakterystycznym jest późniejszy stan duchowy p. Lutosławskiego. Pomimo że za przyczyną katolickiego obrzędu doznał już w przekonaniu swoim najwyższych łask, uczuł połączenie z Bogiem i jego obecność, dręczy go wciąż wątpliwość, czy jest już naprawdę katolikiem, pełnym katolikiem, a rozwiązania wątpliwości tej nie szuka w sobie, w swoim pierwszym doświadczeniu religijnem lub doświadczeniach dalszych, ale nazewnątrz siebie. Potrzebą jego religijną jest znaleźć się w „kościelie”, a potwierdzenie, że w nim jest — otrzymać od jakiegoś autorytetu. Postanawia więc przestudjować teologję, a naprzód jeszcze „praktycznie przekonać się, czy każdy spowiednik uzna go za katolika”. I oto w ciągu 10 lat odbywa „przeszło sto” spowiedzi generalnych, to jest z całego życia „u wybitnych teologów nietylko w Polsce, ale we Francji, Anglii, Hiszpanji, Włoszech, Szwajcarji, Belgji, Dalmacji, Tunisie, Egipcie i Palestynie, także w wielu miejscach Stanów Zjednoczonych i to w różnych sławnych miejscach pielgrzymek, jak Lourdes, Einsiedeln, Rzym, Jerozolima, Santiago, Częstochowa”. Jakkolwiek wszędzie „ze wzrastającym wzruszeniem dowiadywał się, że jest katolikiem naprawdę i ma prawo brać udział w sakramencie ołtarza”, to jednak wątpliwości nie opuszczają go, dopiero w Jerozolimie po spowiedzi, która trwała kilka dni zrzędu, udaje się rozproszyć je pewnemu dominikaninowi. Ostatecznie zaś usuwa je kardynał Mercier, który po spowiedzi kategorycznie zapewnił p. Lutosławskiego, że jest katolikiem



i że nie potrzebuje nadal swą „generalną spowiedzią zabierać czasu znakomitym teologom”<sup>1)</sup>).

W zwierzeniach tych nie można widzieć objawu, z którym spotkaliśmy się w rozwoju mistycznym rozpamiętywania życia minionego, a więc także jakby generalnej spowiedzi. Zasadniczą różnicę stanowi naprzód to, że owo rozpamiętywanie, jako część mistyczno-religijnego doświadczenia, dokonywa się wyłącznie przed *forum internum*, potem to, że celem i rezultatem jego jest pogłębienie odrodzenia, umocnienie się w nowym stanie przez oczyszczenie się i skrucę, następstwem rozpamiętywania jest podniesienie się na wyższe stopnie rozwoju. O niczem podobnem nie mówi p. Lutostawski, zajmuje go wyłącznie kwestja formalna, jakby jurydyczna, czy pewien wypadek, t. j. jego wypadek, podchodzi pod ogólną zasadę: czy jest katolikiem, czy ma pewne „prawo”. Niemniej przecież i taki stosunek jest faktem religijnym pod warunkiem, że postawimy go na właściwem miejscu.

W każdym głębokiem doświadczeniu religijnem jest żywe poczucie „samości”: świadomość, że ten nowy byt, jaki człowiek ma zdobyć, musi zdobyć sam. A kiedy już go posiadał i wypełnił określoną treścią, nowe to życie utrzymuje się własną swą mocą, silne doświadczeniem i na niem opartą „wiedzą”, nie szuka znikąd podpory, opiera się wtlaczaniu go w obce mu, gotowe formuły. Dlatego, jak wiemy, każde religijne „przebudzenie” w jednostkach lub masach powodem jest albo „reform” w łonie istniejącego wyznania albo staje się zaczątkiem nowego ruchu religijnego, nowego wyznania. Często od przypadkowych historycznych okoliczności zależało, czy któryś z mistyków dokona szczęśliwie reform i po śmierci dostąpi kanonizacji, jak św. Teresa, czy zostanie po-

---

<sup>1)</sup> VI Congrès Intern. de Psych. Comptes rendus, 1910, i w miesięczniku: „Hochland”, 1911.

słany na stos lub wtrącony do więzienia, jak Guyon. A i św. Teresa pewnych rzeczy nie dawała sobie nigdy wmówić; ulegając nawet przełożonym, zachowywała nadzieję, że znajdzie jakiegoś „uczonego”, który lepiej zrozumie jej doświadczenia i przyzna jej słusność. Towiański, jakkolwiek wielkie było jego pragnienie niezrywania z Kościołem, to jednak na pewnych punktach był nieugięty i niejednokrotnie „urzędem” Kościoła przeciwstawiał swoje własne „czucie”. Jakób Boehme zaś powiada: „Co oczy widzą, temu serce wierzy; dobrze jest widzieć własnymi oczyma. Kto widzi cudzemi oczyma, ten ciągle wątpi, czy duch jego jest w prawdzie czy w fałszu... Ksiądz nie ma klucza od nieba, ażeby ci je otworzyć, musisz tam sam wejść i nanowo się narodzić”<sup>1)</sup>.

Natomiast szukają dla siebie oparcia ci tylko, których doświadczenie religijne było bardzo słabe, przedwcześnie zanikło, nie zdążywszy wydać pełnych owoców, u których doświadczenie to zrodziło się nie jako twórcze, stałe z własnych głębin zasilające się źródło, ale raczej jako w r a ż l i w o ś ć i p o t r z e b a religijności. Ludzie ci, utknąwszy niejako na progu wewnętrznego odrodzenia, mający tylko przecucie i pragnienie nowego życia, ale niezdolni dalej w niem postąpić, ani już cofnąć się, instynktem słabości wiedzeni, wyciągają rękę do innych, ażeby ich podźwignęli i na mocnym gruncie osadzili. Są to ludzie, o których mówi Schleiermacher, biorąc porównanie z elektryczności, że „są oni negatywnie religijni i wielkimi gromadami tłoczą się ku nielicznym punktom, w których spodziewają się znaleźć pozytywną zasadę religji, ażeby się z tą zasadą zespolić”<sup>2)</sup>. Zrozumiałem jest, że dla jednostek tego rodzaju z pośród różnych „punktów, naładowanych pozytywną religijnością”,

---

<sup>1)</sup> J. Boehme, Vom dreifach. Leben, w wyd. „Fruchtschale”.

<sup>2)</sup> Schleiermacher „Ueber die Religion, IV. Rede.



szczególną siłę przyciągającą mieć musi katolicyzm z jego wielowiekową tradycją, ściśle sformułowaną nauką, autorytetem nieomylności, który narzuca wahającej się myśli ludzkiej.

Do tejże kategorii „nawróceń”, w których głównym motywem jest potrzeba znalezienia trwałej ostoji dla zbyt nikłych własnych doświadczeń, zaliczyć należy głośne przed kilku laty przejście na katolicyzm profesora historii w Halle, Alfr. de Rouville.

W świetle typu intelektualnego rozumieć należy także wypadek St. Brzozowskiego. Ostatnim etapem w umysłowości jego był katolicyzm. Ale o „nawróceniu” mówić tu można tylko w znaczeniu formalnym, wyznaniowym. Przed śmiercią spowiadał się, otrzymał sakramenta, a więc niewątpliwie powrócił do Kościoła, był katolikiem. Ale z zajmującego nas punktu widzenia sprawa przedstawia się w sposób bardziej złożony i, jak wszystko w życiu tego człowieka, dość odbiegający od normalnej kolei. Brzozowski wchodzi czy powraca do katolicyzmu od strony jego pojęciowej, dogmatycznej. Katolicyzm — mówi w swym „Pamiętniku” — narzuca mi się jako filozofja, jako „suma najgłębszych, najszerszych, najbogatszych p r a w d”<sup>1)</sup>. „Katolicyzm „rysuje mi się jako istotny kształt p r a w d y” — pisze w listach do przyjaciela — czyni zadość mojej myśli, rozumowo nie tylko zadawalnia mnie, ale ciągnie z dniem każdym silniej”, „w uznaniu kościoła katolickiego nie mam żadnych trudności”<sup>2)</sup>. A jednak mimo to wszystko sądzi, że nie jest, nie uważa się za katolika, gdyż „przekonywa go tylko siła logiczna argumentów, a katolicyzm to nie tylko system, kul-

---

<sup>1)</sup> Pamiętnik, Kraków, 1913, str. 36.

<sup>2)</sup> W. Klinger, St. Brzozowski jako człowiek, Kraków 1912, str. 10—22.

tura, to także „fakt nadprzyrodzony, nadludzki”. (Pamiętnik 36), oparty na objawieniu. On „nie czuje potrzeby objawienia”, „dusza weń nie wierzy” (Klinger 1 b.).

I oto mamy przed sobą fakt dziwny, paradoksalny. Wszakże wierzy naprzód dusza, pragnie, czuje, a za nią już idzie rozum — tworzy, uznaje potrzebną dla uczucia, wyrażającą je „prawdę” — dogmat. Wszakże Newmann, od dzieciństwa i zawsze umysł nawskroś religijny, teologicznie już wyszkolony, dogmaty katolickie uznaje za trudne do uwierzenia, trudność tę pokonywa dopiero przez wiarę, wiarę w objawienie i Kościół. Brzozowski od początku nie znajduje trudności, katolicyzm właśnie rozumowo, logicznie zadawalnia go i pociąga; dla niego trudność tylko w tem, iżby „dusza uwierzyła”, to jest przejęła się, uczuła. Ażeby stan ten zrozumieć, należy zdać sobie sprawę z niektórych właściwości tego niezwykłego umysłu.

Był to przedewszystkiem potężny aparat myślowy, wprawiamy najczęściej w ruch nie przez rzeczy, doświadczenia, ale przez cudze myśli, systemy, książki, i ten materiał nieustannie na swój sposób przerabiający. Praca myśli była tu tak intensywna, łatwa i produktywna, że stawała się namiętnością, celem sama w sobie, bez względu na cel dalszy, na rezultat. Główny motyw działania był energetyczny, nadmiar siły, potrzeba jej wyładowania i towarzysząca temu rozkosz intelektualna. Zetknąwszy się z jakimś nowym systemem myśli, Brzozowski nie troszczył się o dokładne jego poznanie i przedstawienie, jako takiego, brał go za punkt wyjścia, za wątek, ażeby na nim rozsnuwać własne kombinacje i mieć ogólną platformę dla sądzenia, krytyki współczesnych objawów życia i literatury. Stąd z jego studjów, krytyk nie można było nigdy poznać autora lub systemu, o którym pisał. Zapewne, wypowiadając nowo przyjęty pogląd, wierzył weń wtedy, ale obiektywny cel, prawda, nie odgrywała u niego



istotnej roli. O ile względem obojętnych mu lub niesympatycznych poglądów lub autorów był krytyczny, przenikliwy, o tyle, gdy raz dał się przeciągnąć, zapominał o wszelkim krytycyzmie. Nie o to mu szło, ażeby stanowisko pewne sprawdzić, ale żeby je przeżyć, doznać, jak z tego punktu widzenia widzi się, odczuwa i myśli o świecie. Wszelkie wątplenie, kontrola faktów były tylko zamęceniem tego widoku, przeszkodą w jego przeżywaniu; trzeba było, przeciwnie, poddać mu się, ulec, wchłonąć w siebie system, nie krytykując i nie sprawdzając, a za to bardzo swobodnie i dowolnie przystosowując go i przykrawając do swojej potrzeby. Powiedziećby można, że Brzozowski odbywał ciągłą podróż, w której nie szło o przybycie do jakiegoś celu, ale o zwiedzenie różnych miejsc; albo że, jak sam się wyraża, widział przed sobą „polimorfizm prawdy, w której umysł się rozkochał, jak w p o s z u k i w a n i u p r z y g ó d” (Pamiętnik, 136). Każde nowe stanowisko, nowy system był dla niego jakby zwiedzaniem nowego ładu, nową intelektualną przygodą. Tak kolejno lądował on i rozkoszował się powietrzem i widokami: empirjokrytycyzmu, nietscheanizmu, przybyszewszczyzny, marksizmu, fichteanizmu, bergsono-sorelizmu, aż wreszcie za pośrednictwem Bergsona i Sorela a także modernistów i Newmanna dobił do katolicyzmu.

