

AUTOPREZENTACJE

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

Paradoks i zbawienie.

Antropologia mistyczna Mistra Eckharta i Jana od Krzyża

Trans Humana, Białystok 2009

Książka ta należy do rzadko spotykanej kategorii, gdyż mistyką zajmują się z reguły teologowie lub duszpasterze, rzadko filozofowie, a to jest właśnie książka filozoficzna. Mistyką można zajmować się filozoficznie. Można to czynić nie tylko dlatego, że posiada ona w sobie takie czy inne koncepcje, które są dla filozofa interesujące, albo które po prostu są filozoficzne. Można, a może wręcz powinno się zajmować mistyką filozoficznie również dlatego, że krytyczny duch filozofii jest w stanie dostrzec w myśli mistycznej rzeczy, które uchodzą uwadze czytelników spoglądających nań jedynie okiem pobożności bądź duchowego zachwyty. Owi wielcy twórcy duchowości i mistyki chrześcijańskiej, Mistrz Eckhart i Jan od Krzyża, kuszą nas, abyśmy zainteresowali się nimi filozoficznie, a więc również krytycznie, właśnie dlatego, że ogłoszeni są jako wielcy. Nasze szczególne zainteresowanie może kierować się zwłaszcza ku antropologii, która zdaje się być obszarem mniej teologicznym czy religijnym, a właśnie bardziej filozoficznym.

Wyjaśnienia wymaga termin „antropologia mistyczna”. Jeżeli w tej książce nie mówię o antropologii po prostu, lecz właśnie o antropologii mistycznej, to czynię tak, dlatego że mistyczne ujęcie człowieka ma pewną specyfikę. W przeciwieństwie do większości koncepcji filozoficznych czy teologicznych – koncepcja nadczłowieka z *Zaratustry* Nietzschego jest tutaj może znaczącym wyjątkiem – mistycy Mistrz Eckhart i Jan od Krzyża ujmują człowieka nie tylko w aspekcie statycznym, ale również dynamicznym. Innymi słowy, interesuje ich mniej, kim człowiek jest; o wiele bardziej skupiają się na tym, czym człowiek może się stać. Opisują więc nie tylko takie czy inne struktury bytu ludzkiego, nie tylko – jak czynią to inni filozofowie – takie czy inne jego działania, tworzące cha-

rakter i społeczne otoczenie człowieka, ale nade wszystko opisują fundamentalne przemiany, jakim może i powinien podlegać byt ludzki jako całość, o ile podąży drogą mistycznej przemiany. Stąd epitet „mistyczny” w wyrażeniu „antropologia mistyczna” nie sygnalizuje jedynie, że jest to antropologia tworzona przez mistyków, ale nade wszystko to, że mamy tu do czynienia ze specyficznym rozumieniem człowieczeństwa przemieniającego się na drodze do *unio mystica*.

Książka *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża* składa się z trzech głównych części. W Części I omawiam antropologię Eckharta, w Części II – antropologię Jana od Krzyża, w Części III natomiast kreślę próbę interpretacji obu antropologii. Jak więc widać, w książce swej staram się tak dalece, jak to możliwe, oddzielić jej stronę opisową od interpretacyjnej. Jest oczywiste, że jest to zadanie do końca niewykonalne, tak jak oczywiste jest również to, że pewne partie tekstu można przesycać własną interpretacją w mniejszym lub większym stopniu. Kiedy więc mówię o stronie opisowej książki – a do niej należy Część I i II – mam na myśli właśnie opis, w którym element interpretacyjny jest możliwie najbardziej zminimalizowany. To oddzielenie opisu od interpretacji podyktowane jest faktem, że mistycy mówią niekiedy o stanach wysoce subtelnych, a stąd zbyt pospieszny przekład ich idei na kategorie jakiegoś języka interpretacyjnego mógłby zagubić mistyczne subtelności lub uczynić je niezrozumiałymi. Wkroczenie z własną interpretacją w jakikolwiek tekst jest formą jakiejś dominacji i być może świadczy dobrze o energii interpretującego. Równie dobrze jednak może doprowadzić do takiej rekonstrukcji tej myśli, że czytelnik, zwłaszcza nie obeznany wcześniej w ogóle z danym autorem, nie potrafi rozpoznać jej podstawowych zarysów, zwłaszcza tych względnie niezależnych od takiego czy innego punktu widzenia odbiorcy.

Podobny porządek wywodów wynika również z innego powodu. Otóż jednym z głównych problemów, na jakim skupia się ta książka, jest kwestia niezgodności (niekoherencji, sprzeczności) w refleksji obu myślicieli. Jednym z jej celów jest rzucenie na nie światła i zaproponowanie zadowalającego ich wyjaśnienia. Jest jednak oczywiste, że w piśmiennictwie filozoficznym, podobnie jak wszelkim innym, dostrzeżenie w dziele jakiegoś myśliciela sprzeczności normalnie nie należy do naukowych komplementów. Mimo że ostatecznie (jak wskażę za chwilę) nie interpretuję sprzeczności występujących u omawianych mistyków jako argumentu przeciw wartości ich dzieła, to jednak, aby twierdzenie o powszechnym występowaniu sprzeczności w ich pismach uczynić wiarygodnym, było niezbędne, aby przedstawić je czytelnikowi w możliwie „bezsronnym” opisie, maksymalnie wolnym od języka interpretacji. Oto dlaczego partie wyraźnie interpretacyjne w tej książce zostały umieszczone w odrębnej Części III książki.

U Eckharta sprzeczności widoczne są najpierw w jego rozumieniu Boga, które naturalnie pozostaje w związku z jego koncepcją antropologiczną. Nie ma u Mi-

strza z Hochheim jednej koncepcji Boga, aczkolwiek stałą jego tezą pozostaje myśl, że Bóg jest Jednym. Wydaje się, że mistyk przyjmuje przynajmniej trzy koncepcje Boga: osobową, nieosobową, nihilistyczną. W koncepcji osobowej Bóg jest osobą, zaś boskie atrybuty stanowią jego integralną część; Bóg zostaje również pojęty jako Ojciec rodzący Syna i w ten sposób tworzący podstawy życia trynitarne. W koncepcji nieosobowej natomiast mistyk twierdzi, że Jedno jest źródłem Trójcy św. oraz że boskie atrybuty nie są częścią Jednego. Zarówno w jednym, jak i w drugim ujęciu Eckhart podkreśla boską niepoznawalność, ale nie można uważać tych ujęć za części jakiejś teologii apofatycznej – nie można, gdyż mistyk w ich ramach wypowiada wiele pozytywnych sądów o Bogu. Inaczej sytuacja przedstawia się z nihilistyczną koncepcją Boga, w której Eckhart jednoznacznie stwierdza, iż Bóg jest totalnie niepoznawalny; jedynym słowem, jakie może zostać użyte do opisu Boga, jest „nicłość”.

Kiedy przyglądamy się eckhartiańskiej koncepcji człowieka, możemy zauważyć, że w zgodności z tomistycznym hylemorfizmem, mistyk twierdzi wprawdzie, że człowiek jest jednością duszy i ciała, ale jego dominująca tendencja antropologiczna jest odmienna. W dominującym nurcie swego myślenia uznaje on człowieka za duszę uwięzioną w więzieniu ciała. Eckhart jest podobnie niejednoznaczny, jeżeli chodzi o pochodzenie duszy. W niektórych wypowiedziach twierdzi mianowicie, że Bóg rodzi duszę, w innych – że jest przez niego stworzona. Nie ma także jednoznacznej opinii w sprawie tak często dyskutowanej w średniowieczu, mianowicie w kwestii aniołów i pozycji aksjologicznej człowieka w stosunku do nich – czasami uważa on duszę za byt wyższy od aniołów, a czasami przyznaje prymat aniołom. Nie można również znaleźć u Eckharta jednoznacznej opinii na temat źródeł ludzkiego poznania. W różnych miejscach swoich pism deklaruje, niezależnie, zarówno empiryzm, jak natywizm. Mistyk niemiecki nie głosi również jednolitego poglądu na status rozumu w stosunku do woli. Najczęściej twierdzi, przeciwstawiając się szkole franciszkańskiej, że rozum jest wyższy od woli, ale czasami twierdzi także, że to wola jest wyższa od rozumu albo też, że obie te władze są równe.

Najbardziej oryginalną częścią antropologii Eckharta jest koncepcja iskiej duszy (*ein vüncelîn der sêle*) bądź gruntu duszy (*grunt der sêle*). W pewnym kontekście znaczeniowym mistyk obie nazwy stosuje zamiennie. Jednak słowo „iskierka duszy” zachowuje prymat wobec „gruntu duszy”, gdyż tym pierwszym słowem określa on inne postacie najwyższej rzeczywistości ludzkiej (czy rzeczywistości w człowieku), które nie mogą zostać wyrażone za pomocą tego drugiego słowa. