

T a t i a n a B a r k o v s k i y

Rola mistycyzmu i myślenia mistycznego u Bertranda Russella

Słowa kluczowe: *logika, logika mistyczna, mistycyzm, mistycyzm i logika, mistycyzm logiczny, myślenie mistyczne, B. Russell*

1. Wprowadzenie

Przedmiotem rozważań prowadzonych w niniejszym artykule jest zagadnienie mistycyzmu i myślenia mistycznego oraz ich związku z myśleniem filozoficznym, naukowym oraz religijnym, w ujęciu Bertranda Russella. Zamierzam pokazać, jaką rolę przypisuje im ten autor – w tym celu stawiam przed sobą zadanie dwojakie. Po pierwsze pragnę ukazać, w jakich obszarach Russell dowartościowuje doświadczenie mistyczne, przypisując mu pewne cechy epistemologiczne, ontologiczne i etyczne, z których część poddaje krytyce, a część przyjmuje jako konstytutywne dla swojej koncepcji filozofii. Równolegle będę się przyglądać, w jaki sposób Russell, nie odrzucając mistycyzmu (czy myślenia mistycznego), zaprzęga go do syntezy z nauką (czy myśleniem naukowym), wraz z którą ma on stanowić źródło i oparcie dla filozofii. Okaże się więc, że postawa mistyczna jest przez Russella nie tylko akceptowana, lecz stanowi także znaczący element postulatu filozofii naukowej, rozumianej właśnie jako synteza mistycyzmu i nauki. Na początku przedstawię charakterystykę

Tatiana Barkovskiy, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa; e-mail: tatiana.barkovskiy@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6885-8183.

Za wsparcie merytoryczne udzielone mi w czasie pisania niniejszego tekstu serdecznie dziękuję dr. Marcinowi Trepczyńskiemu.

mistycyzmu skonstruowaną przez Russella, a następnie, w kolejnych sekcjach, opiszę relacje mistycyzmu odpowiednio wobec: filozofii, nauki i religii.

Podstawą moich analiz jest esej *Mysticism and Logic* („Mistycyzm i logika”), opublikowany po raz pierwszy w 1914 r. w czasopiśmie „The Hilbert Journal”, a następnie przedrukowany w zbiorze *Mysticism and Logic and Other Essays* („Mistycyzm i logika i inne eseje”) w roku 1918 (Russell 1918a). Jest to owoc wczesnego etapu twórczości Russella, który w późniejszych pracach nie podejmował już zagadnienia mistycyzmu w tak obszerny i kompleksowy sposób. Można więc przyjąć, że esej ten stanowi jego najważniejszą wypowiedź na ten temat. Należy zaznaczyć, że Russell wspomina tam o bliżej nieokreślonym opracowaniu, w którym przeprowadził krytykę mistycyzmu w perspektywie logicznej¹. Niestety ani wydawcy zbioru, w którym opublikowano esej *Mysticism and Logic*, ani autorzy odwołujących się do niego opracowań nie zidentyfikowali wspomnianego źródła. Również mnie nie udało się ustalić, jaką publikację miał na myśli Russell.

Wydaje się, że literatura powstała na temat tej konkretnej pracy jest wciąż dosyć uboga i niewystarczająco pogłębiona – o wiele szerzej były omawiane inne eseje opublikowane w przytoczonym tomie, jak przede wszystkim *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* („Wiedza przez zapoznanie oraz wiedza przez opis”) czy *On the Notion of Cause* („O pojęciu przyczyny”). Klasyczne omówienia cytujące *Mysticism and Logic* skupiają się tylko na jednym z poruszonych w nim problemów, tj. przytaczają i pobieżnie referują niektóre z poglądów Russella o cechach i możliwościach zastosowania mistycyzmu do nauki (Nathanson 1985), zaś najnowsze opracowania powtarzają rekonstrukcję tych poglądów (Dobrzeńiecki 2021) lub traktują ten esej jako punkt wyjściowy dla szerszej analizy problemów filozofii mistyki (Bańka 2020) czy pewien kontekst mistycyzmu *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina (Georgallides 2021). Interesującym wyjątkiem jest praca Alana Schwerina, który rozważa hipotezę, że kluczowe znaczenie w procesie poznania Russell przyznaje czynnikowi emocjonalnemu, czyniąc to właśnie w odniesieniu do koncepcji mistycyzmu (Schwerin 2002). *Mysticism and Logic* zawiera również interesującą krytykę filozofii ewolucyjnej oraz wartościowe przekonania Russella dotyczące nieoczywistej formy relacji między mistycyzmem a religią, a temat ten – jak się wydaje – nie został do tej pory należycie omówiony. Celem mojego artykułu jest wypełnienie zwłaszcza tej drugiej luki przez pogłębioną analizę *Mysticism and Logic*

¹ Russell ujmuje to następująco: „Logika zaprzęgnięta do obrony mistycyzmu zdaje się być wadliwa jako logika, a także podatna na krytykę metodologiczną, co wyjaśniłem w innym miejscu. Nie będę tu powtarzał tej samej krytyki, gdyż jest ona długa i skomplikowana, lecz zamiast tego spróbuję dokonać analizy stanu umysłu, z którego wyrosła logika mistyczna” (Russell 1918a, s. 19). To i kolejne tłumaczenia są moje, o ile nie zaznaczam inaczej.

i pokazanie, w jaki sposób Russell przedstawia stosunek mistycyzmu do trzech innych obszarów aktywności człowieka: filozofii, nauki oraz religii, a także zestawienie jego definicji doświadczenia mistycznego z definicją klasyczną.

Analizowany esej (podobnie jak cały tom, w skład którego wchodzi) nie został jeszcze przełożony na język polski, natomiast pewne jego fragmenty zostały przez Russella wcześniej zamieszczone w *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (Russell 1914), o czym zresztą informuje sam autor w przypisie do sekcji zatytułowanej *Reason and Intuition* („Rozum i intuicja”). Cała ta większa praca została przetłumaczona na język polski (Russell 2000). Russell zapewnia, że celowo zachował odpowiednie fragmenty w *Mysticism and Logic*², ponieważ właśnie w tym kontekście zostały one pierwotnie napisane, co stanowi o wadze tego eseju i dowodzi jego intelektualnej odrębności. Aby uszanować zamysł filozofa, wskazującego esej *Mysticism and Logic* jako pierwotny kontekst wspomnianych fragmentów, oraz aby nie naruszać spójności analizowanego tekstu i jego stylistycznej jedności, w przypadku fragmentów opublikowanych również w przetłumaczonym na język polski opracowaniu zdecydowałam się nie opierać na istniejącym tłumaczeniu, lecz przełożyć je samodzielnie.

2. Charakterystyka mistycyzmu w *Mysticism and Logic*

W eseju *Mysticism and Logic* Russell charakteryzuje mistycyzm jako „pewną intensywność i głębię uczuć w odniesieniu do tego, co się wierzy na temat wszechświata” (Russell 1918a, s. 3), wiarę w wiedzę i rzeczywistość prawdziwszą od zmysłowej (Russell 1918a, s. 4), wgląd w tę wyższą rzeczywistość i w dobro w niej ukryte (Russell 1918a, s. 7), a także jako przekonanie, że cały świat zasługuje na umiłowanie i uwielbienie (Russell 1918a, s. 27). Myślenie mistyczne wynika właśnie z tak nakreślonego, specyficznego nastroju, podczas którego wszelka potrzeba odniesienia do logiki zostaje „wyciszona” w imię przyznania głównej roli poznawczej wglądowi (Russell 1918a, s. 19). Tym, co nadaje wartość mistycznemu uczuciu, jest możliwość zaistnienia w nim uniwersalnej miłości i radości wobec wszystkiego, co istnieje (Russell 1918a,

² Wspomniany przypis brzmi następująco: „Ta część, a także jedna czy dwie strony z kolejnych części, zostały wydrukowane w ramach wykładów w Instytucie Lowella w *Naszej wiedzy o świecie zewnętrznym*. Pozostawiłem je tutaj, jako że właśnie w tym kontekście zostały pierwotnie napisane” (Russell 1918a, s. 12). Rzeczywiście, w *Our Knowledge of the External World* są to s. 31–37, które pokrywają się ze s. 10–15 w *Mysticism and Logic* (*MaL*), natomiast kolejne powtórzenia składają się na o wiele więcej niż „jedną czy dwie strony”: są nimi poszczególne zdania ze s. 21–22 (*MaL*, s. 18) oraz ze s. 171 (*MaL*, s. 9 i 17), a także większe całości ze s. 22–23 (*MaL*, s. 18), s. 25–27 (*MaL*, s. 18–19), s. 37–39 (*MaL*, s. 21–22) i s. 55–60 (*MaL*, s. 16).

s. 28). Uczucie to i wynikające z niego przekonania są natchnione poetycką wyobraźnią (Russell 1918a, s. 3), jednak poeta dąży tylko po omacku do wyższej rzeczywistości i jej przejmującego piękna, podczas gdy mistyk żyje w jej pełnym świetle (Russell 1918a, s. 10).

