

Wstęp

Na początek kilka uwag o charakterze formalnym. Pojęcie mistyki niemieckiej, zwanej też mistyką nadreńską, obejmujące głównie poglądy teologów wymienionych na stronie tytułowej książki oraz zbliżone poglądy innych teologów neoplatońskiej sekty mistycznej wraz z ich historycznym tłem przybliżam w pierwszym rozdziale pierwszej części rozprawy.

Dlaczego tytuł książki brzmi — *Schizofrenia według mistyków niemieckich*, a nie np. — *Schizofrenia a mistycy niemieccy* czy *O schizofrenii i mistykach niemieckich*? Poza decydującymi względami merytorycznymi, o których później, powód zatytułowania książki w nieco zagadkowy czy intrygujący sposób jest następujący. Uważam, że drugi i trzeci z zaprezentowanych tytułów sugerują, że oto autor zamierza wykazać (od czego jestem najdalszy, gdyż nie to jest celem, jaki stawiam sobie w książce), że mistycy niemieccy (jeden z nich, dwóch, czy może wszyscy?), cierpieli na jakąś postać schizofrenii. Sugestia ta zrodziłaby pytanie: na jakiej podstawie autor formułuje taki sąd i czy podejmowanie tego zagadnienia warte jest w ogóle wysiłku? Jeśli nawet w odniesieniu do twórców żyjących na przełomie XVII i XVIII w., przełomie wieku XVIII i XIX czy na przełomie XIX w. i wieku XX, takich jak Swedenborg, Hölderlin, Nietzsche Strindberg, Van Gogh i innych, trudno, na podstawie współczesnej wiedzy z zakresu psychiatrii, jednoznacznie rozstrzygnąć czy np. Van Gogh i Hölderlin cierpieli na któryś z typów schizofrenii, czy np. na któryś z typów nieschizofrenicznego zaburzenia paranoidalnego, a więc zaburzenia z pogranicza schizofrenii¹, czy też na

¹ Na temat wymienionych zaburzeń zob. m.in. A. Bilikiewicz, S. Puzyński, J. Rybakowski, J. Wciórka (red.), *Psychiatria*, t. 2, *Psychiatria kliniczna*, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 213-241; A. Grzywa, *Omamy i urojenia*, Wydaw-

jakąś postać bardzo silnej nerwicy, choroby niepodpadającej pod zakres pojęcia choroby psychicznej.

Natomiast inaczej ma się rzecz z tytułem przedłożonej książki. Ewentualny czytelnik zapewne zostanie zaskoczony jego wręcz niedorzeczną treścią, sugerującą, że mistycy niemieccy dysponowali, choć tak, rzecz jasna, być nie mogło, współczesną, wspomnianą wiedzą, dotyczącą przynajmniej objawów schizofrenii, a — być może — podejrzewając swego rodzaju prowokację, choćby pobieżnie zapozna się z treścią pracy.

Zgodnie z koncepcją mistyków niemieckich, w szczególności w ujęciu Frankfurtczyka², reprezentujących pewną wersję neoplatonizmu, człowiek jest wypływem (emanacją) prawdziwego istnienia, czyli Boga (*wesen* — zgodnie z nazewnictwem Eckharta oraz *wessen* — zgodnie z zapisem Frankfurtczyka³). Nie przysługuje mu więc odrębne autonomiczne istnienie, jako bytu znajdującego się poza jednym wszechobejmującym prawdziwym istnieniem. Jednak kierując się własną wolą, czyli złą wolą, bowiem to, „Co dzieje się z twojej woli, to wszystko jest wbrew wiecznej woli” (*TN*, 50, s. 134) — człowiek ustanawia (jakoby) swe własne istnienie, wyłamując się tym samym (pozornie w gruncie rzeczy) z prawdziwego istnienia. To znaczy — zgodnie ze swym przekonaniem (patrząc z perspektywy mistyków niemieckich — błędnym), że ustanawia siebie jako świadome autonomiczne „ja”, odrębne od in-

nictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002; M. Jarema (red.), *Schizofrenia. Pierwszy epizod*, Via Medica, Gdańsk 2008; M. Birchwood, Ch. Jackson, *Schizofrenia. Modele kliniczne i techniki terapeutyczne*, przeł. Z. Pelc, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2008; A. Kępiński, *Schizofrenia*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972.

² Jest on anonimowym autorem *Teologii niemieckiej (Deutsche Theologie)* jednej z ważniejszych prac dla omawianej koncepcji, o czym również niżej. Zob. Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, przeł. P. Augustyniak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013. Zaznaczam, że we „Wstępie” oraz w książce będę posługiwał się skrótem *TN*, a przy tym numer cytowanego rozdziału opatrzonej owym symbolem książki, jak również stronę bądź strony, na której (bądź na których) umieszczony jest ów cytat, będę umieszczał na jego końcu.

³ Dla uproszczenia zapisu będę korzystał z nazwy zaproponowanej przez Mistrza Eckharta. Niech usprawiedliwieniem mojej decyzji będzie to, że kwestia formy nazewnictwa ma tu charakter „czysto” techniczny, a nie merytoryczny.

nych „ja” i mające odrębne od innych poczucie osobniczej tożsamości, któremu może dać wyraz w słowach: „ja jestem” czy „ja istnieję”, czy też „jestem”. Przy czym owo „ja” jest zarazem „ja” poznającym, „ja” manifestującym swą wolę itp.

Natomiast sam akt samoustanowienia przez człowieka swego (w jego przekonaniu prawdziwego istnienia) to — według mistyków niemieckich — największy grzech, jaki popełnił człowiek, bowiem jest to grzech rodzący złudne wrażenie jakoby z woli człowieka poza *wesen* można istnieć prawdziwie czy naprawdę, co — rzecz jasna — dla mistyków niemieckich jest nie do przyjęcia. Dlatego omawiane samoustanowienie, co już zasygnalizowałem, jest według owych mistyków urojeniem, złudzeniem, jakiemu uległ człowiek. „Ach, ja biedny głupiec, roiłem sobie, że to ja tym jestem [prawdziwie istniejącym — A.D.], zgodnie z prawdą zaś jest tym i zawsze był Bóg” (*TN*, 5, s. 30)⁴. (Należy przy tym podkreślić, że ugruntowana filozoficznie teza o złudności, iluzoryczności czy urojeniowym charakterze naszego istnienia, jest twórczym wkładem mistyków niemieckich do myśli neoplatonńskiej, gdyż żaden z reprezentantów owej myśli — ani sam Plotyn — nie uważali, że nasze istnienie jest złudzeniem czy urojeniem.)

Rozpatrywane samoustanowienie, czyli pozorne wyłamanie się z *wesen*, dokonało się za sprawą posiadania przez człowieka (pierwszym z nich był Adam⁵), pewnych cech, o których za chwilę, kwalifikowanych przez mistyków niemieckich, co już domyślnie powiedziane zostało wcześniej, zdecydowanie negatywnie pod względem aksjologicznym, cech oddawanych przez czasownik *annemen*⁶ (Frankfurtczyk) czy *eigen-*

⁴ Zaznaczam, że przytoczony cytat będę roboczo, na potrzeby „Wstępu” określał mianem jednego z ważniejszych „aksjomatów” przyjmowanych przez mistyków niemieckich w swej koncepcji, w szczególności przez Frankfurtczyka.

⁵ Do kwestii owego — pierwszeństwa — Adama wrócę.

⁶ Na temat zdecydowanie negatywnego „zabarwienia aksjologicznego” pojęcia *annemen* zob. m.in. A.M. Haas, *Die „Theologia Deutsch”. Konstitution eines mystologischen Textes*, [w:] *idem, Geistliches Mittelalter*, Freiburg Schweiz 1984, s. 33 i inne; A. Zecharle, *Die „Theologia Deutsch”. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat*, [w:] *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*,

schaft (Eckhart). Kwalifikacja ta jest negatywna, bowiem egzystowanie (bycie) na sposób *annemen* czy na sposób *eigenschaft* — charakteryzuje się — sygnalizowanymi wcześniej — cechami w postaci przywłaszczania, zagarniania oraz wywyższania się. Przy czym owo przywłaszczanie oraz wywyższanie się — rozumiane jest przez omawianych teologów bardzo szeroko, czy mówiąc inaczej — przybiera różne formy, postaci. O fundamentalnej, jeśli tak można powiedzieć — źródłowej — postaci owego przywłaszczenia oraz zarazem wywyższenia się, była już mowa. Chodzi tu oczywiście o to, że przywłaszczyliśmy (zagrabililiśmy), wywyższając się zarazem nasze (pozornie) niezależne od *wesen* autonomiczne istnienie, autonomiczne „ja”. Albo mówiąc współczesnym językiem, przywłaszczamy sobie także, m.in. możliwość dokonywania aktów wolicjonalnych, aktów emocjonalnych, w szczególności zaś aktów poznawczych⁷, jak również efekty tych aktów w postaci, jak mniemamy, wiedzy prawdziwej, pewnej, a więc stanowiącej gwarancję skutecznego (zawłaszczającego) działania.

Frankfurtczyk, korzystając, siłą rzeczy, z własnego języka, pisze, m.in. na temat wymienionych postaci przywłaszczenia (i wywyższania się), następująco:

Zauważmy teraz: Stworzenie wtedy odwraca się od doskonałego, gdy przywłaszcza sobie coś dobrego, na przykład istnienie, życie, wiedzę, poznanie, moc, krótko mówiąc wszystko, co należy nazwać

[red.] B. Hamm, V. Leppin, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, s. 1-95; P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jestem grzechem. Rozprawa o teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 64-65.

⁷ Nasze „ja” mające poczucie odrębnej od innych „ja” tożsamości, „ja” zdolne dokonywać powyższych aktów określa Augustyniak jako bycie sobnością, czy prościej — sobnością. Jest to zaproponowane przez Augustyniaka tłumaczenie niemieckiego słowa *Ichheit*, w książce będę korzystał z terminu „sobność”, wspomnę jeszcze, że niejako konkurentem omawianego tłumaczenia, zgodnie z tym, co pisze odnośny autor, był obiegowy, moim zdaniem, mniej zgrabny pod względem językowym termin: „sobość”. Zob. na ten temat: *TN*, s. 151, p. 20.

WSTĘP

dobrym, tak jakby stworzenie było tym albo to było jego własnością.
(TN, 2, s. 25)

Jak również:

[...] wołę, miłość, pożądanie [...] i inne tego typu rzeczy. (TN, 5, s. 29)

Bycie na sposób *annemen*, jak już wiemy, jest przez rozpatrywanych mistyków kwalifikowane zdecydowanie negatywnie pod względem aksjologicznym. Jednak z drugiej strony taki sposób bycia jest naszym codziennym, niejako naturalnym sposobem egzystowania. To znaczy mamy (pozostającą — z reguły — poza kontrolą świadomości) towarzyszącą nam przez całe życie intuicję, że naprawdę istniejemy wyposażeni w niezmienną osobniczą tożsamość, w to samo niezmienne „ja” w przeciągu całego życia. Nadto owo życie wymaga od nas, by podnosić, a w każdym razie starać się podnosić, swój status społeczny, w szczególności materialny, w czym wydatnie pomaga nam, m.in. nowo zdobywana wiedza służąca do zwiększania efektywności naszych różnorodnych działań. Zatem rozpatrywani mistycy dobrze zdawali sobie sprawę z tego, że „codziennność” wymaga od nas, byśmy coraz bardziej, ale także coraz bezwzględniej, podporządkowywali sobie innych ludzi, przywłaszczali ich w pewnym sensie, a tym samym coraz bardziej wywyższali się.

Zobacz, zaczyna się to tak: diabeł tchnie w człowieka, tak że wydaje mu się i roi sobie, że dotarł do tego, co najwyższe i ostateczne i nie potrzebuje już ani *Pisma*, ani nic innego i staje się wolny od jakichkolwiek potrzeb. I powstaje w nim dlatego pokój i wielka radość, w następstwie czego mówi on: „Zaiste, jestem teraz ponad wszystkimi ludźmi i wiem oraz pojmuję więcej niż cały świat, i dlatego jest słuszne i właściwe, żebym był dla wszystkich stworzeń Bogiem, i żeby służyły mi i usługiwały wszystkie stworzenia, a w szczególności wszyscy ludzie, i żeby były mi poddane”. (TN, 25, s. 71)

Oczywiście mistycy niemieccy zdawali sobie również sprawę z tego, że proponowanie radykalnej (czy raczej drastycznej) zmiany sposobu naszego egzystowania, polegającej na porzuceniu bycia na sposób *annemen* i próbie destrukcji naszego „ja” czy sobności, mogą liczyć na zdecydowany opór ludzi pochłoniętych przez codzienność i nieodłączne od niej egzystowanie na sposób *annemen*. Świadomość tego miał w szczególności Frankfurtczyk. Opór ten okazuje się całkowicie zrozumiały, z uwagi na konsekwencje decyzji o zmianie naszego sposobu egzystowania na, jak określają je mistycy niemieccy, egzystowanie czy bycie na sposób *imitatio Christi*, czy — określając je inaczej — bycie na sposób *mistyczny*, wymagające od nas, bytujących — tu i teraz — docelowo, o czym już wspomniałem, niemal całkowitej rezygnacji z naszego „ja”, i naszego „mnie”, i naszego „mi”, i naszego „moje” (por. *TN*, 2, s. 25). Ten ostatni sposób bycia w przeciwieństwie, do bycia na sposób *annemen*, co jest już czymś oczywistym, kwalifikowany jest przez omawianych mistyków zdecydowanie pozytywnie pod względem aksjologicznym. Dodajmy, że prototypem i wzorem bycia na sposób *mistyczny* był właśnie Jezus Chrystus⁸.

