



MISTYKA JANA WŁADYSŁAWA DAWIDA – ZERWANIE CZY CIĄGŁOŚĆ?¹

Wprowadzenie

Jan Władysław Dawid (1859–1914) był uważany przez wielu autorów za myślicie-la pozytywistycznego, który skłaniał się ku doktrynie materialistycznej. Zdaniem tych autorów Dawid, w wyniku samobójczej śmierci żony, dokonał radykalnej zmiany poglądów i stał się zwolennikiem pozakon-fesyjnej mistyki. W związku z tym twórczość warszawskiego psychologa należałoby podzielić na dwa przeciwstawne sobie okre-sy: pozytywistyczny (do 1910) i mistyczny (po 1910)². Osobiście nie uważam za słuszne

dzielenie biografii intelektualnej psychologa i pedagoga na wyłącznie dwa etapy – trze-ba wyróżnić co najmniej trzy stadia rozwo-kowe, w zależności od tego, jaka tematyka dominowała w jego publikacjach. Pierwszy okres należy określić jako psychologiczno-pedagogiczny (1882–1899), drugi z nich jako społeczny (1900–1910), po którym nastąpił okres mistyczny (1910–1914).

Tradycyjna interpretacja dorobku Dawi-da wydaje się być uproszczona i niezgodna z rzeczywistym stanem rzeczy. W opo-zycji do niej uważam, że w życiu naukowym warszawskiego psychologa dokonywał się ciągły progres i że każda kolejna jego faza w naturalny sposób wynikała z poprzed-niej. Śmierć żony nie spowodowała zer-wania z wcześniejszą linią rozwoju pogląd-ów psychologa, choć trzeba przyznać, że wpłynęła na nią w sposób modyfikujący

¹ Niniejszy artykuł wykorzystuje niepublikowane do-tąd fragmenty mojej pracy doktorskiej *Od pozytywizmu do mistyki. Ewolucja poglądów Jana Władysława Dawida*.

² Obiegowe opinie na temat Dawida najlepiej chyba streszcza H. Floryńska: „Autor ten [Dawid], należący w zasa-dzie do epoki pozytywizmu [...], skoncentrował się na psy-chologii religii w ciągu pięciu ostatnich lat swego życia. To nowe ukierunkowanie zainteresowań badawczych zwią-zane było z dość radykalną zmianą założeń filozoficznych i metodologicznych. Komentatorzy twórczości Dawida wiążą jednoznacznie zmianę światopoglądową z osobistą tragedią autora (śmierć żony), która podzieliła jego bio-grafię na okres «pozytywistyczny» i «mistyczny»” – zob. H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 294. Za twórcę takiej interpretacji należy uznać Henryka Lukreca – zob. H. Lukrec, *Jan Władysław Dawid (Schylek jego życia 1910–1914)*, w: J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935, s. 6, 11; H. Lukrec, *Jan Władysław Dawid 1859–1914*, w: J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933, s. 5. Warto może dodać, że Lukrec poświęcił Dawidowi kilka artykułów, lecz fragmenty najistotniej-sze z punktu niniejszej publikacji zostały umieszczone

w przywołanych przeze mnie wprowadzeniach do dzieł Dawida. Podobną do Lukrecowej interpretację przełomu, który dokonał się w życiu Dawida, proponuje Wincenty Okoń – zob. W. Okoń, *Dawid*, Warszawa 1980, s. 43. Też, że Dawid skłania się ku materializmowi, głoszono jesz-cze za jego życia – zob. P. Chmielowski, *Zarys najnow-szej literatury polskiej (1864–1897)*, Kraków 1898, s. 432. Wojciech Bułat i Tadeusz Sarnecki twierdzą, że do przy-czyn przelomu światopoglądowego u Dawida należy rów-nież zaliczyć jego własne załamanie psychiczne wywołane upadkiem rewolucji 1905 roku i carskimi prześladowania-mi – zob. W. Bułat, T. Sarnecki, *J. Wł. Dawid 1859–1914*, Warszawa 1963, s. 243–244.

i intensyfikujący dotychczas występujące tendencje³. W związku z tym, że twórczość Dawida z ostatniego okresu życia zawierała idee, które w jego publikacjach pojawiały się od samego początku (np. zainteresowanie mistyką i uznanie twórczej roli cierpienia), uważam, że mamy do czynienia z ciągłością, a nie z zerwaniem.

Ewolucja poglądów Dawida przebiegła drogą od pozytywizmu do modernistycznej, pozawyznaniowej mistyki, co może wydawać się przejściem od jednej skrajności do drugiej. Jednak poczucie istnienia nieprzekraczalnej granicy między dwoma ekstremami może łagodzić fakt, że między punktami – początkowym i końcowym ewolucji intelektualnej warszawskiego psychologa, znalazło się kilka etapów pośrednich. Do nich trzeba zaliczyć ten okres w życiu Dawida, w którym był zaangażowany w dyskusje na temat kształtu pedagogiki i podstaw teoretycznych psychologii; nie można też zapomnieć o dziesięcioletnim (1900–1910) okresie redagowania pism lewicowych. Również w tym wypadku nie powinniśmy patrzeć w sposób stereotypowy

na figurę lewicowca-materialisty. Redagowany przez Dawida „Głos” był związany z neokantowską interpretacją myśli Karola Marksa, co sprawia, że trudno zaliczyć wszystkich współpracowników socjalistycznego periodyku do zwolenników materializmu⁴.

W toku dyskusji nad ciągłością lub nieciągłością biografii intelektualnej Dawida ważne jest, jak pojmuje się pozytywizm. Jeżeli kierunek filozoficzny zapoczątkowany przez Augusta Comte’a będziemy rozumieli tak, jak to czynił Leszek Kołakowski⁵, to mówiąc o pozytywizmie i mistyce mamy do czynienia z dwoma przeciwieństwami. Trzeba jednak zauważyć, że charakterystyka podana przez autora *Filozofii pozytywistycznej* odpowiada tylko jednej z możliwych interpretacji tego kierunku filozofii. Jest to rozumienie, które odbiega od zamysłu, jaki powziął Comte, gdyż nie ma w nim miejsca na religię⁶. Trzeba dodać, że również pozytywizm warszawski nie mieścił się w ramach nakreślonych przez Kołakowskiego, ponieważ niektórzy jego przedstawiciele głosili tezy o charakterze metafizycznym, a przez swoje badania nad okultyzmem przygotowali grunt pod modernistyczną mistykę⁷.

Twórczość warszawskiego psychologa sprzed 1910 roku trudno jest uznać za przejaw światopoglądu konsekwentnie pozytywistycznego. Wprawdzie pierwsze artykuły tego autora można zakwalifikować jako pozytywistyczne, jednak w 1886 roku

³ Autorem, który poddał w wątpliwość dotychczasowe interpretacje twórczości Dawida, był Stanisław Borzym: „Istnieje opinia, że w całokształcie dorobku intelektualnego [...] Jana Władysława Dawida ostatnie lata stanowią raczej ciemną kartę. Zwrot zainteresowań ku mistycyzmowi oraz filozofii krytykującej samowystarczalność scjentyzmu, w tym ku filozofii Bergsona, tłumaczy się tragicznymi przeżyciami osobistymi autora (samobójstwo żony, z którą Dawid był silnie emocjonalnie związany), przy czym fakt ścisłego powiązania zmiany poglądów z przebytym wstrząsem psychicznym stawia, rzecz jasna, pod znakiem zapytania intelektualną wartość prac pisanych w takim stanie ducha. Jeśli Dawid pisał wprost, że przyciągało to wszystko, co mogło stanowić argument potwierdzający nieśmiertelność duszy [...], to deklaracja taka wywoływała uzasadnione podejrzenia, że nie można już w pełni liczyć na krytycyzm naukowy badacza. Gdyby jednak ktoś chciał przyjąć, że egzystencjalny dramat Dawida nie miał żadnego znaczenia dla przekształcenia jego stanowiska filozoficznego, byłby, jak sądzę, również w błędzie. Przekształcenie to wszakże nie było na tyle wielkie, żeby nie można było mówić, charakteryzując ostatnie lata życia Dawida o swoistej koezystencji scjentyzmu z mistycyzmem” – zob. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław–Warszawa 1984, s. 206.

⁴ A. Mencwel, *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1991, s. 186–187.

⁵ Zdaniem Kołakowskiego do istoty pozytywizmu należy scjentyzm, fenomenalizm, nominalizm i odmawianie wartości poznawczej twierdzeniom, które dotyczą wartości – L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 11–18.

⁶ Zob. B. Skarga, *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Warszawa 1967, s. 10–20, 84–85.

⁷ B. Skarga, *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, Warszawa 1975, s. 94–95.

rozpoczął się w życiu psychologa okres zwątpienia w ideały scjentyzmu⁸. Te fakty sprawiają, że nie można zaliczyć go do pokolenia pozytywistów warszawskich, czyli tzw. młodych – raczej wypada go umieścić wśród premodernistów.

Kolejnym wnioskiem wypływającym z analizy biografii intelektualnej Dawida jest fakt, że warszawski psycholog należał do myślicieli przeżywających wątpliwości, nie potrafiąc dokonać jednoznacznego wyboru światopoglądowego. Silne poczucie obiektywnego obowiązywania norm moralnych sprawiło, że autor książki *O zarazie moralnej* podejrzliwie patrzył na naturalizm. Jednocześnie myśliciel starał się rygorystycznie przestrzegać ideałów poznania, które nakreślili dziewiętnastowieczni scjentyści. Zmysł moralny stanowił dla Dawida pobudkę do poszukiwania takiej metafizyki, która byłaby gwarantem nienaruszalności norm moralnych, ale aspiracje te nie były – w jego mniemaniu – możliwe do zrealizowania. Dlatego też w dziełach warszawskiego psychologa trudno znaleźć wyraźnie wyartykułowane poglądy metafizyczne. Ostateczne pokonanie wątpliwości nastąpiło u Dawida dopiero po śmierci żony, ale – jak sam to opisuje – stało się to możliwe dopiero na gruncie wypracowanej przez Henri Bergsona teorii intuicji⁹. Wszystko to sprawia, że mamy do czynienia z autorem oryginalnym, wyrastającym ponad stereotypy dotyczące epok pozytywistycznej i modernistycznej.

Na koniec wprowadzenia chciałbym zaznaczyć, że prezentowany artykuł ma charakter historyczny – jego zadaniem jest ukazanie poglądów Jana Władysława Dawida dotyczących mistyki i ewentualnie mechanizmów stojących za przełomem mistycznym, który dokonał się w jego życiu.

1. Początki etapu mistycznego

W 1911 roku ukazał się artykuł Dawida pt. *O intuicji w filozofii Bergsona*¹⁰. Zostały w nim omówione podstawy bergsonowskiej koncepcji poznania intelektualnego i intuicyjnego, oraz pojawiły się próby zinterpretowania zjawisk mistycznych. Publikacje Dawida *O intuicji w filozofii Bergsona* oraz późniejsza *O intuicji w mystyce, filozofii i sztuce* były pierwszymi pracami, w których został skryształizowany nowy, mistyczny światopogląd warszawskiego psychologa¹¹.

W pierwszej publikacji Dawid dokonuje – za Bergsonem – rozróżnienia między myśleniem a intuicją.

Myśl ujmuje swoje przedmioty z zewnątrz, kolejno z różnych stron, rozkłada je na szereg widoków albo zdjęć, daje więc zawsze poznanie tylko przybliżone, nie pokrywające się z przedmiotami, względne. Intuicja poznaje swój przedmiot od wewnątrz, w miarę jak się on staje, żyje jego życiem, jej poznanie jest pełne, nic poza nim nie zostaje z przedmiotu, jest to poznawanie

⁸ W opublikowanej w 1886 roku książce *O zarazie moralnej* Dawid po raz pierwszy wyraził pogląd, że pewne wnioski płynące z odkryć naukowych, mogą mieć zły wpływ na moralność – zob. J. Wł. Dawid, *O zarazie moralnej. Studium psychologiczno-społeczne*, Warszawa 1886, s. 121–124.

⁹ Dawid napisał, że dopiero Bergson zwolnił go „z przymusu wyłącznie naukowego i logicznego myślenia” – zob. J. Wł. Dawid, *O filozofii Bergsona*, Warszawa 1914, s. 20.

¹⁰ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, „Krytyka” 1911, t. 31–32, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Wrocław-Warszawa 1968.