Stosunek jego do katolicyzmu zrazu był taki, jak względem każdego z poprzednio zajmowanych stanowisk. Przejął się nim, zachwyił, zaczął go przemyślać, przeżywać i po swojemu przebudowywać. O krytyce, sprawdzaniu z faktami nie było mowy i tym razem. Nic więc dziwnego, że „nie miał żadnych trudności”. Przy takim stosunku do przedmiotu nie potrzeba było wiary, w znaczeniu uczucia, wewnętrznego objawienia, jak nie potrzeba jej było w stosunku do nietscheanizmu lub marksizmu. Ale tu zaszło coś nowego. Przedewszystkiem katolicyzm sam okazał się systemem, któ-

ry nie dał się opanować i przeżyć bez reszty, jako intelektualna budowa: zostawało w nim coś, co weszło doń pierwotnie z innych źródeł, uczuciowych, nieintelektualnych i co przeznaczone jest zgóry, ażeby zastępować, wyręczać pracę rozumu: poczucie czegoś nadprzyrodzonego, dogmat objawienia. Katolicyzm, jak każda religia, chce, musi uważać się i podawać za coś nadprzyrodzonego, boskiego, gdyż inaczej, jako konstrukcja tylko rozumowa, nie czyniłby zadość potrzebie religijnej, dla ludzi religijnych byłby bez wartości. Brzozowski tymczasem opanował, albo, co na jedno wychodzi, zdawało mu się, że opanował wszystko rozumem, logiką: z ową resztą nie miał już co robić, mogła mu się wydać zbytecznym dodatkiem. Bo dodatek ten przeznaczony był dla „serca”, a to nie chciało, nie mogło u Brzozowskiego roli swej spełnić. Zdawałoby się, że w życiu Brzozowskiego było aż nadto momentów, które mogłyby, powinnyby wywołać zwrot ku religji, coś w rodzaju odrodzenia: ciężkie błędy przeszłości, choroba, fizyczne i moralne tortury, jakie ostatnio przechodził, bliskość śmierci, którą już czuł przy sobie (Pamiętnik, 146). Jakoż chwilami, zdaje się, że coś się w nim budzi, coś porusza: opuszcza go odwaga (140), siły szukać próbuje w modlitwie przez „rozpamiętywanie praw i faktów życia” (70), ma nawet jedną chwilę szczerego, głębszego poruszenia, a — rzecz charakterystyczna — chwila ta następuje w związku z faktem czysto literackim, gdy „duszę swoją, przyszłość swoją poleca modlitwom Newmanna” (!), gdy „wierzy w jego istnienie, w moc wstawienictwa, w błogosławioną siłę modlitwy i obcowania” (147). Ale chwila to przemijająca, sam czuje, że „słowa te jutro już wydadzą mu się uniesieniem”, czuje, że „wiara ta jest słaba”, ale pisze: „nie mam żadnej innej. Tak wyzuta jest z prawdy dusza moja... tak wielka jest przemoc zimnych godzin, zelżywych chwil sceptycyzmu — a przedewszyst-



kiem życia mojego, życia, tak pełnego błędu i słabości” (ib.). I gdy tu uprzytamnia sobie znów, czym jest katolicyzm, religja, stwierdza: „ta droga jest dla mnie zamknięta... Nie jestem katolikiem, mam pewną sumę antypatyj i sympatyj, ale wiem, że wszystkie one pozostawiają mnie w świecie ludzkim. Nic poza tem. Nic, prócz p e w n o ś c i, że tak lub inaczej, to nie wystarcza” (Pamiętnik, 90, 102). Takim był stan jego ducha w połowie lutego 1911 (rok śmierci) i takim pozostaje do końca. W ostatnim liście, na krótko już przed śmiercią (daty p. Klinger nie podaje) pisze: „żyję w całkowitej rozterce duchowej — ciągle i nieustannie obraca się we mnie jakieś koło rozpędowe myśli... pomimo wszystko jestem zimny... Czuję się w dziwnej i strasznej roli człowieka, widzącego prawdę, lecz niezdolnego przejąć się nią, by to widzenie mogło go zbawić” (Klinger, 22).

Jest więc tylko potrzeba, pragnienie wiary i niemoc jej zdobycia. Skąd ta niemoc? Przez „wiarę”, oczywiście, rozumieć tu należy, i Brzozowski tak to rozumiał, wzruszenie, wewnętrzne ciepło, „przejęcie się”, uczucie w tych postaciach, w jakich wyłania z siebie życie religijne. Na to uczucie Brzozowski zdobyć się nie mógł. Cała energia jego istnienia uszła na drogi myśli, zbrakło jej na to, co czystą myślą nie było. Wola jego i uczuciowość zamykały się w sferze intelektualnej, literackiej. Doznawał wzruszeń prawdziwych tylko w związku z tem, co czytał i co pisał. Wola jego czerpała siłę tylko w myśli, była odruchem, namiętnością myśli: „W gruncie — pisał o sobie — nie dbam o nic, tylko o to, co jest myślą i jej wypowiedzeniem. Gdzie to się kończy, kończy się moje uczucie” (Pamiętnik, 27); jestem zimny, i mózg jest najgorętszą częścią mojej istoty (Klinger 21).

Ta reszta uczucia, jaka w nim ocalała, jaką mógł jeszcze rozporządzać jako człowiek, skupiła się i wyczerpała w stosunku rodzinnym, w miłości dla żony i dziecka. Wię-

cej na nic go nie starczyło. Nie starczyło więc dla woli poza jej działaniem myślowem, dla woli moralnej, dla charakteru. „Przez długie lata — pisze — dojrzywał we mnie charakter, któremu byłem wierny, ale jako występki, jako brakowi charakteru, i w ten sposób wypaczona dusza nie wyprostowuje się już nigdy. Jestem garbaty fizycznie i moralnie” (Pamiętnik, 135).

Jedyne uczucie żywe, na osobisty użytek pozostałe, uwięzione było w przedmiocie doczesnym. Przedmiot jego tu żył i tu miał zostać na ziemi, gdy on przez śmierć miał wkrótce z niej odejść, a przez religję powinienby wprzód jeszcze od niej się oderwać. Jakżeby z takiego uczucia mogło się zrodzić uczucie religijne? A innych nie było. Nie było uczucia moralnego, z którego powstaćby mogła religja przez kryzys sumienia, przez wyrzut i ekspiację „występku”, grzechu; nie było naturalnej dobroci, która przejśćby mogła w miłość religijną, wyrzeczenie się siebie, ogólne współczucie, przebaczenie. Stosunek do ludzi, jaki Brzozowski w „Pamiętniku” w ciągu paru miesięcy przed śmiercią pisanym, zachowuje, jest wszystkim, tylko nie stosunkiem religijnym: napastliwy, zawzięty, z chęcią wywyższenia siebie kosztem innych, dokuczania z za grobu już każdemu, kto mu się w czembądź nie podobał lub naraził.

Jednym słowem, tragiczny widok duszy, która tęskni, pragnie Boga, a nie ma siły, ażeby go znaleźć. Czy go znalazła? Jak daleko sięga nić faktów, własnych jego wyznań, psychologicznej analizy, odpowiedzi trzeba: nie. Pomimo wszystkiego, co mówi Brzozowski o religji, nie doszło w nim do rzeczywistego, wewnętrznego odrodzenia, życie religijne w paru momentach zapalało się słabym, sztucznym płomykiem, ale i ten gaś pod tchnieniem mrozącej wszystko myśli. Jak było w ostatniej, przedśmiertelnej godzinie, wiedzieć już nie możemy. W każdym razie ksiądz,



który przyjął spowiedź i udzielił sakramentów, był w porządku; z punktu widzenia religijnego wierzyć trzeba, że tak biednej, tak bardzo biednej duszy Bóg nie mógł opuścić, Bóg sam do niej wyszedł.

Dwa te wypadki, Brzozowskiego i Lutosławskiego obok różnic mają wiele analogij. U obu jest potrzeba dążenia do życia religijnego, ale jednocześnie jego słabość, niedorozwój. Dlatego obu tak silnie pociąga katolicyzm, religja niemocnych, niesamoistnych. Obaj uderzają się o przeszkodę: chcą być katolikami, a nie czują się dość nimi. Ale położenie Lutosławskiego jest łatwiejsze i wychodzi z niego zwycięsko: szuka w katolicyzmie tego tylko, co ten dać mu może, do czego jest powołany — oparcia się o autorytet, zewnętrznej aprobaty, znalezienia się w kościele. Położenie Brzozowskiego było beznadziejne; to, co Kościół mógł dać — pojęciową, dogmatyczną strukturę, posiadł odrazu bez jego pomocy; to zaś, czego szukał — wewnętrznej przemiany, uczucia, objawienia, Kościół dać mu nie mógł.

Przedstawiliśmy typowe, wyraźnie zarysowane formy stanów religijnych. W przeciętnej masie wierzących znaleźć je można w najrozmaitszem ustopniowaniu i połączeniach, niejednakowych przytem w obrębie różnych religij i wyznań, z których każde uważać można za próbę wyrażenia i społecznego zrealizowania jednego z głównych momentów doświadczenia religijnego lub jednego z psychicznych typów religijnych. Tak w buddyzmie najdoskonalszy wyraz znajduje moment cierpienia i dążenia do wyzwolenia; w mahometanizmie głównym motywem religijnym jest uczucie zależności od Najwyższej Istoty i uczucie przeznaczenia; w chrześcijaństwie motywem takim jest uczucie grzechu, potrzeba odkupienia, czynu i ofiary. W obrębie znów chrześcijaństwa katolicyzm przedstawia religijność niejako zmechanizowaną i zpreparowaną, opartą przeważnie na autoryte-

cie i zależności od zewnętrznych, materialnych czynników (obrzędy, sakramenta), luteranizm — religję intelektualną, pierwotny zaś chrześcijaństwo, kwakryzm, metodyzm i współczesny katolicki modernizm są przede wszystkim religią „doświadczalną”, opartą na bezpośrednich wewnętrznych przeżyciach, z przewagą pierwiastków uczuciowego i aktywnego.

Niezależnie od tego można wskazać pewne cechy, znamionujące szczególnie religijną świadomość szerszego ogółu. Jest to wogóle przewaga obiektywnego pierwiastku religii nad subiektywnym, formy wierzeń dogmatyczne i mitologiczne; zamiast miłości i ufności główny ton wewnętrznej sterze nadające uczucie bojaźni (bojaźń kary boskiej w tem lub przyszłym życiu, tradycyjnie człowiek religijny to człowiek „bogoboimy”); stosunek do bóstwa antropomorficzny i interesowny według zasady *do ut des*; dla wzbudzenia religijnego nastroju potrzeba zewnętrznych podnieć, jak estetyczne podnieć kultu (muzyka, śpiew, architektura) albo podnieć, działające sugestywnie (zbiorowe nabożeństwa i modlitwy, pielgrzymki do miejsc cudownych, „camp meeting” i „revival”, formy sakramentalne i t. p.); wreszcie bardzo luźny związek, a nierzadko zupełny rozbrat między religijnymi uczuciami i wierzeniami z jednej strony, a życiem praktycznym i postępowaniem z drugiej.

Jeżeli zejdziemy jeszcze o stopień lub dwa niżej, spotkamy się z religią czysto już zewnętrzną, formalną, będącą wyrazem mniej lub więcej świadomego kłamstwa i hipokryzji, pozornie przybieraną z pobudek interesu, kariery, z konwenansu lub „dla dobrego przykładu”. Zresztą przyznać trzeba, że znajomość nasza stanów religijnych intensywnych i oryginalnych jest stosunkowo większa, aniżeli tych płytszych odmian religijnego życia, które w masach najbardziej są powszechne. Zrozumiałe to jest, jeżeli zważyć, iż śred-



ni człowiek, słabo czujący i mało myślący, nie jest ani skłonny, ani zdolny do obserwowania swych stanów i do wypowiedzania się z tem przed innymi. Niemniej powinnyby się i w tym kierunku zwrócić dalsze poszukiwania.

#### IV.

Dotychczasowe zadanie nasze było przeważnie opisowe; to, co znajdowaliśmy do powiedzenia, uważaćby można za odpowiedź na pytanie: Jak wygląda religja, t. j. życie religijne, widziane od wewnątrz? Dalszem jednak pytaniem, które z tamtego się wyłania, jest: Czem jest religja? to znaczy: do jakich zjawisk można fakty religijne upodobnić, pod jaką ogólniejszą kategorię je podciągnąć, jaki jest ich związek zależności z innymi zjawiskami? czyli, szerzej pytanie to pojmując: Dlaczego jest religja i dlaczego jest taką?

Religja jest zjawiskiem życia, należy więc szukać związku jej ze zjawiskami życia w różnych jego postaciach: życia psychicznego, życia organicznego i życia społecznego. Zaznaczyliśmy na wstępie, że czemkolwiek religja jest, jest ona także procesem psychicznym; dodać trzeba, że jest ona także pewnym procesem biologicznym i socjologicznym. Metodycznym założeniem naukowej teorii religji jest, że życie religijne, z tych trzech punktów rozważane, jest procesem naturalnym, który może być zrozumiany i wyjaśniony w związku i na podstawie pewnych innych zjawisk i sił przyrody.

W zakresie psychologicznego wyjaśniania zadanie polega na tem, ażeby poszczególne fakty religijnego doświadczenia i rozwoju sprowadzić do ogólnych czynników psychicznych i wskazać ich psychologiczne, względnie psychofizjologiczne uwarunkowanie. Zadanie to dziś tylko w części może być wypełnione, a i z tego, co z pewnem więcej, jest ona także procesem psychicznym; dodać trze-

uzasadnieniem może już być przyjęte, w niniejszym szkicu ograniczyć się musimy do niewielu punktów.