Russell charakteryzuje różne formy mistycyzmu, przytaczając cztery doktryny (przekonania składające się na postawę mistyczną) pojawiające się na przestrzeni różnych epok. Są to:

- (1) przekonanie o posiadaniu specjalnego *wglądu*³, który przeciwstawia się dyskursywnej wiedzy analitycznej, będąc „wiarą w rodzaj mądrości, nagłej, przenikliwej i zniewalającej, [...] przeciwstawionej powolnemu i zawodnemu badaniu zewnętrznych zjawisk przez naukę polegającą całkowicie na zmysłach”. Wgląd ten ma trzy cechy: (a) poczucie odrealnienia („utruty kontaktu z codziennymi przedmiotami, w której ginie trwałość świata zewnętrznego, a dusza zdaje się w zupełnej samotności wydobywać ze swych głębin szalony taniec fantastycznych widm, które do tej pory ukazywały się jako autonomicznie rzeczywiste i żywe”), (b) zwątpienie w wiedzę przyjmowaną powszechnie („torujące drogę do przyjęcia tego, co zdaje się mądrością wyższego rzędu”, stanowiące negatywną stronę mistycznego wtajemniczenia), oraz (c) wiarę w istnienie prawdziwej Rzeczywistości, znajdującej się poza światem pozorów i zupełnie od niego różnej (odbieranej z podziwem i uwielbieniem, ukrytej pod pozorami zmysłów, lecz dla mistyka obecnej na wyciągnięcie ręki). Ta ostatnia stanowi bezpośredni skutek poczucia iluminacji – „odkrytej tajemnicy, utajonej mądrości, która nagle staje się ponad wszelką wątpliwość pewna” (Russell 1918a, s. 8–10);
- (2) przekonanie o *jedności*, związane z odrzuceniem wszelkich opozycji i podziałów, ujawniające się w jednoczesnym wygłaszaniu sprzecznych zdań (Russell 1918a, s. 10);
- (3) przekonanie o *nierzeczywistości czasu*, wynikające z negacji wszelkiego podziału; wiara w to, że jeśli wszystko jest jednym, to rozróżnienie na przeszłość i przyszłość również musi być złudne (Russell 1918a, s. 10);
- (4) przekonanie o tym, że wszelkie *zło jest pozorem*, wytworzonym przez podziały i opozycje intelektu analitycznego, iluzją należącą do świata zmysłów, z której mistyk zostaje wyzwolony przez wgląd; w niektórych przypadkach rodzi ono wiarę, że nawet dobro jest iluzoryczne

³ Russell kilkakrotnie używa pojęć „instynkt” (*instinct*), „intuicja” (*intuition*) i „wgląd” (*insight*) razem jako synonimów (Russell 1918a, s. 3, 9, 12–13). Jak wskazuje, wyjątkiem jest koncepcja Henriego Bergsona, w której intuicja stanowi aspekt i rozwinięcie instynktu (Russell 1918a, s. 17).

(Russell 1918a, s. 10–11). Dzięki zastosowaniu tej doktryny, przyjęcie postawy mistycznej skutkuje „brakiem oburzenia czy sprzeciwu, przyjmowaniem [rzeczy] z radością i niedowierzaniem w ostateczny podział na dwa wrogie obozy: dobrych i złych” (Russell 1918a, s. 11).

Na tym etapie wartościowe będzie zestawienie koncepcji Russella z być może najbardziej wpływową i rozbudowaną filozoficzną wykładnią tego, czym ma być mistycyzm. W *Odmianach doświadczenia religijnego* Williama Jamesa (1902) również pojawia się kwartet cech charakteryzujących mistycyzm: doświadczenie mistyczne ma być *niewyraźalne* („podmiot tego stanu [...] mówi, że nie potrafi go wyrazić, że jego treści niepodobna adekwatnie wypowiedzieć słowami”), *ulotne* („stany mistyczne są niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy”), *bierne* („mystyk odczuwa, że jego własna wola ulega jakby zawieszaniu, a czasem że chwytą go i trzyma jakaś wyższa moc”) oraz stanowi pewną *zdolność poznawczą* („stany mistyczne, choć tak podobne do stanów uczuciowych, ich podmiotom wydają się jednocześnie stanami poznania”; James 2011, s. 344–345). Wydaje się, że opis ten ma charakter zasadniczo fenomenologiczny, ponieważ odnosi się przede wszystkim do odczuć i wrażeń osoby doświadczającej mistycyzmu. Nie oznacza to jednak, że doświadczenie takie nie może zostać przeanalizowane i wyjaśnione przez inną osobę, którą James nazywa „niemistykiem” (Drozdowicz 2010, s. 41–43). Choć Russell również nie postuluje istnienia konkretnej rzeczywistości religijnej, w której żyje i tworzy mistyk, to oryginalność jego opisu zawiera się w bardziej naukowym wydźwięku, ponieważ koncepcja ta zostaje skonstruowana wokół tez ontologicznych, epistemologicznych i etycznych⁴, które osoba o wrażliwości mistycznej przyjmuje jako pewne i konstytutywne dla sposobu, w jaki pojmuje nie tylko swoje doświadczenie, ale i świat znajdujący się wokół niej.

3. Mistycyzm a filozofia

Analizując stosunek filozofii do mistycyzmu, Russell pragnie odpowiedzieć na następujące pytania: (1) czy istnieją dwa sposoby poznania, które można by nazwać odpowiednio rozumem i intuicją, a jeśli tak, to czy któryś z nich powinien być przekładany nad drugi, (2) czy wszelka wielość i podział w rzeczy samej są złudne, (3) czy czas jest nieprawdziwy oraz (4) jaki rodzaj realności przysługuje dobru i złu (Russell 1918a, s. 11).

Pierwsze pytanie dotyczy epistemologicznego charakteru mistycyzmu. Russell nie neguje autentyczności wglądu, lecz pragnie dowieść, że w swojej

⁴ Russell nie nazywa wprost w ten sposób wymienionych przez siebie tez mistycyzmu, jednak wyraźnie dotyczą one właśnie tych obszarów.

niesprawdzonej i nieuzasadnionej formie nie stanowi on wystarczającej gwarancji prawdy. Za punkt wyjścia przyjmuje tezę, że opozycja między intuicją a rozumem jest iluzoryczna. W jego przekonaniu intuicja jest bowiem „siłą kreatywną”, stanowiącą element wyjściowy aktu poznawczego i jako taka prowadzi do pewnych przekonań, uprawomocnianych w dalszej kolejności przez rozum – „siłę kontrolującą”, która sama w sobie nie rodzi wiedzy nawet w najbardziej logicznych obszarach poznania. Nie świadczy to jednak o istnieniu opozycji pomiędzy intuicją a intelektem, które stanowią dwa uzupełniające się narzędzia poznawcze – intelekt koryguje ślepe, życzeniowe stosowanie instynktu, lecz nie instynkt sam w sobie. Konflikt między tymi dwiema siłami powstaje dopiero w przypadku pojedynczych przekonań, „żywionych instynktownie i z taką determinacją, że żaden stopień niespójności z innymi przekonaniem nie spowoduje ich porzucenia”. Russell stawia kolejną tezę: instynkt zawodzi najmniej w praktycznych sprawach życia, zaś najbardziej w kwestiach teoretycznych, które najlepiej ujmuje rozum, sam ustępujący instynktowi w sprawach natury praktycznej. Z tego względu to właśnie w filozofii wgląd może być najbardziej zgubny o tyle, o ile nie podlega kontroli rozumu (Russell 1918a, s. 13–14). Filozofia wymaga poniekąd wyzbycia się instynktu, a nieraz nawet oddzielenia się od rzeczywistości, w której instynkt znajduje najlepsze zastosowanie. W przekonaniu Russella na próżno szukać w filozofii przykładów udanego zastosowania wglądu, który zawsze poniesie klęskę w starciu z analizującym intelektem (Russell 1918a, s. 17–18).