¹¹ Niektóre elementy światopoglądu mistycznego Dawida omówiłem niezwykle skrótowo we fragmencie artykułu *Mistyka aktywna* – zob. M. Nowak, *Mistyka aktywna*, w: *Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane profesor Zofii Rosińskiej*, red. J. Michalik, Warszawa 2011, s. 536–539.

rzeczy, jaką ona jest sama w sobie, poznanie absolutne¹².

W Bergsonowskiej koncepcji intuicji jest zawarta możliwość dotarcia do absolutu wiedzy, do poznania „rzeczy samej w sobie”. Wiedza o charakterze pojęciowym nie dawała takiej możliwości. Ale jest jeszcze coś, co mogło wydać się atrakcyjne w intuicjonistycznej teorii wiedzy: intuicja jest bezinteresowna¹³.

Z poglądów Bergsona, Dawid usiłuje wyprowadzić własne wnioski dotyczące natury intuicji – w szczególności stara się znaleźć taki obszar, w którym mamy do czynienia z intuicją w jak najczystszej postaci¹⁴. Takimi przestrzeniami są stany somnambuliczne, ekstatyczne oraz zjawiska zaliczane do psychiki podprogowej¹⁵. Ich cechą charakterystyczną jest uczucie sympatii do całej rzeczywistości, to sympatia odczuwająca jedność, ale zarazem sympatia odgadująca.

Wydaje się, jakby opadały stopniowo zaporę materii dzielące indywidua, jakby otwierały się przed człowiekiem jakieś utajone podziemia, którymi wszystko łączy się ze wszystkim. Faktem zasadniczym, centralnym jest telepatia [...], odczuwanie wewnętrzne własności metali, roślin, również bez udziału zmysłów [...]; wreszcie stany mistyczne¹⁶.

Bergsonowska intuicja jest dla Dawida tym samym, co zjawiska paranormalne. Jest to dosyć oryginalna interpretacja myśli Bergsona i intuicji w ogóle, w ramach której podświadomość, somnambulizm, okultyzm i mistyka zostają sprowadzone do wspólnego mianownika.

Do ważnych cech stanów intuicyjnych Dawid zaliczył ich nakierowanie na konkret i na działalność praktyczną¹⁷. Poznanie intuicyjne nie dotyczy prawd abstrakcyjnych, ale konkretnych losów człowieka¹⁸. Nie dąży ono do zdobycia wiedzy abstrakcyjnej, ale ma wyznaczyć program działania. Jednak ta tendencja praktyczna ma różne formy, w zależności od stopnia doskonałości stanów intuicyjnych. „W stanach niższych, somnambulicznych, przeważnie (choć nie wyłącznie) dotyczy dobra fizycznego [...]. W stanach wyższych, mistycznych, zagadnienie skupia się przeważnie (choć także nie wyłącznie) koło kwestii moralnych i religijnych”¹⁹. Stany somnambuliczne zostały uznane za niższe w hierarchii od mistycznych. Kryterium podziału stanowi odniesienie do innej hierarchii, jaką jest duch i ciało. To, co duchowe jest z natury wyższe od tego, co cielesne a religia i moralność górują nad zdrowiem fizycznym. Jednak umieszczenie stanów somnambulicznych i mistycznych na jednej skali świadczy o uznaniu ich za zjawiska należące do jednego porządku, między którymi istnieje jedynie różnica stopnia, nie natury.

Umieszczenie problematyki moralnej w sferze poznania mistycznego antycypuje tezę, którą wkrótce Dawid wyartykułuje dobitniej: stany mistyczne są głębszą

¹² Tamże, s. 346–347.

¹³ Tamże, s. 347.

¹⁴ Tamże, s. 350.

¹⁵ Tamże, s. 350.

¹⁶ Tamże, s. 351. Stanisław Przybyszewski porównywał podświadomość do podziemnych korytarzy. Zob. J. Krzyżanowski, *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Wrocław–Warszawa 1980, s. 31. Piwnica była u św. Jana od Krzyża symbolem doskonałości poznania mistycznego. Zob. św. Jan od Krzyża, *Pieśni duchowa*, tłum. B. Smyrak, w: tenże, *Dziela*, Kraków 1986, s. 654.

¹⁷ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 352.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 352–353.

i intensywniejszą formą poznania moralnego²⁰. W późniejszych publikacjach wątek ten ulegnie znacznemu rozbudowaniu i przerozdi się w tezę, że rozumiane w duchu Kanta poznanie praktyczno-moralne jest wstępnym etapem poznania mistycznego.

Dawid akcentował praktyczne nakierowanie stanów intuicyjnych. Somnambulicy dają ważne i celne wskazania dotyczące zdrowia i terapii, natomiast u mistyków na pierwszy plan wybija się „namiętne pożądanie czynu – czynu bezinteresownego, ofiarnego. Wyraz ono znajduje w moralnym odrodzeniu człowieka, w wyczuleniu sumienia i obowiązkowości, w wezbraniu miłości i współczucia (stygmata) i w czynach miłosierdzia, w ascezie i męczeństwie”²¹. Stany intuicyjne mają prowadzić do konsekwencji praktycznych, do uwznioślenia i uszlachetnienia motywacji. Ale wydaje się, że one nie tylko do czynu prowadzą, ale same są w jakimś sensie czynem, zwłaszcza, gdy w grę wchodzi stany wyższe, mistyczne²². Granica woli i intelektu ulega zatarciu, bo w tych stanach raczej występuje pragnienie i dążenie, niż poznanie. Jest to raczej czyn, niż poznanie.

Praktyczny charakter stanów intuicyjnych bierze się zapewne stąd, że im głębsza jest ekstaza, tym trudniejsza staje się do wypowiedzenia jej treść²³. Te stany można określić jako „nieświadomość”, lub „aideizm”, są one w coraz większym stopniu

pozbawione odniesień do treści zmysłowo-wyobrażeniowych²⁴. Pole do działania zostaje oddane władzom emocjonalnym oraz tym, które mają nastawienie aktywne, co objawia się to w ten sposób, że psychika zostaje zdominowana przez miłość²⁵.

Stany intuicyjne czy to mistyczne, czy też somnambuliczne, pchają człowieka do działalności na rzecz innych. Ludzie napędzani przez pogłębiającą intuicję nie kierują się ciekawością poznawczą, co więcej, intuicja nie daje w efekcie nowej wiedzy naukowej i filozoficznej, nie poznajemy dzięki niej żadnych nowych prawd nawet w dziedzinie nauk praktycznych, np. w dziedzinie medycyny. Wizjonerzy i somnambulicy nie wykraczali w swoich wskazaniach medycznych poza wiedzę epoki, w której żyli²⁶. Miłość, będąca wynikiem stanów intuicyjnych, prowadzi do mistycznej unii, czyli do zjednoczenia z Bogiem, choć dla miłości wszystko może być Bogiem, dlatego może ona prowadzić do zjednoczenia ze wszystkim, a więc z całą rzeczywistością. Jeżeli miłość powoduje poznanie, to jest to tylko pozorne poznanie, bo zapośredniczone w miłości²⁷. Tak pojęta mistyka nie daje nowej wiedzy, zatem trudno w takiej sytuacji zostać uznanym za heretyka²⁸.

²⁰ Tamże, s. 353.

²¹ Tamże.

²² „Stany, jakie wskutek sił tych występują, są raczej przeżywane aniżeli wyobrażane i myślane. To, co one dają, nie jest czymś, co człowiek poznaje i rozumie, ale czym żyje. Właściwie zaciera się granica woli intelektu; o ile ma miejsce poznanie, wyobrażenie, to jest ono jednocześnie przeżywaniem, dokonywaniem się czegoś. Tylko popędy, dążności, potrzeby, ale nie poglądy, pojęcia, racje”. Tamże, s. 353–354.

²³ „Zanika myśl, refleksja, a zatem i możliwość wypowiedzania tego, co w umyśle zachodzi”. Tamże, s. 354.

²⁴ Tamże, s. 355.

²⁵ Zdaniem Dawida miłość występująca w stanie mistycznej ekstazy jest to „pożądanie czynu – ofiary, czynu – zbawienia. Spełnia się [ona] jako z gruntu zachodzące przeobrażenie duchowe, odrodzenie, absolutne wyrzeczenie się siebie i oddanie, jest to pożar miłości, który obejmuje i przenika całą duszę, miłości wszechogarniającej wszystkich ludzi, zwierzęta, całą przyrodę”. Tamże, s. 356.

²⁶ Tamże, s. 358–361.

²⁷ Tamże, s. 356. Koncepcję poznania mistycznego jako poznania przez miłość M. Gogacz przypisuje św. Bernardowi z Clairvaux. Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa 1987, s. 163.

²⁸ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 366. Według M. Gogacza doświadczenie mistyczne nie daje żadnej wiedzy pojęciowej, a jedynie jest doświadczeniem obecności Boga. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 11.

Dawid do wysuniętej przez Bergsona koncepcji intuicji dodaje własne przemyślenia dotyczące stanów paranormalnych, dotąd uznawanych za domenę okultyzmu. Do tych analiz warszawski psycholog dodał własne przemyślenia na temat tradycji mistyki religijnej. Efekty, do których doszedł warszawski psycholog są zaskakujące, częściowo nawet trzeba je uznać za sprzeczne z pierwotnymi intencjami Bergsona, gdyż ten ostatni uważał, że intuicja pozwoli zbudować nową metafizykę. Dawid przeczył możliwości zdobycia jakiegokolwiek wiedzy teoretycznej na drodze intuicyjnej – zakaz prezentowania nowych poglądów nie zna wyjątków i dlatego też dotyczy metafizyki²⁹.

Dawid w dalszej części artykułu przeczy sam sobie twierdząc, że objawy poznania intuicyjnego posiadają ogromne znaczenie dla filozofii. Powołuje się przy tym na opinię Arтура Schopenhauera, że zjawiska paranormalne są dowodem słuszności pewnych tez filozofii Immanuela Kanta. Przytacza też zdanie współczesnych sobie badaczy okultyzmu, według których zjawiska te są dowodem na istnienie życia pozagrobowego³⁰. Jego własna opinia jest trochę bardziej wyważona – jego zdaniem podstawową korzyścią płynącą z odkrycia stanów somnambulizmu i ekstazy jest „rozbudzenie się zmysłu duchowej rzeczywistości, świadomości, że duchowy byt jest czymś rzeczywistym, co na nas działa, jest względem nas zewnętrznym, a nam pokrewnym”³¹.

Owoce częściowo filozoficznym, ale też i wybiegającym poza filozofię jest odkrycie charakteru praktycznego stanów mistycznych. Ale to prowadzi do tezy, że stany somnambuliczne i mistyczne są tylko pozornie stanami paranormalnymi. Są one powszechnie „dostępne” – kluczem do idei powszechnego „dostępu” do stanów intuicyjnych jest ich wymiar praktyczny. W związku z tym warszawski psycholog twierdzi, że intuicyjne poznanie prawd moralnych jest wstępnym etapem mistyki³².

Opisana interpretacja mistyki otwiera Dawidowi drogę do nowego odczytania doktryny moralnej Kanta: „Widzimy, że rolę intuicji zrozumiał on i określił o wiele głębiej i zgodniej z faktami doświadczenia, aniżeli Bergson”³³. Dlaczego? Dlatego, że „intuicja jest tym, co działa jako rozum praktyczny. Kategoryczny imperatyw ma cechy instynktu, intuicji”³⁴. Stany intuicyjne przejawiają się jako przeżycie imperatywu kategorycznego, co prowadzi do stanów mistycznych. W ten sposób Dawid odparł zarzuty, które Jan Śniadecki i Julian Ochorowicz skierowali przeciw Kantowi. Myśliciele ci zarzucili królewickiemu filozofowi, że koncepcja rozumu praktycznego i imperatywu kategorycznego jest jakąś formą mistyki³⁵. Dla Dawida stwierdzenie, że ktoś jest mistykiem, nie stanowi żadnego zarzutu, raczej

²⁹ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, s. 361. Zdaniem Borzysza, Dawid teorię intuicji, stworzoną przez Bergsona, potraktował czysto instrumentalnie; zob. S. Borzym, *Bergson...*, dz. cyt., s. 208. Można odnieść wrażenie, że teoria intuicji była potrzebna warszawskiemu psychologowi do pokonania ostatniej przeszkody na drodze prowadzącej od mentalności pozytywistycznej do mistyki, a następnie została ona odrzucona jako niepotrzebny balast.

³⁰ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 361.

³¹ Tamże, s. 362.