Tak, odrodzenie, czyli nawrócenie, nie jest zjawiskiem, ograniczonym do danej tylko dziedziny doświadczenia, jest ono szczególnym wypadkiem bardziej ogólnego procesu. Wypływa ono z faktu, że człowiek żyje nie całością swoich sił, uzdolnień, instynktów, ale tylko ich częścią. Poza temi, które w danej chwili są czynne, występują w świadomości, działają, jako motywy, kryją się w nim utajone możliwości, które w pewnych warunkach urzeczywistniają się. Obserwujemy niejednokrotnie stopniową lub nagłą zmianę nastrojów, upodobań, przedmiotów zainteresowania, motywów postępowania. Właściwością religijnego odrodzenia jest, że w niem zmiana ta dokonywa się zawsze na korzyść uczuć i motywów niesamolubnych, idealnych, moralnych i społecznych, że jest ona bardziej radykalna, obejmuje znaczną liczbę najbardziej podstawowych popędów i uczuć, że skutkiem tego sama jaźń, osobowość człowieka, ulega przeobrażeniu. Jaźń ta utożsamia się z nową sferą potrzeb i dążeń, staje się jakby drugim, „nowym człowiekiem”. Przemiana, tak głęboko sięgająca, posiada, oczywiście, wyjątkową przyczynę. Jest nią wogóle wszelkie silne wstrząśnienie moralne, zdolne zakłócić dotychczasową równowagę, poruszyć głębokie warstwy i nawierzch je wydobyć. Działa w ten sposób nagła zmiana w warunkach otoczenia, wymagająca nowego przystosowania się wewnętrznego, utrata przedmiotów dotychczasowych pożądań i zadowoleń, reakcja na skutek przesyty albo moralnego upadku, występku. Działają podobnie zaburzenia, występujące w okresie dojrzewania, kiedy rodzą się nowe potrzeby i dążności, kiedy budzą się instynkty, wyprowadzające człowieka poza jego sferę jednostkową. Działa w tym kierunku wogóle wszystko, co wywołuje silne uczucie braku, niezaspokojenia. Świadomość duchowej



rzeczywistości, pierwszy owoc odrodzenia, uważać można za wyraz naturalnej skłonności umysłu do obiektywizowania działających w nim sił i procesów. Człowiek doznaje przemożnego wpływu nowych popędów; działają one jak przymus, nakaz, są przytem nowe, obce dotychczasowym dążnościom: to, co działa, jest czemś rzeczywistym, co pojawia się niezależnie, jakby wbrew poprzednim dążeniom człowieka, jest czemś rzeczywistym zewnątrznie. Dążenia, przymus, nakazy, przeciwne uczuciom i instyngtom egoistycznym, zmysłowym, są działaniem rzeczywistości duchowej, moralnej. Silne poczucie duchowej rzeczywistości sprawia, że w porównaniu z nią rzeczywistość materialna, zmysłowa maleje, zanika, wydaje się czemś nierealnym, pozornym, prawie nieistniejącym. To, co stało się we mnie główną siłą, podstawą życia, duchowość, musi być podstawą także rzeczy zewnętrznych. Stąd owo wrażenie „inności”, ukrytego sensu rzeczy, uczucie, że wszystko, co pod zmysły podpada, nie jest czemś ostatecznym, ale tylko podobieństwem, obrazem, symbolem czegoś, co się poza niem ukrywa. Trudniejszym do wytłumaczenia jest czucie obecności w jego żywej, zmysłowej postaci. James mówi o niem, jako o zaczątkowej, niewykończonej halucynacji, ale istotną różnicę stanowi to, że we właściwej halucynacji czucie obiektywnej rzeczywistości, jak się zdaje, jest następstwem i rezultatem wyraźnych i określonych czuć wzrokowych, słuchowych, gdy tymczasem w danym wypadku żaden ze zmysłów nie jest pobudzony. Na czemże się opiera i skąd wyrasta świadomość czegoś zewnątrznie istniejącego? Tu jest tylko czucie pewności, a stąd właściwie wnioskuje się o obecności czegoś. W halucynacji przeciwnie — jest widzenie, słyszenie, co rodzi pewność. W każdym razie stwierdzić należy, że czucie obecności występuje także i bez żadnego charakteru religijnego, często np. w okresie zasypiania lub budzenia się, ale także na jawie, we

dnie, przyczem towarzyszy mu uczucie radości lub przestachu i grozy<sup>1)</sup>).

Miłość w znaczeniu religijnem ma swoisty charakter, niemniej nie można zaprzeczyć jej związku z życiem seksualnem; miłość religijna rozwija się na podkładzie zmysłowego uczucia i z jego źródeł się zasila. Świadczy o tem fakt, że dwie te formy uczucia przechodzić mogą jedna w drugą i wzajemnie się zastępować. Oddawna praktyka nauczyła ascetów i mistyków, że, ażeby wzbudzić i utrzymać w sobie wyższe życie duchowo - religijne, niezbędnem jest otamować popęd płciowy. Energia jego wówczas, nie schodząc z dróg własnych, odlewa się w formy idealne. Zależność tę w sposób niemal eksperymentalny stwierdzają przytoczone wyżej wypadki Novalisa i innych, u których uczucie zmysłowe bezpośrednio przechodzi w miłość bezcielesną, przedmiot czułości seksualnej staje się przedmiotem kultu religijnego. W okresach depresji, mistycznej „suchości”, przeciwnie, odradza się popęd płciowy, nachodzą zmysłowe „pokusy”.

Potrzeba czynu, ofiary, apostołstwa, znamionujące ostatnie okresy religijnego rozwoju i naturalnem jego zabezpieczeniem będące, są szczególnym wypadkiem powszechnego prawa psychicznego, że każdy stan wewnętrzny, wrażenie, myśl, uczucie dąży do przejścia w ruchy. Dążenie jest tem silniejsze i tem pewniej się urzeczywistnia, im bardziej są in-

---

<sup>1)</sup> Rok temu doznałem podobnego uczucia w okresie pół-jawy i pół-snu, który poprzedza zaśnięcie. Nagle zerwałem się z pościeli zupełnie przytomny, z silnem biciem serca i z myślą, że w tej chwili coś niezmiernie strasznego i groźnego weszło do pokoju i stoi przede mną, — krzyknąłem i wyciągnąłem ręce, jakby dla odepchnięcia tego czegoś; wytrzymałem wzrok w ciemności, napróżno starając się odróżnić kontury jakiejś postaci; krzyk mój rozbudził osoby, śpiące w trzecim pokoju. Właściwą przyczyną było tu zapewne zaburzenie serca.



tensywne pobudzenia ośrodkowe, im większa ich liczba jednocześnie występuje. Odrodzenie i następujące po niem fazy doświadczenia religijnego polegają, jak wiemy, na zbudzeniu się licznych i różnorodnych uczuć i dążeń, z których w każdym tkwi pewna siła ruchowa. Cechą religijnego doświadczenia jest niezmiernie bogate, pełne życie wewnętrzne, nadzwyczajnie jasna świadomość tego, co się przeżywa, spotęgowane samopoczucie. Co więcej, zbudzone teraz uczucia i dążności są to takie, które były dotąd utajone, nieczynne. Każdy zaś instykt, popęd, możliwość uczuciowa przedstawia pewną ilość nagromadzonej w ustroju energii specyficznej. W ten sposób z chwilą odrodzenia i w miarę religijnego podniesienia się przybywają nowe, nienaruszone zasoby energii, czyli zdolności i potrzeby działania, podnosi się ogólny jej poziom<sup>1)</sup>.

Jednostka, która dotąd żyła częścią tkwiących w niej sił, teraz je realizuje w pełni.

Jeżeli przyjmujemy, że objawy życia religijnego dają się sprowadzić do ogólnych czynników i praw psychicznych, to nie znaczy, iżby w życiu tem nie wykrywały się pewne specyficzne, tylko tej dziedzinie właściwe jakości psychiczne. Czy i jakie są one — odpowiedź dawać na to może tylko introspekcja przy udziale ścisłej analizy. Zdaje się, iż takimi specyficznie religijnymi formami świadomości są np. czucia świętości, bliskoznacze z niem czucie boskości oraz od nich pochodne czucie grzechu, jako ich zaprzeczenie, powodowane przez wolę ludzką. Stanów tych niepodobna sprowadzić do innych, rozłożyć na pierwiastki ani zdefiniować, czyli dziełają one los wszystkich stanów prostych, elementarnych. Wprawdzie i poza sferą religijną pewne rzeczy nazywamy „świętymi” lub „boskimi”, ale jest to już znaczenie przenośne,

---

<sup>1)</sup> Por. Inteligencja, Wola i Zdolność do pracy, wyd. I, str. 489, 549.

zrozumiałe dla tych tylko, którzy mają bezpośrednie doświadczenie tych uczuć.

W związku z psychologicznym tłumaczeniem religii wspomnieć musimy o poglądach, w których tłumaczenie to zdaniem naszym jest błędne lub jednostronne. W literaturze medycznej dość ogólną jest skłonność do podciągania stanów religijnych pod pojęcie stanów mniej lub więcej nienormalnych, patologicznych. Opisuje się objawy krańcowe ekstazy, ascetyzmu, wizji, utożsamia się je z podobnymi faktami obserwacji klinicznej, i stąd wprost lub pośrednio wyciąga się wnioski, że i zwykłe uczucia i wyobrażenia religijne są, w mniejszym tylko stopniu, czemś chorobliwym. Niezależnie od jakichkolwiek naukowych racyj, dużą rolę w tem odgrywa właściwa ogółowi skłonność do uważania za „chorobliwe” wszystkiego, co odstępuje lub przewyższa normę przeciętnego, pospolitego sposobu czucia i postępowania. Hamleta otoczenie całe z Polonjuszem na czele uważa za obłąkanego dlatego, że zachowuje się inaczej, niż większość ludzi, np. że zbyt długo i zbyt silnie opłakuje śmierć ojca; gdy tymczasem mówi król:

„ . . . . . jest to błąd przeciw naturze,  
Największy absurd przeciw rozumowi,  
dla którego powszednią rzeczą  
Jest śmierć ojców . . . . . ”

Jeżeli stany religijne przybierają niekiedy postać patologiczną, to nie stanowią w tem żadnego wyjątku; strach, zazdrość, miłość mają także swoje formy chorobliwe, czynności artystyczna i naukowa bywa niekiedy przedmiotem obłądnych wyobrażeń i postępów. To, że w pewnych wypadkach głębsze życie religijne idzie w parze z przypadłościami nerwowymi, histerycznymi, tłumaczyć należy tak samo, jak analogiczny związek genjuszu i psychopatycznych objawów: bardziej subtelna budowa systemu nerwowo-mózgo-



wego, pewna w nim nierównowaga usposabia zarówno do spotęgowanej, doskonalszej czynności duchowej, jak do zakłóceń funkcji nerwowych.

Jeżeli religja nie jest objawem patologicznym, to jest ona, według innej dość rozpowszechnionej opinji, wyrazem słabości umysłu, jego niedorozwoju, w umysłach współczesnych pewnego rodzaju atawistycznym przeżytkiem. Historycznymi faktami przeszłości twierdzenie to uzasadnić się nie da. Nasz okres, w którym jakoby dokonywać się ma zupełny upadek uczuć religijnych, przynajmniej w świecie cywilizacji zachodniej, zbyt jest krótki, ażeby można coś z niego wnioskować; okresy takie już były, i ze zmianą warunków zewnętrznych następowało po nich rozbudzenie się życia religijnego, nawet w warstwach najbardziej oświeconych. Biorąc rzecz ogólnie, rozróżnić trzeba wypadki i stopnie. Rodzaj religji, który opiera się na pewnych obrządkach i wierzeniach, przypuszcza niewątpliwie pewną bierność umysłu, sugestywność, nieczynność niektórych wyższych sił intelektu; z ożywieniem się i podniesieniem czynności myślowych, krytycyzmu, forma ta religji ulega zagrożeniu i często się rozpada. Tak było w pewnych epokach historycznych, obserwujemy to dziś w zachowaniu się mas ludowych i w rozwoju jednostek. Jakkolwiek i tutaj zostawić należy duże pole dla różnic indywidualnych<sup>1)</sup>. Zresztą nie należy przeceniać

---

<sup>1)</sup> Kard. Newmann, niewątpliwie wybitna inteligencja, broniący kleru katolickiego od zarzutu hipokryzji, pisze o sobie: „Co do mnie, nie doznaję żadnej intelektualnej trudności w przyjęciu dogmatu Niepokalanego Poczęcia. A jeżeli ja nie doznaję, dlaczego niema być kogoś drugiego, kto także nie doznaje? dlaczego niema być takich stu? tysięcy? Katolicy wogóle, księża nie doznają w tem żadnej trudności. Mówicie mi, że powinni doznawać trudności; ale nie doznają. Miejcie sąd dość szeroki, ażeby uznać, że ludzie mogą my-

znaczenia myślowego powściągu i krytycyzmu; jest on tylko negatywnym warunkiem poprawnego myślenia, stopień krytycyzmu nie jest bynajmniej w prostym stosunku do umysłowego rozwoju, owszem, istnieć może razem z tępotą i bezpłodnością umysłu<sup>1)</sup>. Wiemy jednak, że poza zewnętrznym kultem i dogmatem religji leżą pewne uczucia, dążenia, doświadczenia. Z zaprzeczeniem form zewnętrznych często następuje lub idzie w parze pogłębienie uczuć i doświadczeń religijnych. Jeżeli więc ktoś po pozbyciu się pozytywnych wierzeń pozostaje przytem zupełnie indyferentnym, to nie świadczy to nic ani za ani przeciw jego sile umysłowej, a wyraża tylko fakt, że brak mu pewnych uczuć i doświadczeń. Jak widzieliśmy, źródła, z których głównie płynie głębsze życie religijne, są to cierpienie i miłość; budzące się stąd dążności znajdować mogą wprawdzie i inny wyraz, w sferze rodzinnej, społecznej, ale znajdują go także i, być może, bardziej pełny, bo tamte zazwyczaj w sobie obejmujący, w życiu religijnem. Brak więc uczuć religijnych w niektórych wypadkach wskazywać może na pewną płytkość i jałowość gruntu psychicznego, kiedy najsilniejsze nawet doświadczenia i kataklizmy życiowe niezdolne są wywołać głębszej reakcji, spowodować wewnętrznej przemiany. Ludzie tacy nie umieją doświadczeń swych ani odczuć, ani przemyśleć do końca, nad wszystkim zbyt prędko przechodzą do porządku dziennego.

---

śleć i czuć inaczej, niż wy..." Tenże autor dalej „nie znajduje intelektualnej trudności” także, ażeby przyjąć za fakt, że w relikwji św. Walburgi od VIII w. dotąd płynie „święty olej”, mający lecznicze własności; „trochę tego oleju, dodaje, miałem u siebie, jest on leczniczy, jedni sądzą, że z naturalnych swych własności, inni, że z daru bożego. Być może zjawisko leży na granicy jednego i drugiego”. Apologia pro vita sua (Ev. Libr.), p. 227, 279.

<sup>1)</sup> Por. „Inteligencja, Wola i Zdolność do pracy”, str. 252, 288.