Zdecydować się na bycie na sposób *imitatio Christi*, dokonać wspomnianej — rezygnacji (co można dokonać jedynie z wydatną pomocą Boga⁹) — to przede wszystkim w maksymalnym stopniu zlikwidować poczucie osobniczej tożsamości, w maksymalnym stopniu dokonać destrukcji naszego/własnego „ja” (naszego „ja jestem”, „istnieję”), „skurczy” je, czy też uwolnić się od niego, czyli uwolnić się od samego siebie. Oddajmy może głos Frankfurtczykowi. Pisze on: „człowiek powinien trwać i być tak zupełnie wolny od siebie sobności i jaźni — [...] jakby go nie było” (*TN*, 15, s. 47). Dodajmy, że motyw bycia wolnym czy uwolnionym od samego siebie, wyjścia z samego siebie, bycia

⁸ Zob. P. Augustyniak, *op. cit.*, s. 115; zob. także A. Zecharle, *op. cit.*, s. 41; A.M. Haas, *op. cit.*, s. 440.

⁹ Do sprawy tej wróć w jednym z początkowych rozdziałów książki.

niezwiązanym (*ledig*) ze samym sobą itp. — pojawia się u mistyków niemieckich bardzo często.

Jeszcze jedna wypowiedź autora *Teologii niemieckiej*: „Napisano [...]: Im bardziej skurczy się moje »ja« i sobność, tym bardziej rozrośnie się we mnie »ja« boże, to jest sam Bóg” (TN, 16, s. 51). Pozostawiam na razie na boku kwestię: w jaki sposób można spełnić zalecenia Frankfurtczyka i analogiczne zalecenia pozostałych, interesujących nas, mistyków.

Po tych niezbędnych uwagach wprowadzających przechodzę do przedstawienia głównych hipotez sformułowanych w pracy.

Oto pierwsza z nich. Hipoteza (1): Mistycy niemieccy, z Frankfurtczykiem w pierwszym rzędzie — na swój sposób, tj. w języku, którym się posługiwali, oraz na gruncie posiadanej wiedzy, w szczególności wchodzącego w skład tej wiedzy aparatu pojęciowego¹⁰, w wielu krótszych bądź dłuższych fragmentach swych prac — zadziwiająco antycypując — opisują z mniejszą bądź większą precyzją wiele objawów — choroby zwanej wspólnie „schizofrenią”¹¹; chodzi głównie o objawy schizofrenii paranoidalnej, mające większą, niekiedy bardzo dużą bądź mniejszą wartość diagnostyczną¹². Opis tych objawów sformułowany jest w większości przypadków w postaci normatywnej (którym, nawiasem mówiąc, można łatwo nadać formę opisową i w taki właśnie sposób będę

¹⁰ Dla uproszczenia zapisu będę niekiedy posługiwał się wyrażeniem: „...na gruncie posiadanej wiedzy...” czy „...na gruncie posiadanego aparatu pojęciowego...”, a nie powyższym wyrażeniem: „...w języku, którym się posługiwali oraz na gruncie posiadanej wiedzy, w szczególności wchodzącego w skład tej wiedzy aparatu pojęciowego...”; w domyśle mając to, że jest to uproszczona wersja tego ostatniego wyrażenia.

¹¹ Na temat schizofrenii zob. m.in. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka (red.), *op. cit.*, s. 213-241; A. Grzywa, *op. cit.*, s. 79-252; M. Jarema (red.), *Schizofrenia. Pierwszy epizod*, Via Medica, Gdańsk 2008; Kim T. Mueser, *Życie ze schizofrenią. Poradnik dla rodzin*, przeł. B. Mizia, W. Grabarczyk, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2001 i inne.

¹² Objawy o dużej wartości diagnostycznej to takie, że występowanie ich pozwala psychiatrze z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością diagnozować u pacjenta np. schizofrenię paranoidalną, natomiast objawy o mniejszej czy małej wartości diagnostycznej pozwalają z mniejszym bądź małym prawdopodobieństwem postawić taką diagnozę, gdyż charakterystyczne są też dla innych niż schizofrenia chorób psychicznych czy nawet nerwowych, do kwestii tej wróć.

je w niniejszej książce prezentował, gdyż taką postać językową mają one w literaturze z zakresu psychiatrii), choć zdarzają się też interesujące nas wypowiedzi — sformułowane właśnie w postaci opisowej¹³.

Co więcej, będę starał się pokazać, że autorami wielu tych opisów, po dokonaniu w niektórych przypadkach ich odpowiedniej korekty językowej, w szczególności stylistycznej — niezminiającej więc *s e n s u* tych opisów — w równej mierze mogliby być, w szczególności obecni chorzy próbujący zdać sprawę z tego, co dzieje się z ich „ja” (z ich jaźnią czy mówiąc inaczej — stanem psychicznym) wówczas, gdy doświadczają takich czy innych omawianych objawów. Chodzi tu o osoby znajdujące się w okresie remisji choroby (tzn. trwającego zazwyczaj jakiś czas — cofnięcia się jej objawów) bądź w okresie nasilenia owych objawów — mogące jednak opisywać swoje stany psychiczne.

Przy czym, co jest tu ważne, objawy te dotyczą nie tylko obecnych chorych, ale także przypadków chorobowych, które — zgodnie z poglądami większości współczesnych psychiatrów — występowały już przed pojawieniem się w słowniku psychiatrii terminu „schizofrenia”. W literaturze przedmiotu¹⁴ zazwyczaj podaje się przykład przynajmniej dwóch takich objawów pojawiających się u osób uzdrowionych przez Chrystusa, natomiast zgodnie z ówczesną wiedzą — opętanych przez ducha nieczystego bądź duchy nieczyste — opisanych w *Starym Testamencie*. Chodzi o objaw zwany osobowością mnogą (czy wielokrotną), grupę objawów zwanych prześladowczymi, oraz zdaniem, m.in., Anto-

¹³ W niektórych przypadkach, co bez trudu będzie można zauważyć, mistycy niemieccy, by wskazać warunki jakie powinien spełniać człowiek przebywający w otchłani — nadają swym wypowiedziom postać krypto-rzeczywistych okresów warunkowych, w których następnik posiada zarazem dwoisty charakter, tj. opisowy oraz normatywny, czy mówiąc inaczej, ma postać swoiście synkretycznych wypowiedzi, w których nie tylko opisuje się wspomniane warunki, ale także wskazuje się na nie, jako na wartości, które należy osiągnąć, wartości kwalifikowane zdecydowanie pozytywnie pod względem aksjologicznym. Wypowiedzi te mogą sprawiać pewne trudności natury językowo-metodologicznej, choć oczywiście nie muszą.

¹⁴ Zob. m.in. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka (red.), *op. cit.*, s. 214-219.

niego Kępińskiego¹⁵ autyzm schizofreniczny; do objawów tych wróć, charakteryzując je bardziej szczegółowo w jednym z rozdziałów książki.

Dodajmy, że termin „schizofrenia” pojawia się po raz pierwszy *explicit*e w fundamentalnej dla ukonstytuowania się omawianej dyscypliny medycznej pracy Eugena Bleulera z roku 1911 — *Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. Natomiast *implicit*e funkcjonuje on już, w również fundamentalnej dla powstania i wyodrębnienia się psychiatrii jako autonomicznej dyscyplinie medycznej, gdyż upraszczająco systematyzującej w dość znacznym stopniu, w stosunku do XIX-wiecznych obrazów (*Zustandbilder*) omawianej choroby, obrazów, wysuwających na plan pierwszy różne jej objawy (obrazy) kliniczne i określając je przy tym za pomocą różnych pojęć. Chodzi o pracę Emila Kraepplina z roku 1889, *Psychiatrie für Studierende und Ärzte, III Band, Klinische Psychiatrie, IV Teil*.

Zanim przejdę do prezentacji kolejnych hipotez, kilka ważnych ustaleń o charakterze teoretyczno-metodologicznym.

* * *

Po pierwsze, uprzedzając tok wywodu, zakładam, że powyższa hipoteza została przeze mnie w niniejszej książce — w takim stopniu uprawdopodobniona, że prawdopodobieństwo jej wiarygodności jest bardzo wysokie, mówiąc krócej, traktuję ją po prostu jako uzasadnioną. Podobnie traktuję też stopień uprawdopodobnienia hipotezy (2) oraz (3), które przedstawiam niżej. Stąd właśnie, wracając do sprawy uzasadnienia tytułu niniejszej książki, brzmi on *Schizofrenia według mistyków niemieckich (Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Frankfurtczyk)* (powyższe założenie może zostać odebrane jako przejaw, powiedzmy — zbytnej nonszalancji piszącego te słowa, jednak zdecydowany jestem „zaryzykować” i przyjąć je na próbę).

¹⁵ Zob. A. Kępiński, *op. cit.*, s. 1.

Po drugie — podjąłem się w książce zadania — p r e z e n t o w a n i a i z a r a z e m r e p r e z e n t o w a n i a — koncepcji owych mistyków.

Prezentowanie tej koncepcji polega na tym, że kierując się jej głównymi ideami teologiczno-filozoficznymi (zwanymi niekiedy „duchem” danej koncepcji) — (a) w sposób wyraźny dopowiadam i doprecyzowuję to, co mistycy niemieccy zawarli w swym dorobku pisarskim — domyślnie (*implicite*) oraz wskazuję i odpowiednio rozwijam to, co rzeczeni teologowie przeczuwali (antycypowali) jedynie intuicyjnie (a więc bez gwarancji, że ich antycypacje są w całym zakresie trafne). Korzystam przy tym z bez porównania, obszerniejszej, bogatszej i precyzyjniejszej wiedzy na temat choroby zwanej obecnie schizofrenią od tej, którą dysponowali rozpatrywani mistycy, nadto rzecz jasna wiedzy — sformułowanej w języku nieznanym przez tych ostatnich.

Natomiast (b) reprezentowanie rozpatrywanej koncepcji polega głównie na tym, że przyjmując punkt widzenia, perspektywę czy optykę mistyków niemieckich, lub jak się to niekiedy określa — pozostając w zgodzie z „duchem” rozpatrywanej koncepcji — formułuję szereg hipotez interpretacyjnych bardzo często mających wydźwięk aksjologiczny (ocenny), w szczególności dotyczących takich czy innych objawów schizofrenii, choć nie tylko ich. Będę bowiem podejmował także zabiegi interpretacyjne, które — co chcę podkreślić, są nie tylko zgodne ze wspomnianym „duchem” owej koncepcji, ale też, wykorzystując jej heurystyczną płodność, „ducha” tego niejako wzbogacają. Przy czym owa heurystyczna mobilność dotyczy w szczególności wybranych koncepcji filozoficznych czy filozofii, które również z oczywistych względów, zaprezentuję w wymiarze, na jaki pozwala główna problematyka niniejszej pracy¹⁶. Wspomniane zabiegi pozwolą, jak uważam, na dokonanie nieznanego dotąd, a w każdym razie, niedostrzeganego bądź niedostrzeganego i werbalizowanego wyraźnie, *explicite* — podziału koncepcji czy systemów filozoficznych, a mówiąc prościej — filozofii na dwie grupy, które zaprezentowane zostaną niżej.

¹⁶ Tematyce tej poświęcony jest ostatni rozdział książki zatytułowany: „Filozofia według mistyków niemieckich”.

Nadto w omawianym punkcie — przechodząc na metapoziom analizowanej koncepcji¹⁷, czy też na metapoziom owej koncepcji oraz zarazem takiej bądź innej filozofii — zaproponuję też tezy oraz hipotezy interpretacyjne mające, tak jak zapowiedziałem — także wyrażne „zabarwienie” aksjologiczne.

Omawiany punkt przewiduje też pojawienie się w niniejszej książce w odpowiednim kontekście, nie wyłączając „Wstępu”, wyrażen o postaci: „załóżmy hipotetycznie, że to a to”, „załóżmy teoretycznie, że to a to”, czyli wyrażen sformułowanych w trybie kontrfaktycznym.