³² „Pomimo bowiem całego pozornego ezoteryzmu stanów somnambulicznych i mistycznych, mieszczą one pierwiastki, które zbliżają je i upodabiają do stanu normalnego. Jak instynkt leczniczy somnambulików jest spotęgowaniem normalnych instynktów [...], tak moralne wyczulenie jest spotęgowaniem moralnego uczucia właściwego ogółowi ludzi. Stan mistyczny w jego najwyższych i najczęstszych objawach jest egzaltacją moralnej świadomości. I odwrotnie, powiedzieć można: moralna świadomość każdego z nas jest zaczątkowym stanem mistycznym”; tamże, s. 363–364.

³³ Tamże, s. 364.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Warszawa 1872, s. 30.

jest tytułem do chwały. Psycholog zgadza się, że doktryna moralna Kanta nosi w sobie pierwiastki mistyczne i dlatego uważa go za mistyka albo przynajmniej teoretyka mistyki: „Musi być istność duchowa, porządek moralny, wolność woli, nieśmiertelność. Są to kantowskie postulaty. Są to postulaty z punktu widzenia myślenia teoretycznego, naukowego. Ale ze stanowiska tych, którzy «byli i widzieli», mogą to być pewniki»³⁶. Słowa te sugerują, że Kant w opinii Dawida „był i widział”.

Dla Dawida płynie stąd jeszcze jedna ważna wskazówka: „Każdy filozof musi być w pewnym stopniu mistykiem, mieć rozbudzony i żywy zmysł dla duchowej rzeczywistości. Kto tego nie posiada, ten jest organicznie niezdolny do filozofii»³⁷. Filozofia nie jest mistyką, a mistyka nie daje żadnej nowej wiedzy, jednak filozof musi być mistykiem, bo inaczej będzie tylko „chodzić koło filozofii jako filolodzy lub historycy»³⁸.

Praca *O intuicji w filozofii Bergsona* jest pierwszym świadectwem w pełni skryzystalizowanego nowego światopoglądu. Artykuł ten kreśli dosyć szeroką, choć może trochę pobieżnie ukazaną perspektywę poznania mistycznego i intuicyjnego. Te treści są pogłębiane w prawie wszystkich napisanych później pracach.

2. Dojrzała postać doktryny mistycznej

W 1913 roku została wydana w formie książkowej praca Dawida dotycząca intuicji – *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*³⁹. Pretekstem do jej opublikowania były słowa zwolennika filozofii Bergsona, Michała Sobeskiego, który stwierdził, że „intuicja nie jest żadną tajemnicą, jeno funkcją dobrze nam znaną z codziennego doświadczenia»⁴⁰. W odpowiedzi warszawski psycholog stwierdził, że intuicja nie jest zbyt dobrze znaną czynnością umysłową, czego dowodem może być fakt, że między filozofami istnieje wiele sprzecznych opinii na jej temat⁴¹. Ale nawet gdyby była jasność co do rozumienia pojęcia intuicji, to i tak trzeba przeprowadzić jej krytykę, podobnie jak przeprowadzono krytykę innych władz poznawczych, np. rozumu i zmysłów; w przeciwnym razie wszelkie wypowiedzi na temat intuicji byłyby trudne do zrozumienia⁴². Stąd można wnioskować, że w zamiarach Dawida praca *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* była taką właśnie krytyką. Podstawowym zadaniem takiej krytyki jest – zdaniem Dawida – odróżnienie intuicji od innych czynności psychicznych i określenie jej istoty⁴³.

Pierwszą kwestią, którą stara się rozstrzygnąć Dawid, jest stosunek intuicji do zdrowego rozsądku. Jego zdaniem niektórzy bergsoniści błędnie utożsamiają te dwa pojęcia, gdyż intuicja „działa bezinteresownie, do żadnych zastosowań nie zmierza [...]”.

³⁶ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 364–365. Podobne słowa można znaleźć w *Filozofii wszechświata* W. Jamesa: „Taki człowiek widział i wie [...], że my zamieszkujemy pewne niewidzialne środowisko duchowe, które nam pomaga; dusza nasza stanowi w tajemniczy sposób jedność z duszą obszerniejszą; my stanowimy jej narzędzia” – zob. W. James, *Filozofia wszechświata*, tłum. Wł. Wytwicki, Lwów–Warszawa [br.], s. 281 (podkreślenie MN).

³⁷ J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 365.

³⁸ Tamże.

³⁹ J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków 1913. Praca po raz pierwszy została opublikowana w 1912 roku pod tytułem *Okolo bergsonizmu*, „Krytyka” 1912, t. 34 i 36. Cytuję według wydania z 1913 roku.

⁴⁰ M. Sobeski, *Nowe drogi filozofii*, „Krytyka” 1911, t. 32, s. 299. Michał Sobeski był estetykiem zainspirowanym myślą Bergsona – zob. S. Borzym, *Bergson...*, dz. cyt., s. 159.

⁴¹ J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 3–4.

⁴² Tamże, s. 4.

⁴³ Tamże, s. 5.

Tymczasem jakąż postać umysłu bardziej jest «praktyczną», do utylitarnych potrzeb przystosowaną, aniżeli zdrowy rozsądek, chłopski rozum?⁴⁴ Zdrowy rozsądek ma charakter utylitarny, praktyczny (choć nie w sensie samorealizacji moralnej), a intuicja nie zmierza do takich celów.

W sposób systematyczny Dawid analizuje problem udziału intuicji w mistyce. Jest to zagadnienie szczególnie istotne dla warszawskiego psychologa, ponieważ nie chce on podać definicji intuicji: „Nie będę próbował dawać tu krótkiej, na szkolną modłę definicji intuicji: za definicję tę niech służy to, co powiedziałem o treści, przedmiocie i czynnościach umysłu w stanach mistycznych⁴⁵. *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* zawiera opis funkcjonowania władz psychicznych w stanach intuicyjnych. Widać też, że mistyka jest dla Dawida wzorcową postacią poznania intuicyjnego⁴⁶.

„W różnych systematach filozoficznych i religijnych mówi się jako o fakcie, że pewne rzeczy mogą widzieć, rozumieć tylko pewni ludzie, posiadający szczególną ku temu władzę, zdolność, powołanie⁴⁷. Istnieją takie systemy religijne, w których pewne rodzaje poznania są dostępne tylko tym, którzy „byli i widzieli”, którzy doświadczyli tego na sobie. Intuicja jest udzielana tylko tym, którzy przeszli specyficzną przemianę duchową, którą Dawid nazywa „odrodzeniem” lub „otworzeniem się wzroku wewnętrznego”. Jest to wtajemniczenie, przez które trzeba przejść, aby móc cokolwiek wiedzieć i aby mieć prawo do wypowiedzania

się o tych sprawach⁴⁸. Z faktu swoistego rodzaju elitarności intuicji mistycznej Dawid wyprowadza następujący wniosek:

Zdolność, o którą tu idzie, nie jest rozwinięciem, udoskonaleniem, nową kombinacją lub zastosowaniem uzdolnień istniejących, wszystkim wspólnych, ale jest pewnym nabytkiem nowym, od innych władz specyficznym różnym, lub przynajmniej rozbudzeniem władzy, która jeżeli nawet przedtem istniała, to w stanie utajonym, nieczynnym; [...] nabycie to lub rozbudzenie władzy jest pewnego rodzaju «doświadczeniem», które można mieć lub nie mieć⁴⁹.

Mistyka nie wypływa w sposób naturalny z jakiegoś stanu przedmystycznego, nie ma ciągłości między stanem mistycznym i przedmystycznym, różnica nie dotyczy stopnia, lecz natury.

W ten sposób Dawid zaczął negować tezę, którą wygłosił w pracy *O intuicji w filozofii Bergsona*, w myśl której stan mistyczny wypływa z poznania moralnego, które jest dostępne każdemu. W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* mamy do czynienia z elitarną interpretacją mistyki. Jednak pewne fragmenty publikacji wskazują na to, że koncepcja owej ezoteryczności jest niekonsekwentna, ponieważ można też znaleźć stwierdzenie, że „nie ma ścisłej granicy między życiem normalnym [...], a stanami mistycznymi⁵⁰”.

Charakterystyczny dla poznania mistycznego wewnętrzny wzrok jest jakąś całością

⁴⁴ Tamże, s. 6–7.

⁴⁵ Tamże, s. 24.

⁴⁶ Już na wstępie analizy pracy Dawida można zadać pytanie, czy słowo „intuicja” nie mogłoby od razu zostać zastąpione słowem „mistyka”?

⁴⁷ Tamże, s. 14.

⁴⁸ Tamże, s. 15.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 25. Poznanie intuicyjno-mistyczne jest dostępne na drodze praktycznego rozumu, czyli poprzez świadomość moralną, a także w stanie początkowym w stanach somnambulicznych – zob. tamże, s. 54, 59.

nierozkładalną na prostsze elementy, a jego najistotniejszym składnikiem jest „zrucie duchowej obecności”. Dawid porównuje ten stan do sytuacji, w której nagle gaśnie światło i przestajemy widzieć rozmówcę, a jednak wiemy, że on tam jest⁵¹.

Gdy w poprzednim artykule dotyczącym intuicji Dawid mówił o odczuwaniu jedności ze wszystkim, mogło to zostać zrozumiane jako jeden z wielu i niekoniecznie związanych z mistyką fenomenów; w obecnej omawianej pracy odczuwanie jedności, czy też zjednoczenia musi zostać uznane za element konieczny i istotny poznania mistycznego. To już nie jest tylko poznanie łączących wszystko „utajonych podziemi”⁵² – one nie musiały prowadzić do zjednoczenia, utożsamienia. Teraz zjednoczenie jest uznane za element istotny. Co więcej, jedność ontyczna jest faktem, który wystarczy jedynie odkryć⁵³.

W tym świetle należy na nowo zinterpretować chrześcijańskie przykazanie miłości. Pozornie ono nic nie ma wspólnego ze świadomością jedności, gdyż chrześcijański system teologiczny ma charakter pluralistyczny, a nie monistyczny. Jednak zdaniem Dawida nikt nie może kochać nikogo innego, jak tylko siebie, w związku z tym przykazanie miłości jest niewykonalne do tego

momentu, do którego nie pozbedziemy się pojęcia „innego”, czyli „obcego”⁵⁴.

Mistyka w sposób naturalny prowadzi do czynu – w tym ujawnia się jej praktyczny (choć nie utylitarny) charakter. Przykładem zrozumienia tej prawdy jest jedno z kazań Eckharta, w którym nadreński mistyk dał pierwszeństwo Marcie przed Marią⁵⁵. Dawid stawia za przykład wielu mistyków, którzy byli zaangażowani w życie czynne. W jego wykazie można znaleźć nazwiska uznanych dotąd autorytetów w dziedzinie mistyki, ale znalazły się tam i takie postacie jak Adam Mickiewicz⁵⁶. Specyficznym rodzajem czynu płynącego z mistyki może być dobrowolnie przyjęte cierpienie lub męczeństwo⁵⁷.

W doświadczeniu mistycznym jest odkrywany sens dobra moralnego. Rzeczywistość duchowa, którą mistyk odkrywa doświadczalnie, jest utożsamiona z dobrem moralnym, czego dowodem jest uczucie entuzjazmu i pragnienie doskonałości⁵⁸.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 18. W kazaniu poświęconym św. Marcie, Mistrz Eckhart napisał: „Życie doczesne zostało nam bowiem dane po to, żebyśmy przez rozumne «działanie» w czasie zbliżyli się i upodobnili do Boga” – Mistrz Eckhart, *Kazanie LXXXVI*, w: tenże, *Kazania*, tłum. W. Szymańska, Poznań 1986, s. 461. Warto podkreślić fakt, że Dawid, podobnie jak Bergson, akcentował aktywny wymiar mistyki. Jest to o tyle interesujące, że warszawski psycholog, który był zainspirowany teorią intuicji, o prawie dwadzieścia lat wcześniej doszedł do tych samych wniosków, co autor *Dwóch źródeł moralności i religii* – zob. S. Borzym, *Bergson...*, dz. cyt., s. 217–218. Bergson napisał w swojej książce, że „pełny mistycyzm jest działaniem” – zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 1993, s. 221.

⁵⁶ J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 19. Zdaniem Williama Jamesa mistykiem był amerykański poeta Walter Whitman – zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 379. Beata Szymańska twierdzi, że w dobie modernizmu za mistyków uznano również innych artystów, np. Williama Blake’a i Honoré de Balzaca – zob. B. Szymańska, *Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Kraków 1988, s. 112. Dlatego też zaliczenie Mickiewicza do grona mistyków nie było w czasach Dawida czymś niezwykłym.

⁵⁷ J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁸ „Ta rzeczywistość duchowa, którą człowiek odkrywa, jest dla niego zarazem czymś z istoty swej dobrem w znaczeniu moralnym. Upewnia go o tym fakt moralnego entuzjazmu,

⁵¹ Tamże, s. 16. Przytoczone jest jeszcze inne porównanie, które zdaje się posiadać – w przypadku Dawida – istotne znaczenie autobiograficzne: „Jest to dalej to uczucie, jakiego doznajemy wobec śmierci, wobec wszystkiego, co przemija, zanika, zmienia się: nagle jasne uczucie, że jednak to nie umiera, nie przestaje istnieć, że śmierć nie może być końcem wszystkiego: «ty żyjesz!» jest wobec śmierci odkryciem triumfu i protestu człowieka, który przejrzał i «wie»” – tamże.

⁵² Określenie użyte przez Dawida – zob. tenże, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 351.

⁵³ „Rozluźniają się stopniowo i opadają okowy odgraniczonej, zamkniętej w sobie indywidualności, jaźni, samotności, egoizmu. Człowiek czuwa swoją wspólność i tożsamość z czymś, czego doświadczył, co odkrył naprzód jako poza nim istniejące. Świadomość tę wyraża wielka formuła Vedy: *tat twam asi* – wszystko to jesteś ty” – zob. J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 17.

Nowe doświadczenie mistyczne i moralne jest zarazem doświadczeniem wolności. Mistyka niesie ze sobą poznanie moralne, również i osąd moralny, co może wiązać się z doświadczeniem własnej winy. Winnych nie ma tam, gdzie nie ma wolnych, dlatego doświadczenie winy jest zarazem doświadczeniem wolności⁵⁹.

Intuicja i mistyka są formami quasi-poznania (nie dają poznania nowych prawd). Można je scharakteryzować negatywnie: nie dokonują się one „przez zmysły i myślenie dyskursywne wraz z całym ich uwarunkowaniem czuciowym i formalno-apriorycznym (przestrzeni, czasu, przyczynowości)”⁶⁰. Jest to jakiś rodzaj doświadczenia. Jeżeli Dawid chce je do czegoś porównać, to posługuje się metaforą zmysłów. Nie porównuje intuicji do rozumu i inteligencji, które tradycyjnie kojarzyły się z tym, co duchowe w człowieku, ale porównuje intuicję do kojarzących się z materią zmysłów. Być może tylko władze zmysłowe nadawały się do ukazania biernego charakteru poznania intuicyjnego⁶¹.

Kiedy Dawid analizuje opis ekstazy mistycznej, który zostawił nam Plotyn, to zwraca uwagę na to, że nie jest to tylko doświadczenie o charakterze subiektywnym, poznawczym, ale ma ono również wymiar obiektywny, ontologiczny. Jest

pragnienie wewnętrznego uszlachetnienia i doskonałości, jakie w sobie nieustannie uczuwa od chwili, gdy odkrył duchową rzeczywistość” – tamże, s. 20.

⁵⁹ „Nigdy tajemnica wolności nie staje przed człowiekiem tak żywo i jasno, jak w pewnych momentach rozwoju mistycznego. Przed człowiekiem rozsuwa się panoramycznie całe przeszłe życie jego jako pasmo konieczności, a pomimo to z pasma tego wynurza mu się uczucie winy, odpowiedzialności, konieczność odkupienia. Ale świadomość winy jest świadomością wolności” – tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 21–22.

⁶¹ „Najprostszym jest określenie, że poznanie to jest eksperymentalne, to znaczy nie przez opis, definicje, ale bezpośrednio przez zmysły. Lecz są to zmysły nie te, z którymi mamy do czynienia w życiu powszednim [...]. Jeden ze współczesnych teologów nazywa je nadzmysłami – sur-sens” – tamże, s. 22.

to doświadczenie, w którym znika rozróżnienie na podmiot i przedmiot, podmiot staje się zarazem przedmiotem. Następuje w tym momencie utożsamienie duszy z boskością⁶². Dlatego oprócz wymiaru empirycznego, quasi-zmysłowego, należy dodać do doświadczenia mistycznego wymiar ontologiczny, ponieważ dusza poznająca staje się tym, co poznaje.

Na koniec charakterystyki doświadczenia mistycznego Dawid stara się podkreślić jego woluntarystyczny charakter – już w pracy *O intuicji w filozofii Bergsona* nawiązywał do koncepcji poznania przez miłość, twierdząc, że wola i intelekt niejako zlewają się w tym stanie w jedną całość. W pracy *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce* mamy nawiązanie do koncepcji św. Teresy z Avila, która twierdziła, że w stanie mistycznym wszystkie władze psychiczne, za wyjątkiem woli, przestają działać⁶³. Dawid cytuje następujący fragment z dzieł Świętej: „Władze wszystkie są tak nieczynne, iż nie mamy żadnej ich świadomości [...]. Wola jest władzą, która utrzymuje się najlepiej w boskim zjednoczeniu”⁶⁴. Do charakterystyki psychologicznej stanu mistycznego można dodać też duży udział władz emocjonalnych, co daje się zinterpretować jako wola w znaczeniu szerszym. Taka czynna wola w stanie intuicji mistycznej, w której uśpione są władze zmysłowe i intelektualne, może być scharakteryzowana za pomocą cytatu z *Pieśni nad Pieśniami*: „Ja śpię, lecz serce moje czuwa”⁶⁵.

Udział władz poznawczych w doświadczeniu mistycznym może mieć charakter co najwyżej dodatkowy i przybliżony;

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 23.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 24; zob. Pnp 5,2.

wyraża się on głównie poprzez wizje i symboliczne obrazy⁶⁶.

Wiedza zdobyta w doświadczeniu mistycznym odgrywa doniosłą rolę w filozofii. W wielu systemach można znaleźć wiedzę, która mogła pochodzić tylko z nadzwyczajnych źródeł poznania – bierze się to stąd, że filozofowie albo sami są mistykami, albo potrafią przyswoić sobie dorobek innych mistyków⁶⁷. Wiele też filozoficznych, zwłaszcza metafizycznych, bierze swój początek z mistyki i dlatego nie można metafizyki zrozumieć bez mistyki. Niemożliwe jest również zrozumienie nieustannego powracania metafizyki: „To pochodzenie metafizycznych konstrukcji tłumaczy również ich żywotność, nieustanne odradzanie się pomimo raz po raz wymierzanej przeciw nim i, zdawałoby się, ostatecznie je unicestwiającej krytyki”⁶⁸. Na poziomie racjonalnym metafizyka jest nieustannie niszczone, ale jest pewien głębszy poziom, do którego ta krytyka nie jest w stanie dotrzeć. Tezy metafizyczne są zgodne z doświadczeniem wewnętrznym, którego nic nie jest w stanie obalić⁶⁹.

Doświadczeniem posiadającym najistotniejsze dla metafizyki znaczenie jest wspomniana wcześniej świadomość duchowej rzeczywistości⁷⁰. Dawid dodaje jednak inne specyficzne doświadczenie, jakim jest „świadomość pewnego rodzaju inności i dwoistości rzeczy, wrażenie, że wszystko co nas otacza, nie jest tym, czym jest naprawdę, jest znakiem tylko czegoś, co się za nim ukrywa, podobieństwem, odbiciem

jakiejś innej bardziej rzeczywistej rzeczywistości”⁷¹. Dla Dawida idealizmy takie jak platonizm, neoplatonizm, heglizm i inne są tymi kierunkami filozoficznymi, które opierają się o doświadczenie najgłębszego wymiaru rzeczywistości⁷². Nie inaczej ma się sprawa z kantowską „rzeczą samą w sobie”, która nie jest dostępna bezpośrednio doświadczeniu zmysłowemu⁷³.

Dawid stara się zinterpretować rozbieżności między tezami filozoficznymi, które są jego zdaniem pochodzenia mistycznego. Szczególnie istotne tu się staje zinterpretowanie sprzeczności, jaka występuje między poglądami Heraklita i Parmenidesa. Procesualizm bierze się z doświadczenia miłości, solidarności i współodczuwania z całą rzeczywistością⁷⁴, a statyzm pochodzi z pragnienia dojścia do „najbardziej rzeczywistej rzeczywistości”⁷⁵. Zdaniem Dawida między tymi dwoma rodzajami mistyki i filozofii nie ma sprzeczności, ale można raczej mówić o ich uzupełnianiu się. Filozofia procesualna odpowiada doświadczeniu miłości i solidarności, które charakteryzuje „początkujących” na drodze mistycznej doskonałości; filozofia statyczna jest odpowiednikiem mistycznej doskonałości i ekstazy⁷⁶.

Charakteryzując procesualizm i statyzm jako filozofie płynące z dwóch różnych aspektów przeżycia intuicyjno-mistycznego, które są przejawem różnych stadiów

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 20, 27, 29.

⁷³ Tamże, s. 28.

⁷⁴ Tamże, s. 32.

⁷⁵ Tamże, s. 33. Dawid w swojej pracy nie używa terminów „procesualizm i „stacyzm”. Użyłem ich w celu lepszego zobrazowania myśli analizowanego autora.

⁷⁶ „Dwa te doświadczenia nie tylko nie przeczą sobie i nie wyłączają się, ale stanowią normalne, z reguły wiążące się rozwoju tego momenty: w okresie duchowego przebudzenia, przezwyciężania siebie, rosnącego współczucia z całością – doświadczenie działania, ruchu, życia, wielości; w okresie doskonałego wyzwolenia się, ostatecznego zjednoczenia, ekstazy – doświadczenie spoczynku, spokoju, jedności” – tamże, s. 34.

⁶⁶ J. Wł. Dawid, *O intuicji w mityce...*, dz. cyt., s. 24.

⁶⁷ „Twórca systematu sam stanów pewnych doświadczał i w poglądach swych dał im wyraz, albo [...] dzięki tym właśnie doświadczeniom opisy i poglądy mistyków był w stanie zrozumieć i ocenić i na tej podstawie do swego systematu je włączyć” – tamże, s. 26.

⁶⁸ Tamże, s. 27.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

rozwoju duchowego, Dawid wprowadził do swojej koncepcji przeżycia mistycznego jeszcze jeden ważny aspekt, jakim jest droga duchowego rozwoju. W innej części pracy filozof stwierdził, że mistyka jest tym, co można „mieć, lub nie mieć”⁷⁷, a ostra dycho- tomia tej wypowiedzi mogła jednocześnie sugerować brak stopniowości poznania intuicyjnego. Teraz jednak została wprowadzona wyraźna idea rozwoju.

Ostatecznym argumentem przeciw myślicielom, którzy mogliby sugerować sprzeczność konsekwencji, do jakich prowadzi intuicja, jest stwierdzenie, że „doświadczenie sprzeczności nie zna, nie troszczy się o nią, jest jakim jest, a przez nią raczej wiarogodność swą dokumentuje. Sprzeczność występuje dopiero w sferze pojęciowej”⁷⁸. Sprzeczność jest owocem myślenia pojęciowego. Doświadczenie nie może być sprzeczne, ono po prostu jest. Ewentualne zarzuty Dawid stara się obrócić raczej na korzyść poznania intuicyjnego, ponieważ – jego zdaniem – doświadczenie przez sprzeczność raczej „wiarogodność swą dokumentuje”. W ten sposób do głosu zaczyna dochodzić swoista logika paradoksalna.

Poznanie intuicyjne odgrywa ważną rolę w sztuce. Dawid dostrzega fakt, że somnambulizm i mistyka sprzyjają uzdolnieniom artystycznym⁷⁹. Bierze się to stąd, że wypowiedzi udzielane w stanach somnambulicznych i mistycznych płyną z pobudzonej podświadomości, przez co posiadają charakter alegoryczny i symboliczny⁸⁰. Zwolennicy spirytyzmu uważają, że twórczość artystyczna jest efektem wpływu duchów na życie ludzi,

jednak Dawid zaprzecza takim opiniom⁸¹.

Wizje wielu somnambulików i mistyków mają wyraźnie inspirujący charakter dla wielu dziedzin sztuki – u mistyków występuje tendencja do opisywania swoich przeżyć w sposób poetycki⁸². Do takich mistyków-poetów Dawid zalicza Novalisa, Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Maurice’a Maeterlincka i Whitmana⁸³.