W psychologicznej teorii religii niektórzy dużą rolę przypisują pojęciu podświadomości. Według Jamesa, objawy życia religijnego znajdują się w ścisłym związku z życiem podświadomem, i „jaźń podświadoma posłużyć może za łącznik między religią i nauką”. James, a także Starbuck, Delacroix, Lecard sprowadzają do działania podświadomości zjawiska nawrócenia, modlitwy, czucia obecności, mistycznych intuicij i t. d. Pogląd ten podziela wielu teologów protestanckich, a także moderniści, których Encyklika Pascendi potępiła między innymi i za to, że na miejsce refleksyjnego rozumu stawiają — subscientia.

Rozbiór zagadnienia w całej jego rozciągłości zbyt dalekoby nas zaprowadził, w tem miejscu ograniczyć się musimy do tego, co w stosunku do religii stanowi, zdaniem naszym, punkt najbardziej istotny. Przedewszystkiem podnieść należy, iż cały rozwój mistyczno-religijny dokonywa się w pełnem świetle świadomości. Zarówno główne motywy „odrodzenia” — cierpienie moralne, konflikty, uczucie przesytu i braku, jak i najwybitniejsze momenty rozwoju — poczucie duchowej rzeczywistości, rozpamiętywanie życia, uczucie grzechu, przeznaczenia, wolności i odpowiedzialności, miłość, wyrzeczenie się siebie, dążenie do moralnej doskonałości i zjednoczenia, potrzeba czynu i ofiary, — wszystko to są stany świadome, jakkolwiek niektóre z nich, jak czucie ukrytego sensu, obecności, mogą być w treści swej nieokreślone. Są to stany tak dalece świadome, że gdy się już dokonały, na podstawie pamięci mogą być dokładnie opisywane, jak to widzimy w wyznaniach mistyków, i że możliwem jest do pewnego stopnia wykryć pewną ich wewnętrzną zależność i wynikliwość, ich psychologiczną filjację, jak to w naszym ich przedstawieniu staraliśmy się uwydatnić. Co więcej, odrodzenie i życie religijne jest to zarazem i bywa określane jako „przebudzenie”, to znaczy, że nietylko jest ono świadome,

ale że świadomość ulega w niem spotęgowaniu. W samej rzeczy jest to jedno z doświadczeń tego okresu, że nigdy człowiek nie żyje życiem pełnym i intensywnym, nigdy pewnych rzeczy nie widzi i nie poznaje tak jasno, tak głęboko nie czuje, nie ma tak żywej świadomości siebie, tak szeroko nie ogarnia swej przeszłości i przyszłości, jak właśnie w chwilach przeżyć religijnych. Wola, organiczne, instynktowe dążenie człowieka zespala ją się tu z myślą, skutkiem czego świadomość zagarnia większe pole, człowiek przemyśla swój front życiowy, i — odwrotnie — to, co myśli — wprowadza, aktualizuje w życiu, w działaniu. W „nawróceniach” religijno-idealistycznych okresu młodzieńczego razem z nimi przychodzi zawsze podniesienie jej ogólnego tempa psychicznego, rozbudzenie nowych, wyższych zdolności myślowych i refleksyjnych, jest to jednocześnie okres ideowej „burzy i parcia”. Wszystko to, jak widzimy, składa się na obraz, bardzo daleki od tego, jaki przypuszcza hipoteza, szukająca podstaw życia religijnego w nieświadomości czy podświadomości, i od razu osłabia prawdopodobieństwo tej hipotezy. Ale, powiedzą nam, skądże się bierze ten przyływ świadomości, większa jej pełnia i jasność? Czy źródłem jej nie jest właśnie podświadomość? Zapewne, ale to znaczy tylko tyle, że w pewnych warunkach stajemy się świadomi pewnych rzeczy, których przedtem nie byliśmy świadomi. Jest to proste stwierdzenie faktu, obejmującego całe nasze życie psychiczne, faktu, że w danej chwili lub w danym okresie jesteśmy lub możemy być świadomi tylko pewnej części tego, co stanowi ogólny, potencjalny zasób świadomości, że poza wyobrażeniami, uczuciami, popędami, które znajdują się na polu świadomości lub gotowe są każdej chwili wejść na nie, istnieje masa wyobrażeń, wspomnień, dążeń, popędów, które do świadomości nie dochodzą, które możemy przedstawiać sobie, jako dziedzinę „podświadomości”. Ale jest to tylko zbiorowa na-



zwa, uogólnienie mnóstwa pojedynczych zjawisk, i bynajmniej nie wynika stąd, iżby „podświadomość” stanowiła jakąś odrębną, autonomiczną, wewnątrznie zorganizowaną sferę psychiczną, jakgdyby drugą świadomość albo drugą jaźń. Stosunek może zostać odwrócony. Kiedy zapanowało już życie religijne, a zatem uczucia i dążności, które przedtem tkwiły w „podświadomości”, teraz podświadomością stają się uczucia i dążności zmysłowe, egoistyczne, i stamtąd działać mogą np. zwątpienia, jako „pokusy” na jawie, zmysłowe marzenia senne. Halucynacje, wizje, wewnętrzne głosy, jak widzieliśmy, w rozwoju religijnym mają rolę zupełnie podrzędną, często wcale ich niema. Ich charakter mimowolny, to, że zjawiają się bez związku z obecnym biegiem wyobrażeń, jest zagadnieniem ogólnem reprodukcji: nietylko wizje, ale i zwykłe wyobrażenie reprodukuje się często spontanicznie poza wszelkim związkiem asocjacyjnym. Dlaczego niektóre, w ten sposób reprodukujące się wyobrażenia mają cechy halucynacji, to jest znów zagadnieniem samo przez się; odwoływanie się tu do „podświadomości” jest czysto słowną hipotezą, która niczego nie tłumaczy; fakt halucynacji wymaga wytłumaczenia bez względu na to, gdzie się rodzi — w świadomości czy w podświadomości.

Jakiż jest rzeczywisty udział podświadomości w doświadczeniu religijnem? Udziału tego bynajmniej zaprzeczać nie myślimy. Podświadomość rolę znaczną odgrywa w całym życiu psychicznym, jakże mogłaby być nieobecna w życiu religijnem? Znaczenie jej najlepiej oświetlają fakty, doświadczalnie stwierdzone, np. w badaniach nad pamięcią, a także obserwacja niektórych form myślenia i twórczości. Reprodukacja rzeczy wyuczonych łatwiejsza jest i dokładniejsza nie bezpośrednio, a po upływie pewnego czasu; tak samo pojęcia i sądy są jaśniejsze, pewniejsze, gdy przygotowują się stopniowo; w pracy naukowej lub literackiej po

opanowaniu już materiału często darmo się silimy na znalezienie rozwiązań, odpowiedniego układu lub formy; potem, gdy już zaniechaliśmy wysiłku, wszystko to przychodzi nagle, wykończone, jasne, jako pewien pomysł, natchnienie, to zn. intuicja. Świadczy to, że niezależnie od naszej świadomości i woli dokonywała się jakaś praca podświadoma, fizjologiczna czy psychiczna. Ślady pamięciowe dojrzewają, pobudzenia uczuciowe układają się i kombinują. Rezultat pracy tej zjawia się niespodzianie, jako doskonała reprodukcja, rozjaśnione pojęcie, rozwiązanie wątpliwości, decyzja woli, pomysł, natchnienie, — możemy je słusznie nazwać produktami podświadomości. Ale warunkiem jest, że przedtem musiała być wykonana jakaś praca świadoma: musiało być coś wyuczone, gromadzony materiał dla sądu, postawione pytania, nadany kierunek myślom; w podświadomości to tylko dojrzewa, porządkuje się i wykańcza. Rolę inicjatorską, kierowniczą ma zawsze świadomość, ona to przygotowuje sobie i urabia podświadomość. Zależnie od tego, czy świadomość, myśl i wola jest wogóle czynna i w jakim kierunku, podświadomość działa lub nie i w tym lub innym kierunku. W życiu religijnem podświadomość, jako dojrzewanie, układanie się śladów, pobudzeń i predyspozycji działa także na usługach i pod kierunkiem świadomości, np. w nagłych czy powolnych nawróceniach, które zawsze są przygotowywane przez uprzednie wpływy, czynności świadome myśli i woli, cierpienia, wyrzuty, niezaspokojone pragnienia. Najbardziej uderzający przykład podświadomej czynności w stanach mistycznych i mediumicznych, automatyzm ruchowy mowy i pisma, jest tylko właściwym wypadkiem tego, co zachodzi, gdy uczony lub poeta w chwili natchnienia zupełnie bezwolnie, automatycznie zapisuje narzucające mu się niewiadomo skąd myśli i wyrazy: mechanizm psychologiczny jest ten sam, różnica treści w tem, co mówi medium, mistyk lub uczony i artysta, zależy od stanu,



kierunku i poprzedniego działania świadomości w każdym z wypadków. Ostatecznie do wniosku tego dochodzi i Delacroix, jakkolwiek skądinąd szeroki użytek robi z hipotezy podświadomości. „Całe życie mistyków, mówi on, ma na celu przygotowanie dróg dla podświadomości, która pewnej chwili ma nawierzch wypłynąć... uprawiają oni, tresują swoją podświadomość”<sup>1)</sup>). Mimo to utrzymuje dalej, że mistycy stanom swym przypisują pochodzenie transcendentalne, nadprzyrodzone albo źródło utożsamiają z Bogiem, dlatego że są one mimowolne, następują jakoby bez ich przyczynienia się, czyli są produktem podświadomości<sup>2)</sup>). Ale należy to sprostować naprzód w tym względzie, że nie zawsze i nie wszystkie intuicje mistyków przychodzą bezwolnie, podświadomie, większość ich i to najpoważniejszych, jak widzieliśmy, następuje w pełnej świadomości, a mimo to pojmowane są jako coś transcendentnego i boskiego. Powtóre, pochodzenie bezwolne pewnych intuicji, w stanie zupełnej bierności, bynajmniej w oczach mistyków nie jest dostateczną rękojmią ich boskiego charakteru: decydującym jest charakter moralny owych bezwolnych objawień, ich zgodność z pewnemi pojęciami i prawdami, które uważają za absolutnie niepodlegające wątpieniu; ten zaś moralny charakter i zgodność objawień podświadomych, zarówno jak owe „prawdy”, z którymi nowe objawienia muszą się zgadzać, przygotowuje, tworzy i zachowuje świadomość, czy to intuicyjnie czy dyskursywnie działająca, i ona to o wartości bezwolnych objawień rozstrzyga. Gdyby starzy mistycy wiedzieli coś o podświadomości, to z całym spokojem uznaliby, że ma ona pewien udział w wytwarzaniu niektórych ich stanów, jak uznawali udział ciała i zmysłów; poprostu stwierdzi-

---

<sup>1)</sup> H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908, str. 218.

<sup>2)</sup> L. c. 404 n.

liby, że Bóg, świat duchowy objawia się przez podświadomość, jak to rzeczywiście wypowiadają religijnie usposobieni pisarze współcześni (Myers, James, modernista Tyrrell), dla których podświadomość jest „organem Łaski”, sferą, w której Bóg wchodzi w bezpośredni stosunek z człowiekiem. Zawsze jednak rozumieliby, że ostatecznym kryterjum prawdy religijnej jest ich wola, moralna świadomość.

W szczególny sposób rolę podświadomości w doświadczeniu religijnem przedstawia sobie E. Abramowski: w modlitwie (co ma znaczyć nie zwyczajną modlitwę, prière, ale oraison, t. j. modlitwę wewnętrzną, właściwie praktykę kontemplacji i rozwoju stanów mistycznych), zdaniem jego, widzieć należy zjawisko kryptomnezji, t. j. przesuwania się masy rzeczy zapomnianych z podświadomości ku progowi świadomości, ale w stanie nieokreślonym, niepełnym, z wzruszeniem tylko zabarwieniem, bez możności rzeczywistego przypomnienia, reprodukcji. W skupieniu religijnem, w różnych stopniach modlitwy poruszone zostają rozległe warstwy podświadomości, nie tylko najdalsze wspomnienia osobiste, ale cechy odziedziczone, życie gatunków, „jak daleko sięga ciągłość idjoplazmy rozrodczej, poprzez kręgowce, owady, szkarłupnie, jamochłony, aż do pierwotniaków”. Z tych to „zatajonych głęboko warstw kryptomnezji” pochodzą uczucia religijne, świadomość bóstwa, czucie obcości, wizje, a także skutki moralne doświadczenia, zjednoczenie z Bogiem i t. d.<sup>1)</sup>. Pogląd ten wydaje mi się hipotezą zupełnie dowolną, której niejaki pozór prawdopodobieństwa nadaje tylko pominięcie całego szeregu zjawisk, a pomieszanie ze sobą innych. Autor w doświadczeniu religijnem bierze pod uwagę tylko jeden z jego czynników formalnych, skupienie religijne, kontemplację,

---

<sup>1)</sup> E. Abramowski, Modlitwa, jako zjawisko kryptomnezji, w Przegl. Filoz. 1912, s. 348 n.



nie uwzględnia zaś treści, doświadczenia, szczególnych doznań, jak naczelny fakt odrodzenia, uczucia grzechu, świadomość przeznaczenia i wolności, wyrzeczenie się siebie, ofiara i in., albo, jeśli wspomina o nich, to nie usiłuje bynajmniej wskazać, w jakim związku być one mogą z działaniem kryptomnezji. W istocie bowiem związku tego niema. Pomija się nadto, że całemu rozwojowi religijnemu od chwili odrodzenia przewodzi pewne dążenie, „woła zbawienia”, woła, która jest niezbędna, ażeby wywoływać i wdroyć człowieka do skupienia i kontemplacji, a nawet powodować później stany bierności, poddania i zjednoczenia.

Czynny ten, kierowniczy pierwiastek doświadczenia jest czemś wprost przeciwnem wspomnianej kontemplacji. Wspominanie rzeczywiście jest objawem, spotykanym w początkowych okresach mistycznego rozwoju, ale nie ma ono nic wspólnego z kryptomnezją bezimiennych mas zapomnianego nie tylko z życia osobniczego, ale z całego szeregu gatunków. Jest to rozpamiętywanie tylko życia osobistego w drobnych nawet szczegółach w sposób panoramiczny, czasem symboliczny, np. jakgdyby w otwartej księdze albo w zwierciadle. Rozpamiętywanie to nie jest przytem punktem wyjścia ani warunkiem religijnego doświadczenia, ale już jego następstwem, podniętą do niego jest uczucie sprzeczności między nowem duchowem życiem a dawnem zmysłowem, dążenie do zachowania pewnej jedności i ciągłości. Dokonywa się pod kierunkiem uczucia moralnego, ekspiacyjnego, przypominają się tylko rzeczy, mające znaczenie moralne, wymagające moralnej oceny. Rezultatem rozpamiętywania jest uczucie grzechu, skruchy, potrzeba pokuty. Podświadomość sama przez się mieści w sobie bardzo różnorodne elementy, jest to, jak wyraził się Myers, „królewski skarbiec i lamus rupieci”, najszczytniejsze moralne natchnienia, bohaterские uczucia, ale także obłudne lub zbrodnicze popędy. O ile działa tylko żywiołowa kryptomnezja pod-

świadomości, mamy bezładne, dziwaczne często marzenie, bez następstw religijno - moralnych albo ze skutkiem ujemnym; wspomnianie doznanych krzywd, upokorzeń samo przez się budzi najniższe instynkty nienawiści, zemsty. Ażeby wspomnianie miało charakter religijny, musi już przedtem działać doświadczenie religijne. Czucia obecności nie można w żaden sposób porównywać z tym stanem, jakiego doznajemy, kiedy napróżno usiłujemy coś przypomnieć i uczuwamy tylko „lukę pamięci”, stawiającą opór dokładnej reprodukcji. W tym wypadku nie uświadamiamy żadnego przedmiotu ani żadnej obecności, tylko pewną ogólną cechę, „jakość kształtu” lub ułamki wyobrażenia, np. że w wyrazie zapomnianym jest taka lub inna głoska, chociaż ani tego ogólnego kształtu, ani tych ułamków nie jesteśmy pewni; wydaje się, że są takie, ale może są inne. W czuciu „obecności” niema nic niewykończonego, brakującego, jest, przeciwnie, żywa świadomość, absolutna pewność, że przedmiot jest już, istnieje zewnętrznie, że jest tem właśnie, a nie czem innym; w tamtym wypadku człowiek ma zmysłowe czucia, coś wyobraża, ale nie wie, szuka, waha się, tu, przeciwnie, nic określonego nie wyobraża, nie widzi, nie słyszy, a mimo to wie, nie wątpi i niczego więcej nie szuka; tam ma pewne cechy zmysłowe, ale nie ma przedmiotu, tu nie ma żadnych cech zmysłowych, ale jest obecny przedmiot.

**B i o l o g i c z n e** tłumaczenie religii wywieść można już z ogólnej zasady teleologicznej: wytwarzają się i zachowują takie tylko rodzaje świadomości, które są życiowo użyteczne, zatem i świadomość religijna stanowić musi dodatni czynnik życia.

Religja, mówi Leuba, „jest to ta część walki o życie, którą prowadzi człowiek zapomocą sił porządku duchowego, jest to jeden ze środków, jakie człowiek odkrył, ażeby móc żyć lepiej i pełniej, jest to metoda życia”. Z tego punktu widzenia rzeczywistym przedmiotem religii jest nie Bóg, ale życie, wię-



cej życia, pełniejsze, lepsze życie. Człowiek tworzy Boga i przypisuje mu takie przymioty, jakie odpowiadają potrzebom jego życia: jest on więc dostawcą pożywienia, pogromcą nieprzyjaciół, pocieszycielem, uzdrowiaczem, kochankiem. Jedna z odpowiedzi ankiety mówi: God is not known, He is not understood, He is used — Boga nie znamy, nie rozumiemy go, tylko robimy z niego użytek. Szukają ludzie dowodów istnienia Boga, i poco? Wielu, mając te dowody, żyje tak, jakgdyby Bóg nie istniał, a znów tysiące bez żadnych dowodów żyje tak, jakgdyby żyli w jego obecności<sup>1)</sup>. „Pierwotną funkcją religii, mówi Crawley, jest utwierdzać i uświęcać życie... A to, co ludy pierwotne uznają za święte, są to elementarne interesy życia: narodziny, dojrzałość, małżeństwo, śmierć, grzebanie zmarłych, pożywienie, wojna. Życie zatem, rzecz można, stanowi klucz naszego zagadnienia. Instykt życia, czucie życiowe, woła życia jest źródłem albo raczej jest tem samem, co popęd religijny, jest początkiem religii”<sup>2)</sup>).

Z początku usiłuje człowiek żyć środkami porządku materialnego, siłami przyrody, własnych zmysłów, mięśni i rozumu. Gdy to okazuje się niedostateczne i zawodzi, gdy niezdolny jest zapanować nad czynnikami, życiu jego wrogimi, ucieka się do sił i środków nadprzyrodzonych, duchowych w tem większym stopniu, im bardziej swoją niemoc i potrzebę zewnętrznej pomocy uczuwa. Tłumaczy to znaczenie, jakie w tworzeniu się religii i w indywidualnem doświadczeniu religijnem miały uczucie strachu, cierpienie, przesył, choroba, śmierć. Wiara w życie zagrobowe, w „tamten świat” jest protestem i ostatecznie zwycięstwem instyktu życia we wszelkich

---

<sup>1)</sup> VI Congrès Intern. de Psychol. a Genève, Compte rendus, 1910: Leuba, La religion conçue comme fonction biologique, str. 118; The Monist, London 1901. The contents of religion consciousness, str. 536.

<sup>2)</sup> A. E. Crawley, The Tree of Life, 1905, str. 178, 209, 270.

jego przejawach nad faktem śmierci, cierpienia, zawodu, będących udziałem „tego świata”. Światu temu przeciwstawia się inny, w którym zostaje ocalone i zachowane wszystko, co życiu nadaje wartość i najwyższa z wartości — samo życie, i nie tylko zachowane, ale wywyższone, doprowadzone do doskonałości. Ale jest to już ucieczka ostateczna. Tymczasem wszelkimi sposobami zachowane być musi i to życie bliższe. Leczenie chorób było funkcją różnych religij: od szamanizmu, przez greckiego Eskulapa (który nosił miano „Zbawiciela”), w monoteizmie funkcja ta przechodzi na Boga jedyne, który w chrześcijaństwie nazywany bywa niejednokrotnie „Najwyższym lekarzem”; w życiu Chrystusa i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa uzdrawianie chorych było faktem, który najsilniej działał na masy. Za dni naszych pozostają w Ameryce sekty, New - Thought, Christian Science, które leczniczą funkcję religii czynią wyłącznie prawie treścią swych objawień, i szerzą jakby „kulty psychoterapeutyczne”. Uchylając zupełnie pojęcie Boga osobowego, widzą w nim tylko najwyższą, wszystko przenikającą i wszechobecną „Zasadę życia”. Przez zharmonizowanie się i zjednoczenie z tem Wiecznym, Nieskończonym Życiem, człowiek zachowuje, umacnia i podnosi własne swe życie.

Tak więc przez rozbudzenie w sobie świadomości religijnej, odwołanie się do potęg duchowych człowiek w walce o byt zyskuje sojusznika, stosunek sił zostaje na jego korzyść zmieniony, równowaga przywrócona. Przedewszystkiem w sferze subiektywnej: w miejsce strachu, niepokoju, rozterki, zapalowuje spokój, radość, ufność, wiara. Zmiana nastroju psychicznego oddziaływa na organizm, przywraca w nim równowagę, zwiększa odporność i podnosi zdolność życia.

Wiemy, że w doświadczeniu religijnem budzą się nowe popędy, uczucia i dążności, wyzwają nowe, utajone, dotąd nieużytkowane warstwy energii. Tak działają odrodzenie,



stany kontemplacji, a w większym jeszcze stopniu stany ekstazy, unji, „duchowych zaślubin”, po których następuje nadzwyczajne wzmoczenie żywotności, potrzeba czynu, ofiary, apostołstwa. Wprawdzie wyzwalanie to głębszych pokładów energii powodowane bywa i przez inne czynniki, jak silne wzruszenie, wysiłek woli, ale nigdy nie jest ono tak stałe, normalne i, rzecz można, zdrowe, jak w stanach religijnych, podczas gdy podniecenie, wybuch energii, wywołane np. nagłem niebezpieczeństwem, potrzebą wykonania naraz dużego wysiłku, prędko przemija, zostawiając po sobie wyczerpanie i konieczność długiego odpoczynku <sup>1)</sup>). Ta energia, wyzwalająca się w stanach religijnych, jest jakgdyby źródłem, stałe i równomiernie bijącym; przytem strumień, ze źródła tego płynący, odrazu przybiera określony kierunek, wchodzi na drogi działania niesamolubnego, ofiarnego, moralnego lub społecznego. Starbuck utrzymuje, że kryzys wieku młodzieńczego, wyrażający się jako religijne „nawrócenie” i zarazem jako zbudzenie się nowych sił, idealnych zainteresowań i popędów społecznych, znamionuje jednostki najbardziej zdadne, najlepiej przez dobór naturalny przystosowane do podjęcia ważnych zadań życia<sup>2)</sup>). Społeczeństwa, w których zachowuje się zdolność głębszego, bezpośredniego życia religijnego, posiadają stałe rezerwy sił, które każde nowe pokolenie częściowo wnosi do ogólnego łożyska zbiorowej pracy, które w szczególnych okolicznościach mogą być w większym stopniu wyzwolane i obracane dla wielkich celów społecznych i narodowych. Bezinteresowne działanie, zaparcie się siebie, gotowość do ofiar i poświęceń, męstwo, pogarda śmierci, entuzjazm we wszelkiej postaci — są to objawy, mniej lub więcej spokrewnione ze stanami reli-

---

<sup>1)</sup> Por. Inteligencja, Wola i Zdolność do pracy, str. 549.

<sup>2)</sup> E. D. Starbuck, The psychology of religion, str. 263.

gijnemi i z nich wypływające. Wszakże entuzjazm — to greckie εὐθυσία, mające w sobie Boga.

Religja jest środkiem zachowania, ocalenia i spotęgowania życia. Ale życie jednostki uwarunkowane jest czynnikami społecznymi i tylko w formach społecznych może być zachowane. Religja od początku przybiera pewne pierwiastki społeczne i sama na społeczne życie oddziałuje. Dla pierwszych, słabych przeblysków swej świadomości religijnej szuka potwierdzenia w zgodności ich z doznaniem innych, wypowiada je więc i przez to umacnia w sobie, a jednocześnie budzi je lub utrwała w innych. I odwrotnie, zgodność ta, możliwość wzajemnego sympatyzowania i rozumienia, jednoczenie i zbiorowe wyrażanie tych samych stanów przyczynia się do wzmocnienia społecznej więzi; poczucie jedności w danej grupie ułatwia współdziałanie.

Swoje doznanie religijne przyjmuje człowiek, odczuwa i pojmuje jako istota społeczna, świadomość wyższej, duchowej, nadprzyrodzonej rzeczywistości, napęlnia treścią społeczną i wiąże ze sprawami społecznego życia. W poczuciu swej wspólności, związku z tą rzeczywistością, wychodzi poza siebie, poza ciasną sferę osobistych potrzeb i dążeń, a przedmiotem ich stają się inni. Budzi się w nim i wzbiera miłość i jest to miłość przede wszystkim dla ludzi, dla bliskich, miłość ta sama, która zrodziła się i rozwinęła w stosunkach społecznych, jako uczucie, wiążące mężczyznę i kobietę, rodziców i dzieci. W religijnym podniesieniu pożąda czynu, ofiary: ten czyn oddany zostaje na usługi bliźnich, jest czynem społecznym. Moralność tworzy się niewątpliwie niezależnie od religji<sup>1)</sup>; jest ona produktem społecznego życia, w którym drogą naturalnego doboru utrzymać i utrwalac się mogą

---

<sup>1)</sup> Por. W. Mc. Dougall, *Social Psychology*, 1911, str. 66; A. Świętochowski, *Źródła moralności*, 1912.



tylko normy postępowania, w danych warunkach społecznie dobroczynne. Uczucie, doświadczenie religijne nie daje żadnych określonych objawień moralnych, ale kiedy działać zacznie jako świadomość religijna, staje się sojuszniczką świadomości moralnej. Poczucie wyższej, nadprzyrodzonej potęgi, poczucie „boskości”, „świętości” przeniesione zostaje na istniejące w danym społeczeństwie, naturalną drogą wytworzone normy postępowania. Co ma być uważane za moralne, dobre i wypełniane, o tem rozstrzyga społeczne doświadczenie, i, zależnie od warunków epoki i miejsca, różne rzeczy poczytywane są za moralne lub niemoralne; ale to, co jest w danych warunkach za moralne uznawane, otrzymuje religijną sankcję, uważane jest za „święte”. Świadomość religijna schodzi się ze świadomością moralną, potwierdza konieczność, obowiązek pewnych czynów, stwarza dla nich „kategoryczny imperatyw”, nadaje im charakter absolutny czegoś bezwzględnie samo w sobie dobrego i moralnego.