Oprócz tych form językowych punkt (b) przewiduje — też wypowiedzianych również w odpowiednim kontekście — wyrażenia, takie jak: *t a k j a k b y l u b j a k b y*, czyli wyrażen równoznacznych z wyrażeniem „na pierwszy (mylący) rzut oka”. Na przykład: „ten a ten filozof” czy „ci a ci filozofowie” proponują lub budują system *t a k j a k b y* kierowali się poglądami czy poszczególnymi tezami mistyków niemieckich bądź *t a k j a k b y* ostro się tym poglądom czy tezom przeciwstawiali.

Odnosnie do analizowanego — prezentowania i reprezentowania — chciałbym dołączyć następującą ważną uwagę. Mianowicie — omawiane prezentowanie i reprezentowanie nie oznacza, że całkowicie solidaryzują się z poglądami rozpatrywanych mistyków, czy mówiąc inaczej: nie oznacza, że bez zastrzeżeń kwalifikuję ich koncepcję pozytywnie pod względem aksjologicznym. Nie zawsze tak jest. W analogicznej — pod interesującym mnie względem — sytuacji znajduje się np. żołnierz, niech będzie on w miarę wysokiej rangi oficerem wykonującym zgodnie ze sztuką wojenną wydany przez przełożonego rozkaz i krytykującym jednocześnie działania wyznaczone przez ów rozkaz, określając je jako nieetyczne, gdyż pociągające za sobą zbyt dużo ofiar wśród ludności cywilnej. Analogonem powyższych działań zgodnych ze wspomnianą sztuką jest w moim przypadku rzetelne prezentowanie poglądów misty-

¹⁷ Zaznaczam, że w książce będę przechodzić niekiedy nie tylko na metapoziom koncepcji mistyków niemieckich, ale nadto na metapoziom, m.in. takiej czy innej filozofii.

ków niemieckich czy zgodne z „duchem” ich koncepcji interpretowanie takiej czy innej koncepcji filozoficznej, przy jednoczesnej krytycznej pod względem etycznym ocenie pewnych fragmentów prezentowanej koncepcji.

Przybliżyć może na konkretnym przykładzie przyjęte przeze mnie rozumienie — prezentowania tego, co mistycy niemieccy jedynie w pewnym zakresie, w zadziwiający sposób, jak uważam, przeczuwali (antycypowali) intuicyjnie, czyli przytoczę przykład podpadający pod punkt (a).

W tym celu ponownie przytoczę fragment *TN*, dotyczący, mówiąc skrótowo, „skurzonego »ja«”. Frankfurczyk pisze: „Im bardziej skurczy się moje »ja« i sobność, tym bardziej rozrośnie się we mnie »ja« boże, to jest sam Bóg” (*TN*, 16, s. 51)¹⁸.

Otóż intuicja Frankfurczyka trafnie wskazuje, że jeden z objawów schizofrenii, zwany współcześnie — osobowością mnogą — wyraża się,

¹⁸ Można, jak sądzę, z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, owa wypowiedź Frankfurczyka jest dookreśleniem czy doprecyzowaniem, a w każdym razie w inny sposób wyartykułowanym fragmentem *Kazania* 40. Mistra Eckharta, zgodnie z którym: „[...] człowiek się nieustannie rodzi w Bogu. W jaki sposób się to dzieje? Posłuchajcie! Przez odsłonięcie obrazu w człowieku, staje się on podobny do Obrazu Bożego, którym jest On w czystości swojej istoty. A im więcej się człowiek odsłoni, tym bardziej jest do Boga podobny, a im bardziej jest do niego podobny, tym ściślej z nim zjednoczony”; przy czym pojęcie odsłonięcia pojawiające się w powyższym cytacie odnosi się, jak rozumiem, do miejsca, które może zająć prawdziwe istnienie, czyli Bóg; nadto rozpatrywane odsłonięcie sprawia, że „kurczy się” nasza sobność, bowiem z oczywistych względów nie chodzi tu o odsłonięcie owej sobności, jej odsłonięcie nie upodobni bowiem człowieka do Boga. Zob. Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. i opr. W. Szymona OP, „W drodze”, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1986, s. 268.

Można więc następnie z powyższym prawdopodobieństwem założyć, że tak, jak u Frankfurczyka — im bardziej „skurczy się” nasze „ja”, tym bardziej rozrośnie się w nas boże „ja” — tak u Eckharta, im bardziej się człowiek odsłoni (czego odpowiednikiem jest większe „skurczenia” się mojego „ja” u autora *Teologii niemieckiej*), tym „bardziej człowiek jest do niego [Boga — A.D.] podobny [...], ściślej z nim [Bogiem — A.D.] zjednoczony”.

Zatem, jak uważam, to, co odnosi się do przytoczonego wyżej (już) dwukrotnie fragmentu *TN*, można też odnosić do zacytowanego fragmentu *Kazania* 40. Mistra Eckharta.

co będę starał się pokazać, poprzez coś, co można określić jako „skurczenie się” „ja”, czego efektem — co już Frankfurtczyk mówi domyślnie — jest powstanie — wolnego miejsca czy braku, które (który) zajmie (wypełni) — („rozrośnie się” w nim) boże „ja” (czyli sam Bóg). Jednak owa intuicja nie sięga aż tak daleko, by wskazać Frankfurtczykowi, w dostępnym dla niego języku (aparacie pojęciowym) — to, co opuściło nasze „ja” i sobność, czy też zostało w jakiś sposób z „ja” usunięte — pozostawiając po sobie wspomniane — wolne miejsce, które zajmie boże „ja”. Dodam, że dookreślając w książce za pomocą współczesnego języka pojęcie — tego, co opuściło nasze „ja” czy zostało usunięte — odwołam się do pewnych pojęć psychologicznych oraz odpowiednich elementarnych pojęć z zakresu językoznawstwa teoretycznego. Postaram się też dookreślić odpowiednie zabiegi myślowe, których efektem jest owo opuszczanie czy usuwanie.

Podobną myśl do tej, którą zawarł Frankfurtczyk w przytoczonym dwukrotnie cytacie z *TN*, dotyczącą egzystowania na sposób **mistyczny**, które ma prowadzić do wejścia w nas (za sprawą „skurczenia się” naszego „ja”) — „ja” bożego — zgłasza badacz mistyki chrześcijańskiej, w szczególności niemieckiej (i niderlandzkiej) Volker Leppin. Według niego¹⁹ wspomniane egzystowanie jest równoznaczne z destrukcją naszego „ja”, czy szerzej — naszej sobności²⁰, która to destrukcja (a więc niemal całkowita jej likwidacja, którą można oddać właśnie bliskoznacznymi, metaforycznymi wyrażeniami: „skurczenie”, „zwężenie”, „drastyczne ograniczenie” itp. naszego „ja”) prowadzi do „otwartości na wejście

¹⁹ Pomijam przy tym kontekst, w którym badacz ten porusza tę sprawę. Zob. na ten temat: P. Augustyniak, *op. cit.*, s. 87-100.

²⁰ Powyżej używałem zgodnie z cytatem pochodzącym z *TN* wyrażenia „...skurczy się moje »ja« i sobność...”, które to wyrażenie nie jest, ściśle rzecz biorąc, poprawne pod względem logicznym, bowiem z uwagi na to, że pojęcie sobności, o czym już była mowa, zawiera w sobie pojęcie naszego „ja”, należy używać wyrażenia: „...naszego »ja«, czy ogólniej — sobności...”. Zaznaczam, że celem uproszczenia analiz będę posługiwał się, w zależności od kontekstu: określeniami: „ja”, „moje »ja«” bądź „nasze »ja“”.

Boga w tak powstającą pustkę”²¹. Zatem, zarówno Frankfurtczyk jak i Leppin żywią spontaniczne przekonanie, że „skurczenie się” naszego „ja” pozostawia w nim puste miejsce czy pewien brak, gdyż domyślnie zakłada istnienie czegoś, co z naszego „ja”, za sprawą owego „skurczenia się” — ubyło.

Przechodzę do prezentacji hipotezy (2). Zgodnie z nią poprzez niektóre objawy schizofrenii w sposób mocno zintensyfikowany, bowiem doprowadzony do stanu chorobowego, wyraża się (realizuje, ucieleśnia) bycie (egzystowanie) na sposób *m i s t y c z n y* czy na sposób *imitatio Christi*²², natomiast poprzez inne jej objawy w taki sam sposób wyraża się (realizuje, ucieleśnia) bycie (egzystowanie) na sposób *annemen*, bycie ufundowane na naszej osobniczej tożsamości czy mówiąc ogólniej — sobności. Hipoteza (2) implikuje nadto, co jest czymś oczywistym, kolejną hipotezę będącą dopowiedzeniem hipotezy (2), tj. hipotezę (3), zgodnie z którą mistycy niemieccy w sposób domyślny — dzielą objawy schizofrenii na dwie mocno konkurujące ze sobą grupy. Mianowicie objawy (I), poprzez które manifestuje się egzystowanie na sposób *m i s t y c z n y* oraz objawy (II), poprzez które manifestuje się egzystowanie na sposób *annemen*.

Odnotujmy, że mistycy niemieccy, proponując domyślnie podział objawów schizofrenii na dwie konkurujące ze sobą grupy — nieoczekiwanie dają wsparcie koncepcji schizofrenii zaproponowanej przez Jana Mazurkiewicza²³, w której także mamy do czynienia z dwoma konkurującymi ze sobą grupami objawów wspomnianej choroby. Za wystąpienie jednej grupy odpowiada myślenie prelogiczne, natomiast za pojawienie się objawów drugiej, konkurencyjnej grupy, odpowiada doprowadzone

²¹ V. Leppin, *Transformationen spätmittelalterlichen Mystik bei Luther*, [w:] *Gottes Nähe unmittelbar erfahren...*, s. 178.

²² Chęć przy tym mocno zaznaczyć, że to określenie sposobu bycia nie ma nic wspólnego z sugestią, że Chrystus cierpiał na schizofrenię, z pewnych powodów, o których będzie mowa w jednym z rozdziałów książki, nawet nie mógł zapaść na nią.

²³ Zob. J. Mazurkiewicz, *Wstęp do psychofizjologii normalnej. Dysolucja aktywności korowo-psychicznej*, t. 2, PZWL, Warszawa 1958; *idem*, *Wstęp do psychofizjologii normalnej. Ewolucja aktywności korowo-psychicznej*, t. 1, PZWL, Warszawa 1950; *idem*, *Zarys psychiatrii psychofizjologicznej*, PZWL, Warszawa 1980.

do stanu, jeśli można użyć takiego określenia, ekstremalnego napięcia — myślenie logiczne czy przyczynowo-logiczne. Analogiczne wsparcie otrzymuje też koncepcja objawów schizofrenii zaproponowana przez piszącego²⁴ te słowa — będąca pewną eksplikacją i zarazem pewną modyfikacją koncepcji Mazurkiewicza.

Przechodzę do głównego toku rozważań.

Objawy (I) to te, które w mniejszym bądź większym stopniu prowadzą do destrukcji sobniczej tożsamości pacjenta, natomiast w skrajnych przypadkach doprowadzają do niemal całkowitej bądź całkowitej jej likwidacji na przeciąg krótszego bądź dłuższego przedziału czasu. Objawy (I) będą szczegółowo omawiane w książce, we „Wstępie” ograniczę się jedynie do uwagi, że są nimi objawy zwane osobowością mnogą lub osobowością wielokrotną (o której już wspomniałem) oraz fugą. Pierwszy z tych objawów przejawiająca się tym, że pacjent ma poczucie obecności w nim innej bądź innych osób²⁵. Natomiast objaw określany jako fuga — upraszczając sprawę — przejawia się tym, że pacjent na krótszy bądź dłuższy okres czasu przeistacza się w inną osobę, nie pamiętając, kim był poprzednio.²⁶

Kolej na objawy (II). Są to wszystkie te objawy, które eksponują, wysuwają na pierwszy plan poczucie osobniczej tożsamości chorego, jego sobność, objawy wystrzające jego spostrzegawczość i uwagę²⁷. Objawy te, jeśli można użyć takiego określenia, utrzymują świadomość pacjenta w stanie nieustannego czuwania, a co za tym idzie utrzymują w stanie nieustannego czuwania poczucie swej osobniczej tożsamości. Korzystając ze słów Frankfurtczyka, można powiedzieć, że w przypadku omawianych objawów na plan pierwszy wysuwa się „jego [chorego — A.D.] »ja«, i jego »mnie«, i jego »mi«, i jego »moje«”. Do objawów tych, o których obszernie będzie mowa w książce, należą m.in. urojenia

²⁴ Zob. A. Dobosz, *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

²⁵ Zob. A. Grzywa, *op. cit.*, s. 120.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 118.