O ile inspirująca rola mistyki w sztuce wydaje się nie budzić żadnych wątpliwości, o tyle jest problemem dla Dawida, czy istnieje ewentualne podobieństwo między przeżyciem artystycznym i intuicją⁸⁴. Kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest – zdaniem warszawskiego psychologa – filozofia Kanta. W myśl poglądów królewieckiego filozofa przeżycia dotyczące piękna są w sposób istotny związane z przeżyciami dotyczącymi moralnego dobra, zaś świadomość moralna jest jedyną drogą poznania istnienia noumenalnego, a więc prawdziwej rzeczywistości. Zatem sztuka ma istotny związek z poznaniem intuicyjno-mistycznym⁸⁵. Dawid tak podsumowuje rozważania na ten temat: „Piękno, wzniosłość okazuje się, obok uczucia moralnego, drugim «otworem», przez który spoglądać możemy w rzeczywistość «samą w sobie»”⁸⁶.

W związku z otwartym na intuicję charakterem sztuki pojawia się problem niektórych używek i narkotyków. Dawid stwierdza, że kontemplacja dzieł sztuki wywołuje stan zbliżony do oszołomienia, w którym słabnie poczucie więzi z rzeczywistością i następuje wzrost aktywności emocjonalnej⁸⁷. Stan

⁷⁷ Tamże, s. 15.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 40.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 41–42.

⁸³ Tamże, s. 45. Zob. również s. 19.

⁸⁴ Tamże, s. 46.

⁸⁵ Tamże, s. 47–48.

⁸⁶ Tamże, s. 48.

⁸⁷ „Stany, jakich doznajemy wobec dzieł sztuki a także artystyczną twórczość pojmują niektórzy jako stany narkozy,

natchnienia i kontemplacji dzieła sztuki jest jakoś pokrewny stanom podniecenia wywołanym przez używki. Niektórzy artyści wyciągają stąd praktyczne wnioski i próbują wprawić się w stan natchnienia twórczego za ich pomocą⁸⁸. Dawid pod wpływem zaobserwowanej praktyki niektórych artystów przyjmuje tezę o podobieństwie występującym między stanem narkotycznym, a mistycznym. Nie mamy tu do czynienia ze stwierdzeniem tylko zewnętrznego, przeżyciowego podobieństwa. Widać, że w jego poglądach stan narkotyczny może się znaleźć na niższym szczeblu tej samej drabiny, na której szczycie jest przeżycie mistyczne.

W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* Dawid daje praktyczne wskazania dotyczące możliwości zdobycia poznania intuicyjnego. Jest to jego zdaniem potrzebne, gdyż „intuicja nie jest władzą ogólną u wszystkich zawsze do działania gotową”⁸⁹. Gdyby miał rację krytykowany przez Dawida Sobeski, który twierdził, że intuicja jest rzeczywistością dobrze znaną z codziennego doświadczenia, to nie byłoby potrzebne kształcenie tej zdolności umysłowej. W wielu miejscach swojej pracy Dawid starał się wykazać, że intuicja nie jest powszechnie dostępnym doświadczeniem ludzkości, dlatego też stara się wskazać kilka dróg prowadzących do jej osiągnięcia. Jednocześnie ważne jest to, że nie wszystkie sposoby są jednakowo wartościowane. Do nich należą: wywoływanie sztuczne przez hipnozę,

praktyki okultystyczne i narkotyki, joga, doznania estetyczne związane ze sztuką i częściowo też studiowanie filozofii⁹⁰.

Stosowanie narkotyków i hipnozy jest jedną z metod wywoływania niższych form stanów intuicyjnych. Wprawdzie ta droga jest nazwana przez Dawida czymś sztucznym, czysto zewnętrznym i mechanicznym⁹¹, ale warszawski psycholog jednocześnie twierdzi, że narcoza i somnambulizm zawiera pewne elementy intuicyjno-mistyczne⁹². Nie jest to jednak prawdziwa mistyka, ponieważ głębia duchowości polega na organicznym związku z życiem codziennym, a opisane praktyki przekreślają ten związek⁹³.

Joga w swojej oryginalnej postaci ma za swoje główne zadanie „budzić w człowieku utajoną «nadświadomość», wyższe siły poznania, a ostatecznym celem [jej jest] zjednoczenie z Najwyższą Istotą”⁹⁴. Jeżeli weźmie się pod uwagę te cechy charakterystyczne, to joga jest czymś bliskim mistycyzmowi zachodniemu. Jednak na terenie Europy i Ameryki rozpowszechniła się w czasach Dawida taka jej interpretacja, która niewiele ma wspólnego z owym pierwotnym ideałem. Do celów po nowemu zinterpretowanej jogi należy zaliczyć przede wszystkim zdobycie siły woli, opanowanie zjawisk psychicznych i kontrola stanu ciała. Dawid twierdzi, że wtedy joga ma raczej coś wspólnego ze średniowieczną magią i różnymi metodami współczesnej mu medycyny niekonwencjonalnej, niż z pogłębionym życiem

pewnego rodzaju «upicia się». W obu razach mamy przytłumienie poczucia rzeczywistości, aktywnych i praktycznych zdolności, a jednocześnie podniesienie ogólnego tonu życiowego, podniecenie uczuć, ożywienie wyobraźni i asocjacji wyobrażeń” – zob. J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 52.

⁸⁸ „Znaną jest instynktowa (sic!) skłonność wielu artystów do środków narkotycznych [...]. Z drugiej strony w rozmaitych formach upicia się, narcozy, znaleźć można przejawy wiążące je z niektórymi zjawiskami mistyki” – tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 72.

⁹⁰ Tamże, s. 72–76. Dalsza analiza pracy Dawida prowadzi do wniosku, że wszystkie wskazane przez niego drogi są tylko półśrodkami, ponieważ odrodzenie mistyczne musi przyjść „z góry”.

⁹¹ Tamże, s. 72.

⁹² Tamże, s. 73.

⁹³ Tamże, s. 72.

⁹⁴ Tamże.

duchowym⁹⁵. Cele takiego postępowania określa on jako „poziome”⁹⁶, a całe zjawisko uważa za interesujące jedynie „z punktu widzenia psychologii tłumów”⁹⁷.

Sztuka posiada pewną zdolność budzenia intuicji. „Niewątpliwie głębszy, twórczy stosunek do sztuki wyzwala pewne utajone siły duchowe, otwiera na rzeczy dla zwykłych zmysłów niedostępne”⁹⁸. Jednak nie jest ona w stanie być samodzielnym czynnikiem budzącym intuicję, gdyż do tego potrzebne są czynniki o charakterze religijnym, filozoficznym, jak również te, które biorą się z własnego doświadczenia⁹⁹.

Rola filozofii jest jedynie pomocnicza. Żadna wiedza nabyta sama w sobie nie może dać zdolności widzenia rzeczywistości nadzmysłowej. Powołując się na Platona i Johanna Gottlieba Fichtego, Dawid stwierdza, że do prawdziwego poznania nie dochodzi się drogą „dydaktyczną”, ale „katastroficzną” i „demoniczną”, a nabyta wiedza może się jedynie przydać do wyrażenia tego, co się przeżyło. To są zdolności, które przychodzą ze świata nadzmysłowego¹⁰⁰.

Ujawnienie się mistycznej strony życia człowieka, zwane odrodzeniem, jest przeżyciem jednorazowym. Jest to fakt powodujący potężny wstrząs w życiu człowieka, po którym już nie jest ono takie jakim było przedtem¹⁰¹. Dawid podkreśla fakt dania tego przeżycia „z góry”, gdy mówi, że „nie każdemu jest dane”. Z całym naciskiem podkreśla, że „[j]ako osobiste doświadczenie

stan intuicyjno-mistyczny nie może być sztucznie wywoływany, kształcony”¹⁰².

Jest kwestią interesującą, w jaki sposób takie odrodzenie może zostać dane, jaka jest droga otwarcia na nadzwyczajne poznanie? Dawid na to pytanie odpowiada w sposób następujący: „Ze znanych nam, najpowszechniej i najsilniej działających przyczyn odrodzenia, a zatem wyzwolenia się sił intuicyjnych, przy pewnym sprzyjającym indywidualnym usposobieniu są: cierpienie – reakcja występku, grzechu, rozpusty – bliskość śmierci”¹⁰³. Pierwszym i najważniejszym słowem wydaje się być tu „cierpienie”, które otwiera na inny sposób poznawania świata. Cierpienie jest tym, co „jest dane” w tym celu, aby człowiek mógł się otworzyć i odrodzić. Trudność interpretacyjną stwarzają słowa ujęte między myślники – „reakcja występku, grzechu, rozpusty”. Nie jest bowiem jasne, w jakim celu zostały przez Dawida użyte myślники: czy psychologowi chodziło o użycie ich w celu wyodrębnienia trzech równorzędnych członów, czy też chodziło mu o pewne przeciwstawienie pierwszego i drugiego członu? Nasuwają się tu dwa możliwe rozumienia tych słów: że cierpienie jest skutkiem występków (występki są wtedy przeciwstawione cierpieniu) albo, że występki w jakiś inny dziwny sposób przyczyniają się do odrodzenia (wtedy występki są umieszczone jako czynnik wymieniany równorzędnie). Bardziej prawdopodobny wydaje się ten pierwszy sens przytoczonych słów, chociaż nie można wykluczyć i drugiego. Na korzyść tego drugiego sposobu rozumienia może przemawiać

⁹⁵ Tamże, s. 73–74.

⁹⁶ Tamże, s. 73.

⁹⁷ Tamże, s. 75.

⁹⁸ Tamże, s. 75.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 76–77.

¹⁰¹ „Odrodzenie [...] jest wypadkiem życiowym, jest osobistym dramatem człowieka, jak narodziny, śmierć i miłość, od których tym się różni, że nie każdemu dane jest go przeżywać” – tamże, s. 78.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, s. 79. Podobne poglądy dotyczące twórczej roli cierpienia Dawid zawarł w jednym ze swoich wczesnych artykułów pt. *Rozkosz cierpienia*, w: J. Wł. Dawid, *Szkice psychologiczne*, Warszawa 1890.

poruszony w *Inteligencji, woli i zdolności do pracy* wątek skłonności do samobójstw u młodzieży, która dokonuje nadużyć w dążeniu do przyjemności, zwłaszcza seksualnych¹⁰⁴. Dawid dał tam wyraz swemu przekonaniu, że przyjemności, zwłaszcza te intensywne, są rodzajem wyczerpującej pracy psychicznej, a skłonność do samobójstw ma być dowodem wyczerpania energii psychicznej. Ale nawet przy dopuszczeniu tego drugiego sposobu rozumienia przytoczonych słów na temat przyczyn odrodzenia, trzeba dostrzec fakt, że występki i tak powodują jakieś cierpienie i sprawiają, że ten, kto ich kosztuje, staje w obliczu śmierci.

Do przyczyn wspomagających wyżej wymienione czynniki należą zdaniem Dawida „samotność, milczenie, brak wpływów rozpraszających, umiarkowany i równy tryb życia”¹⁰⁵. Nie są to czynniki wywołujące odrodzenie, bo ono musi być dane, ale to jest jakiś rodzaj współpracy z tym, co dokonuje się we wnętrzu człowieka. Jak sam Dawid dodaje, człowiek, który zaczyna stawać się kimś innym, sam zaczyna szukać takich warunków życia, które mu pomogą pełniej zrozumieć to, co w nim się dokonuje. To raczej „człowiek «odrodzony» sam z wewnętrznej potrzeby warunki te urzeczywistnia, szuka samotności, wyrzeka się zmysłowych zadowolnień, wchodzi na drogę askezy (sic!)”¹⁰⁶. Nie należy zatem mylić przyczyn i skutków.

Prace Dawida – *O intuicji w filozofii Bergsona* i *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* są świadectwem jego nowego światopoglądu filozoficznego, który został ukształtowany po śmierci żony. Dalsze dzieła Dawida na temat intuicji i mistyki zawierają tylko

drobne korekty doktryny wyłożonej w powyższych dziełach, choć dokonał się tam wyższy poziom systematyzacji doktryny. Dawid przygotowywał do wydania *Psychologię religii* (nie da się wykluczyć, że pracował i nad innymi dziełami), jednak przed śmiercią nie udało mu się opublikować całości tego dzieła¹⁰⁷.

O intuicji w filozofii Bergsona i *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* są to prace, w których Dawid powrócił do problemów podejmowanych we wcześniejszym okresie swojego życia – do analizy mistyki, sugestii oraz hipnozy¹⁰⁸. Wprawdzie powrót ten dokonał się po śmierci żony, Jadwigi Szczawińskiej, jednak czynnikiem, który pozwolił warszawskiemu psychologowi zająć się na nowo zjawiskami paranormalnymi, był kontakt z myślą Bergsona, a zwłaszcza z koncepcją intuicji, jednak filozofia stworzona przez autora *Ewolucji twórczej* została przez Dawida wykorzystana w sposób instrumentalny¹⁰⁹. Powrót do starych zainteresowań wiązał się z powstaniem nowej interpretacji świata i z odejściem od światopoglądu scjentyistycznego. Z chwilą, gdy warszawski psycholog utwierdził się w nowym światopoglądzie, filozofia Bergsona stała się niepotrzebna¹¹⁰.