W siłach, które tworzą rodzinę, państwo, widzi coś boskiego; wiedzę, sztuki, rolnictwo, prawa wyprowadza z boskiego początku; wodzom, władzom, bohaterom i mędrcom przypisuje boskie pochodzenie, mieni ich „synami bożymi”; wszystko, co działa skutecznie i dobroczynnie, uważa za przejaw ogólnej boskiej siły, w rzeczach pojedynczych utajonej — Mana Orenda; siłę tę uosabia jako wieczne, niezmiennie Prawo, które ustanawia i strzeże zarówno porządku natury, jak porządku moralnego — Themis; „władczyni śmiertelnych i nieśmiertelnych”, egipska Maat, bogini prawdy, królowa niebios i ziemi, Tao — „Wielka droga” słońca, gwiazd, mądrych myśli i dobrych czynów; Karma — prawo niezłomnej przyczynowości, wiążącej ze sobą czyny i losy człowieka.

W ten sposób uczucia i pojęcia religijne i formy życia społecznego wzajemnie się splatają i przenikają.

Z drugiej strony świadomość religijna w różnych swych fazach zabarwia się i wypełnia treścią, społecznie wytworzoną. Wyższą, duchową rzeczywistość pojmuje człowiek jako Najwyższe Dobro, jako źródło i jako ostateczną realizację tego wszystkiego, co za dobre w życiu uznaje.

Świadomość swoją grzechu, potrzebę pokuty i ekspiacji odnosi człowiek do wyższej, władającej nim Rzeczywistości, ale treścią, przedmiotem grzechu jest pogwałcenie jakiegoś prawa moralnego w tej obecnej rzeczywistości społecznej. Czyjaś krzywda, cierpienie, pokuta i ekspiacja wymaga naprawienia tej krzywdy, czynów, któreby pozwoliły człowiekowi na nowo poczuć się człowiekiem zharmonizowanego ze sobą społeczeństwa. Pragnie być zbawionym, oderwać się i wyzwolić z więzów doczesności, ale jednocześnie uczuwa, że nie może być zbawiony sam, trzymają go przy ziemi więzy społeczne. Czyż może na pastwę grzechu i ciemności zostawić rodzinę, bliźnich, naród, czy może odejść w samolubnej szczęśliwości, wprzód ich nie oświeciwszy i nie podniósłszy przez przykład i apostołstwo. Gotama, gdy przejrzał najwyższą prawdę i doznał wyzwolenia, stacza ze sobą walkę, czy ma pozostać w swej pustelni, czy pójść między ludzi, i zwycięża w nim miłość, współczucie dla cierpiących i w mroku pogrążonych, wraca do świata, ażeby głosić prawdę „tym, którzy mają uszy do słyszenia”. Są to dzieje każdej duszy, do nowego życia narodzonej.

Świat pozazmysłowy, jak go sobie przedstawiają wierzący, jest odbiciem tego świata, panujących tutaj stosunków społecznych i pojęć moralnych. Duchy w tamtym świecie żyją także w społeczeństwach, według Swedenborga, grupując się wyznaniem, pod rządem autokratycznym — według współczesnego amerykańczyka Davisa — narodowościami, na zasadach demokratycznych. W życiu przyszłym nagradzane są i karane czyny według etycznej miary danej epoki



i środowiska; u łagodnych i lubiących pokój grenlandczyków, u plemion Gwatemali wchodził do raju ci tylko, którzy wiedli życie pracowite i zmarli naturalną śmiercią, inni przechodzili w nicość; w starożytnym Meksyku żyć mieli po śmierci tylko wojownicy, którzy legli na polu bitwy, kupcy, zaginioni w dalekich podróżach, i kobiety, które oddały życie w połogu. Zresztą duchy w tamtym świecie nie zrywają związku z tym światem, duchy te — dobre lub złe — udział biorą w jego sprawach, przyciągane do tych z żyjących, z którymi najbliżej czują się duchowo spokrewnieni, solidaryzują się z nimi, pomagają im, wzbudzają w nich pewne myśli i uczucia, od jednych rzeczy odwodzą, ku innym skłaniają. Żywi modlitwą, miłosną pamięcią przynoszą ulgę zmarłym lub udzielają im pewnego rodzaju siły żywotnej; zmarli nawzajem zastępują ich, wstawiają się za nimi i z Wyżej łaski dla nich wypraszają (Swedenborg, Towiański). W ten sposób żywi i umarli tworzą jedno wielkie społeczeństwo, niewidzialnym jakimś węzłem spojone, jednym prawem podległe i do jakiegoś jednego wspólnego celu zmierzające.

O ile duchowa rzeczywistość przybiera postać osobowej istoty, istota ta również odtwarza w sobie i wyraża stan i poziom społeczeństwa, jego potrzeby, moralne popędy, pojęcia stosunku i wzajemnych obowiązków między członkami rządzącymi i rządzonymi. Przy pewnych więc warunkach i pojęciach, w społeczeństwie panujących, Bóg jego jest samowładny, samolubny, żądny ofiar i upokorzeń, arbitralny i kapryśny w rozdawaniu i cofaniu swej łaski, okrutny, mściwy; na wieczne męki nieposłusznych skazuje, a do nieposłusznych zalicza i tych, którzy mu czci nie oddawali poprostu dlatego, że nie mieli sposobności o nim się dowiedzieć. Barbarzyńskie to pojęcie traci grunt i ulega radykalnej zmianie w świadomości człowieka o wysokiem poczuciu moralnem

teresów od interesów dobra społecznego, jest to Bóg obywatel..."<sup>1)</sup>). „Bóg jest tem tylko, co robi, mówi Henry James, i zasługuje na szacunek, o ile współdziała postępowi ludzkości, jak ktoś, niemający żadnych szczególnych przywilejów, jak uczciwy robotnik. Jest on na usługach gminy, jest jej prawodawcą i stróżem jej praw. Jeżeli kiedyś wkracza swą władzą, to dlatego, ażeby przypomnieć sługom, że czuwa nad dobrem publicznem..." I dodaje jeszcze: „Wyznam otwarcie, iż nie mógłbym szanować Boga, któryby wystarczał sam sobie; pierwsza lepsza matka, która karmi swą piersią dziecko, miałaby dla wyobraźni mej więcej boskiego uroku, bliższego mi i słodsze..."<sup>2)</sup>).

Dalsza jeszcze w tym kierunku ewolucja wyraża się w tem, że Bóg, którego głównym atrybutem była jedność interesów z ludzką społecznością, zostaje wkońcu ze społecznością tą utożsamiany. W pojęciu Comte'a Bóg, *Grand Être*, jest jakby syntezą duchowego życia wszystkich żyjących, minionych i przyjść mających pokoleń ludzkich, jest Ludzkością samą w jej dążeniach, aspiracjach i stopniowem realizowaniu wszystkiego, co jest wyższem, doskonalszem. „Religia ludzkości", poza szczupłym kołem comte'ystów, nie zdołała poruszyć mas szerszych dlatego przedewszystkiem, że pojęcie ludzkości, zbyt oderwane, obejmujące obce sobie albo i antagonistyczne grupy społeczne, nie odgrywa żadnej roli w rzeczywistym uczuciu i praktycznym życiu tych mas. Natomiast widzimy, że pojęcie takie, jak Naród, Ojczyzna, istotnie skupiają na sobie uczucia i dążenia natury religijnej, bywają powodem doświadczeń i skutków, właściwych życiu

---

<sup>1)</sup> H. Bargy, *La religion dans la société aux Etats Unis*, 1902, str. 23.

<sup>2)</sup> Henry James (ojciec Wiliama J. James), cyt. u Bargy, 23, 158.



religijnemu, jak odrodzenie, wyrzeczenie się siebie, zjednoczenie, czyny ofiarne<sup>1)</sup>).

W świadomości przejściowej jest to naprzód „Bóg i Ojczyzna”, potem jedno przelewa się w drugie i zostaje tylko Ojczyzna albo idealne Społeczeństwo z jego atrybutami Wolności i Sprawiedliwości.

## V.

Psychologiczne, jak również rozwinięciem jego i uzupełnieniem będące biologiczne i socjologiczne wyjaśnianie religii, odróżnić należy od stanowiska religijnego psychologizmu, względnie religijnego biologizmu i socjologizmu. Wykazując psychologiczne, biologiczne lub socjologiczne uwarunkowanie życia religijnego, stoimy wyłącznie na gruncie faktów doświadczenia. Psychologizm wychodzi z pewnych założeń poznawczych i metafizycznych i dziedzinę doświadczenia znacznie przekracza. Nie poprzestając na stwierdzeniu, że życie religijne dokonywa się w formach psychologicznych, organicznych i społecznych, wnioskuje, że czynniki psychologiczne, biologiczne lub socjologiczne są rzeczywistą i wystarczającą przyczyną tego, że religia jest w całości czynników tych wytworem. Zresztą niezależnie nawet od świadomie przyjmowanych założeń filozoficznych przyrodnicze lub społeczne traktowanie religii stwarza pochyłość, po której bezwiednie wielu schodzi na scharakteryzowane wyżej stanowisko. Przeciwno temu wystarczyć powinny następne zastrzeżenia.

Psychologiczne wyjaśnianie religii sprowadza się do tego, że cokolwiek przeżywamy, jakimkolwiek jest przedmiot

---

<sup>1)</sup> Por. przykład Mickiewicza w pracy mojej: „O intuicji w mityce, filozofji i sztuce”.

naszych doznań, przeżywamy i doznajemy środkami, jakimi nasz psychologiczny organizm rozporządza, czyli sprowadza się ostatecznie do tego truizmu, że człowiek nie może wyjść z siebie, przestać być człowiekiem. Jakąkolwiek może być obiektywna podnieta, to przedmiot religijnych stanów, stany te występują zawsze w formach zmysłowego postrzegania, wyobrażenia, sądzenia, wzruszeń, uwagi, woli. O ile nawet przyjmiemy, że w pewnych wypadkach ustaje działanie zmysłów i... myślenia i ustępuje miejsca poznaniu intuicyjnemu, intuicję tę uznać musimy za pewną naturalną formę psychiczną, która zostaje w określonym stosunku do innych form i do organizmu nerwowo-mózgowego i podlega określonym prawom. Jak religijne poznanie, tak religijne uczucia urzeczywistniają się zapomocą danych aparatów psycho-fizycznych. Miłość religijna, pomimo cech swoistych, jakie nadaje jej szczególny przedmiot, jest emocją w określonym typie i wymaga działania aparatu, który dla tego rodzaju wzruszeń został przysposobiony, t. j. aparatu nerwowo-seksualnego<sup>1)</sup>). Dlatego też miłość religijna, szukając dla siebie wyrazu, najodpowiedniejszy znajduje w tych stosunkach, jakie wytworzyły się przy działaniu popędu rozrodczego, a więc przede wszystkim w stosunku kochanków i małżonków, a także ojca, matki i dzieci, braci i sióstr<sup>2)</sup>). Z drugiej strony stwierdzić trzeba, że analiza Stanów religijnych,

---

<sup>1)</sup> Z przewagą zapewne wyższych ośrodków mózgowych, albo i przy wyłącznem ich działaniu, jak u jednostek typu Magnana: *cérébraux antérieurs*, u których rdzeń nie działa, nie istnieje instynkt rozrodczy, których miłość jest tylko idealna, wolna od pożądań cielesnych.

<sup>2)</sup> Nietylko w chrześcijaństwie, ale i w religjach ludów pierwotnych, w Chinach, Indjach, w Peru, Meksyku Bogu nadawano miano Ojca, a niekiedy Matki. Carpenter, *Comparativ Religion*, str. 97, 111, 157, 109, 148.



rozłożenie ich na pierwiastki, wspólne innym formom psychicznym, nie stanowi rzeczywistego wyjaśnienia życia religijnego. Pierwiastki te mamy zawsze dane, jako pewną specyficzną całość, której nie tłumaczy istnienie samych pierwiastków. Idzie o znalezienie czynnika, który taką właśnie całość tworzy, który nadaje jej określony kierunek, przedmiot i cel. Można w tem widzieć analogję z zagadnieniem życia wogóle. Wyjaśniamy życie, sprowadzając je do zjawisk i procesów mechanicznych i fizyczno-chemicznych, ale oprócz nich i poza niemi dorozumiewamy się istnienia jakiegoś czynnika twórczego i celowego, jakiejś entelechji, psychoidu, determinantu, który dla swego urzeczywistnienia posługuje się materją i procesami fizycznymi. W życiu religijnem takim czynnikiem twórczym i kierowniczym, który dla swego urzeczywistnienia się i wyrażenia posługuje się procesami psychologicznymi, jest intuicja natury poznawczej i aktywnej, mająca w sobie jednocześnie coś z myśli i z woli, świadomość i pożądanie pewnej Rzeczywistości pozazmysłowej, najwyższej Doskonałości, wiecznej, ponad wszelką zmianę trwającej Wartości, słowem — jest to **M y ś l i W o l a A b s o l u t u**.