²⁷ Zob. A. Kępiński, *op. cit.*, s. 29-30.

prześladowcze. Kępiński określa je jako urojenia „na dole” (pozostające w opozycji do urojeń „na górze”, tj. urojeń nadwartościowych, o których także będzie mowa w niniejszej książce).

Przytoczę fragment charakterystyki urojeń prześladowczych („na dole”), podanej przez Kępińskiego, a następnie dość obszerny fragment *TN* dotyczący człowieka, którego dusza musi zstąpić do otchłani piekielnej, tak, jak zstąpiła do niej dusza Chrystusa. Tak więc w przekonaniu chorego „jest [on — A.D.] najgorszy i na nic korzystnego nie zasługuje, czeka go tylko sąd i potępienie”²⁸.

A teraz zapowiedziany fragment *TN* —

Zważcie jak się to dzieje: Kiedy człowiek pozna siebie samego, przyjrzy się i uzna, że jest zły i że nie jest godny żadnego dobra ani pociechy, które mogą mu się przytrafić ze strony Boga lub stworzenia, lecz wyłącznie wieczne potępienie i zatrata [...]. Zaprawdę, wydaje mu się, że nie jest godny żadnego cierpienia, które może mu się przytrafić w czasie; i że jest słuszne i właściwe, aby wszystkie stworzenia były przeciwko niemu oraz sprawiały mu cierpienie i wymierzały karę [...]. Słusznie wydaje mu się, że powinien zostać potępiony na wieki [...] i jego cierpienia nie są mu przykre, ponieważ jest to słuszne i właściwe, i nie sprzeciwia się Bogu, lecz jest wolą Boga, a to jest dla niego miłe i dobre. Przykra jest dla niego jedynie własna wina i zło, gdyż jest coś niewłaściwego i sprzeciwia się Bogu, i dlatego jest przepełniony bólem i czuje się podle. To zaś nazywa się prawdziwym żalem za grzechy. Kto zaś pozostając w czasie, zstępuje w ten sposób do otchłani, ten — gdy opuści czas — idzie do królestwa niebieskiego, a w czasie zdobywa jego przedsmak [...]. A jak długo człowiek w ten sposób pozostaje w otchłani, nikt nie może go pocieszyć, ani Bóg ani stworzenie, jak jest napisane: „W otchłani nie ma wybawienia”. (*TN*, 11, s. 41-42)

Zauważmy na wstępie, że opis samopoczucia człowieka zstępującego do otchłani i przebywającego w niej można traktować jako rozbudowany czy bardziej szczegółowy opis kogoś, kto doświadcza urojeń prześladowczych określanych przez Kępińskiego jako urojenia „na dole”.

²⁸ A. Kępiński, *op. cit.*, s. 30.

Manifestowanie „prawdziwego żalu za grzechy” — a do sprawy owego „żalu za grzechy” wróć bardziej szczegółowo później — interpretowanego zgodnie z punktem (b), jako doświadczanie wspomnianego wcześniej urojenia nie wystarczy do tego, by przebywając w czasie, „poczuć” przedsmak „królestwa niebieskiego”, natomiast po śmierci wstąpić do niego. Urojenie to podobnie jak wspomniane urojenia nadwartościowe (urojenia „na górze”) oraz inne urojenia oraz omamy eksponujące, wysuwające na czoło nasze „ja” czy naszą sobność, to tylko jeden z „uczestników” walki o to, by w maksymalnym stopniu dokonać likwidacji czy destrukcji naszego „ja”, doprowadzić do tego,

[...] żeby siebie i tego, co własne tak mało [człowiek — A.D.] szukał we wszystkich rzeczach i miał na względzie jakby go nie było. Powinien też tak mało odczuwać swoje ja i tak mało zważać na siebie i na to, co własne jakby go nie było; tak mało jak na siebie, tak również na inne stworzenia. Czym jest zaś to, co wtedy jest dane i na co trzeba zważać? Powiadam: jest jedynym, jednym, które zwane jest Bogiem. (TN, 15, s. 47)

Tak więc wspomniane urojenia — co nie trudno zauważyć — mają za zadanie zapobiec temu, czego domaga się Frankfurtczyk od kogoś, kto przebywając w czasie ma zdobyć przedsmak królestwa niebieskiego, zaś po śmierci wejść do niego i obcować z Bogiem.

Urojenia te bowiem nie zmniejszają odczuwanie swego „ja”, lecz wprost przeciwnie, intensyfikują je, utrzymując „ja”, jak już wspomniałem, w stanie nieustannego czuwania, napięcia, nieustannej gotowości.

A jak przedstawia się drugi z uczestników wspomnianej walki? Są to wszystkie te urojenia i omamy, jednym z nich jest wyróżnione urojenie określane jako osobowość mnoga oraz fuga, które w mniejszym bądź w większym stopniu prowadzą do destrukcji, likwidacji „ja” — osoby przebywającej w otchłani. Bowiem tylko osoba, o czym już była mowa, której „ja” czy ogólniej sobność jest w maksymalnym stopniu

„skurczona”, znajduje się w stanie szczątkowym — jest w stanie doznać przedsmaku unii mistycznej, czyli królestwa bożego.

Między wspomnianymi uczestnikami trwa zacięta walka o trwałość osobniczej tożsamości ludzi pozostających za życia w otchłani, walka, która powinna skończyć się niemal, gdyż jednak niecałkowitym, zwycięstwem drugiego z powyższych uczestników owej walki.

Chciałbym teraz zgodnie z punktami (b), nawiązując do hipotezy (3) (według której — przypomnę — omawiani mistycy dzielą objawy schizofrenii na dwie zwalczające się grupy) i przechodząc na metapoziom rozpatrywanej koncepcji, zaproponować następującą hipotezę interpretacyjną (4).

MIANOWICIE — PROONUJĘ, BY ZSTĄPIENIE DO OTCHŁANI INTERPRETOWAĆ JAKO ZAPADNIĘCIE CZŁOWIEKA NA SCHIZOFRENIĘ, NATOMIAST POBYT W NIEJ INTERPRETOWAĆ JAKO WALKĘ PRZYBLIŻONYCH WCZEŚNIEJ KONKURUJĄCYCH ZE SOBĄ OBJAWÓW TEJ CHOROBY. PRZY CZYM IM BARDZIEJ GÓRĘ BIORĄ UROJENIA I OMAMY PROWADZĄCE DO LIKWIDACJI, „SKURCZENIA” „JA” CZY SOBNOŚCI DANEJ OSOBY, TYM BARDZIEJ OSOBA TA JEST ZAGŁĘBIONA²⁹ W OTCHŁANI, POCHŁONIĘTA PRZEZ NIĄ. NATOMIAST, JEŚLI „JA” DANEJ OSOBY W WYNIKU WSPOMNIANEJ WALKI NIE ZMIENIA SIĘ ZBYTNIU, NIE „KURCZY SIĘ”, A CO ZA TYM IDZIE OSOBA TA W NIEWIELKIM STOPNIU TRACI POCZUCIE SWEJ OSOBNICZEJ TOŻSAMOŚCI, OZNACZA TO, ŻE JEST ONA WCIAŻ NA POCZĄTKU DROGI PRZEZ OTCHŁAŃ, EWENTUALNIE, ŻE DOPIERO DO NIEJ ZSTĄPIŁA.

Chciałbym niżej uprawdopodobnić tę hipotezę, uzupełniając ją nadto pod pewnym względem. W tym celu, aby zachować spójność wywodu, ponownie przytoczę w znacznie obszerniejszej postaci cytowany już fragment *TN*, który zinterpretowałem jako rozbudowaną wersję Kępińskiego opisu urojenia prześladowczego, określanego przez polskiego psychiatrę — jak wiemy — jako urojenie „na dole”. Autor *Schizofrenii*

²⁹ Warto zauważyć, że opis człowieka przebywającego w otchłani oraz jego „przemieszczanie” się w niej nieodparcie na plan pierwszy wysuwa metafory o charakterze przestrzennym, z których, nawiasem mówiąc, będę korzystał.

pisze, że w przekonaniu chorego: „jest [on — A.D.] najgorszy i na nic korzystnego nie zasługuje, czeka go tylko sąd i potępienie”³⁰.

Oto wspomniany fragment *TN*:

Dusza Chrystusa musiała zstąpić do otchłani, zanim poszła do nieba. Dlatego musi też zstąpić tam dusza człowieka. Zważcie jak się to dzieje: Kiedy człowiek pozna samego siebie, przyjrzy się i uzna, że jest zły i że nie jest godny żadnego dobra i pociechy, które mogą mu się przytrafić ze strony Boga lub stworzenia, lecz wyłącznie wiecznego potępienia i zatury, to wydaje mu się, że nawet tego jest niegodny. Zaprawdę wydaje mu się, że nie jest godny żadnego cierpienia, które może mu się przytrafić w czasie, i że jest słuszne i właściwe, aby wszelkie stworzenie było przeciwko niemu oraz sprawiało mu cierpienie i wymierzało karę; i że tego wszystkiego wciąż jest niegodny. Słusznie wydaje mu się, że powinien zostać potępiony na wieki i być w piekle wręcz podnóżkiem wszystkich diabłów, i że tego wszystkiego jest niegodny. Słusznie też nie chce i nie może pragnąć ani od Boga, ani od stworzeń, żadnej pociechy ani wybawienia, lecz chętnie pozostałby bez pociechy i wybawienia, a jego potępienie i jego cierpienie nie są mu przykre, ponieważ jest to słuszne i właściwe, i nie sprzeciwia się Bogu, lecz jest wolą Boga, a to jest dla niego miłe i dobre. Przykra jest dla niego własna wina i zło, gdyż jest to coś niewłaściwego i sprzeciwia się Bogu, i dlatego jest przepełniony bólem i czuje się podle. To zaś nazywa się i jest prawdziwym żalem za grzechy. [...]. A jak długo człowiek w ten sposób pozostaje w otchłani, nikt nie może go pocieszyć, ani Bóg ani stworzenie, jak jest napisane: „W otchłani nie ma wybawienia” (*TN*, 11, s. 41-42)³¹

Przeanalizujmy powyższy cytat. Otóż uważam, że w dużym stopniu uprawdopodobnia on hipotezę (4), zgodnie z którą zstąpienie do

³⁰ A. Kępiński, *op. cit.*, s. 30.

³¹ Jest to właśnie sygnalizowany wyżej przykład kryptorzeczywistego okresu warunkowego, któremu można nadać postać: „Jeśli dusza Chrystusa zstąpiła do otchłani, to musi też zstąpić tam dusza człowieka...”, w którego następniku zarazem opisywane są warunki, jakie spełnia człowiek przebywający w otchłani, warunki będące zarazem, patrząc z perspektywy mistyków niemieckich, pozytywnymi wartościami do zrealizowania przez człowieka.

otchłani i „przemierzanie” jej, „pozostawanie w otchłani” interpretuję jako zapadnięcie na chorobę określaną obecnie jako schizofrenia. Bowiem, o czym już była mowa, w tym, co Frankfurtczyk określa mianem, „prawdziwego żalu za grzechy”, łatwo rozpoznać jej objaw, który Kępiński określa jako urojenie prześladowcze „na dole”, od którego to objawu, nawiasem mówiąc, rozpoczyna się pobyt w otchłani. Nadto, Frankfurtczyk pisze, że dla przebywającego w niej „Przykra jest [...] jedynie [jego — A.D.] własna wina i zło, gdyż jest to coś niewłaściwego i sprzeciwia się Bogu [...]”. Zstąpienie to „jest wołą Boga” i „jest dla niego miłe”. Jednak i tak, jak widzimy, dla omawianej osoby przykra jest jego „wina i zło”. W czym się one przejawiają? Zgodnie z proponowaną przeze mnie interpretacją, którą naszkicowałem wyżej, przejawia się w tym, że osoba ta nie pozbyła się sobności, ani swego „ja”, ani „mi”, ani „moje” czy „moja” (wina). Bowiem wspomniany wielokrotnie objaw eksponuje, wysuwa na plan pierwszy sobność tejże osoby. Dlatego ów „prawdziwy żal za grzechy” jest — co Frankfurtczyk, jak uważam, mówi domyślnie — niejako uzupełniony przez pozbywanie w maksymalnym stopniu, sobności czy też „ja” analizowanej osoby, co zgodnie z proponowaną tu interpretacją, oznacza pojawienie się u niej objawów schizofrenii, które — jak powiedziałby Frankfurtczyk — prowadzą do „kurczenia” się „ja” wymienianej wielokrotnie już osoby.

Do hipotezy tej chciałbym dołączyć jeszcze następującą uwagę. Mianowicie — co chcę mocno podkreślić — nie przesądzam na razie, czy hipotezę tę trzeba będzie pod pewnym względem poddać pewnej korekcie, czy nie. W odpowiednim czasie, w pierwszej kolejności zaprezentuję argumenty, które *prima facie* jednoznacznie przemawiają za tym, że konieczność dokonania owej korekty jest sprawą przesądzoną.