Drugie pytanie dotyczy ontologicznych przekonań osoby doświadczającej mistycyzmu, zawartych w koncepcji prawdziwej, stałej i nieziennej Rzeczywistości, której doświadczane zmysłowo „części” są tylko pozorne (Russell 1918a, s. 18–19). Russell nie zamierza krytykować tej koncepcji, a jedynie podejmuje próbę analizy stanu umysłu rodzącego swoistą logikę mistyczną, na gruncie której koncepcja ta powstała. Przez pojęcie logiki mistycznej rozumie poszukiwanie podstaw logicznych dla doświadczenia mistycznego, które nie odnosi się do logiki jako takiej, a jedynie do wglądu, tj. źródła przekonań o emocjonalnym charakterze. Szukanie podstaw logicznych dla przekonania zrodzonego na drodze mistycyzmu jest jednak jałowe, ponieważ przekonanie to już powstało – mistyk będzie zatem zbyt ufny wobec uzasadnień, które to przekonanie potwierdzą, i zarazem nieufny wobec tych, które je obalą. Russell nazywa to dosłownie „paradoksem” – nie tylko logiki mistycznej, ale i mistycyzmu w ogóle. Tak zarysowana logika mistyczna ma wynikać z pewnej niechęci wobec świata codziennego, wobec którego jest stosowana – jest to jej kolejny błąd, ponieważ żadna logika nastawiona na poznanie nie powinna być z założenia antagonistyczna. Co więcej, zastosowanie logiki mistycznej w filozofii wpłynęło na niemożność wielu filozofów do sporządzenia adekwatnego opisu świata. Większość filozofów o wrażliwości mistycznej nie chciała bowiem rozumieć przedmiotów świata nauki, czy nawet życia codzien-

nego, a tylko przypisywać im swoistą „nieprawdziwość”, która dyskwalifikowałaby je z uczestnictwa w „prawdziwej” Rzeczywistości. Z zastosowania logiki mistycznej w filozofii wynikło więc, według Russella, samozadowolenie, z jakim poszczególni filozofowie przyjmowali niespójność swoich teorii z faktami dostarczonymi przez całą wiedzę potoczną i naukową. Jego zdaniem zależało im mniej na rozumieniu otaczającej ich rzeczywistości, a bardziej na utrzymywaniu swoich nieuzasadnionych poglądów (Russell 1918a, s. 19–21).

Trzecie pytanie dotyczy kolejnej doktryny o charakterze ontologicznym, wyznawanej przez mistyka. Russell z góry zakłada, że doktryna o nierzeczywistości czasu musi być błędna, jednak stwierdza, że jest możliwe uznanie czasu za powierzchowną i nieistotną cechę rzeczywistości. Dla mistyka waga czasu jest raczej praktyczna niż teoretyczna (ponieważ odnosi się bardziej do pragnień człowieka niż jego stosunku wobec prawdy), dlatego postulowane przez mistycyzm wyzwolenie od „niewoli czasu”, przez uznanie przeszłości i przyszłości za równie realne co terażniejszość, okazuje się niezbędne nawet dla filozofii. Różny stosunek do przeszłości i przyszłości ma charakter praktyczny, ponieważ tylko przyszłość może ulec zmianie z woli podmiotu – różnica ta nie ma charakteru jakościowego, wrodzonego, lecz wynika z pozycji podmiotu poznającego. W takim wypadku można postawić pytanie, czy fakt znajdowania się w konkretnej pozycji nie świadczy o istnieniu czasu, jednak mistyk odpowie, że wrażenie to jest czystą iluzją. Z kolei filozof wyznający ten światopogląd będzie mógł wznieść się ponad różnicę w podejściu do przeszłości i przyszłości, a następnie przyjąć postawę bezstronnej kontemplacji (Russell 1918a, s. 21–22). Taki filozof powinien przede wszystkim wyzbyć się chęci uzyskania wiedzy o przyszłości (rozumianej jako przeznaczenie m.in. w koncepcjach filozofii ewolucyjnej; Russell 1918a, s. 22–24) i pozostawić te dążenia konkretnym działom nauki i jej specyficznym metodom. Powtarzając tezę głoszącą, że sfera praktyczna jest obszarem działalności instynktu, zaś sfera teoretyczna – rozumu, Russell stwierdza, że filozofia ewolucyjna poświęca zbyt dużo uwagi praktyce jako źródłu swoich pobudek, motywów i celów, wobec czego uprawiana konsekwentnie nie może stanowić prawdziwej filozofii. W jego opinii to raczej czas rządzi ewolucjonizmem aniżeli stanowi poddane mu narzędzie, przez co teoria ta traci bezstronność, której wymaga uprawianie filozofii (Russell 1918a, s. 25–26).

Ostatnie, czwarte pytanie dotyczy etycznego aspektu postawy mistycznej, to znaczy przekonania, zgodnie z którym wszelkie zło zostaje uznane za iluzoryczne, zaś prawdziwa Rzeczywistość za dobrą (Russell 1918a, s. 26). Dla mistyka doświadczany podział na niższego rodzaju dobro i zło dotyczy tylko świata iluzji, podczas gdy do Rzeczywistości należy wyższe dobro, wolne od wszelkiego zła. Prowadząc filozoficzną analizę tego stanowiska, Russell argumentuje, że mistyk musi uznać, iż zarówno dobro, jak i zło są subiektywne, bowiem to, co określamy mianem dobrego, jest tym, wobec czego mamy

pewne konkretne odczucie, zaś to, co określamy mianem złego, jest tym, wobec czego mamy jakieś inne odczucie. Rozróżnienie to dotyczy świata iluzji m.in. dlatego, że korzysta z pojęcia czasu. Wszelkie odczucie dualizmu dobra i zła pochodzi z jakiejś aktywności w świecie praktycznym, której nie wymaga z kolei egzystencja kontemplacyjna prowadzona w świecie teoretycznym, umożliwiającą bezstronność i przewyżczenie dualizmu etycznego. Mistrz – osoba odczuwająca cały świat jako dobry – musi uznać, że istnieje dobro wyższe od pozornego dobra aktywności, i tylko to wyższe dobro należy do Rzeczywistości (Russell 1918a, s. 27).

W przekonaniu Russella tym, co nadaje mistycyzmowi nieocenioną wartość, jest rodzące się z niego uczucie miłości wobec wszystkiego, co istnieje. Choć zatem mistycyzm nie jest postawą intelektualną odkrywającą prawdę o rzeczywistości wyższej niż ludzka, to stanowi wartościowe zwierciadło ludzkich emocji dotyczących odbieranych przez podmiot rzeczy – dlatego też postulowana bezstronna kontemplacja nie ocenia tych rzeczy jako dobrych czy złych, lecz akceptuje je wszystkie i na równi przyjmuje do siebie⁵. Bezstronnej kontemplacji nie zapewnia np. krytykowana przez Russella filozofia ewolucyjna, która nie jest w stanie odciąć się od dualizmu etycznego ze względu na kluczowe dla niej pojęcie postępu, zakładające najczęściej „złą przeszłość” i „dobrą przyszłość” – dualizm ten staje się dla niej takim samym tyranem jak koncepcja czasu (Russell 1918a, s. 28). Russell stawia tezę, że taka filozofia, która nie usiłuje narzucić własnych koncepcji dobra i zła, nie tylko dysponuje lepszymi narzędziami do osiągnięcia prawdy – ponieważ wyzbyła się praktycznych pragnień – lecz również sama w sobie uprawiana jest z wyższej pozycji etycznej niż ewolucjonizm i większość systemów tradycyjnych, bo w przeciwieństwie do nich nie szuka w świecie ucieleśnienia własnych ideałów. Paradoksalnie, to właśnie filozofia wyzbyta pojęć etycznych i stanowiąca jednocześnie wynik wyższej pozycji etycznej ma w ramach takiej koncepcji większe szanse na osiągnięcie dobra (Russell 1918a, s. 30–31).

Ogólna refleksja Russella dotycząca mistycyzmu w odniesieniu do wspomnianych pytań jest bardzo optymistyczna:

W przypadku wszystkich czterech pytań, o ile w pełni rozwinięty mistycyzm zdaje mi się mylny, o tyle sądzę, że przy wystarczającej powściągliwości da się wyodrębnić element mądrości, której można się nauczyć od mistycznego sposobu odczuwania, i który nie wydaje się osiągalny w żaden inny sposób. Jeśli jest to prawda, to mistycyzm godzien jest pochwały jako pewna postawa wobec życia, a nie jako *credo* dotyczące świata. To metafizyczne *credo*, jak twierdzą, jest błędnym wynikiem emocjonalności, choć emocjonalność ta, zabarwiająca i inspirująca wszelkie inne myśli i uczucia, jest natchnieniem tego, co w Człowieku najlepsze.

⁵ Warto zauważyć, że na tym gruncie bezstronna kontemplacja charakteryzująca mistycyzm różni się znacznie od opisaną przez Russella logiki mistycznej, która ma ten mistycyzm rzekomo wyjaśniać i uprawomocniać, a która w złej wierze poszukuje podstaw logicznych dla już powstałych przekonań.

Nawet ostrożne i cierpliwe dochodzenie do prawdy przez naukę, które wydaje się zupełną antytezą pośpiesznej pewności mistyka, może być podtrzymywane i pielęgnowane przez właśnie tego ducha czci, w którym żyje i porusza się mistycyzm (Russell 1918a, s. 11–12).

Nie jest do końca jasne, na jakiej zasadzie Russell przyjmuje kryteria wyznaczające domenę i granice mistycyzmu. W rozwiązaniu tej trudności nie pomaga również fakt, że – jak zaznaczyłam na początku – esej *Mysticism and Logic* jest jedynym tekstem, w którym podjęta została systematyczna analiza tego zagadnienia. Co więcej, wydaje się, że porządek obecnego tam wywodu nie pokrywa się z wewnętrznym porządkiem prezentowanej treści, tj. Russell mógł pierwotnie wyróżnić cztery elementy charakteryzujące mistycyzm, a dopiero następnie zobrazować je wybranymi przez siebie cytatami.

Celem zilustrowania wyżej opisanych czterech doktryn mistycyzmu Russell przytacza fragmenty teorii Heraklita, Platona, Parmenidesa, B. Spinozy, G.W.F. Hegla i H. Bergsona (zostaną one omówione w kolejnej, czwartej sekcji). Nie podejmuje zatem analizy koncepcji wyrażanych przez osoby tradycyjnie określane mianem mistyków – ani średniowiecznych, ani nowożytnych; ani zachodnich, ani wschodnich. Być może wiąże się to z faktem, że w jego koncepcji mistycyzm nie jest fenomenem tylko i wyłącznie religijnym (co uzasadnię w sekcji piątej) – a zatem analiza przeżyć np. średniowiecznych mistyków i mistyczek chrześcijańskich byłaby dla niego bezcelowa, ponieważ zawężyłaby tę klasyfikację i, co za tym idzie, również zakres badań. Z drugiej strony powyższy wybór, ograniczony do postaci klasycznych filozofów, może dodatkowo wskazywać na szczególne znaczenie myślenia mistycznego dla filozofii.

Innym wyjaśnieniem wspomnianej dowolności w analizach Russella może być fakt, że esej *Mysticism and Logic* ma charakter literacki, a nie filozoficzny, wobec czego zrodzony jest z osobistych przeżyć autora i ma prawo odznaczać się wybiórczością w trakcie przywoływania poszczególnych koncepcji. Jako taki jednak, sam w sobie nie stanowiłby zasadniczo poważnej argumentacji filozoficznej, lecz afirmację pewnego subiektywnego sposobu odczuwania. Taki wniosek zgadzałby się skądinąd z poglądami samego Russella na płaszczyźnie metodologicznej – tak jak doktryny i narzędzia mistycyzmu nie są dobrymi gwarantami prawdy, lecz mistyczne odczuwanie jest czymś wartościowym, tak też dyskurs Russella może zostać określony jako pozbawiony ścisłej formy filozoficznej, lecz zrodzony z prywatnych przemyśleń, które mimo wszystko mogą okazać się przydatne dla zwolenników takiego podejścia.

Przemyślenia te stanowią z pewnością wynik filozoficznego rozwoju Russella, a dokładniej wiążą się z odrzuceniem przezeń jego wczesnych, problematycznych poglądów: z jednej strony idealizmu absolutnego, w ramach którego wiedza miała być zdobywana przez obiektywne struktury pojęciowe, z drugiej strony realizmu bezpośredniego, głoszącego możliwość zdobywania niczym niezapośredniczonej wiedzy o przedmiotach, z którymi podmiot nie ma bezpośredniego kontaktu.

Angielski idealizm przełomu XIX i XX wieku wywodził się w znacznej mierze z filozofii Hegla, której kontynuacją był neoheglizm, wyznawany m.in. przez młodego Russella w formie wspomnianego idealizmu. Jednym z czołowych, współczesnych Russellowi neoheglistów był jego nauczyciel i przyjaciel John McTaggart. Co istotne, filozof ten głosił nieprawdziwość czasu i żywił przekonanie, że nauki ściśle nie są w stanie dostarczyć wiedzy o prawdziwej naturze świata (Dickinson 1931, s. 85) – w przeciwieństwie do stanowiska Russella (Russell 1995, s. 32–41). Być może właśnie z tego względu Russell pisze, że koncepcja czasu jako „despotycznego władcy świata przypominającego dziecko w swej nieodpowiedzialnej frywolności” rodzi się z poetyckiej wyobraźni, a nie naukowej wrażliwości (Russell 1918a, s. 3). Należy jednak podkreślić, że McTaggart nie tylko sam odrzucił monizm, ale i miał znaczący wpływ na odrzucenie go przez Russella (Russell 2020), wobec czego pomimo uznania nieprawdziwości czasu filozofia McTaggarta nie wyrażała pełni mistycznego sposobu myślenia.

Dojrzała filozofia Russella zdaje się być antytezą nakreślonych przez niego cech mistycyzmu. Nie wierzy on w istnienie specjalnego wglądu jako adekwatnego medium prawdy – choć skądinąd postuluje istnienie „matematycznej intuicji” (Russell 1995, s. 123–130; Russell 1913) – a w ramach swojej koncepcji pluralistycznego atomizmu logicznego z pewnością odrzuca tezy o jedności bytu i nierzeczywistości czasu. Jego pisma społeczno-polityczne wyrażają z kolei refleksje nad różnorodnymi problemami natury etycznej, zakorzenionymi w oczywistym dla niego dualizmie dobra i zła (Russell 1998). Mimo to wydaje się, że przynajmniej jeden element pozytywnej ewaluacji mistycyzmu został przez Russella zachowany dla późniejszych teorii: jest nim podkreślenie przydatności mistycyzmu dla nauki oraz naukowej filozofii.

4. Mistycyzm a nauka

Specyficznym owocem połączenia mistycyzmu i nauki jest wedle Russella metafizyka. Opisuje on tę syntezę następująco:

Metafizyka, czy też próba pojęcia świata jako całości za pomocą myśli, rozwijała się od początku poprzez jednoczenie się i ścieranie dwóch bardzo różnych ludzkich skłonności. Jedna z nich kierowała ludzi ku mistycyzmowi, druga – ku nauce. Niektórzy osiągnęli wielkość poprzez tylko pierwszą z tych skłonności, inni wyłącznie przez drugą: u Hume’a, na przykład, dominuje zapęd naukowy, podczas gdy u Blake’a silna wrogość wobec nauki współlistnieje z przenikliwym wglądem mistycznym. Lecz najwybitniejsi ludzie odczuwali potrzebę zarówno naukowości, jak i mistycyzmu: próba zrównoważenia obydwu stanowiła treść ich życia i była tym, co w całej swej żmudnej niepewności musi dla pewnych umysłów czynić filozofię czymś większym zarówno od nauki, jak i od religii (Russell 1918a, s. 1).

Badając zagadnienie „naukowego mistycyzmu” Russella, Stephen Nathanson⁶ wyróżnia sześć tez charakteryzujących mistycyzm opisany w *Mysticism and Logic* (Nathanson 1985, s. 22):

- (1) Mistycyzm charakteryzują cztery doktryny: istnienie specjalnego wglądu, jedność wszystkich rzeczy, nierzeczywistość czasu oraz zatarcie granic pomiędzy dobrem a złem.
- (2) Mistycyzm ujawnia możliwość zaistnienia najlepszej osiągalnej natury ludzkiej.
- (3) Mistycyzm nie ujawnia niczego o „nie-ludzkiem”, nie wnosi nowej wiedzy o naturze wszechświata.
- (4) Mistycyzm ma dwie pozytywne cechy, dzięki którym nabiera wartości: są to nacisk na bezstronne postrzeganie rzeczy oraz wyciszenie wynikające z takiej postawy poznawczej.
- (5) Bezstronne postrzeganie rzeczy stanowi podstawę zarówno mistycyzmu, jak i nauki.
- (6) Wynika z tego, że duch nauki jest dla mistycyzmu właściwszy niż – paradoksalnie – filozofia szukająca uznania i uprawomocnienia wglądu mistycznego.

Nathanson podsumowuje, że to właśnie synteza najlepszych cech tradycji mistycznej z ideą nauki i metody naukowej przełożyła się na przekonanie Russella o wartości nauki dla filozofii i wynikający z tego postulat uprawiania filozofii naukowej (Nathanson 1985, s. 23).