Według zwolenników religijnego biologizmu świadomość ta i dążenie do Absolutu, jak i całe życie religijne, jest tylko pewną formą użycia, środkiem dla zachowania i podniesienia życia, i ten to instynkt do zachowania życia jest ostatecznym i jedynym źródłem wszelkich objawów religijnych. Prawda, że religja ma wartość życiotwórczą, jak i to, że wyznawcom swoim daje sumę szczęścia, na innej drodze nieosiągalną. Ale zauważyć trzeba naprzód, że szczęście to, zadowolenie, będące samo przez się czynnikiem zachowania i umocnienia życia, zamącone jest i okupione często równie znaczną ilością cierpienia, które znów poziom życia obniża, a które nieznanne jest ludziom religijnie obojętnym: jest to ciągle silenie się o zachowanie podniesionego nastroju ducha,

troska i skrupuły sumienia, tęsknota, smutek i przygnębienie w okresach „suchości” i „opuszczenia”. Religja tworzy życie, ale jakie? Jest to „nowe życie”, a to jest ograniczeniem, w pewnym stopniu zaprzeczeniem i unicestwieniem życia poprzedniego, tego, które z punktu widzenia biologicznego — zachowania jednostki, przedewszystkiem za życie uważane być musi. Wszakże „nowe życie” jest to wyrzeczenie się, asceza, oddawanie siebie przez miłość, ofiara aż do dobrowolnej śmierci męczenników, bohaterów albo pokutników, którzy sami na siebie sąd i wyrok wydają i wykonywują. „Nowe życie”, z punktu widzenia indywiduum, jest umieraniem na różnych stopniach aż do śmierci fizycznej. A o ile jest życiem, to życiem na nowej, wyższej i szerszej płaszczyźnie bytu. Religję więc można określać jako środek walki o byt, lecz pod warunkiem, że „byt” ten rozumieć będziemy nietylko jako życie w danych warunkach materialnych, ale jako byt duchowy, przystosowany do możliwych wyższych form życia, które człowiek uznaje za rzeczywiste.

Główny przedstawiciel biologicznego tłumaczenia religji, Leuba, twierdzi, że działanie religji, wszystkie jej dobroczynne skutki dla życia byłyby te same, jeśliby nawet uczuciom religijnym nie odpowiadała żadna obiektywna rzeczywistość. Człowiek, zdaniem jego, wytworzył sobie pewną rzeczywistość i utrzymuje ją dla jej skutków, dlatego że dobrze działa na niego. Jest to ogólne stanowisko pragmatyzmu. Przytoczone wyżej zdanie człowieka religijnego: „God is not Known, he is used”, zostaje tu radykalnie uproszczone: God is not, he is used, albo, jak w sposób drastyczny to samo formułuje Fouillée: O Boże, możesz istnieć lub nie istnieć, to mi jest obojętne, byleby, co się mnie tyczy, wszystko szło dobrze<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, 1911, str. 328.



Pragmatystyczny wywód religii (jak również moralności) ma tę słabą stronę, że religia, o której mówi, jest czemś zupełnie różnem od tej, jaka istnieje i działa w rzeczywistości. Religia, którą wyznają w rzeczywistości ludzie, i która u nich „działa”, „skutkuje”, jest to zbiór uczuć i wierzeń, w których jednocześnie tkwi przekonanie o ich rzeczywistej, obiektywnej wartości. W ręku zaś pragmatystów religia staje się jej własną karykaturą: są to te same uczucia i wierzenia, ale z towarzyszącą im jednocześnie świadomością, że są one fikcją, wybiegiem organicznego życia, które stworzyło sobie w nich jeden więcej środek swego zachowania i pomnożenia. Ale taka religia nie może już, oczywiście, „działać”, czyli przestaje być tem, za co ją podają pragmatyści.

Niedostateczność biologicznego wyjaśnienia religii uzupełnić ma teoria socjologiczna. Człowiek, religijnie odrodzony, być może uszczupla życie indywidualne, ale na korzyść społeczeństwa. Nowe życie, poszukiwanie bytu na wyższej i szerszej płaszczyźnie jest to wejście w sferę interesów społecznych, zsolidaryzowanie się z niem. Nowa rzeczywistość duchowa — jest to rzeczywistość społecznych i moralnych celów i ideałów. Według Durkheima, najbardziej pierwotną formą religii, z której wyszły wszystkie późniejsze, jest **t o t e m i z m, k u l t t o t e m u.**

Totem jest to wizerunek zwierzęcia, rośliny, czasem przedmiotu martwego, jak słońce, gwiazda, wiatr, jest to z jednej strony zewnętrzna forma, znak czegoś, co jest uważane za „święte”, „boskie”, ale jednocześnie jest to godło, emblemat, symbol klanu, jego znak, którym odróżnia się od innych, pod który podciąga się wszystko, co do klanu należy. „Jeżeli więc jednocześnie totem jest symbolem bóstwa i społeczeństwa, to czy nie dlatego, że bóstwo i społeczeństwo są jednym i tem samym? Bóg klanu, zasada totemiczna, nie jest niczem innem, jak samym klanem, tylko w hipostazie

i widzialnym obrazie zwierzęcia lub rośliny". Wniosek ten uogólnia Durkheim i stosuje do wszelkich religij i społeczeństw. „Rzeczywistością, przedmiotem, który mitologia w tak różnych przedstawiała sobie formach, a który jest obiektywną, powszechną i wieczną przyczyną tych sui generis uczuć, jakie składają się na doświadczenie religijne — (jest formą i jakgdyby skróconym wyrazem całego życia zbioru natężenia, budzi świadomość religijną...) Życie religijne jest formą i jakgdyby skróconym wyrazem całego życia zbiorowego... Idea społeczeństwa jest duszą religji". Jakoż „społeczeństwo ma w sobie wszystko, co potrzeba, ażeby przez samo działanie, jakie wywiera na umysły, wzbudzić w nich czucie boskości; gdyż dla członków swych jest ono tem, czem Bóg jest dla wierzących". Jak bóstwo, tak społeczeństwo utrzymuje nas w ciągłym poczuciu zależności, wymaga od nas wszelkiego rodzaju ograniczeń, wyrzeczeń się i ofiar, bez których nie mogłoby istnieć, przemawia do nas głosem opinji, prawa, obowiązku moralnego, które są wyrazem zbiorowej jego woli, a w których czujemy siłę obcą nam, a większą, niż siła jakiegobądź jednostki. Ponieważ religja jest wyrazem życia społecznego, jest ona z początku siłą zbiorową, formą świadomości, która ujawnia się i utrzymuje tylko w gromadzie, jako kult zbiorowy, potem dopiero indywidualizuje się. Powstają bóstwa i kultury drugorzędne, indywidualne; religje indywidualne, o ile wogóle istnieją, nie są to odrębne i niezależne systemy religijne, ale poprostu pewne postacie religji, wspólnej całemu kościołowi, którego jednostki są częścią<sup>1)</sup>.

Teorja Durkheima jest do nowszych sposobów wyślenia przystosowanem nowem wydaniem starej teorji, o któ-

---

<sup>1)</sup> E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australin*, 1912, str. 64, 294, 313-7, 590, 597, 607 i *possim*.



rej między innymi wspomina Platon (w „Prawach”) i Cyce-ro („O naturze bogów”), a która głosiła, że religja jest jed-ny-m ze środków sztuki rządu, wynalezionym przez po-lytyków w celu panowania i zastraszenia tych, w stosunku do których nieskuteczne są zwykłe prawa lub motywy rozumu. Świadomie jakoby wynalezione i obmyślane narzędzie u my-śliciela współczesnego przedstawia się jako pewnego rodza-ju bezwiedny proces psycho - społeczny. Ale i w zmienio-nej tej postaci teoria nie jest bardziej uzasadniona. Co się tyczy naprzód totemizmu, jako najpierwotniejszej formy re-lij-gii, to z hipotezą tą Durkheim jest dość odosobniony. Prze-czy jej dużo faktów etnograficznych, które autor z trudnością tylko do swych rozumowań nagina, nie podziela jej ogół ba-daczy<sup>1)</sup>. Jednakże hipoteza ta nie jest w koniecznym związku z bardziej ogólną teorią o społecznem pochodzeniu religji, i dlatego teorię ogólną - społeczną rozpatrywać możemy nie-zależnie od hipotezy totemizmu. Mówiąc o społecznem uwa-runkowaniu religji, uwydatniłem społeczne pierwiastki, które w niej działają rzeczywiście. Wszakże obok tych istnieje w niej szereg cały pierwiastków, które bynajmniej nie mają charakteru społecznego albo mają cechę wprost antyspołeczną. Już samo religijne przebudzenie i wogóle wszelkie pogłębie-nie religijnego uczucia pociąga za sobą zubożenie w sto-sunku do społecznego otoczenia. Wobec nowoodkrytej i sil-nie odczuwanej duchowej rzeczywistości rzeczywistość do-tychczasowa, a więc i powszednie zadania i obowiązki spo-łeczne, wydają się czemś drobnem, błahem. Obserwować to można w słabszym stopniu już w zwykłej dewocji, z którą w parze idzie najczęściej zaniedbanie najbliższych obowią-zków. Tem bardziej w każdym głębszym doświadczeniu re-

---

<sup>1)</sup> Por. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909, str. 30, 137; E. Carpentier, l. c. 55 n.

ligijnem życie realne traci wszelki smak, znaczenie i sens. „Poco jest to życie? czy warto żyć *tu*, skoro wszystko, co jest prawdziwe, trwałe, istotnie rzeczywiste, jest tylko *t a m*?” — pyta odrodzony i zapatrzony w nową, wyższą rzeczywistość i narazie nie znajduje odpowiedzi. Jak dla ogółu przedmiotem wątpienia i zagadnieniem jest rzeczywistość pozazmysłowa, tak w okresie religijnego entuzjazmu takim zagadnieniem staje się rzeczywistość świata zmysłowego, jego wartość i racja bytu. Ażeby zachować i wzmocnić nastrój religijny, człowiek odosabnia się, szuka samotności, unika wszystkiego, co mogłoby wewnętrznie jego życie zamącić, nie cofa się przed potarganiem najściślejszych związków rodzinnych i towarzyskich. „Pełne przeszkód jest życie rodzinne, droga, splugawiona namiętnością — mówi Gotama — jakże trudno człowiekowi wśród rodziny żyć wyższem życiem, w całej jego pełni, czystości i doskonałości”. I jak wiemy, porzucił dom, żonę i małego synka, ażeby w pustelni oddać się rozmyślaniom. I Chrystus tym, którzy za nim pójść mieli, opuścić kazał ojca, matkę i żonę. Angela di Foligno prosi Boga, aby ją uwolnił od rodzinnych więzów, z uczuciem ulgi i zadowolenia przyjmuje śmierć matki, męża i dzieci, którzy byli jej „przeszkodą na drodze do Boga”. Wewnętrznemu skupieniu przeszkadza nietylko otoczenie, towarzystwo ludzi, ale w większym jeszcze stopniu wszelka działalność zewnętrzna. Stąd cechą pewnych okresów lub pewnych typów życia religijnego jest nieczynność, bierność, dążność do kwietyzmu. W niektórych krańcowych formach mistycyzmu, zwłaszcza w mistycyzmie wschodnim, nieczynność, bezruch, nietylko zewnętrzny, ale i myśli i uczuć, uważany jest za objaw wyzwolenia się z więzów tego, co jest skończone, zmienne, pozorne, zbliżenia się i zjednoczenia z nieskończonem i niezmiennem. Z tego to punktu widzenia nie bez podstawy mógł Schleiermacher przeciwstawić religję moralności i życiu praktyczne-



mu, utrzymując, że „uczucie religijne paraliżuje w człowieku zdolność czynu, skłania go do cichego, biernego używania”<sup>1)</sup>). Praktyka życia pustelniczego i klasztornego, w pewnym stopniu właściwa wszystkim religijom, a w formie ustalonej instytucji istniejąca w buddyzmie i katolicyzmie, świadczy, jak dalece potrzeba odosobnienia, odrywania się od społeczeństwa była powszechna i żywa. Wprawdzie powiedzieć można, że zgromadzenia zakonne są także ściślejszem społeczeństwem, że członkowie ich, oddając się modlitwie za wszystkich żyjących i zmarłych, pielęgnując w sobie życie wewnętrzne i stawiając z siebie wzór niejako życia religijnego, oddają przez to usługę ogółowi społeczeństwa; niemniej przecie są one ograniczeniem i zaprzeczeniem społeczeństwa danego, istniejącego, a subiektywnym motywem, który pociągał ludzi do życia zakonnego, przynajmniej w jego czystej, kontemplacyjnej i ascetycznej postaci, było nie służenie społeczeństwu, ale służba Bogu, nie idea społecznego dobra, ale idea własnego zbawienia.

Idea zbawienia, przenikająca wszystkie wyższe religie, jest z istoty swej społeczna i egoistyczna, jest najbardziej energicznym wyrazem osobniczego instynktu samozachowania. W życiu doczesnem człowiek jest i czuje się częścią społeczeństwa, mniej lub więcej od niego zależnym i na nie zdany. W chwilach, kiedy nawiedza go myśl i troska zbawienia, w ciężkich konfliktach sumienia, w obliczu śmierci, w religijnem uniesieniu przekonywa się, że jego stosunek społeczny nie jest najgłębszym ani ostatecznym, czuje, że jest *s a m*, że musi sam wszystkiego dokonać, że nikt go w tem zastąpić ani wyręczyć nie może. Czuje się poza społeczeństwem, zdany sam na siebie. Prawda, że chce on zbawiać i innych, ale jest to już późniejsza faza doświadczenia religijnego, przy udziale

---

<sup>1)</sup> Schleiermacher, Reden über die Religion, II.

innych motywów. Zanim faza ta przyjdzie, musiał człowiek sam dokonać wewnętrznej pracy nad sobą, przejść sam część drogi, praca nad zbawieniem innych jest dopiero jedną z rewelacji, jakie na tej drodze otrzymuje, rewelacją miłości, ofiary. A i wtedy, kiedy zapragnie innym pomagać do ich zbawienia, nie zostaje bez stanowczego wpływu doświadczenie, jakie nad sobą samym zrobił, a które pokazuje mu bezwzględność w tej sprawie konieczność samodziśłania. Pomoc jego w dziele zbawienia innych polegać może na tem tylko, że ich pobudza, naprowadza, pokazuje drogę, ale uczyniwszy to, zostawia ich własnemu wysiłkowi i — własnemu losowi. Bo jaki będzie skutek ich wysiłków, czy na drogę tę wejdą i czy przejść ją zdołają, zależy to jeszcze od wyższych, poza nimi działających potęg. Potęgi te, prawo Karmy — w bramanizmie, budyzmie, teozofji, Wola Boża, Opatrzność, Łaska — w chrześcijanizmie, decydują nietylko o zbawieniu, ale i o doczesnych losach człowieka, i one zarazem granicę zakresłają naszej pomocy i miłosierdziu, jakie bliźnim skutecznie okazywać możemy. Prawo Karmy stanowi, że w życiu obecnem człowiek tem jest i to posiada, co sam sobie przygotował w żywotach poprzednich, nieść mu ulgę w ciężkim jego losie jest bezcelowe, a może nawet dobru jego przeciwne, los ten jest zasłużoną karą i być może stopniem do jego udoskonalenia i wyzwolenia. W jednym z czasopism teozoficznych mówi się wprost: „Nie troszcz się o innych ludzi, albowiem wielkie prawo (Karma) wychowuje ich i drogą najprędszą i najdoskonalszą do celu prowadzi”. Myśl podobna niejednokrotnie przebija u pisarzy chrześcijańskich: miłosierdzie nasze, czynienie innym dobrze, może być niekiedy chybione, stawać wpoprzek woli bożej, nie wiemy nigdy, czy zła dola bliźniego nie jest karą z wyżej albo „próbą”, „doświadczeniem”, które ma mu serce skruszyć i ułatwić zbawienie.