Chciałbym dodać też, uprzedzając tok wyводу, że analogiczną uwagę dołączam też do koncepcji chrystologii zaproponowanej przez mistyków niemieckich.

Warto też odnotować, że patrząc z ich perspektywy — swego rodzaju wzorcem czy punktem odniesienia są osoby, których „ja”, czy ogólniej, sobność zostały w maksymalnym stopniu zlikwidowane, „skurczone”,

w wyniku czego powstało miejsce, które ewentualnie może zająć prawdziwe istnienie, czy odwołując się do innego określenia — osoby te mogą ewentualnie doświadczyć przedsmaku królestwa bożego, czyli wiecznej szczęśliwości (*visio beatifica*)³², natomiast po śmierci doświadczają jej w pełni. W książce przybliżam osobę schizofreniczną spełniającą, jak uważam, kryterium bycia wspomnianym wzorcem. Chodzi o pacjentkę R.D. Lainga dotkniętą mocno zaawansowanym objawem, który określony został wyżej jako osobowość mnoga.

Przedstawiona interpretacja zstąpienia do otchłani oraz przebywania w niej, jako zapadnięcie na chorobę określaną obecnie jako schizofrenia — może budzić m.in. następujące zastrzeżenia. Mianowicie można założyć, że w wielu przypadkach osoby zdiagnozowane obecnie jako schizofreniczne w średniowieczu „diagnozowane” byłyby zapewne jako osoby opętane przez ducha nieczystego czy duchy nieczyste, natomiast opętanie rozpoznawane było jako dzieło diabła³³. Rodzi się więc wątpliwość: czy zstąpienie do otchłani, „przemierzanie” jej, które w końcowym etapie ma ewentualnie doprowadzić — przebywających w czasie — do doznania przedsmaku prawdziwego istnienia czy mówiąc inaczej — przedsmaku unii mistycznej (*unio mystica*), natomiast po śmierci do uczestniczenia w tej unii, czy będąc w stanie wiecznej szczęśliwości (*visio beatifica*) uczestniczenia w królestwie bożym — może mieć w ogóle coś wspólnego z diabłem?

Otóż uważam, że zastrzeżenie to oraz wątpliwość zostaną usunięte, jeśli weźmiemy pod uwagę to, w jaki sposób mistycy niemieccy, w szczególności Frankfurtczyk, ujmują relację: człowiek — diabeł. Autor pracy *Theologia Deutsch* pisze: „[...] ludzie mają więcej podobieństwa do diabła niż do Boga. Jaźń oraz sobność należy w całości do diabła, i właśnie ze względu na nie jest on diabłem” (TN, 22, s. 64.). Jak rozumiem, człowiek

³² Stanowisko to podzielają wszyscy rozpatrywani w książce mistycy niemieccy (nadreńscy).

³³ Zob. na ten temat m. in.: A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, *Nauka w późnym średniowieczu w okresie V–XIII w.*, przeł. S. Łysakiewicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 288.

w przytoczonym fragmencie *TN* jest diabłem z tego względu, że kierując się własną wolą, a więc złą wolą — ustanowił (jakoby) niezależne od Boga swe „ja”, czy ogólniej, swą sobność.

Natomiast im bardziej człowiek „skurczy” swe „ja” czy szerzej — swą sobność, im większej destrukcji podda swą osobniczą tożsamość i zdolność do podejmowania różnych aktów, w szczególności aktów wolicjonalnych — tym mniej będzie podobny do diabła.

Uważam zatem, że powyższe uwagi pozwalają udzielić twierdzącej odpowiedzi na wcześniej zadane pytanie.

Zgodnie z uwagą dołączoną do hipotezy (4) zajmę się teraz pewną jej korektą, zgodnie z którą zstąpienie do otchłani oraz przebywanie w niej interpretuję jako zapadnięcie na schizofrenię oraz odpowiednio: na przechodzenie tej choroby, co oznacza egzystowanie na sposób *imitatio Christi*, czyli na sposób *mistyczny*.

Na początek przytoczę fragment Ewangelii św. Marka 5, 1, w której pojawia się opis uzdrowienia przez Chrystusa osoby opętanej; dodam, że powyższe uzupełnienie dotyczy też innych osób (najprawdopodobniej) dotkniętych schizofrenią, m.in. chodzi o osobę opisaną w Ewangelii 5, 13.

Mieszkał on [opętany — A.D.] w grobowcach i nawet łańcuchami nie mógł go już nikt związać, gdyż często zakuty w kajdany i łańcuchy, rwał więzy i kruszył kajdany: a nikt go nie mógł ujarzmić. Wciąż dniem i nocą, przebywał w górach bądź w grobach, krzycząc i bijąc siebie kamieniami. A ujrzawszy z oddali Jezusa, przybiegł i pokłonił się mu, a wołając głosem wielkim, rzekł: Co ci do mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam cię na Boga, abys mnie nie dręczył. Mówił bowiem do niego: Wynijdź, duchu nieczysty z człowieka. I pytał go: Jakie jest twoje imię? I rzekł mu: Imię moje „legion”, bo jest nas wielu³⁴. I prosili go wielce, aby go nie wypędzał z onej krainy. A pasło się tam na gorze wielkie stado wieprzów. I prosiły go duchy mówiąc: Poślij

³⁴ Na temat pojęcia legionu jako synonimu pojęcia wielości w Nowym Testamencie zob. X. Leòn-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, przeł. i opracował BP K. Romaniuk, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986, s. 366.

nas w wieprze, abyśmy w nie wejść mogli. A wnet zezwolił im Jezus. I wyszedłszy, duchy nieczyste weszły w wieprze.³⁵ (Mk 5. 1)

Podobny pod pewnym względem opis uzdrowienia przez Jezusa opętanego zawiera m.in. Mk 5. 13³⁶. Podobieństwo to przejawia się w tym, że w obu opisach uzdrowienie polegało na usunięciu z opętanego duchów nieczystych (Mk 5. 1) bądź ducha nieczystego głuchego i niemego (Mk 5. 13).

A oto zapowiadana korekta. Otóż mimo że osoby te, w szczególności pierwsza z opisanych wyżej (najprawdopodobniej) dotknięte były schizofrenią z takimi jej objawami — a dotyczy to, w każdym razie, pierwszej z opisanych, opętanych osób — jak osobowość mnoga, urojeńnia prześladowcze oraz, jak uważa A. Kępiński, autyzm schizofreniczny, to nie mogę — zgodnie z zaprezentowaną wyżej interpretacją — uznać ich jako/za kogoś, kto zstąpił do otchłani piekielnej i w niej przebywa czy przemierza ją. Nie mogę tego zrobić, co zdaje się być oczywiste, ze względu na to, że wówczas, gdy Jezus/Chrystus uzdrawiał, m.in. opętanych — zstąpienie do otchłani i przemierzanie jej — dopiero go czekało.

Tak więc, gdybym uznał, że opętani ci — wówczas, gdy Jezus/Chrystus uzdrawiał ich — przebywali (już) w otchłani piekielnej, byłbym w jawnej niezgodzie z koncepcją mistyków niemieckich, a dla których Jezus/Chrystus był, uprzedzając tok wyводу, swoistym drogowskazem, symbolem czy przewodnikiem, którego mamy naśladować, podążać jego śladem ku otchłani, egzystując — właśnie — na sposób *imitatio Christi*, co Frankfurtczyk wyraził w przywołanych już fragmentarycznie słowach: „Dusza Chrystusa musiała zstąpić do otchłani, zanim poszła

³⁵ *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, przekład, wstęp i komentarz ks. E. Dąbrowski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań — Warszawa — Lublin 1968, s. 133. Dodam, że pozostając na gruncie współczesnej wiedzy psychiatrycznej, można przyjąć, że przytoczony opis opętanego pozwala na zdiagnozowanie u niego, w każdym razie, jednego z objawów schizofrenii paranoidalnej określanego jako osobowość mnoga; przejawia się on tym, że pacjent ma poczucie obecności w sobie innej osoby bądź innych osób („jest nas wielu”). Zob. A. Grzywa, *op. cit.*, s. 128.

³⁶ Zob. *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 148-149.

do nieba. Dlatego musi też zstąpić tam dusza człowieka” (TN, 11, s. 41). A owej — niezgody — chcę oczywiście uniknąć.

Ale nie mogę uznać opętanych jako przebywających w otchłani również z tego, ważniejszego powodu, że — uznanie to — byłoby niezgodne z akceptowanym, rzecz jasna, przez mistyków niemieckich z jednym z apostoelskich symboli wiary (*Symbolum Apostolorum* bądź *Symbolum Apostolicum*), czyli najważniejszymi wyznaniem wiary kościoła katolickiego, w tym przypadku symbolem mówiącym o męczeńskiej śmierci Chrystusa, symbolem, zgodnie z którym: „ukrzyżowan, umarł i pogrzebion. Zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał”. Oczywiście symbol ten nie bierze w ogóle pod uwagę, aby któryś ze śmiertelników wstąpił do otchłani przed Chrystusem.

Mówiąc ogólniej, gdybym uznał, że opętani wstąpili do otchłani przed Chrystusem, byłbym w dramatycznej niezgodzie z jedną z fundamentalnych idei wiary chrześcijańskiej, również z oczywistych względów mocno honorowaną przez analizowanych mistyków (do owego honorowania będę musiał jeszcze wrócić), tj. koncepcją Chrystusa-Zbawiciela.

W związku z tym zaproponowaną przeze mnie powyższą interpretację należy poddać odpowiedniej korekcie, co wskazuje na to, z czego zdaję sobie sprawę, że ma ona pewien defekt. Jednak defekt ten, jak uważam, nie przesłania korzyści interpretacyjnych jakie można osiągnąć, co starałem pokazać wyżej — przyjmując ją.

Na początek chciałbym wskazać, której bądź których z zaproponowanych przeze mnie hipotez interpretacyjnych bądź ich fragmentu czy fragmentów — zapowiedziana korekta nie dotyczy. A więc nie dotyczy ona hipotezy (1), zgodnie z którą mistycy niemieccy w dostępnym dla siebie języku oraz na gruncie posiadanej wiedzy opisują wiele objawów choroby określanych obecnie jako objawy schizofrenii. Nie zmieniają się też hipotezy (2) oraz (3), w szczególności nie zmienia się hipoteza (3), według której objawy schizofrenii dzielą się na dwie mocno konkurujące ze sobą grupy. Objawy jednej z nich dążą do likwidacji tożsamości osobniczej pacjenta, do likwidacji poczucia jego „ja”; natomiast objawy drugiej z nich dążą do obrony owej tożsamości, obrony wspomnianego

poczucia; przy czym występowanie tych dwóch grup objawów niezależne jest już od tego, czy jedna z nich związana jest z egzystowaniem na sposób **mistyczny**, zaś druga z egzystowaniem na sposób *annemen*, czy nie są one związane z tymi sposobami egzystowania. Korekcie nie podlega też związana z omawianymi hipotezami teza interpretacyjna (T), którą formułuję poniżej.

Natomiast stosownej korekcie należy poddać hipotezę (4) będącą uzupełnieniem³⁷ hipotez (2) oraz (3), czyli hipotezę głoszącą, że zstąpienie do otchłani oraz przebywanie w niej jest równoznaczne z zapadnięciem na schizofrenię oraz odpowiednio: przechodzeniem tej choroby.

Na czym ma polegać ma ta korekta? Otóż jak się to określa w metodologii nauk — należy ograniczyć zakres jej stosowalności. Mianowicie hipotezę tę, co wcześniej zostało, dostatecznie uzasadnione, należy odnieść do przypadków chorych, określanych obecnie jako osoby schizofreniczne, którzy zapadli na odnośną chorobę — po udokumentowanym historycznie (zgodnie z wiarą chrześcijańską) zdarzeniu, którym było zstąpienie Chrystusa do otchłani piekielnej. Tak więc hipoteza ta,

³⁷ Dodajmy, że hipoteza (4) jest niezależna logicznie od hipotez (2) oraz (3). Bo wiem z tego, że poprzez jedną z interesujących nas grup objawów manifestuje się czy wyraża egzystowanie na sposób *m i s t y c z n y*, zaś poprzez drugą wyraża egzystowanie na sposób *annemen* — oraz — z tego, że jedna z tych grup objawów prowadzi do likwidacji poczucia osobniczej tożsamości chorego, natomiast druga do zachowania tego poczucia, do zachowania trwałości jego „ja” — nie wynika logicznie, że zapadnięcie na schizofrenię jest równoznaczne ze zstąpieniem do otchłani; równie dobrze zstąpienie to mogłoby dotyczyć osób będących w początkowym stadium choroby, albo na etapie silnego już jej zaawansowania.