¹⁰⁷ Fragmenty *Psychologii religii* zostały opublikowane w 1913 roku – zob. J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, „Krytyka” 1913, t. 39.

¹⁰⁸ Zob. J. Wł. Dawid, *Uzdrowieni przez wyobraźnię*, „Wędrowiec” 1886, nr 39–44, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejszych*, Wrocław–Warszawa 1968.

¹⁰⁹ S. Borzym, *Bergson...*, dz. cyt., s. 208.

¹¹⁰ „[Bergson] w porę dał pobudkę i hasło, na które wielu czekało, rozgrzeszył ich niejako z przymusu wyłącznie naukowego i logicznego myślenia, dał im odwagę alogiczności [...]. Ale pozytywnie [...] Bergson nie daje nic: treści, zaspokojenia potrzeby szukać muszą gdzieś indziej - w sobie, lub w innych, starych formach idealizmu i spirytualizmu, w mistycyzmie, w katolicyzmie” – zob. J. Wł. Dawid, *O filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰⁴ J. Wł. Dawid, *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*, Wrocław–Warszawa 1966, s. 372.

¹⁰⁵ J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁰⁶ Tamże.

3. *Opera posthuma*

Psychologia religii jest książką wydaną prawie dwadzieścia lat po śmierci Dawida¹¹¹. Ta praca w dużej mierze powtarza tezy dotyczące odrodzenia religijnego i poznania mistycznego zawarte w publikacjach omówionych wyżej. Do elementów zdecydowanie nowych należy zaliczyć podanie metodologii psychologii religii, klasyfikację osobowości psychologiczno-religijnych, oraz próbę odniesienia się do teorii tłumaczących fakt religii w kategoriach redukcjonistycznych.

Psychologia religii jest tą dziedziną, która – zdaniem Dawida – zajmuje się subiektywnym aspektem religii, czyli stanami świadomości indywidualnej (w przeciwieństwie do takich obiektywnych jej elementów, jak doktryna, praktyki religijne, czy też istnienie wspólnoty religijnej)¹¹². Jest ona nauką empiryczną, która stosuje wszystkie metody właściwe dla współczesnych nauk, ale

z pewnymi ograniczeniami, jakie natura przedmiotu za sobą pociąga. Tak eksperyment, jakkolwiek nie można go z góry wyłączyć, może tu mieć w każdym razie tylko bardzo ciasne zastosowanie, być może np. przy sztucznym wywoływaniu ekstazy lub kontemplacji [...]. Poza tym 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 dziedzinie¹¹³.

W związku z tym psycholog religii musi się ograniczyć do badania różnych wspomnień i autobiografii. Jednak kiedy czyta się listę nazwisk autorów wspomnień, które należałoby czytać, to trudno oprzeć się wrażeniu, że dla warszawskiego psychologa jedynym przedmiotem zainteresowania jest przeżycie mistyczne¹¹⁴.

Kolejnym problemem metodologicznym, jaki stara się pokazać Dawid, jest kwestia, kto może się zajmować psychologią religii – czy może się nią zajmować ktoś niereligijny, lub też niemający doświadczenia religijnego? Zdaniem Dawida jest to możliwe. Jako przykład podaje analizy dotyczące Andrzeja Towiańskiego czynione przez autorów mających krytyczny stosunek do doktryny mesjanisty¹¹⁵.

Psychologia religii w swoich badaniach nad subiektywnym aspektem życia religijnego prowadzi do zaskakującego wniosku: człowiek religijny ma „dwie religie: jedną, do której należy, i drugą, która należy do niego, tj. którą sam tworzy i która, być może, częściowo tylko zgodna jest z pierwszą”¹¹⁶. Ta druga religia wydaje się być subiektywnym aspektem relacji wobec nadprzyrodzonej. Jest to zjawisko, które Dawid nazywa doświadczeniem religijnym – polega ono na wszelkim bezpośrednim poznaniu lub odczuciu rzeczywistości nadprzyrodzonej (w przeciwstawieniu do zobiektywizowanego, racjonalnego opisu)¹¹⁷. Jako przykład takiego rozróżnienia mamy podane napięcie, jakie istnieje między katolicyzmem a protestantyzmem: ten pierwszy nurt w chrześcijaństwie akcentuje wymiar obiektywno-poznawczy, zwłaszcza wyznanie wiary, a ten

¹¹¹ J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933. Fragmenty *Psychologii religii* Dawid opublikował przed śmiercią w „Krytyce” – zob. „Krytyka” 1913, t. 39. Wszystkie cytaty w niniejszej pracy pochodzą z wydania z 1933 roku.

¹¹² Tamże, s. 35.

¹¹³ Tamże, s. 37.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże, s. 38–40.

¹¹⁶ Tamże, s. 41.

¹¹⁷ Tamże.

drugi nurt zwraca uwagę przede wszystkim na doświadczenie subiektywne¹¹⁸.

W *Psychologii religii* Dawid wypowiedział tezę zdecydowanie nową w porównaniu do dzieł opublikowanych poprzednio: stany mistyczne są „najczystsza i najbardziej intensywną formą” doświadczenia religijnego¹¹⁹. To twierdzenie w jakimś sensie było zawarte w poprzednich dziełach warszawskiego psychologa, jednak dopiero teraz zaczął on się zajmować problemem ściśle pojętego doświadczenia religijnego. Przedtem Dawid ujmował mistykę z innej perspektywy – jej szerszym tłem czynił poznanie intuicyjne. W *Psychologii religii* mistyka jest ukazywana jako szczególnie i zarazem szczytowy przejaw doświadczenia religijnego.

Do zupełnie nowych zagadnień poruszonych w tym dziele należy zaliczyć klasyfikację typów, temperamentów psychologiczno-religijnych. Dawid wyróżnia trzy typy: uczuciowy, aktywny i intelektualny.

Typ uczuciowy charakteryzuje się zaangażowaniem emocjonalnym w stany religijne i mistyczne. Różnica między stanem normalnym, a religijnym i mistycznym polega na tym, że stanowi mistycznemu „towarzyszy [...] nastrój wzruszenia, rozrzewnienia, tkliwości”¹²⁰. Mistycy tej kategorii często mówią o „darze łez”, okresy mistycznego uniesienia prowadzą do wylewania łez, natomiast gdy stany mistyczne zanikają, mówi się o stanach „suchości”¹²¹.

Dla tego typu religijności „zasadniczym uczuciowym motywem doświadczenia mistycznego i religijnego jest miłość”¹²². Mi-

łość jest główną ideą, głównym motorem życia psychicznego. Uczucie potrzebuje do swego spełnienia osoby i dlatego typ uczuciowy domaga się Boga osobowego. Co więcej, szczególnie pożądanym staje się tu Bóg ucieleśniony, wcielony. Wraz z ucieleśnieniem Boga również miłość staje się bardziej cielesna i dlatego posługuje się metaforami miłości oblubieńczej¹²³.

Związek między miłością oblubieńczą a religią nie polega tylko na tym, że religia czerpie wiele w swej warstwie symbolicznej ze związku miłosnego, ale również na tym, że miłość potrafi inspirować przeżycia religijne. Jako przykład Dawid podaje miłość Comte’a do Klotyldy, albo Novalisa do Zofii¹²⁴.

Drugim typem religijnym jest typ aktywny, w którym uczucie odgrywa równie olbrzymią wagę, ale jest to uczucie sprzężone z wolą. Podobna jest też rola miłości w całokształcie życia religijnego¹²⁵, „ale miłość ta jest czynna, jest dobroczynna, to jest czyniąca dobro na ziemi”¹²⁶. W tym typie religia wydaje się być receptą na życie, realizacją jakiegoś obowiązku¹²⁷. Nie występuje tu potrzeba szukania uzasadnień, wystarczy pewność działania. Wyraźnie to odróżnia typ aktywny od intelektualnego¹²⁸.

Stosunkowo najwięcej miejsca Dawid poświęcił typowi intelektualnemu. Najistotniejsze znaczenie ma w tym typie intuicja duchowej rzeczywistości i odczuwanie tego, że każda z obserwowanych rzeczy odsyła do rzeczywistości wyższej, jest jej znakiem¹²⁹. Jednocześnie jest akcentowana po-

¹¹⁸ Tamże, s. 43.

¹¹⁹ Tamże, s. 63.

¹²⁰ Tamże, s. 67.

¹²¹ Tamże. Warto dodać, że tradycyjna literatura mistyczno-ascetyczna używa terminu „oschłość” – zob. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 430.

¹²² J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 69.

¹²³ Tamże, s. 70–71.

¹²⁴ Tamże, s. 74–75.

¹²⁵ Tamże, s. 80.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 82–83.

¹²⁹ Tamże, s. 85–86.

trzeba konkretnych wierzeń, intelektualnie wyrażalnych przekonań, choć trzeba uznać fakt, że takie przekonania mają jakieś podbudowanie emocjonalne – biorą się one stąd, że „musi być «ktoś», kogo kochamy i kto miłością odpłaca, «ktoś», względem kogo czujemy się zależni, odpowiedzialni i winni; od kogo oczekujemy przebaczenia”¹³⁰. Poglądy religijne są formą intelektualnego wyrazu potrzeb, które odczuwamy za pomocą emocji.

Przy okazji omawiania typu intelektualnego, Dawid omówił dwa znane mu i głośne przypadki nawróceń Wincentego Lutosławskiego i Stanisława Brzozowskiego.

W nawróceniu Lutosławskiego jest rzeczą charakterystyczną, że dokonało się w związku z przyjmowaniem sakramentów. Najpierw poczuł on silny impuls do wypowiedziania się, a następnie w czasie przyjmowania Komunii św. doznał silnego przeżycia, które było dla niego wezwaniem do nawracania innych¹³¹. Dawida interpretuje to doświadczenie mistyczne jako nieautentyczne, gdyż „połączenie się z Bogiem» nastąpiło tu pod działaniem sakramentu: powinno było nastąpić, a więc nastąpiło!”¹³². Innym powodem, dla którego Dawid odrzuca autentyczność tego doświadczenia mistycznego, jest występowanie w nim treści pojęciowo-wyobrażeniowych, a więc „nowa wiedza”. Wątpliwości Dawida wzbudzają też nieustanne rozterki Lutosławskiego, czy aby już stał się katolikiem, czy może jeszcze nie. Te wątpliwości mają w sobie raczej coś z powierzchownego jurydyzmu, niż z moralno-mistycznego odrodzenia¹³³.

Nawrócenie Brzozowskiego należy rozpatrywać jako szczególny przypadek typu intelektualnego, choć zdaniem Dawida było to nawrócenie czysto formalne i wyznaniowe¹³⁴. Brzozowski uznawał katolicyzm za swojego rodzaju filozofię, najwyższą prawdę i nie sprawiało mu trudności przyjęcie norm doktrynalnych. Jednocześnie uświadamiał on sobie fakt, że katolicyzm nie był tylko zespołem twierdzeń, ale przede wszystkim faktem o charakterze nadprzyrodzonym¹³⁵. Brzozowskiemu sprawiała trudność konieczność uznania nadprzyrodzonego charakteru objawienia¹³⁶ – stąd wzięły się rozterki, które przeżywał, starając się przekroczyć próg wiary¹³⁷. Aby uwierzyć, trzeba czegoś więcej, niż tylko zimnego, intelektualnego przekonania. Może ten właśnie aspekt nawrócenia Brzozowskiego sprawia, że również na jego przypadek Dawid patrzył z podejrzliwością.

Warszawski psycholog poddaje poważnej krytyce biografię intelektualną swojego kolegi z redakcji „Głosu”. Twierdzi on, że aktywność intelektualna Brzozowskiego polegała nie na dochodzeniu do prawdy, ale na poszukiwaniu przygód intelektualnych¹³⁸. Zdaniem Dawida, Brzozowski w swojej twórczości kierował się głównie potrzebą działania i wyładowania nadmiaru energii. Dlatego w jego analizach różnych systemów brak precyzji; służyły one jedynie jako pretekst do wyartykułowania własnych poglądów i dlatego żadna z krytyk przez

¹³⁴ Tamże, s. 103.

¹³⁵ Tamże, s. 103–104.