Russell wymienia dwóch myślicieli, których „filozoficzna wielkość” polega właśnie na osiągnięciu syntezy naukowości z mistycyzmem: Heraklita i Platona. Mistycyzm Heraklita, zrodzony z intensywnych i głębokich emocji odczuwanych wobec świata (czyli pochodzący z pewnej formy wglądu), ma być zawarty w stwierdzeniach natury ontologicznej i etycznej, obrazujących doktrynę o jedności rzeczywistości oraz iluzoryczności zła: „Wstępujemy i nie wstępujemy do tych samych rzek; jesteśmy i nie jesteśmy” (Burnet 1930, s. 139); „Dobro i szkoda są jednym” (Burnet 1930, s. 137); „Dla Boga wszystkie rzeczy są sprawiedliwe, dobre i słuszne, lecz ludzie uznają niektóre rzeczy za złe, a niektóre za dobre” (Burnet 1930, s. 137). Russell zestawia je z przypisywa-

⁶ Tytuł przywoływanego artykułu Nathansona (*Russell's Scientific Mysticism*) może być mylący – w swoich analizach Nathanson nie nakreśla bowiem wyraźnego rozróżnienia pomiędzy mistycyzmem a religią, podczas gdy wydaje się, że takie rozróżnienie daje się odczytać w *Mysticism and Logic* (omawiam je szczegółowo w kolejnej sekcji). Nathanson wielokrotnie stosuje pojęcia „mistycyzm” i „religia” łącznie lub wręcz naprzemiennie; np. odnosząc się do potocznych przekonań o stosunku Russella do mistycyzmu, pisze, że odrzucał on „mistycyzm i inne formy religii” (Nathanson 1985, s. 14). W końcu większość artykułu poświęca analizie hipotez o ściśle religijnych podbudkach filozofii Russella (Nathanson 1985, s. 16–21).

nymi Heraklitowi stwierdzeniami natury naukowej, prawdopodobnie zainspirowanymi obserwacją empiryczną: „Nie sposób wejść dwukrotnie do tych samych rzek, albowiem wiecznie opływają cię świeże wody” (Burnet 1930, s. 136); „Tego świata, tego samego dla wszystkich, nie stworzył żaden z bogów i ludzi; lecz był on wiecznie, jest teraz i zawsze będzie nieustannie żyjącym Ogniem” (Burnet 1930, s. 134); „Rzeczy, które można zobaczyć, usłyszeć i poznać, są tym, co cenię najbardziej” (Burnet 1930, s. 134). Synteza obu impulsów ma charakter metafizyczny, ponieważ prowadzi Heraklita do „dziwnie przejmujących wypowiedzi dotyczących życia i świata” (Russell 1918a, s. 3), takich jak: „Czas jest dzieckiem grającym w warcaby; władza królewska jest władzą dziecka” (Burnet 1930, s. 139). Russell podsumowuje, że „fakty nauki (jakie mu [Heraklitowi] się jawiły) podsycaly płomień w jego duszy, a w tym świetle, poprzez odbicia swego własnego roztańczonego, przenikliwego ognia, zaglądał on w głębinę świata”. Synteza myślenia naukowego z myśleniem mistycznym, ucieleśniona właśnie w postaci Heraklita, stanowi dla Russella „najwyższe doświadczenie, jakie da się osiągnąć w świecie myśli” (Russell 1918a, s. 3–4).

W przypadku Platona myślenie mistyczne ma górować nad myśleniem naukowym. Zostaje ono zobrazowane przez alegorię jaskini z *Państwa* (Platon 2003, s. 220–224), nazwaną przez Russella „klasycznym stwierdzeniem wiary w pewną wiedzę i rzeczywistość prawdziwszą od zmysłowej” (Russell 1918a, s. 4). Według Russella, ukazane w tej alegorii utożsamienie dobra z prawdą wpłynęło na rozdzielenie filozofii od nauki, bowiem nauka odznacza się porzuceniem myślenia życzeniowego i przede wszystkim zmierza do prawdy, a dopiero wtórnie rozważa kwestie etyczne, które nie powinny tej prawdy determinować (Russell 1918a, s. 6–7). Utożsamienie zawarte w doktrynie o prymacie dobra stanowi formę przekonania o jedności bytu (Russell 1918a, s. 10), podczas gdy obraz stworzenia zawarty przez Platona w *Timajosie* ma dowodzić, że całe stworzenie jest dobre i z tego względu godne umiłowania (Russell 1918a, s. 30). Dojrzały Platon, znajdujący się najwyraźniej pod głębszym wpływem impulsu naukowego, zdaje się być tego świadomy i w późniejszym dziele ucieleśnienia swe naukowe usposobienie w osobie Parmenidesa, który po stwierdzeniu Sokratesa, że istnieje idea dobra, lecz nie istnieją idee rzeczy takich jak błoto czy brud, odpowiada mu:

Bo jeszcze jesteś, Sokratesie, młody i *myślenie naukowe* cię nie bierze. Ale, moim zdaniem, jeszcze cię zdąży wciągnąć. Wtedy nie będziesz ignorował żadnej takiej formy materii. Teraz mają na ciebie wpływ mody intelektualne, bo jesteś młody (Platon 1985, s. 55)⁷.

Ta sugestia ukazuje wagę, jaką starszy Platon przykłada do naukowego usposobienia, a według Russella również bezstronność, jaką odznacza się nau-

⁷ W tłumaczeniu W. Witwickiego druga część pierwszego zdania brzmi: „jeszcze się ciebie filozofia nie chwytła” (Platon 1961, s. 21).

ka. Jeśli filozofia ma w pełni zrealizować swoje możliwości, to powinna stanowić połączenie charakterystycznego dla mistycyzmu wglądu w wyższą rzeczywistość z typowo naukową bezstronnością. Bez tego połączenia popadnie w idealizm, „pozbawiony życia i nieistotny” (Russell 1918a, s. 7), podczas gdy:

Tylko w mariażu ze światem nasze ideały mogą czymś zaowocować; w oderwaniu od niego pozostają jałowe. Mariaż ze światem nie może być jednak osiągnięty poprzez taki ideał, który stroni od faktów lub z góry żąda, by świat dostosował się do jego pragnień (Russell 1918a, s. 7).

Zastosowanie do filozofii niektórych elementów występujących również w myśleniu mistycznym sprawia, że staje się ona filozofią naukową. Jako taka osiągnie prawdę dopiero wówczas, gdy uprawiająca ją osoba nabierze bezinteresownej ciekawości intelektualnej, charakterystycznej dla myślenia naukowego (Russell 1918a, s. 25):

Opowiadając się za naukowym umiarem i równowagą, a nie samozadowoleniem ze śmiałego polegania na intuicji, nawołujemy jedynie do owej wielkości kontemplacji w sferze wiedzy, owej bezosobowej bezstronności, owego wyzwolenia od praktycznych zmartwień, które zostały nam wpojone przez wszystkie wielkie religie świata. Tak oto nasz wniosek, jakkolwiek może on stać w sprzeczności z wyraźnymi przekonaniem wielu mistyków, nie jest w istocie sprzeczny z duchem, który pobudza te przekonania, lecz raczej z konsekwencją zastosowania tego ducha w sferze myśli (Russell 1918a, s. 18).

Bezstronna filozofia naukowa nie powinna, zdaniem Russella, dociekać moralnych cech świata, ponieważ dualizm moralny, jak wyjaśniono wcześniej, wynika z ludzkiego doświadczenia, praktyki zdobytej w zastanym świecie – filozofia powinna zaś prowadzić dociekania w świecie teoretycznym, w „sferze myśli”. Niezgodne postawy etyczne uwidaczniające się w obszarze praktyki nie stanowią dla filozofii naukowej przeciwieństw, lecz wręcz zachowania analogiczne, ponieważ nie posiadają różnicy w formie czy strukturze; jako przeciwieństwa w treści mogłyby zaś być badane np. przez psychologię. Podobne, skądinąd „amoralne” podejście stanowi konieczność również w nauce – od jej przedstawicieli nie oczekuje się bowiem wykazywania etycznej wagi ich odkryć. Właśnie w nauce neutralność etyczna jest (przynajmniej współcześnie) konsekwentnie utrzymywana – w filozofii pojawia się rzadziej, przez co dyscyplina ta traci na wartości (Russell 1918a, s. 29–30).

Filozofia naukowa ma reprezentować formę myśli wyższą od wszelkich przednaukowych założeń oraz umożliwiać osobie filozofującej wyjście ponad jej podmiotowość i dzięki temu znacznie poszerzać jej wiedzę (Russell 1918a, s. 32). Co więcej, filozofia naukowa powinna być nawet czymś bardziej żmudnym i zdystansowanym od nauki, z której czerpie inspirację, a także odwoływać się do mniej przyziemnych trosk i wymagać dla swej praktyki surowszej dyscypliny niż nauka (Russell 1918a, s. 23). Może inspirować się pewnymi

kwestiami moralnymi, pozostawiając je ostatecznie naukom szczegółowym (Russell 1918a, s. 29), podobnie jak kwestie dotyczące przyszłości i postępu (Russell 1918a, s. 25).