Zauważmy nadto, że utożsamienie rozpatrywanego zstąpienia z zapadnięciem na schizofrenię jest heurystycznie (interpretacyjnie) płodne, co starałem się zademonstrować na przykładzie interpretacji (spójnej, jak sądzę) kilku wypowiedzi Frankfurczyka zawartych w *TN*. (Dotyczy to również, co — jak wspomniałem — tych ludzi, którzy — jak określa to Mistrz Eckhart — „bardziej się odsłonili oraz tych, którzy odsłonili się mniej” [Mistrz Eckhart, *Kazania*, ed. cit., s. 268].)

Zwróćmy też uwagę na to, że zaproponowana przeze mnie hipoteza, jak uważam, omija nierozstrzygalną w inny sposób, jak tylko arbitralny, co niewątpliwie czyniłoby ją niejednoznaczną pod interesującym nas względem — kwestię: od którego stadium rozwoju choroby (w szczególności chodzi o wspomniane jej początkowe stadium, czy może stadium mocno zaawansowane), powinienem przyjąć, że osoba schizofreniczna zstąpiła do otchłani, czyli zaczęła egzystować na sposób *m i s t y c z n y*.

o czym już była mowa, nie dotyczy osób opętanych, które uzdrowił Jezus/Chrystus. Ale zakładając w sposób czysto hipotetyczny (kontrfaktyczny), że osoby te już po owym uzdrowieniu ponownie uległy opętaniu już po fakcie zstąpienia Chrystusa do otchłani, wówczas (konsekwentnie) należałoby uznać, że także one zstąpiły do otchłani jako naśladowcy Zbawiciela, że egzystują na sposób *imitatio Christi*.

Ale chciałbym zwrócić uwagę na to, zabierając głos niejako w imieniu mistyków niemieckich, że ich chrystologiczna koncepcja — w oryginalnej wersji; tj. w wersji abstrahującej od zaproponowanej przeze mnie hipotezy, wymaga, również analogicznej korekty (co już domyślnie zostało powiedziane wyżej), jakiej poddana została hipoteza (4). To znaczy, tak jak w przypadku owej hipotezy, należałoby ograniczyć zasięg jej stosowalności w tym sensie, że wykluczyć opętanych z grona tych, którzy przed Chrystusem zstąpili do otchłani piekielnej.

Sugestia ta od razu nasuwa następującą wątpliwość: czy na gruncie omawianej chrystologii można w ogóle brać pod uwagę odnośne zstąpienie? Przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej — obierając optykę mistyków niemieckich.

Wspomniałem wcześniej, że Frankfurtczyk nie dysponował pojęciem, za pomocą którego mógł wskazać to, co zostało usunięte z naszego „ja” w efekcie czego zostało „zwięzione” czy „uszczuplone” nasze „ja” (czyli nasza *d i a b e l s k a n a t u r a*), natomiast — usunięte — pozostawiło po sobie puste miejsce, które ewentualnie mogło zająć prawdziwe istnienie, czyli boże „ja” — co jest równoznaczne z tym, że zstąpiliśmy do otchłani. W szczególności dotyczy to opętanych, napotkanych przez Zbawiciela (do których odnoszę dalsze uwagi). Sądzę, że Frankfurtczyk dysponował takim pojęciem, mianowicie pojęciem ducha nieczystego i duchów nieczystych, który (które) z nakazu Chrystusa opuścił (opuściły) „ja” opętanych, czego efektem było ich uzdrowienie.

Zatem, jak uważam, na gruncie chrystologii analizowanych mistyków można brać pod uwagę zstąpienie do otchłani, w szczególności zstąpienie do niej opętanych, co oznacza, że sugerowana przeze mnie korekta owej chrystologii jest zasadna.

Ale tutaj następuje, zapowiedziany już domyślnie w uwadze dołączonej do hipotezy (4) — jeśli można skorzystać z takiego określenia, używając „języka filmowego” — „nagły zwrot akcji”.

Może się bowiem okazać, że przy pewnej interpretacji przywołanego wielokrotnie wyżej — opuszczenia zbędna staje się nie tylko korekta hipotezy (4), ale także niepotrzebna staje się sugerowana przeze mnie korekta chrystologii mistyków niemieckich, gdyż opętani niejako z definicji nie mogli w ogóle zstąpić do otchłani.

Ważne znaczenie ma tutaj głoszona przez mistyków niemieckich koncepcja człowieka jako diabła: „[...] ludzie mają więcej podobieństwa do diabła niż Boga. Jaźń oraz sobność należą w całości do diabła, i właśnie ze względu na nie jest on diabłem” (*TN*, 22, s. 64). Przyjąłem, że usunięcie z „ja”, czy ogólniej, sobności opętanych przez ducha nieczystego bądź duchów nieczystych powoduje powstanie w ich „ja” pustego miejsca, które uprzednio zajmował ów duch bądź owe duchy, które może teraz ewentualnie zająć boże „ja”. Ale rodzi się wątpliwość, czy odnośne usunięcie faktycznie spowoduje, że pojawi się wspomniane puste miejsce. Czy czasem nie należy uznać, że ów duch (owe duchy) jest (są), swoistym dodatkiem czy swoistą nadwyżką nad i tak w całości diabelską naturą człowieka, i usunięcie go (ich) nie uszczupli owej natury, nie spowoduje, że owo puste miejsce w ogóle nie powstanie. Dodatkowym wzmocnieniem, jak uważam, powyższej sugestii jest to, że po uzdrowieniu ich przez Zbawiciela byli opętani powrócili do „normalnego” życia. Natomiast patrząc z perspektywy mistyków niemieckich — owo „normalne” życie to po prostu egzystowanie na sposób *annemen*, a więc egzystowanie ludzi, których „ja” należy w całości do diabła. Być może kolejną okolicznością wzmacniającą powyższą rozpatrywaną sugestią jest to, że w *TN* nie pojawia się nawet wzmianka o analizowanych uzdrowieniach; tak jakby problem ewentualnego zstąpienia opętanych do otchłani piekielnej w ogóle nie istniał. A trudno przypuszczać, że Frankfurtczyk nie znał dogłębnie *Nowego Testamentu*, w szczególności *Ewangelii św. Marka* 5, 1 oraz 5, 13.

Zatem, (1) jeśli przyjmiemy, że powyższa argumentacja jest trafna, wówczas sugerowane wcześniej korekty, są zbędne.

Natomiast, (2) jeśli założymy, że usunięcie przez Chrystusa z „ja” opętanych ducha nieczystego czy duchów nieczystych pozostawia po tym usunięciu — przywoływane wielokrotnie — puste miejsce, wówczas dokonanie owych korekt jest aktualne.

Nie jestem w stanie opowiedzieć się z pełnym przekonaniem za (1) bądź za (2). Uznaję więc sprawę tę za otwartą; dodając zarazem, że nie ma ona jakiegoś decydującego znaczenia dla głównej problematyki zawartej w niniejszej książce, w szczególności nie ma wspomnianego znaczenia, dla formułowanych w książce głównych hipotez interpretacyjnych czy tez.

Wracając jeszcze do problematyki dotyczącej objawów schizofrenii, chciałbym dodać jeszcze — nie łącząc już tych uwag z koncepcją mistyków niemieckich — że nie podejmuję się kwestii: od kiedy (z pewnym wyjątkiem, o którym za chwilę) w dziejach rozwoju kulturowego lub (albo)³⁸ biologicznego człowieka można mówić o doświadczanych przez niego objawach, które obecnie diagnozowane byłyby przez psychiatrów czy psychologów jako objawy schizofrenii; czyli objawy chorobowe, co jest w tym kontekście istotne.

Przechodzę do sygnalizowanego wyjątku. Otóż starałem się pokazać w pracy *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*³⁹, że bardzo wiele zachowań uczestników społeczności magicznych, zachowań stanowiących n i e z b y w a l n y element ich kultury, które można uznać za objawy choroby w dzisiejszym rozumieniu tego słowa — zostałyby rozpoznanych przez współczesną medycynę jako — właśnie chorobowe

³⁸ Dodam dla jasności wyводу, że pierwsza alternatywa, oznaczona znakiem „lub”, to alternatywa niewyłączająca (ang. *disjunction*); fałszywa tylko wówczas, gdy oba jej człony są fałszywe. Natomiast druga z nich, oznaczona znakiem „albo” to dyzjunkcja Sheffera (ang. *alternative denial*); fałszywa wyłącznie wtedy, gdy oba jej człony są prawdziwe. Zob. W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, wyd. I, Ossolineum, Wrocław — Warszawa — Kraków 1970, s. 60; lub późniejsze wydanie owej encyklopedii.

³⁹ Zob. A. Dobosz, *op. cit.*

objawy schizofrenii, m.in. jako fuga, osobowość wielokrotna i inne, o których piszę w jednym z rozdziałów książki. Oczywiście objawy te „występujące” u uczestników wspólnot magicznych („pierwotnych”) — patrząc z perspektywy antropologii kulturowej, etnologii, etnografii czy filozofii kultury — trudno określić mianem objawów chorobowych, skoro konstytuują one ważne obszary kultury magicznej; do sprawy tej, o czym już pośrednio wspominałem — wróć.

Na zakończenie zaprezentowanych hipotez interpretacyjnych i uwag dotyczących koncepcji mistyków niemieckich, chciałbym zaproponować jeszcze następującą, zapowiedzianą już, tezę interpretacyjną (T) o wyraźnym charakterze aksjologicznym, tezę domyślnie implikowaną przez powyższe trzy hipotezy i sformułowaną na metapoziomie owej koncepcji.

Mianowicie w pewnym jej aspekcie czy wymiarze można tę koncepcję, jak uważam, interpretować jako **SWOISTĄ POCHWAŁĘ SCHIZOFRENII ORAZ SPECYFICZNĄ NOBILITACJĘ OSÓB DOTKNIĘTYCH TĄ CHOROBA**. Uważam jednocześnie, że **STANOWI JEDNĄ Z NAJBARDZIEJ NIELUDZKICH KONCEPCJI TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNYCH STWORZONYCH PRZEZ CZŁOWIEKA**.

Postaram się wstępnie przedstawić argumenty przemawiające za trafnością negatywnej oceny aksjologicznej drugiej części tezy (T)⁴⁰; bardziej szczegółowo postaram się to uczynić w jednym z rozdziałów książki. Zauważmy na początek, że wspomniane wyżej „przed-

⁴⁰ Łatwo zauważyć, że teza (T) odnosi koncepcję mistyków niemieckich do egzystencjalnego „położenia” jednostki proponowanej przez tę koncepcję. Ale można na nią spojrzeć także — obierając perspektywę kulturoznawczą, w szczególności religioznawczą, jak również perspektywę ekonomiczno-socjologiczną. Koncepcja ta oglądana z owych perspektyw jawi się jako próba „naprawy” moralnej katolicyzmu rzymskiego, próby, która dostarczyła inspiracji do „wybuchu rewolucji” we wspomnianym katolicyzmie zwanej reformacją, a następnie do powstania protestantyzmu wraz z jego, mówiąc skrótowo i upraszczając sprawę, sukcesami gospodarczymi. Nie będę jednak analizował nakreślonego ciągu procesów kulturowo(religijno)-ekonomicznych, gdyż wykracza to znacznie poza problematykę podejmowaną w niniejszej książce. Zob. m.in.: M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020.

smak” i nobilitacja, jeśli można użyć takiego określenia, nie są tu bezinteresowne. Bowiem niekiedy cierpienia osób schizofrenicznych spowodowane różnorodnymi objawami choroby prowadzącymi do mniejszej bądź większej destrukcji poczucia ich „ja” (jestem, istnieję), a w niektórych, najbardziej cenionych czy „zalecanych” przez mistyków niemieckich, przypadkach do niemal całkowitej likwidacji tego poczucia — są ceną, jaką osoby te, w szczególności ostatnie, płacą za życia podczas trwania choroby za (ewentualne) doznanie „przedsmału” unii mistycznej. Natomiast po śmierci za doznawanie wiecznej szczęśliwości, choć z całkiem innym niż za życia — nawiasem mówiąc, trudnym dla śmiertelników do wyobrażenia — poczuciem tożsamości, czy też innym, jak określa je Augustyniak — byciem sobą⁴¹.

Nasuwa się pytanie: czy cena, jaką płacą osoby schizofreniczne, za gwarantowane im w końcu pomysłami mistyków niemieckich: przedsmak oraz uczestnictwo, nie jest zbyt wysoka? Uważam, że jest ona za wysoka, natomiast m.in. ocenę tę staram się uzasadnić w jednym, z sygnalizowanych już, rozdziałów niniejszej książki.