¹³⁶ Tamże, s. 104.

¹³⁷ Tamże, s. 107.

¹³⁸ „Tak kolejno łądował on i rozkoszował się powietrzem i widokami: empiriokrytycyzmu, nietscheizmu, przybyszewszczyzny, marksizmu, fichteanizmu, bergsono-sorelizmu, aż wreszcie za pośrednictwem Bergsona i Sorela, a także modernistów i Newmanna dobił do katolicyzmu” – tamże, s. 105.

¹³⁰ Tamże, s. 92.

¹³¹ Tamże, s. 99.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 100–101.

niego napisanych nie może dopomóc w poznaniu tego, co rzekomo analizował¹³⁹.

Akces Brzozowskiego do katolicyzmu należy traktować jako przedłużenie tej samej tendencji: „Przejął się nim, zachwycił, zaczął go przemyślać (sic!), przeżywać i po swojemu przebudowywać. O krytyce, sprawdzaniu z faktami nie było mowy i tym razem. Nic więc dziwnego, że «nie miał żadnych trudności»”¹⁴⁰.

Dawid dostrzega pewne podobieństwo dróg duchowych Lutosławskiego i Brzozowskiego. Polega ono przede wszystkim na tym, że obaj myśliciele byli przeniknięci potrzebą życia religijnego, a jednocześnie byli pod względem duchowym słabi i niesamodzielni. „Dlatego obu tak silnie pociąga katolicyzm, religia niemocnych, niesamoistnych”¹⁴¹. Daje się tu zauważyć niezbyt przychylny podejście do katolicyzmu, nazwanego dalej religią „zmechanizowaną i spreparowaną”¹⁴².

Dawid w *Psychologii religii* porusza też problem istoty religii. Dotąd interesowało go to, jak religia funkcjonuje na obszarze ludzkiej psychiki, ale pojawia się też potrzeba wyjaśnienia tego fenomenu w kategoriach nauk innych niż psychologia. Wyjaśnianie naukowe wymaga założenia, że religia jest procesem naturalnym. Dawid nie twierdzi, że założenia metodologiczne muszą wyłącznie skupić się na tym, co empirycznie daje się zweryfikować – założenia naukowej teorii religii muszą iść znacznie dalej¹⁴³.

¹³⁹ Tamże, s. 104.

¹⁴⁰ Tamże, s. 105.

¹⁴¹ Tamże, s. 109.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ „Czymkolwiek religia jest, jest ona także procesem psychicznym; dodać trzeba, że jest ona także pewnym procesem biologicznym i socjologicznym. Metodycznym założeniem naukowej teorii religii jest, że życie religijne [...] jest procesem naturalnym, który może być zrozumiany i wyjaśniony w związku i na podstawie pewnych innych zjawisk i sił przyrody” – tamże, s. 111.

W sprzeczności z tym postulatem stoi stwierdzenie, które można znaleźć w innym miejscu książki, że żadna spośród wziętych pod uwagę nauk nie daje wyjaśnienia fenomenowi religii, ponieważ religia opiera się na faktach transcendentnych¹⁴⁴. Stąd wynika, że Dawid nie wierzy w możliwość przeprowadzenia tak redukcjonistycznie pojętej analizy religii. Na pewno dopuszcza możliwość przeprowadzenia analizy naukowej pewnych zjawisk, ale trudno przyjąć, by dopuszczał redukcjonizm w sensie metafizycznym, który w całości redukowałby religię do czynników naturalnych.

Do ciekawych wyników analiz psychologicznych należy zaliczyć spostrzeżenie, że omawiane już wyżej odrodzenie dostarcza człowiekowi altruistycznych motywów działania¹⁴⁵.

Interesujące jest spostrzeżenie, że istnieją specyficzne dla religijności formy życia psychicznego, które nie dają się sprowadzić do innych, prostszych jakości.

Zdaje się, że takimi specyficznie religijnymi formami świadomości są np. czucia świętości, bliskoznaczne z nim czucie boskości oraz od nich pochodne czucie grzechu [...]. Stanów tych niepodobna sprowadzić do innych, rozłożyć na pierwiastki, ani zdefiniować, czyli dzielić one los wszystkich stanów prostych, elementarnych¹⁴⁶.

Dawid pragnie się przeciwstawić pogładowi, który stany religijne uważa za jakies

¹⁴⁴ „Ani pojmowanie psychologiczne, ani biologiczne i socjologiczne nie dają zupełnego wyjaśnienia religii”, a „na końcu badania psychologicznego stajemy wobec zagadnienia transcendencji” – tamże, s. 149–150.

¹⁴⁵ Tamże, s. 112.

¹⁴⁶ Tamże, s. 115.

stany nienormalne, patologiczne¹⁴⁷, albo że są objawem niedorozwoju umysłowego¹⁴⁸.

Inną jednostronnością, którą odrzuca warszawski psycholog, jest przypisywanie zbyt wielkiej roli w życiu religijnym podświadomości, np. nie zgadza się z tezą Williama Jamesa, że podświadomość jest łącznikiem między nauką i religią¹⁴⁹. Nie zamierza on jednak wykluczać całkowicie udziału podświadomości w życiu religijnym, gdyż jego zdaniem tego typu procesy psychiczne odgrywają dużą rolę w całości kształcie życia psychicznego¹⁵⁰. Istnieje jednak pewien warunek, aby podświadomość mogła odegrać twórczą rolę – musi ona bazować na tym, co zostało wypracowane przez procesy świadome:

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 to, że przedtem musiała być wykonana jakaś praca świadoma¹⁵¹.

Biologistyczne koncepcje religii są oparte na twierdzeniu, że religia jest użyteczna dla organizmów żywych i dla całych gatunków. Można ją uznać za czynnik wspomagający ewolucję i zarazem za jej produkt¹⁵². Ale

tak pojęta religia nie skupia się na Bogu, ale na życiu, które staje się jej głównym przedmiotem zainteresowania. Wytwarza się takie pojęcie Boga, które najlepiej odpowiada potrzebom życia¹⁵³. Nawet wiara w życie pozagrobowe jest „protestem i ostatecznie zwycięstwem instynktu życia we wszelkich jego przejawach nad faktem śmierci”¹⁵⁴. Świadomość religijna jest sojusznikiem w walce o byt, a kryzys młodzieńczy zakończony nawróceniem popycha ludzi do zainteresowań idealnych. Takie jednostki są najlepiej dostosowane przez dobór naturalny do pełnienia ważnych funkcji społecznych¹⁵⁵.

Dawid odnosi się również do socjologicznej koncepcji religii. W myśl tej interpretacji religia jest uważana za jeden z elementów mających pozytywny wpływ na społeczeństwo¹⁵⁶. W niektórych przypadkach społeczeństwo uważa się za coś boskiego¹⁵⁷. Szczególnym przejawem takiego punktu widzenia jest założona przez Comte’a religia ludzkości¹⁵⁸. Podobnie warszawski psycholog charakteryzuje zjawisko patriotyzmu: „Pojęcie takie, jak Naród, Ojczyzna istotnie skupiają na sobie uczucia i dążenia natury religijnej, bywają powodem doświadczeń i skutków właściwych życiu religijnemu, jak odrodzenie, wyrzeczenie się siebie, zjednoczenie, czyny ofiarne”¹⁵⁹.

Warszawski psycholog uznaje potrzebę badania psychologicznych, biologicznych i socjologicznych aspektów religii, jednak

¹⁴⁷ „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 zwykle uczucia i wyobrażenia religijne są w mniejszym lub większym stopniu czymś chorobliwym” – J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 116.

¹⁴⁸ Tamże, s. 117.

¹⁴⁹ Tamże, s. 119.

¹⁵⁰ Tamże, s. 121.

¹⁵¹ Tamże, s. 122.

¹⁵² „Wytwarzają się i zachowują takie tylko rodzaje świadomości, które są życiowo użyteczne, zatem i świadomość religijna stanowić musi dodatni czynnik życia” – tamże, s. 126.

¹⁵³ Tamże, s. 126–127.

¹⁵⁴ Tamże, s. 127–128.

¹⁵⁵ Tamże, s. 128–129.

¹⁵⁶ „Swoje doznanie religijne przyjmuje człowiek, odczuwa i pojmuje jako istota społeczna [...]. Budzi się w nim i wzbiera miłość i jest to miłość przede wszystkim dla ludzi [...]. W religijnym podniesieniu pożąda czynu, ofiary: ten czyn oddany zostaje na usługi bliźnich, jest czynem społecznym” – tamże, s. 130.

¹⁵⁷ Tamże, s. 131.

¹⁵⁸ Tamże, s. 134.

¹⁵⁹ Tamże, s. 134–135.

przypomina, że naukowiec powinien opierać się na faktach pochodzących z doświadczenia. Teorie redukcjonistyczne nie poprzestają na faktach, ponieważ opierają się na pewnych założeniach teoriopoznawczych i metafizycznych, a to w efekcie prowadzi do wniosku, że „czynniki psychologiczne, biologiczne lub socjologiczne są rzeczywistą i wystarczającą przyczyną tego, że religia jest w całości czynników tych wytworem”¹⁶⁰. Istnieje – zdaniem Dawida – niebezpieczeństwo przekroczenia bariery między redukcjonizmem metodologicznym a metafizycznym, a do takiego sposobu analizy religii psycholog ma stosunek wyraźnie negatywny¹⁶¹.

Ponad dwadzieścia lat po śmierci Dawida, Henryk Lukrec opublikował zbiór notatek warszawskiego psychologa, w którym na największą uwagę zasługują refleksje na temat związku między mistyką i śmiercią¹⁶².

Podstawą przemyśleń zawartych w *Ostatnich myślach i wyznaniach* jest przekonanie, że nie wszystkie procesy psychiczne mają swoje źródło w mózgu, w związku z tym życie psychiczne może istnieć także po śmierci¹⁶³. Doświadczenie śmierci i zła może pomóc w rozpoznawaniu rzeczywistości duchowej: „Doświadczenie religijne zaświatowe przychodzi wobec odczucia zła, życia w rozpacz, rozbić. Jest to jakby instynkt, który był tłumiony przez instynkty silniejsze, naglące – z ich ustaniem, wyczerpaniem odradza się”¹⁶⁴. Opis doświadczenia religij-

nego jest odbiciem drogi duchowej, jaką przebył autor *Ostatnich myśli i wyznań*.

Przeżycie śmierci kogoś bliskiego pomaga w odnalezieniu pogłębionego życia duchowego, a mistyka budzi pragnienie ofiary i myśl o śmierci: „Doświadczenie świata duchowego rodzi pragnienie jego, tęsknotę do niego, rozkosz przebywania w nim, marzenia o stałym w nim zamieszkanium. Stąd pożądanie rozmyślenia o śmierci”¹⁶⁵. Zależność między mistyką a śmiercią ma charakter wzajemny. Doświadczenia mistyczne wywołują stan szczególnej miłości i upodobania do rzeczywistości duchowej, a to może rodzić pragnienie opuszczenia ciała. Pragnienie to może przybierać różne postaci i stopnie natężenia. Miłość do rzeczywistości duchowej rozciąga się na całość bytu duchowego, na wszystkich ludzi. Pragnienie śmierci może się objawiać poprzez czyn miłości, który jest ogromnym poświęceniem, ale i zarazem wielkim samowyniszczeniem¹⁶⁶. Dawid uważa za znamienne to, że wiele samobójstw dokonywanych jest z motywów miłości. Potwierdza to zasadę, że miłość dąży do ofiary, która wyniszcza kochającego¹⁶⁷.

W tym miejscu pojawia się kwestia samobójstwa z motywów mistycznych (podobny problem sugeruje też zakończenie *Inteligencji, woli i zdolności do pracy*¹⁶⁸). Doświadczenie obecności rzeczywistości duchowej sugeruje myśl o odebraniu sobie życia, ale zdaniem polskiego psychologa prawdziwa mistyka nie prowadzi do kroku ściśle samobójczego, raczej do samobójstwa „na raty”, które polega na umartwianiu

¹⁶⁰ Tamże, s. 135.

¹⁶¹ „Zresztą niezależnie nawet od świadomie przyjmowanych założeń filozoficznych, przyrodnicze lub społeczne traktowanie religii stwarza pochyłość, po której wielu schodzi na scharakteryzowane wyżej stanowisko” – tamże.

¹⁶² J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935. W książce tej Lukrec umieścił również opublikowaną wcześniej pracę Dawida, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*.

¹⁶³ Tamże, s. 29.

¹⁶⁴ Tamże, s. 30.

¹⁶⁵ Tamże, s. 35.