Warto podkreślić, że „mistyczna” bezstronność i poczucie odrealnienia towarzyszące wglądowi były przez Russella przypisywane matematyce w tym samym tomie, w którym przedrukował on *Mysticism and Logic*, tj. w *Mysticism and Logic and Other Essays*. W eseju *The Study of Mathematics*⁸ („Rozważania nad matematyką”) Russell tak pisze o uprawianiu matematyki:

Kontemplacja tego, co nie-ludzkie, odkrycie, że nasze umysły są zdolne do zajmowania się materią, która nie została przez nie stworzona, a przede wszystkim uświadomienie sobie, że piękno należy tak do świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego, są głównymi środkami przezwyciężenia straszliwego poczucia niemocy, słabości, wyobcowania pośród wrogich potęg, które zbyt często wynika z uznania wszechmocy obcych sił (Russell 1918c, s. 68–69).

W o wiele późniejszej autobiografii Russell zrywa jednak z tym poglądem, choć w sposób wyraźnie rozgoryczony, odnosząc się jednocześnie do utraconej przez siebie „mistycznej satysfakcji” płynącej z uprawiania matematyki:

Matematyka przestała zdawać mi się nie-ludzka w swym przedmiocie. Doszedłem do przekonania, choć bardzo niechętnie, że składa się ona z tautologii [...]. Myślę, że ponadczasowość matematyki nie ma w sobie nic z tej wzniosłości, którą kiedyś zdawała mi się mieć [...]. Nie znajduję już żadnej mistycznej satysfakcji w kontemplacji matematycznej prawdy (Russell 1959, s. 211–212).

W takim świetle można się pokusić o twierdzenie, że matematyka – szczególnie przez Russella ceniona – posiada przynajmniej dwie z cech, które przypisywał on mistycyzmowi. Po pierwsze, „matematyczna intuicja” stanowi jakiś rodzaj wglądu (co sygnalizowałam w poprzedniej sekcji), przez co charakteryzuje się odejściem od tego, co ludzkie, a badaniem tego, co nie-ludzkie i co nie zostało przez człowieka stworzone. Po drugie, takie odrealnienie (jak zaznaczyłam w sekcji drugiej) stanowi jeden z aspektów mistycznego wglądu – obok sceptycyzmu wobec wiedzy powszechnej oraz przyjęcia istnienia wyższej Rzeczywistości. Choć Russell nie porusza bezpośrednio zagadnienia „mystyczności” matematyki – być może nie chcąc, by przez to stała się podatna na krytykę – to wydaje się, że wniosek taki wolno wyciągnąć z charakterystyki mistycyzmu dokonanej w *Mysticism and Logic*.

⁸ Esej *The Study of Mathematics* został po raz pierwszy opublikowany w czasopiśmie „The New Quarterly” jesienią 1907 r., czyli siedem lat przed pierwszą publikacją *Mysticism and Logic* w „The Hilbert Journal”. Był on również przedrukowany w tomie *Philosophical Essays* („Eseje filozoficzne”) z 1910 r.

5. Mistycyzm a religia

W celu ustalenia, czy dla Bertranda Russella mistycyzm był zjawiskiem tylko i wyłącznie religijnym, warto omówić pokrótce przekonania, które filozof ten żywił na temat religii. Dotyczą one przede wszystkim zachodniego chrześcijaństwa⁹ i są na ogół dobrze znane; były też wielokrotnie prezentowane jako materiał źródłowy (Russell 1996b; Russell 1999; Russell 2011) i omawiane przez badaczy (np. Marcinowska 2012; Milkov 2018; Younis 2018). Należy jednak podkreślić, że nie stanowią one systematycznej teorii wypracowanej i uporządkowanej w formie swoistej filozofii religii, lecz są prędkiej zbiorem różnych uwag o negatywnym charakterze, wymierzonych w religię jako instytucję (Denton 1996, s. 80).

Już w liście z 1893 r. dwudziestoletni Russell stwierdza, że jest „całkowicie pozbawiony sympatii do chrześcijaństwa” (Russell 2002, s. 30). W *A Free Man's Worship* („Kulcie wolnego człowieka”) opisuje świat będący pozostałością czasów, gdy człowiek w celu zapewnienia swojej duszy poczucia bezpieczeństwa skonstruował wyobrażenia bogów i boskości (Russell 1918b, s. 46–47). Świat ten, pozbawiony uznania dla wyższych ludzkich pragnień i przekonań, jest w ujęciu naukowym skazany na upadek (Denton 1996, s. 83). W eseju *Has Religion Made Useful Contributions to Civilisation?* („Czy religia wniosła pożyteczny wkład do cywilizacji?”) Russell nazywa wprost religię „chorobą zrodzoną ze strachu i źródłem niewyobrażalnego nieszczęścia dla rasy ludzkiej”, ale, co istotne, rozważa ją jako zjawisko przede wszystkim społeczne (Russell 1957, s. 27). W tej formie religia nie powinna pełnić funkcji ani intelektualnej (poznawczej), ani moralnej, o czym świadczą zarzuty wysuwane na gruncie obu obszarów:

Zarzut intelektualny polega na tym, że nie ma powodu, aby uznać jakąkolwiek religię za prawdziwą; zarzut moralny polega na tym, że nakazy religijne pochodzą z czasów, kiedy ludzie byli bardziej okrutni niż obecnie, a zatem mają one tendencję do utrwalania nieludzkich zachowań, które w innych okolicznościach zostałyby przezwyciężone przez sumienie moralne epoki (Russell 1957, s. 31).

Zabierając głos w charakterystycznej dla okresu międzywojennego debacie publicznej o wzajemnym stosunku nauki do religii, Russell stwierdza, że religia stanowi istotną siłę społeczną, która wstrzymuje postęp: uniemożliwia nie tylko racjonalną edukację, ale i usunięcie przyczyn wojny, a nawet nauczanie etyki współpracy naukowej, która to etyka miałaby zastąpić skostniałą doktrynę o grzechu i karze (Russell 1957, s. 42). Nacisk na społeczny charakter religii

⁹ Russell spotykał przedstawicieli innych wyznań m.in. podczas podróży do Chin, jednak to właśnie zachodnie chrześcijaństwo stanowiło dla niego główne źródło krytyki religii jako takiej (Denton 1996, s. 78).

jest przez Russella konsekwentnie utrzymywany: również w innym miejscu definiuje ją jako „przede wszystkim zjawisko społeczne, na które składają się obrzędy i wierzenia wyznawane wspólnie przez daną społeczność” (Russell 1996b, s. 234). Russellowska koncepcja religii może zatem odbiegać od powszechnych intuicji – i choć jego analizy ograniczają się głównie do krytyki zachodniego chrześcijaństwa, to nazywa on „religią” nawet współczesny sobie polityczny ustrój radziecki, stanowiący według niego „zbiór przekonań utrzymywanych jako dogmaty, determinujących postępowanie w życiu, wykraczających poza dowody lub sprzecznych z nimi, oraz wpajanych przy użyciu metod emocjonalnych lub autorytarnych, a nie intelektualnych” (Russell 1920, s. 117).

Potraktowanie religii jako zjawiska zasadniczo społecznego przekłada się na specyficzne podejście Russella do zdań wypowiedzianych o istocie boskiej. Jak podsumowuje Alfred J. Ayer, „nie uznaje [Russell] twierdzenia o istnieniu takiej istoty za niezrozumiałe lub logicznie niemożliwe; utrzymuje jedynie, że nie ma najmniejszego powodu, by traktować je jako prawdziwe”; na ogół też nie wnika w dowody na istnienie czy nieistnienie Boga, a jedynie stwierdza, że zdań o istnieniu istot boskich nie da się określić jako prawdziwe lub fałszywe (Ayer 1972, s. 131).

Wydaje się więc, że doświadczenie religii może nie być dla Russella tym samym, co doświadczenie mistycyzmu opisane przez niego w *Mysticism and Logic*. W tym eseju pada tylko kilka wzmianek o religii jako takiej i, co ciekawe, są one co najmniej neutralne, pozbawione charakterystycznego, nie-subtelnego zacięcia. Po pierwsze, Russell wskazuje, że połączenie impulsu mistycznego z impulsem naukowym ma czynić z filozofii coś lepszego nie tylko od nauki, lecz także od religii (Russell 1918a, s. 1). Po drugie, cechami pewnych religii są tylko dwie z cech mistycyzmu, mianowicie wyzwolenie od praktycznych trosk codzienności (przejawiające się w omówionej wyżej bezstronności) oraz postulat jedności rzeczywistości, czyniący daną religię pan-teistyczną (Russell 1918a, s. 18). W końcu Russell dostrzega w religii:

pewien element uległości, uświadomienia sobie granic ludzkiej mocy, którego poniekąd brakuje w nowoczesnym świecie, z jego pośpiesznymi sukcesami materialnymi i natarczywą wiarą w bezgraniczne możliwości postępu. [...] Uległość, którą religia wpaja w działania, jest zasadniczo z tego samego ducha, co ta, której nauka uczy w sferze myśli, zaś etyczna neutralność, dzięki której jej zwycięstwa zostały osiągnięte, jest wynikiem tej uległości (Russell 1918a, s. 31).