Nadto ów nieludzki charakter omawianej koncepcji przejawia się także w tym, co także będę starał się pokazać w jednym z rozdziałów książki, i czego swoistą zapowiedź mieliśmy już wcześniej⁴², że osoby schizofreniczne — patrząc z perspektywy wspomnianej koncepcji — próbujące, z dużą pomocą prowadzących je psychiatrów i ewentualnie psychologów, doprowadzić do stanu przedchorobowego swoje „ja”, ponownie zintegrować je, kwalifikowane są przez mistyków niemieckich za sprawą zaprezentowanych już względów negatywnie pod względem aksjologicznym. Tak więc nie dość, że skazuje się omawiane osoby na psychiczne i fizyczne cierpienia, to dodatkowo jako naganne etycznie

⁴¹ Zob. P. Augustyniak, *op. cit.*, s. 133.

⁴² Zaznaczam, że przypadku kwalifikacji aksjologicznej uzdrowionych przez Chrystusa osób opętanych (którzy obecnie najprawdopodobniej zostaliby zdiagnozowani jako osoby schizofreniczne) — kwalifikacji, widzianej z perspektywy mistyków niemieckich, nie będę brał tu pod uwagę ze względu na jej wyjątkowość i niepowtarzalność, jednorazowość.

traktuje się wszelkie działania mogące im w tych cierpieniach pomóc, ulżyć.

* * *

Wspomniano wcześniej, że naszą codzienność charakteryzuje bycie na sposób *annemen*, charakteryzujące się, o czym już była mowa, przywłaszczaniem, zagarnianiem, w szczególności rozmaitych dóbr materialnych, oraz przybierającym różne formy wywyższaniem się. Inaczej ma się rzecz z osobami schizofrenicznymi, czyli zgodnie z przyjętą przeze mnie interpretacją, osobami, które zstąpiły do otchłani i pochłonięte przez nią w mniejszym bądź większym stopniu — trwają w piekle. Bowiem w ich przypadku, o czym już była mowa, mamy do czynienia z byciem na sposób *m i s t y c z n y*, polegającym, co już sygnalizowałem, na wyeliminowaniu bycia na sposób *annemen*. Natomiast walka między wymienionymi sposobami egzystowania zintensyfikowana jest do tego stopnia, co też już nie uszło naszej uwadze, że przybiera postać choroby, w której przebiegu dwie grupy jej objawów w specyficzny sposób walczą czy konkurują ze sobą.

Interesujące czy wręcz zaskakujące, jak również obrazujące dodatkowo, w każdym razie dla piszącego te słowa bardzo duży potencjał heurystyczny rozpatrywanej koncepcji jest to, że obecności bycia na sposób *annemen* oraz bycie na sposób **mistyczny** można doszukiwać się też, jak uważam, na gruncie filozofii, tj. w wielu koncepcjach, systemach filozoficznych, czy prościej — filozofiach, obecności, wyrażającej się, w specyficznym „filozoficzny” sposób. W szczególności dotyczy to, co jest raczej oczywiste, odmiennego od spotykanego często w różnych aspektach czy wymiarach codziennym ludzkiego życia, zarówno indywidualnego, jak i społecznego — wyrażającego się w specyficznym sposobie — przywłaszczania oraz wywyższania się.

Myśl mistyków niemieckich intuicyjnie, w sposób zaskakująco antycypujący, dzieli, w szczególności nowożytne filozofie, na dwie grupy. To jest filozofie, które *j a k g d y b y* powstały po to, by ostro polemizować

z jedną z najważniejszych ich tez, według której — jakoby — nasze (realne) istnienie, wyrażające się w słowach: „ja jestem”, „ja istnieję”, miało charakter urojeniowy, było złudzeniem — oraz — te, które j a k g d y b y zostały zbudowane po to, by — zgadzając się z powyższą tezą mistyków niemieckich — dokonać „filozoficznej” likwidacji, destrukcji, chciałoby się powiedzieć — redukcji, naszego (jakoby) realnego, rzeczywistego istnienia, naszego psychologicznie rozumianego „ja”, naszego poczucia osobniczej tożsamości. Ale to nie wszystko. Bowiem w następnym kroku wspomniane filozofie starają się zaproponować, zbudowany za pomocą odpowiedniego aparatu pojęciowego, mniej czy bardziej zbliżony do „mistycznego” oryginału, filozoficzny odpowiednik prawdziwego istnienia (*wesen*) oraz unii mistycznej (*unio mystica*), za sprawą której egzystujemy z całkowicie odmiennym poczuciem naszego „ja” niż to, które posiadamy — jak powiedziałby Edmund Husserl — żyjąc w naturalnym nastawieniu.

Do powyższego chciałbym dołączyć jeszcze następujące dwie uwagi. Zasugerowałem wyżej, że niektóre filozofie powstały j a k g d y b y po to, by przeciwstawić się bądź solidaryzować z tezą mistyków niemieckich, iż nasze (jakoby) realne istnienie jako ego jest *de facto* urojeniem czy złudzeniem. Doprecyzowując powyższą sugestię, zaznaczam, że wyrażenia: j a k g d y b y, odnosi się do motywacji, za sprawą której powstały owe filozofie oraz do ich konkretnej merytorycznej treści; przy czym wspomniane motywacja oraz treść nie musiały mieć nic wspólnego i zapewne nie miały z koncepcją owych mistyków, jakich najprawdopodobniej (nawet) nie znali filozofowie, których poglądy zamierzam przybliżyć i odpowiednio zinterpretować.

Wypowiadając powyższe uwagi w inny sposób, można powiedzieć, że widziana w odpowiedniej perspektywie omawiana teza pozwala, moim zdaniem, w oryginalny, nieznaný dotąd sposób spojrzeć na duże fragmenty historii myśli filozoficznej, w każdym razie nowożytnoeuropejskiej.

Druga z zapowiedzianych uwag. Zapewne mistycy niemieccy, mniej czy bardziej wyraźnie, uświadamiali sobie, że ich bardzo mocna

filozoficznie rozpatrywana teza wywoła przede wszystkim sprzeciw większości współczesnych im teologów, jak również przyszłych teologów czy filozofów. Zapewne nie wykluczali też tego, że niektórzy teologowie czy filozofowie będą się z ową tezą zgadzali — i domysł ten nie ma już charakteru kontrfaktycznego.

Proponuję, by pierwsze z powyższych filozofii, a co za tym idzie i ich filozofowanie (1), określić mianem filozofowania na sposób „*an-nemen*”, natomiast drugie z zasygnalizowanych filozofii, a co za tym idzie ich filozofowanie (2), określić mianem filozofowania na sposób „mystyczny”⁴³. W efekcie filozofowania (1) — co jest już oczywiste, po-

⁴³ Inspiracji do takiego określenia powyższego sposobu filozofowania dostarczyła mi oprócz „treści” mającej wypełniać egzystowanie na sposób *m i s t y c z n y* tak, jak projektują je teologowie nadreńscy, także lektura monografii Anny Pałubickiej *Gramatyka kultury europejskiej*, której fragment poświęcony jest, skutecznemu, jak uważam, uzasadnieniu sformułowanej przez wspomnianą autorkę tezy, że zachodzi wyraźna analogia — z jednej strony — między unią mistyczną, w jaką wszedł (spełniający odpowiednie warunki) człowiek — a — Plotyńską Jednią o r a z — z drugiej strony — Husserlowskim podmiotem, który po wcześniejszym przeprowadzeniu redukcji transcendentalnej, po której, jak pisze: „Ja i jego życie zachowywane przez mnie z koniecznością dzięki owej *epochè*, nie są częścią świata i jeśli mówię: »ja istnieję, *ego cogito*«, to nie oznacza to już: »Ja ten oto człowiek istnieję«. Nie jestem już człowiekiem, który odnajduje siebie w naturalnym samodoświadczeniu [...]” — dokonuje oglądu sensów noematycznych, noematów, czyli oglądu przedmiotów idealnych; do sprawy tej wrócę w książce. Zob. A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013., s. 112-135 oraz E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, uwagami krytycznymi uzupełnił R. Ingarden, PWN, Warszawa 1982, s. 36.

Warto też odnotować, że zachodzi też, jak uważam, dość wyraźna analogia między fenomenologicznym oglądem wspomnianego świata idealnego (świata sensów noematycznych, noematów), dokonywanym przez poddany *epoche*’ podmiot funkcjonujący (uprzednio) w naturalnym nastawieniu, a oglądem „głębi Boga”, oglądem dokonywanym przez podmiot, który wcześniej spełnił wymagane od niego, odpowiednie warunki (o których była już mowa). Mianowicie Mistrz Eckhart ogląd ten modeluje na wzór aktu widzenia, w którym dochodzi, jego zdaniem, do pewnego rodzaju utożsamienia się oka i oglądanej przez oko rzeczy. Zob. Mistrz Eckhart, *Kazania*, ed. cit., *Kazanie 12*, s. 138-142 oraz W. Szymona OP, *Wstęp do Mistrza Eckharta*, *Kazania*, ed. cit., s. 58. Dodam jeszcze, że w moim przypadku, gdy podejmowana będzie problematyka dotycząca unii mistycznej, będzie chodziło o koncepcję *unio mystica* zaproponowaną przez reprezentujących neoplatońską wersję katolicyzmu — mistyków niemieckich.

wstają filozofie o charakterze „annemem”, z kolei w wyniku filozofowania (2), tworzone są filozofie o charakterze „mistycznym”.

Z grupy (1) odpowiednio zinterpretuję filozofię Kartezjusza, Immanuela Kanta oraz Georga W.F. Hegla, natomiast z grupy (2) filozofię Davida Hume’a oraz Edmunda Husserla; dodam, że mimo iż w filozofii Hume’a można odnaleźć jedynie pewne elementy, rysy filozofowania na sposób „mistyczny” — umieszczam jego system filozoficzny w zakresie pojęcia grupy filozofii (2). Dodam jeszcze, że analogiczne — w pewnym stopniu — uwagi, jakie formułuję na temat filozofii Hume’a, można odnieść też do filozofii Avenariususa i Macha, zwanej drugim pozytywizmem, ewentualnie empiriokrytycyzmem.

Charakterystykę wybranych filozofii z grupy (2) przedstawiłem już wyżej. Czas na charakterystykę filozofii (1). I tak filozofowie tworzący systemy (1) w różny sposób, w szczególności korzystając z różniących się od siebie aparatu pojęciowego oraz strategii filozoficznych — starają się argumentować za tym, że istniejemy realnie (w realnym świecie) wyposażeni w psychologicznie rozumiane poczucie osobniczej tożsamości, poczucie naszego „ja” (jestem, istnieję), zaś w niektórych przypadkach formułują mocniejszą tezę, zgodnie z którą omawiane istnienie jest nie tylko w sposób niekwestionowalny realne, ale nadto **konieczne**, choć czynią to za cenę znacznej modyfikacji pojmowania naszego „ja”. Jest tak m.in. w przypadku Kanta. Natomiast w przypadku Hegla oraz, skądinąd Schellinga, jak również (samego) Plotyna (choć filozofii tych, co już pośrednio sygnalizowałem, nie będę w niniejszej książce interpretował), omawiana modyfikacja jest do tego stopnia znaczna, że zapewnia nie tylko niekwestionowalność, pewność naszego istnienia, jego konieczność, ale nadto wręcz nietykalność.

Zanim przejdę do prezentacji zapowiedzianych filozofii, jeszcze jedna bardzo istotna uwaga związana z filozofią Hegla. Otóż charakteryzując filozofowanie na sposób „annemem”, przyjąłem, iż reprezentanci tego sposobu filozofowania starają się, w taki czy inny sposób argumentować za tym, że n a s z e i s t n i e n i e jest w niekwestionowalny

sposób realne, a w niektórych wariantach tego filozofowania, nadto — konieczne, zaś w jeszcze innych, jak to określiłem — nietykalne.

Otóż ważne w tym kontekście są słowa: „nasze istnienie”, tzn. istnienie każdego człowieka, każdego z nas. Uprzedzając tok wyводу, zwróćmy uwagę na to, że np. Kartezjańska maksyma: *Cogito, ergo sum*, dotyczy każdego z nas, a nie tylko Kartezjusza. Każdy z nas na podstawie tego, że myśli (wątpi), może wnosić, że istnieje (realnie). Podobnie każdy z nas, nie tylko Kant, oprócz tego, że jest podmiotem psychologicznym, jest także transcendentnym Ja; jak również każdy z nas, a nie tylko Husserl, może dokonać redukcji transcendentalnej, rezygnując tym samym z życia w naturalnym nastawieniu.

Natomiast inaczej ma się sprawa w przypadku Hegla (jak również m.in. Schellinga oraz Plotyna, choć jak zaznaczyłem, ich filozofie nie będę w książce omawiał, ograniczając się jedynie do sformułowania kilku niezbędnych uwag). Mianowicie Hegel, jak zobaczymy, zgłasza roszczenie (i je egzekwuje) do przywłaszczenia sobie wyłączności na bycie swoistym *alter ego* c z y s t e g o b y t u⁴⁴, czystej myśli, które w końcowej fazie swego rozwoju przybierają postać ducha absolutnego, czyli Heglowskiego Absolutu. O ile powyższe filozofie — jeśli można użyć takiego określenia — mają charakter altruistyczny, o tyle filozofia Hegla ma charakter egoistyczny.