Pod wpływem silnych przeżyć religijnych szuka człowiek wymiany uczuć z innymi, i o tyle stan religijny wzmacnia jego społeczny związek. Ale im silniejsze jego uczucie, im głębsze przekonanie o obiektywnej jego prawdzie, im mocniej zacieśniają się węzły sympatji i jedności z jednakowo czującymi i wierzącymi, tem bardziej wszystko to nie tylko odosabia go i zobojętnia, ale napętnia antypatją, wrogo usposabia względem tych, którzy jego uczuć i wierzeń nie podzielają. A i w późniejszej fazie apostołska „miłość dusz” graniczy i walczyć musi, niezawsze zwycięsko, z „nienawiścią dusz” innych, apostołstwo przez miłość wyradza się w apostołstwo przez ogień i miecz. Tak to religja w pewnych konkretnych warunkach historycznych staje się czynnikiem społecznego rozdwojenia i walki. Religijny fanatyzm prowadził islam do krwawych podbojów, wzniecał wojny wśród narodów chrześcijańskich, w rzeziach heretyków, w stosach Inkwizycji, w przymusowym wychodźstwie hugonotów i angielskich i polskich dyssydentów okazywał się czynnikiem silniejszym od węzłów plemiennej i politycznej wspólności.

W jakimkolwiek stopniu religja stawać się może sprawą zbiorową i przybierać formy społeczne, poszczególne uczucia i wierzenia religijne powstawać mogą tylko w umysłach jednostek. O tem nie wątpi zapewne i Durkheim, ale ten indywidualny moment religji przedstawia sobie jako fazę nic nieznaną, niemal nieuchwytną. Religja właściwie istnieje dla niego wtedy dopiero i o tyle, gdy ujawnia się już zewnątrz w zbiorowym kulcie i w organizacji „kościół”, czyli o ile już jest faktem zbiorowym, społecznym. Religję indywidualną, wogóle według niego problematyczną, uważa on za rzecz przyszłości, o której dziś nic przesądzać nie można<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> L. c. str. 64.

Nie możemy wprawdzie odtworzyć dokładnie psychiki człowieka pierwotnego, musimy jednak uznać, że w elementarnych swych objawach nie różniła się ona zasadniczo od naszej, że dzieli ją od naszej tylko różnica stopnia i złożoności. Otóż jak daleko sięga nasza obserwacja historyczna i współczesna, faktem jest, że wszystkie religie, zarówno wielkie, jak tych wielkich odłamy i odmiany, herezje, sekty, były zawsze wytworem wyjątkowych jednostek, ich indywidualnego geniuszu, przez nie naprzód przemyślane i rozwinięte, znajdowały początkowo wyznawców tylko w najbliższym kółku rodziny, nielicznych uczniów; stopniowo tylko i z trudem przedostały się do szerszych mas.

Nie mamy żadnej podstawy przypuszczać, iżby w społeczeństwie pierwotnym rzeczy w zasadzie miały się inaczej. I tam pierwsze koncepcje religijne tworzyć musiały jednostki, wyjątkowo uzdolnione, niezależne i przedsiębiorcze. Tylko wobec tego, że w warunkach pierwotnych rola jednostki była bardziej ograniczona, w mniejszym stopniu jej odporności względem otoczenia, indywidualne te twory nie zostawiały wyraźnych śladów, łatwiej mieszały się i zlewały z innymi, pokrewnymi twórcami, do nich się przystosowywały i w ten sposób pręcej przybierały postać zbiorową, dla naszej obserwacji wyłącznie już dostępną. Ale w miarę jak jednostka rośnie w siłę i niezależność swą utrwała, i religijna jej twórczość coraz bardziej się wyodrębnia.

Widzimy to w religjach historycznych, noszących już wyraźne piętno indywidualne i mających najczęściej z imienia nawet znanych założycieli. W okresie zaś naszym indywidualizm wzmógł się o tyle, że stale podminowuje istniejące w formie społecznych instytucji religie i „kościół”. Nietylko w łonie ich tworzy w dalszym ciągu nowe odszczepieństwa i sekty, ale tworzy formy religijne w ścisłym znaczeniu indywidualne, będące wyrazem tylko osobistych potrzeb ducho-



wych jednostki i w najmniejszym stopniu nie pretendujące do przejścia w społeczną formę „kościół”. Religja indywidualna nie tylko nie jest „rzeczą przyszłości”, lecz była zawsze istotnym źródłem wszelkich religij zbiorowych, dziś zaś, jak świadczą wszystkie religijno - psychologiczne ankiety, jest faktem bardzo pospolitym.

Że stosunki społeczne znajdują odbicie w uczuciach i pojęciach religijnych, że społeczne potrzeby, prawa, obyczaje, społeczny przymus, otrzymują religijną sankcję, — stąd daleko jeszcze do wniosku, jakoby potrzeby i formy życia zbiorowego tworzyły religję, jakoby społeczeństwo było jej „duszą”, tą obiektywną rzeczywistością, którą religja, jako swój przedmiot, domniemywa. Dwie te formy życia, rodzaje świadomości są zasadniczo różne. Między społecznymi objawami i formami, między niewolą i wolnością, bogactwem i ubóstwem, między prawem i bezprawiem, cnotą i występkiem istnieją gradacje, przejścia, różnice tylko stopnia; między zaś tem, co jest ludzkie, ziemskie, naturalne, a tem, co boskie, nadludzkie, nadprzyrodzone, jest różnica absolutna, niedająca się niczem zapełnić. Różnica to tak istotna, że poznawanie się i komunikowanie z jedną lub drugą sferą przypuszcza różny stan człowieka, różne organy czy władze; iżby mógł człowiek wejść w styczność z drugą, pozazmysłową sferą, musi się jakgdyby na nowo narodzić, stać się „wtajemniczonym”, osiąść specjalną zdolność, czucie, „wiarę”. Na tę absolutną różnorodność dwóch sfer nacisk kładzie sam Durkheim, streszczając ją w taki sposób: „W historii myśli ludzkiej niema drugiego przykładu dwóch kategorii rzeczy tak głęboko od siebie odróżnionych, tak radykalnie sobie przeciwstawionych... Rzeczy święte (sacrés) i rzeczy ziemskie (profanes) zawsze umysł ludzki pojmował jako odrębne rodzaje, jako dwa światy, między którymi niema nic wspólnego”. Jakże wobec tego twierdzić można, że dwie tak róż-

norodne sfery przechodzić mogą jedna w drugą, zastępować się i utożsamiać, że jedna z nich może być wyrazem i hipostazą drugiej? Przyjąć musimy — przeciwnie, — że powstają one i określają się w świadomości niezależnie jedna od drugiej i że tylko dzięki tej odrębności i niezależności pierwotnej wejść mogą następnie w ten stosunek, jaki między nimi w rzeczywistości spostrzegamy. Społeczeństwo może użytkowywać świadomość religijną, szukać w niej dla siebie sankcji, wtedy gdy świadomość ta jest już dana, gdy ją społeczeństwo zastaje jako siłę, która zrodziła się i istnieje sama przez się, od niego niezależnie. Za pośrednictwem religii społeczeństwo sięga w głąb człowieka, do jego wewnętrznych sprężyn działania, i tem sankcja religijna różni się od zewnętrznego przymusu prawa, obyczaju, opinji. Ale żeby religja mogła tego rodzaju działanie wywierać, musiała się ona wytworzyć jako rzecz wewnętrzna i indywidualna w głębiach duchowych jednostki. Religja dlatego tylko otrzymuje specyficzną, właściwą jej wartość społeczną, że z istoty swej i pierwotnie nie jest faktem społecznym. Religja, któraby od początku miała być narzędziem społecznym, nie stałaby się niem nigdy. Ten swój odrębny i swoisty charakter zachowuje religja i wtedy nawet, gdy treść swą i przedmiot świadomie wyraża w terminach społecznych. Religje Ludzkości, Ojczyzny, Społeczeństwa mają pewną cechę religijną, są czemś więcej, niż ogólnemi pojęciami albo sumą potrzeb, uczuć i dążeń, wiążących nas z daną grupą społeczną, dlatego tylko, że znajdują w człowieku gotową, z innych źródeł płynącą świadomość „boskości” i „świętości”, czegoś, co jest „nadprzyrodzone”, „wyższe”, „absolutne”.

W jednym z przemówień na uroczystem zgromadzeniu angielskich pozytywistów znajdujemy takie słowa: Oddajmy cześć wielkim przedstawicielom Ludzkości, „korzmy się przed nimi we wdzięcznem poddaniu, wiedząc, że sami z siebie nie-



mocni jesteśmy ani widzieć, ani czynić, co jest sprawiedliwe. Wszelkie szersze myśli, szlachetne impulsy, które każą nam wznosić się ponad siebie samych i żyć niesamolubnie, przychodzą nam z wyższego źródła. Są one darem, zesłanym ludzkości". I dalej: „Módlmy się wszyscy... używam tej starej nazwy, gdyż nie znajduję absolutnie żadnej innej, któraby tak prosto rzecz oddawała... Modlić się jest to tworzyć sobie ideał życia przez wchodzenie w komunję z tem, co jest Najwyższe" <sup>1)</sup>). Nietrudno dostrzec, iż ta „Religia Ludzkości” jest w gruncie rzeczy „Religią Boskości”. Wszelkie „Religje Ludzkości, Ojczyzny, Społeczeństwa” są to płonki, które wyrastają na pniu już istniejącym, i żyć są zdolne tylko, o ile zasilają się jego sokami.

Tak więc ani pojmowanie psychologiczne, ani biologiczne i socjologiczne nie dają zupełnego wyjaśnienia religji. W tłumaczeniu psychologicznem, poza szeregiem w sposób konieczny ueterminowanych procesów, przyjąć musimy czynnik, który procesy te celowo kształtuje i jest ich jądrem krystalizacyjnem, jako intuicja duchowej rzeczywistości, „boskości” i „świętości”. Religijne pojęcie życia nie pokrywa się w całości z jego biologicznem pojęciem. Życie, którego wywalczeniem jest celem religji, stawać może w sprzeczności i pomniejszać życie organizmu jednostki. W stanach religijnych ujawniają się uczucia i dążenia, które nie mieszczą się w ramach stosunków i potrzeb społecznych; religja nietylko łączy i uspołecznia ludzi, ale w pewnym stopniu dzieli ich i odspołecznia, a utrwałać może społeczne formy życia pod warunkiem tylko, że w istocie swej od form tych jest niezależna.

---

<sup>1)</sup> H. Bridges, Discourses an Positive Religion, cyt. u Leuby, I Psychological Study of Religion, p. 313.

Religia, podobnie jak nauka, technika, sztuka, mogą być sprowadzane do szeregu przyczynowo uwarunkowanych procesów psychicznych myślącego i działającego podmiotu; ale to przyrodniczo - psychologiczne wyjaśnienie nie przesądza o istnieniu i wartości pewnej, procesom tym odpowiadającej rzeczywistości obiektywnej. Stwierdzenie biologicznej i społecznej użyteczności religii, równie jak nauki, techniki lub sztuki, nie znaczy także, iżby one były subiektywnym tylko wytworem organizmu lub społeczeństwa: możliwe jest, iż są one użyteczne w walce o byt dlatego właśnie, że są wyrazem pewnych obiektywnie istniejących stosunków.

Na końcu badania psychologicznego stajemy wobec zagadnienia transcendencji. Psychologja swojemi środkami zagadnienia tego podjąć nie może i przekazuje je filozofji. Przedmiotem filozofji religii jest cała ta zawartość religii, która przekracza pojęcie subiektywnego procesu psychicznego. Zadaniem jej więc w szczególności jest naprzód epistemologiczna ocena religijnego doświadczenia: czy i o ile jest ono środkiem poznawania, jaki jest zakres i wiarygodność poznania, drogą tą osiąganego. Drugim jej zadaniem, ontologicznem, jest rozpatrzenie treści, którą poznanie to przynosi, bliższe określenie tej rzeczywistości, która przypuszczalnie odpowiada religijnemu doświadczeniu, oraz oznaczenie stosunku jej do rzeczywistości doświadczenia zmysłowego.



~~BIBLIOTEKA  
Państwowego Liceum Pedagogicznego  
w GŁIWICACH~~

1

Nr. \_\_\_\_\_