Choć Russell nie rozważa *explicite* związku między religią a mistycyzmem, tj. nie usiłuje odpowiedzieć wprost na pytanie, czy każda forma mistycyzmu lub doświadczenia mistycznego musi mieć podłoże religijne, to na podstawie analizy *Mysticism and Logic* można przedstawić pewne domysły w tym zakresie.

Formy mistycyzmu uprawiane przez Heraklita i Platona zostały omówione w poprzedniej sekcji, ponieważ to właśnie w nich Russell widział najpełniejsze

połączenie myślenia mistycznego z myśleniem naukowym. W celu zachowania płynności wywodu warto jednak powtórzyć, że mistycyzm Heraklita charakteryzuje się przyjęciem poglądów o jedności bytu i iluzoryczności zła („Dobro i szkoda są jednym”; Burnet 1930, s. 137), zaś Platon łączy przekonanie o istnieniu wiedzy prawdziwszej niż wiedza zdobywana drogą zmysłów (alegoria jaskini w *Państwie*) z inną wersją poglądu o jedności bytu (doktryna o prymacie Dobra) i wiarą w to, że cały świat zasługuje na miłość (obraz stworzenia w *Timajosie*).

Platon, Parmenides i Hegel są według Russella przedstawicielami mistycyzmu logicznego, tj. znajdującego oparcie w teoriach logicznych. W przypadku Parmenidesa i Hegla mistycyzm logiczny przekłada się dodatkowo na teorie metafizyczne skonstruowane wokół doktryn o tym, że rzeczywistość jest niestworzona, niezniszczalna, niezmienna i niepodzielna, zaś przeszłość i przyszłość są tym samym co terażniejszość (Russell 1918a, s. 7–8). Fakt ten ma być wyrażony we fragmentach Parmenidesa, od których według Russella nie odzębnałby się Hegel i z których ma wynikać zasada niemożności zmiany: „Nie możesz poznać tego, co nie jest – jest to niemożliwe – ani tego wypowiedzieć; tym samym jest bowiem rzecz, która może być pomyślana, i która może być” (Burnet 1930, s. 173); „Musi być tak, że to, co może być pomyślane i wypowiedziane, jest; jest bowiem możliwe, by to było, i niemożliwe, by było to, co jest niczym” (Burnet 1930, s. 174).

Mistycyzm Spinozy przejawia się z kolei w wyróżnieniu dwóch kategorii, w obrębie których może zaistnieć dobro: w niższej kategorii, dotyczącej świata pozoru, istnieją dobro i zło „przyziemne”, jawiące się jako dwa przeciwieństwa, zaś w drugiej – wyższej – dobro należy do Rzeczywistości i wolne jest od walki ze złem (Russell 1918a, s. 27). By zobrazować ten podział, Russell przytacza dwa fragmenty *Etyki*: w jednym z nich Spinoza określa dobro mianem czegoś, co jest dla ludzi pożyteczne (Spinoza 2020, s. 191), czyli jako takie miałyby ono należeć do niższej kategorii, związanej z praktyką; w innym miejscu pisze: „Przez rzeczywistość i doskonałość rozumiem to samo” (Spinoza 2020, s. 54), zatem szkicuje obraz wyższej kategorii. W ten sposób Spinoza ma, według Russella, wpisywać się w doktrynę o iluzoryczności dobra i zła. Jego filozofia ma się także charakteryzować punktem widzenia, z którego zrodziła się postawa traktująca przeszłość i przyszłość jako równie realne co terażniejszość (Russell 1918a, s. 26): „O ile umysł pojmuje rzeczy za wskazówką rozsądku, to podlega jednakowemu pobudzeniu, czy to będzie idea rzeczy przyszłej, przeszłej czy terażniejszej” (Spinoza 2020, s. 243).

W końcu także Bergson głosił wyższość intuicji nad intelektem, widząc w tej pierwszej władzy bardziej adekwatne narzędzie dochodzenia do prawdy, a tym samym postulował istnienie specjalnego wglądu, innego niż poznanie zapewniane przez rozum analityczny (Russell 1918a, s. 14).

We wszystkich cytatach analizowanych przez Russella w *Mysticism and Logic* nawiązanie do Boga pojawia się tylko trzykrotnie: u Heraklita („Dla Boga wszystkie rzeczy są sprawiedliwe, dobre i słuszne”; Burnet 1930, s. 137; Russell 1918a, s. 3), u Platona („Bóg tylko chyba wie, czy ona [nadzieja Sokratesa, że świat form istnieje] [okaże się] prawdziwa, czy nie”; Platon 2003, s. 224; Russell 1918a, s. 6) oraz u wspomnianego przelotnie poety Rumiego („Przeszłość i przyszłość są tym, co przesłania nam Boga”; Rumi 2001, s. 52; Russell 1918a, s. 21). Sam Russell nie podejmuje tematu istnienia Boga, a zatem nie tworzy z imperatywu jego obecności w doświadczeniu mistycznym kolejnej, piątej cechy mistycyzmu. Trudno ocenić, jaka jest tego przyczyna – w tym przypadku Bóg może być dla Russella elementem zarówno oczywistym w mistycyzmie, jak i – zupełnie na odwrót – niepotrzebnym. Co więcej, jak wspomniano wcześniej, Russell przypisuje religii tylko dwie z cech, które wiązał z mistycyzmem jako jego cztery doktryny składowe. Może to świadczyć o tym, że nie tylko rozdziela obszary religii i mistycyzmu, ale i uznaje mistycyzm za coś wykraczającego poza domenę religii. Dodatkowo należy pamiętać, że dla Russella-ateisty religia (a zatem także obecny w niej postulat istnienia Boga) jest czymś tylko i wyłącznie społecznym, podczas gdy w definicję doświadczenia mistycznego wplata on konkretne postulaty ontologiczne, epistemologiczne i etyczne, poddane następnie skrupulatnej analizie. Wobec tego wydaje się, że w jego przekonaniu mistycyzm może – choć niewątpliwie nie musi – nabierać charakteru areligijnego.

Na marginesie warto zauważyć, że koncepcja bezstronności, którą Russell przypisuje większości światowych religii, może budzić wątpliwość przy zastosowaniu jej np. do religii judeochrześcijańskich. Chrześcijaństwo i judaizm rzeczywiście postulują pewną bezstronność i bezosobowość, które stają się kluczowe dla osiągnięcia zbawienia (Johnstone i in. 2016, s. 295–296), jednak z pewnością nie wynika to z przyjęcia przez nie doktryny o nieistnieniu czasu lub zła. Biblia spowita jest bowiem mnogością różnorodnych koncepcji chronozoficznych (Lerot, Staszak 2018), zaś opisana w niej historia człowieka stanowi kanwę walki dobra ze złem. Historię tę mają regulować odpowiednie prawa, nakazy i zakazy (Pichon 2010), wyznaczające różnice między zachowaniami dobrymi i złymi.

6. Podsumowanie

Tytułowi eseju *Mysticism and Logic* można przypisać trzy znaczenia. Po pierwsze, przywołuje on różne, na pierwszy rzut oka przeciwstawne sposoby myślenia i postrzegania rzeczywistości – mistyczny oraz logiczny. Po drugie, sygnalizuje możliwość syntezy obu tych metod, które wspólnie są w stanie

zrodzić filozofię naukową, stanowiącą według Russella najlepszą odmianę filozofii. Po trzecie, tytuł eseju Russella skłania do zastanowienia się nad „mistycyzmem logicznym”, jako postawą, w której dochodzi do połączenia zdolności intuicji z działaniem rozumu, dzięki czemu przekonanie zdobyte w czasie doświadczenia mistycznego zostaje zaopatrzone w logiczne uzasadnienie („logikę mistyczną”). Russell argumentuje, że w optymalnych okolicznościach te dwa elementy, tj. intuicja i rozum, nie znajdują się w opozycji, lecz współpracują ze sobą harmonijnie jako dwa stopnie poznania: intuicja wzbudza pewne idee, nieraz natury etycznej, podczas gdy rozum weryfikuje je pod kątem ich odniesienia do rzeczywistości. Choć mistycyzm jest narzędziem intuicji (a nauka – rozumu), to poprawnie zastosowany stanowi mimo wszystko wartościowe uzupełnienie naukowego podejścia do rzeczywistości. Połączenie obu tych narzędzi, a zatem poniekąd i samej intuicji oraz empirii, stwarza najlepsze warunki do osiągnięcia prawdy o świecie.

Opisany przez Russella mistycyzm zakłada obecność przynajmniej jednej z czterech określających go doktryn: o istnieniu specjalnego wglądu, jedności wszystkich rzeczy, nierzeczywistości czasu lub zatarciu granic pomiędzy dobrem a złem. Choć Russell uważa, że pełen mistycyzm – jako wiara na temat ontycznej struktury świata – jest błędny, to jako postawa życiowa („mistyczne odczuwanie”) może zawierać element mądrości, którego na próżno szukać w innych obszarach ludzkiej działalności intelektualnej. Mistycyzm okazuje się mylny na poziomie epistemologicznym, tj. jako metoda rozpoznawania prawdy, jednak w duchu swoich dociekań zawiera coś, z czego korzysta również nauka, a zatem z czego powinna brać przykład filozofia naukowa. Istotne jest, że wykorzystując takie właśnie połączenie najlepszych cech myślenia mistycznego z myśleniem i metodą naukową, Russell mógł wyrazić swój postulat uprawiania filozofii naukowej.

Pewną trudność sprawia ustalenie, czy mistycyzm w koncepcji Russella – znanego ze swego ateizmu – musi mieć charakter religijny. Wydaje się, że element religijności nie jest dla mistycyzmu konstytutywny, zważywszy, że dla Russella religia i jej doktryny mają charakter społeczny, podczas gdy doktryny mistyczne są oparte na przekonaniach ontologicznych, epistemologicznych i etycznych, i tym samym dotyczą bardziej filozofii. Dodatkowo Russell nie czyni z obecności Boga w doświadczeniu mistycznym piątej doktryny wyznawanej przez mistyka, a nawet przypisuje religii tylko dwie z tych doktryn: przekonanie o jedności bytu oraz wyzwolenie od praktycznych trosk życia codziennego w następstwie odrzucenia tezy o istnieniu czasu oraz o dualizmie etycznym. Co ciekawe, areligijność mistycyzmu może się również wiązać z przypisaniem pewnych aspektów mistycyzmu matematyce, która zajmuje szczególne miejsce w Russellowskiej filozofii i której uprawianie dawało – przynajmniej młodemu Russellowi – swoistą mistyczną satysfakcję.

Bibliografia

- Ayer A.J. (1972), *Bertrand Russell*, New York: Viking.
- Bańka A.R. (2020), *Między doświadczeniem a teorią, czyli o niektórych problemach filozofii mistyki*, „Roczniki Filozoficzne” 68 (1), s. 137–159.
- Burnet J. (1930), *Early Greek Philosophy*, London: A. & C. Black.
- Denton P.H. (1996), *The ‘Old Savage’ and the Scientific Outlook: Religion, Science and Social Ethics in the Writings of Bertrand Russell*, rozprawa doktorska, Uniwersytet McMastera w Ontario.
- Dickinson L.G. (1931), *J. McT. E. McTaggart*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobrzeński M. (2021), *Mysticism and Early Analytic Philosophy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 34 (1), s. 110–126.
- Drozdowicz Z. (2010), *Pragmatyczna racjonalność religii i religijności w ujęciu Williama Jamesa*, „Przegląd Religioznawczy” 235 (1), s. 31–46.
- Georgallides A. (2021), *A Possible Resolution of the Tractarian Paradox*, „Open Journal of Philosophy” 11, s. 148–158.
- James W. (2011), *Odmiany doświadczenia religijnego*, przeł. J. Hempel, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Johnstone B. i in. (2016), *Selflessness as a Foundation of Spiritual Transcendence: Perspectives From the Neurosciences and Religious Studies*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 26 (4), s. 287–303.
- Leroy M., Staszak M. (2018), *Perceptions du temps dans la Bible*, Leuven: Peeters.
- Marcinowska N. (2012), *Russellowska krytyka argumentów na rzecz istnienia Boga*, „Filo-Sofija” 19 (4), s. 193–211.
- Milkov N. (2018), *Bertrand Russell’s Religion without God*, w: H. Salazar, R. Nicholls (red.), *The Philosophy of Spirituality*, Leiden: Brill, s. 250–272.
- Nathanson S. (1985), *Russell’s Scientific Mysticism*, „Russell. Journal of the Bertrand Russell Studies” 5 (1), s. 14–25.
- Platon (1961), *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (1985), *Parmenides*, przeł. J. Górniak, w: M. Gogacz (red.), *Metafizyczne ujęcia jedności*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, s. 48–147.
- Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk.
- Pichon C. (2010), *Les pensées, la loi et le cœur. Une traversée biblique*, „Revue d’éthique et de théologie morale” 261, s. 49–70.
- Rumi (2001), *Masnawi*, przeł. E.H. Whinfield, Ames: Omphaloskepsis.
- Russell B. (1913), *The Philosophical Importance of Mathematical Logic*, „The Monist” 23 (4), s. 481–493.
- Russell B. (1914), *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, London: Open Court Publishing Company.
- Russell B. (1918a), *Mysticism and Logic*, w: tenże, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London: Longmans, Green, and Co., s. 1–32.
- Russell B. (1918b), *A Free Man’s Worship*, w: tenże, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London: Longmans, Green, and Co., s. 46–57.

- Russell B. (1918c), *The Study of Mathematics*, w: tenże, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London: Longmans, Green, and Co., s. 58–73.
- Russell B. (1920), *Bolshevism: Practice and Theory*, New York: Harcourt, Brace and Howe.
- Russell B. (1957), *Has Religion Made Useful Contributions to Civilisation?*, w: tenże, *Why I am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London: George Allen and Unwin.
- Russell B. (1959), *My Philosophical Development*, London: George Allen and Unwin.
- Russell R. (1995), *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Russell B. (1996a), *Kim jest agnostyk?*, przeł. A. Litwiniszyn, „Principia” 15, s. 31–40.
- Russell B. (1996b), *Morality and Religion*, w: tenże, *Collected Papers*, t. 10: *A Fresh Look at Empiricism 1927–42*, red. J.G. Slater, London: Routledge.
- Russell B. (1998), *Russell on Ethics: Selections from the Writings of Bertrand Russell*, red. C. Pigden, London: Routledge.
- Russell B. (1999), *Russell on Religion: Selections From the Writings of Bertrand Russell*, red. S. Andersson, L. Greenspan, London: Routledge.
- Russell B. (2000), *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, T. Baszniak, Warszawa: Aletheia.
- Russell B. (2002), *The Selected Letters of Bertrand Russell*, t. 1: *The Private Years (1884–1914)*, red. N. Griffin, London: Routledge.
- Russell B. (2011), *Religia i nauka*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Russell B. (2020), *Notes on McTaggart's Lectures on Lotze*, „Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies” 40 (1), s. 53–74.
- Schwerin A. (2002), *Metaphysics, Mysticism and Russell*, „Contemporary Philosophy” 24 (1–2), s. 45–50.
- Spinoza B. (2020), *Etyka*, przeł. I. Myślicki, Kraków: Vis-à-Vis Etiuda.
- Younis R.A. (2018), *Russell on Science and Religion*, w: P. Stone (red.), *Bertrand Russell's Life and Legacy*, London: Vernon Press, s. 143–157.

The role of mysticism and mystical thinking in Bertrand Russell

Keywords: *logic, logic of mysticism, logical mysticism, mystical thinking, mysticism, mysticism and logic, B. Russell*

The purpose of this paper is to demonstrate how Bertrand Russell depicts the relation of mysticism to three other areas of human activity: philosophy, science, and religion, and thus: its special role. In his essay *Mysticism and Logic* (1914), Russell defines mystical thinking as beliefs in (1) the existence of special insight, (2) the unity of all things, (3) the unreality of time, and (4) the effacement of the boundaries between good and evil. Although he considers full mysticism – as a belief about the ontic structure of the world – to be erroneous – as a life attitude he attributes to it an element of wisdom that is lacking in other areas of human intellectual activity. Mysticism proves wrong also at the epistemological level, i.e. as a certain test of truth. But in its spirit of inquiry, it contains something that science also benefits from, and from which, therefore, scientific philosophy should take its cue. What additionally gives mysticism its value is the claim of impartial contemplation which gives rise to an attitude of love towards the whole world. Significantly, it was the combination of the best features of mystical thinking with scientific thinking and method which gave rise to Russell's advocacy of scientific philosophy. In light of this, I argue that according to Russell mysticism is not an exclusively religious phenomenon, which is demonstrated, among other things, by the fact that he attributes two aspects of mysticism to the field of mathematics.