Chciałbym teraz zająć się kilkoma kwestiami, z których pierwsza ma charakter filozoficzny, i w jakimś stopniu także formalny, „techniczny”; druga wyłącznie filozoficzny, natomiast pozostałe mają charakter formalny.

Oto pierwsza z nich. Referując bądź podejmując czynności interpretacyjne, posługuję się w niniejszej książce (bądź posłużyłem się już w jej „Wstępie”) pojęciem bycia czy egzystowania. Otóż zaznaczam, że — z pewnego powodu, o którym niżej — nie są to pojęcia wzięte

⁴⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 144-150.

w znaczeniu jakie mają one we wczesnej (arche-icznej) filozofii Martina Heideggera. Szczytowym osiągnięciem owej filozofii jest książka *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*). W książce tej pojęcie *bycia* (*Sein*) występuje, m.in. w takich zestawieniach czy połączeniach, jak: *bycie* (*Sein*) *bytu* (*Seiende*), *jestestwo* rozumiane jako *bycie-tu-oto* (*Da-sein, Dasein*), *bycie-w-świecie* (*In-der-Welt-sein*) i wielu innych (noszących miano egzystencji ałów oraz kategorii, ale pomijam już tę sprawę). W powyższej filozofii, zwanej fenomenologiczną (transcendentalną) ontologią fundamentalną, najogólniej rzecz ujmując, filozofowanie dotyczy sensu *bycia bytu*.

Dodajmy na marginesie, choć nie będzie to przedmiotem naszego zainteresowania, gdyż wymagałoby ono oddzielnych obszernych analiz, że kolejnym etapem drogi myślowej Heideggera był etap zwany aletheicznym. Zainaugurowała go praca *Beitrage zur Philosophie (vom Ereignis)* (*Przyczynki do filozofii [Z wydarzenia]*). Przedmiotem jej namysłu nie jest (już) zmaganie się z problemem sensu *bycia bytu*, lecz próba myślenia samego *bycia*, tj. *bycia bez bytu*, czyli z problemem *istoczenia się Bycia* (*Seyn*), choć nazwa ta nie jest w *Przyczynkach...* stosowana konsekwentnie, bowiem pojawia się w nich także nazwa *Bycia* w sensie — *istoczenia się Bycia bez dookreślenia: Seyn, Bycia* rozumianego jednak, siłą rzeczy, inaczej niż w *Sein und Zeit*⁴⁵.

Wracam do głównego wątku rozważań.

Należy odnotować, że patrząc z punktu widzenia koncepcji mistyków niemieckich, wczesny okres Heideggerowskiego filozoficznego namysłu (okres arche-iczny) należy uznać za wyraz *bycia* na sposób *annemem*, z wpisującymi się w ten sposób *bycia* takimi pojęciami, jak: *Zeug* (narzędzie), *Zeuglichkeit* (narzędziowość), *Zuchandenheit*

⁴⁵ Na temat arch-eicznego oraz aletheicznego etapu w filozofowaniu Heideggera zob., m. in., J. Mizera, *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. [Z wydarzenia]*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996, s. 7-8; zob. także: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

(poręczność), *zuhanden* (przym. poręczny), *Vorheidenheit* (obecność), *vorchanden* (przym. obecny) czy *Jemeinigkeit* (mojość *j e s t e s t w a* — niezależnie już od tego, czy będziemy ową **mojość** pojmować na modłę transcendentálną, czy też nie). Pojęcia te bez wątpienia stanowią wyraz tego, że *j e s t e s t w o* projektuje przynajmniej niektóre, lecz bardzo ważne, sposoby swego *b y c i a* jako *b y c i a* manifestującego się taką czy inną formą przywłaszczania czy zagarniania, co — o czym już była mowa — kwalifikowane jest przez mistyków niemieckich — wraz z odnośnymi pojęciami — w sposób zdecydowanie negatywny pod względem aksjologicznym.

I jest to najważniejszy powód, dla którego Heideggerowskie rozumienie **bycia** czy *e g z y s t o w a n i a* nie jest analogiczne z ich ujęciem, którym posługuję się w niniejszej książce; czy mówiąc inaczej, rozumienie to nie jest wzięte z Heideggera ontologii fundamentalnej. Dlatego, pozostając na gruncie koncepcji mistyków niemieckich, używam, tych terminów pisanych bez spacji, tj. nadając im postać graficzną „bycie” oraz „egzystowanie”.

Formułując ten powód w inny jeszcze ogólniejszy sposób, należy odnotować, że Heideggerowskie *b y c i e . . .* niezależnie od dalszych jego dookreśleń w obrębie *f e n o m e n o l o g i c z n e j* (*t r a n s c e n d e n t a l n e j*⁴⁶) ontologii fundamentalnej, nie podpada pod kwalifikację aksjologiczną: pozytywna ocena, negatywna ocena czy ocena neutralna. Jest tak nawet wówczas, gdy Heidegger mówi o niewłaściwym sposobie *b y c i a*, bowiem ów niewłaściwy sposób tylko pozornie ma charakter aksjologiczny. Na co wskazuje już sama nazwa „arche-icznej” filozofii niemieckiego myśliciela, gdyż fenomenologiczno-transcendentálny charakter danego *e g z y s t e n c j a* łu czy *k a t e g o r i i* wyklucza aksjologiczne ich „zabarwienie”; są one po prostu neutralne pod wzglę-

⁴⁶ Nie jest to jednak filozofia transcendentálna będąca kopią transcendentálnej filozofii Kanta. Jak trafnie zauważa B. Baran: „Wprawdzie w *Byciu i czasie* ta ostatnia [ontologia fundamentalna] ma jeszcze charakter otwartości w obrębie transcendentálnego horyzontu rozumienia, ale takie momenty, jak położenie, trwoga, nieswojość sugerują otwartość »bardziej otwartą« niż wszelkie otwartości filozofii transcendentálnej” (B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Bycie i czas*, *ed. cit.*, s. XXXI).

dem aksjologicznym. Natomiast pojęcie bycia (egzystowania), które wyinterpretowałem w koncepcji mistyków niemieckich w zależności od jego dookreślenia, jak wiemy, podpada pod pierwszy bądź drugi człon powyższej opozycji.

Druga z zapowiedzianych kwestii. Wspomniałem, że Hegel zgłasza roszczenie (i je egzekwuje) do przywłaszczenia sobie wyłączności na bycie swoistym *alter ego* *c z y s t e g o b y t u* (czystej myśli), który na końcowym etapie swego rozwoju przybiera postać absolutnej idei czy absolutnego ducha. Otóż analogiczną „diagnozę” można postawić Plotynowi, który rości sobie (i egzekwuje skutecznie) wyłączność na bycie swoistym *alter ego* *J e d n i - B y t u*, której pierwszą emanacją, czyli tym, co z niej „wyłania się”, niejako wypływa jest ponadmysłowy *nous*, tj. „samooglądająca się” *J e d n i a*. Kolejną postacią tego, co z **Jedni** emanuje jest sfera duszy wyższej, z której „wyłania się” sfera duszy niższej zawierającej dusze poszczególnych ludzi, w szczególności duszę Plotyna. Ostatnią formą tego, co emanuje z *J e d n i* jest materia (wielość), czyli *n i e - b y t*. Natomiast zadaniem poszczególnych ludzkich dusz jest powrót do *J e d n i - B y t u* poprzez zjednoczenie się z nią, w sensie — utożsamienia, niejako „rozpłynięcie” się w niej. Łatwo zauważyć, że filozofia Plotyna opiera się na schemacie: wyjście — powrót (*emanatio* — *remanatio*)⁴⁷; schemacie, powtarzającym się również i przybierającym różne formy czy konkretyzacje w neoplatońskich filozofach, koncepcjach teologicznych czy filozofach w mniejszym bądź większym stopniu nawiązujących do myśli neoplatońskiej, jak np. filozofia Hegla.

Do filozofów tych należy również Fridrich W.J. Schelling⁴⁸. Rości on sobie (i egzekwuje) wyłączność na bycie *alter ego* absolutnej tożsamości Ja oraz Nie-Ja (absolutnej tożsamości bytu realnego i idealnego),

⁴⁷ Zob. na ten temat, m.in. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 113-115; W. Szymona OP, *Jan Tauler — kaznodzieja XIV wieku*, [w:] J. Tauler, *Kazania*, przeł. i opracował W. Szymona, t. I, „W drodze” Wydawnictwo Prowincji Dominikanów, Poznań 2016, s. 5-41, w szczególności s. 23-31.

⁴⁸ Zob. m.in. F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego: z wykładów monachijskich; O historii nowszej filozofii*, przekład i opracowanie K. Krzemieniowa, M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1979; *idem*, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej*

która to tożsamość, sama pozostając w stanie niezmienionym (tj. bez żadnych ubytków, analogicznie jak w przypadku Plotyńskiej *J e d n i - B y t u*), poprzez kolejne emanacje uzewnętrznia się, aż do momentu, w którym przybiera postać świata empirycznego, w szczególności postać empirycznie (psychologicznie) rozumianych *Ja*. Jednym z takich *Ja*, jest także Schelling.

Przy czym zarówno w przypadku Plotyna, jak i Schellinga argumenty uprawdopodobniające powyższe „diagnozy” odnoszące się do tych filozofów są analogiczne, jak w przypadku „diagnozy”, zgodnie z którą Hegel zgłasza roszczenie do bycia *alter ego c z y s t e g o b y t u* (czystej myśli).

Nasuwa się pytanie: a jak to jest w przypadku Mistra Eckharta, czy on również zgłasza roszczenie do bycia swoistym *alter ego* prawdziwego istnienia (*wesen*), czyli samego Boga? Otóż odpowiedź na to pytanie, która dotyczy także pozostałych mistyków niemieckich, zdaje się być przecząca. Powód tego jest następujący. Samoistne istnienie Eckharta posiadającego (jakoby) autonomiczną tożsamość np. wówczas, gdy wygłaszał swoje kazania — było urojeniem, czy inaczej, Eckhart egzystujący na sposób *annemen* egzystował w sposób iluzoryczny. Zatem ktoś, kogo istnienie jest urojeniem z oczywistych względów nie może być niczym *alter ego*, w szczególności nie może być drugim ja, zastępcą, najbliższym powiernikiem czy zaufanym (samego) Boga. W ten oto sposób Mistrz Eckhart (i pozostali mistycy niemieccy) zapewne nieintencjonalnie unikają jednej z najbardziej wyrazistych postaci wywyższania się.

Kolejna uwaga, w tym przypadku o charakterze formalnym. W książce często cytuję kilkakrotnie, umieszczone w różnych kontekstach teoretycznych, krótsze bądź dłuższe wypowiedzi mistyków niemieckich, głównie Frankfurtczyka, jak również wypowiedzi Lainga oraz quasi-osobowości wytworzone przez Julie. Robię to z uwagi na

wolności i sprawami z tym związanymi, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, *ed. cit.*, s. 208-211; J. Legowicz, *op. cit.*, s. 376-381.

ich przydatność do uprawdopodobniania proponowanych przeze mnie hipotez, tez czy sugestii.

Nadto we „Wstępie” zaprezentowałem wiele głównych idei, w szczególności pojęć składających się na koncepcję mistyków niemieckich. Zaznaczam, że w pierwszej części książki dla zachowania spójności rozważań — przytaczam je ponownie, dookreślając oraz uzupełniając o kolejne idee składające się na odnośną koncepcję.

I ostatnia już uwaga również o charakterze formalnym. Otóż chciałbym zaznaczyć, że w książce oprócz głównego jej tematu dotyczącego schizofrenii według mistyków niemieckich zawarłem też hipotezy czy sugestie interpretacyjne, które wprawdzie związane są z powyższym tematem, ale nie w tak ścisły sposób, by nie mogły zostać umieszczone w innym kontekście teoretycznym i powiązane z inną problematyką niż ta, którą podejmuję w niniejszej książce, ale — jak sądzę — warte zaprezentowania. Pojawią się one przy okazji omawiania problematyki dotyczącej koncepcji chrystologii zakładanej przez omawianych mistyków, a także w kontekście problematyki związanej z mechanizmami, tj. spontanicznymi, pozarefleksyjnymi operacjami myślowymi, które, jak uważam, prowadzą do powstania objawów schizofrenii. Pierwszy z nich zwany jest osobowością mnogą, natomiast drugi fugą, choć odnośnym operacjom prowadzącym do powstania tego drugiego objawu poświęcę mniej uwagi.