¹⁶⁶ Tamże, s. 36, 45.

¹⁶⁷ Tamże, s. 44.

¹⁶⁸ J. Wł. Dawid, *Inteligencja, wola...*, dz. cyt., s. 480.

się¹⁶⁹. Ale dlaczego nie samobójstwo wprost popełnione? Według Dawida powód nawet nie tkwi w instynkcie samozachowawczym, gdyż mistik ostatecznie nie boi się śmierci, a wręcz tęskni za nią. Powód jest inny: „Życie powinno być przeżyte do końca, jeśli ma ono cel, sens – a ma ono dla mistyka – więc jakże można je odrzucać? Trzeba przyjąć w nim wszystko”¹⁷⁰.

W związku z tym, że śmierć prowadzi do prawdziwego życia, to nauka umiarkowania posiada ogromną wagę. „Dlaczego ludzie uczą tylko żyć, a nie uczą ich umierać? Kto nie umie umierać, nie potrafi także żyć”¹⁷¹. Prawdziwa sztuka życia polega na sztuce umierania.

Do rozważań na temat roli doświadczenia śmierci i zła w poznawaniu rzeczywistości duchowej Dawid dodaje zwięzłą wyrażoną myśl, która jest oczywista, choć na pozór wydaje się być paradoksalna. Jego zdaniem ten, kto wierzy w życie przyszłe, nigdy nie może się na swojej wierze zawieść, bo albo na tamtym świecie znajdzie potwierdzenie swej wiary, albo po śmierci rozplynie się w nicłość i nigdy nie będzie mógł się przekonać o fałszywości swej uprzedniej wiary. Następnie tak konkluduje: „To zaś, czego nigdy nic nie przeczy i na czym może być oparte konsekwentne działanie, jest prawdą”¹⁷².

Do ciekawych wątków należy zaliczyć również krytykę Kościoła katolickiego. Zdaniem Dawida każda religia wypływa ze źródeł mistycznych, jednak wtedy, gdy osiągnie

pewien poziom stabilizacji, to instytucje religijne usiłują swoją doktrynę wyrazić w formułach jak najbardziej racjonalnych. W ten sposób Kościół odcina się od swoich pierwotnych źródeł. Takie podejście Kościoła do mistyki jest wywołane tym, że Kościół usiłuje przystosować się do warunków życia, natomiast nieograniczone czerpanie ze źródeł mistycznych przez wszystkich wiernych mogłoby doprowadzić do sparaliżowania sił praktyczno-życiowych (np. z powodu pojawienia się tendencji samobójczych). Jednak w ten sposób Kościół został odcięty od tego, co jest korzeniem każdej religii. Przedstawiona powyżej krytyka dotyczy – zdaniem Dawida – wielu wyznań i religii, również judaizmu, ale Kościół katolicki jest przedstawiony jako instytucja, która najdalej posunęła się w oddalaniu się od własnych źródeł – przykładem tego jest prześladowanie mistyków. W ten sposób – paradoksalnie – Kościół przeszedł na pozycje zbliżone do tych, którzy promowali rewolucję naukowo-techniczną¹⁷³.

4. Podsumowanie

Podsumowując dorobek Dawida z okresu „mistycznego” można stwierdzić, że w latach 1910–1914 następowała ciągła ewolucja poglądów tego autora. Pierwszym znakiem nowego światopoglądu były fragmenty książki *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*. Wprawdzie była to praca o charakterze naukowym, w której Dawid poruszał kwestie

¹⁶⁹ „Tęsknota, która trawi mistyków do zaświata, nasuwać musi myśl samobójstwa. A jednak jest ono rzadkie w tych stanach. Mistyk umartwia się, wycieńcza ciało, pośrednio skraca życie, ale nie odbiera go sobie jednym aktem, owszem, w obliczu śmierci budzi się czasem lęk przed nią, instynkt samozachowania” – J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, dz. cyt., s. 37.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże, s. 39.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Tamże, s. 94–96. W przeciwieństwie do warszawskiego psychologa Bergson akcentował zgodność między postępowaniem technicznym i mistyką; co więcej, mistyka chrześcijańska była jego zdaniem koniecznym warunkiem pojawienia „mechaniki”: „Wynalazki techniczne i organizacje są z istoty swojej pochodzenia zachodniego; to właśnie one pozwoliły dojść mistycyzmowi aż do jego celu” – H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 222.

psychologiczne, jednak znalazły się w niej stwierdzenia wykraczające poza ramy ściśle pojętej nauki – np. zarys „zdrowej filozofii” albo mistyczno-spirytualistyczne zakończenie książki. Następne publikacje warszawskiego psychologa (*O intuicji w filozofii Bergsona* i *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*) były świadectwem w pełni skryzalizowanego światopoglądu, w którym najistotniejszą rolę odgrywała wiedza zdobyta dzięki ponadracjonalnemu doświadczeniu rzeczywistości duchowej. Inspirującą rolę w ewolucji myśli Dawida odegrała Bergsonowska koncepcja intuicji, która została wykorzystana do stworzenia własnej teorii doświadczenia mistycznego. Obie publikacje dotyczące intuicji są świadectwem dokonującej się ewolucji poglądów psychologa na temat ponadracjonalnych źródeł poznania. *O intuicji w filozofii Bergsona* jest świadectwem postawy, którą można wyrazić za pomocą terminu „mistycyzm” albo „mistyka naturalna”: Dawid zastanawia się, jak można osiągnąć nowe poznanie, które zarazem nie jest nową wiedzą. W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* problem poznania i intuicji schodzi na dalszy plan, a głównym przedmiotem zainteresowania staje się przemiana duchowa człowieka, która jest dana „z góry”. Można zatem mówić o przejściu od mistycyzmu do mistyki¹⁷⁴. W *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* pojawia się również koncepcja cierpienia, które pełni rolę głównego czynnika uszlachetniającego ludzkie wnętrze.

W wydanej pośmiertnie *Psychologii religii* Dawid usystematyzował swoją refleksję

nad doświadczeniem religijnym i odrzucił redukcjonistyczne teorie religii. W *Ostatnich myślach i wyznaniach* psycholog bardziej niż kiedykolwiek dotąd podkreślił rolę cierpienia w życiu duchowym, zwłaszcza tego cierpienia, które jest związane ze śmiercią bliskiej osoby. Jednocześnie duchowe odrodzenie w sposób konieczny rodzi pragnienie śmierci, gdyż tylko ona daje ostateczne uwolnienie.

Jedną z ciekawszych kwestii dotyczących dorobku Dawida z lat 1910–1914 jest jego stosunek do Bergsona. Kontakt z myślą francuskiego filozofa pomógł warszawskiemu psychologowi przekroczyć barierę między rygorystycznym scjentyzmem a intuicjonizmem i mistycyzmem. Po pewnym czasie okazało się, że Bergsonowski intuicjonizm wypełnił swoją rolę w biografii intelektualnej Dawida i nie jest już więcej potrzebny. Interesujące jest porównanie koncepcji mistyki pozostawionej przez warszawskiego psychologa z tą, którą możemy odnaleźć na kartach *Dwóch źródeł moralności i religii*. Z jednej strony Dawid, podobnie jak Bergson, akcentuje praktyczno-moralny wymiar mistyki, jednak, w odróżnieniu od francuskiego filozofa, podkreśla sprzeczność między pogłębionym życiem duchowym i postępem technicznym.

Dawid najprawdopodobniej zmarł niedługo po napisaniu *Ostatnich myśli i wyznań*. Czytając zapiski psychologa można odnieść wrażenie, że Rzeczywistość Duchowa nie dała Dawidowi długo czekać i zaprosiła go do Siebie.

¹⁷⁴ Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Warszawa 1983, s. 218–219.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Dawid J. W., *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1966.

Dawid J. W., *O filozofii Bergsona*, Księgarnia E. Wendego i S-ki, Warszawa 1914.

Dawid J. W., *O intuicji w filozofii Bergsona*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1968.

Dawid J. W., *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Drukarnia Literacka, Kraków 1913.

Dawid J. W., *Ostatnie myśli i wyznania*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1935.

Dawid J. W., *O zarazie moralnej. Studium psychologiczno-społeczne*, Księgarnia A. Gruszeckiego, Warszawa 1886.

Dawid J. W., *Psychologia religii*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1933.

Dawid J. W., *Rozkosz cierpienia*, w: tenże, *Szkice psychologiczne*, Księgarnia E. Skiwskiego i S-ki, Warszawa 1890.

Dawid J. W., *Uzdrowieni przez wyobraźnię*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1968.

LITERATURA WTÓRNA

Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Borzym S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa 1984.

Bułat W., Sarnecki T., *J. Wł. Dawid. 1859–1914*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1963.

Chmielowski P., *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864–1897)*, wydawcy: K. Grendyszyński, Petersburg 1898, G. Gebethner i Spółka, Kraków 1898.

Eckhart, Mistrz, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1986.

Floryńska H., *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. nauk. A. Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 287–303.

Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.

Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Wydawnictwo „Michalineum”, Kraków-Warszawa 1987.

James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 1958.

James W., *Filozofia wszechświata*, tłum. W. Witwicki, Księgarnia H. Altenberga, Lwów – Księgarnia E. Wendego i S-ki, Warszawa, [b. r.].

Jan od Krzyża, św., *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986.

Jan od Krzyża, św., *Pieśń duchowa*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986.

Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1966.

Krzyżanowski J., *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1980.

Lukrec H., *Jan Władysław Dawid 1859–1914*, w: J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1933, s. 5–32.

Lukrec H., *Jan Władysław Dawid (schyłek jego życia 1910–1914)*, w: J. Wł. Dawid,

- Ostatnie myśli i wyznania*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1935, s. 5–26.
- Mencwel A., *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
- Nowak M., *Mistyka aktywna*, w: *Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane profesor Zofii Rosińskiej*, red. J. Michalik, Wydawnictwo ENETEIA, Warszawa 2011, s. 527–545.
- Ochorowicz J., *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895 (700 lat myśli polskiej)*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, cz. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 147–163.
- Podsiad A., Więckowski Z., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1983.
- Skarga B., *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s.92–136.
- Skarga B., *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- Sobeski M., *Nowe drogi filozofii*, „Krytyka” 1911, t. 32, s. 229–236; 291–301.
- Szymańska B., *Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1988.

The Mysticism of Jan Władysław Dawid – a Break or a Continuity?

(Summary)

In this article I try to present the views of Jan Władysław Dawid regarding mysticism and to describe the processes behind the mystical breakthrough that took place in his life. Contrary to traditional interpretations, I believe that the death of the thinker's wife was not the only reason that caused this change. Important factors also include the tendencies inherent in Warsaw's positivism and Dawid's early works. During the mystical period, the thinker

was influenced by Bergson's concept of intuition. In the initial phase, Dawid emphasized the relationship between mysticism, moral knowledge, and occult phenomena. At a later stage of this work, there is a tendency to show that mystical states are different from other phenomena.

Key words: mysticism, intuition, positivism, occultism, Bergson

Mistyka Jana Władysława Dawida – zerwanie czy ciągłość?

(Streszczenie)

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie poglądów Jana Władysława Dawida dotyczących mistyki oraz prześledzenie mechanizmów stojących za przełomem mistycznym, który dokonał się w jego życiu. Wbrew tradycyjnej interpretacji uważam, że śmierć żony myśliciela nie była jedynym powodem, który wywołał wspomnianą przemianę. Do istotnych czynników należy zaliczyć również tendencje tkwiące w warszawskim pozytywizmie oraz wczesnej twórczości Dawida.

W okresie mistycznym myśliciel pozostawał pod wpływem Bergsonowskiej koncepcji intuicji. W początkowej fazie Dawid akcentował związek między mistyką, poznaniem moralnym i stanami paranormalnymi. W późniejszej fazie jego twórczości widać tendencję do ukazywania odmienności stanów mistycznych od innych zjawisk.

Słowa kluczowe: mistyka, intuicja, pozytywizm, okultyzm, Bergson

MAREK NOWAK OP:

dr hab., dominikanin; urodził się w 1964 roku w Warszawie. Obecnie pracuje na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego (w Zakładzie Filozofii Religii). Zajmuje się problematyką dialogu międzyreligijnego oraz badaniami nad nowożytną filozofią religii. W zakres jego zainteresowań wchodzi

również problematyka gnozy i ezoteryzmu, oraz badania dotyczące myśli romantycznej. Opublikował książkę *Przeciw oświeceniu. Saint-Martin w walce o sacrum*. Jest członkiem Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

Adres e-mail: marek.nowak@uw.edu.pl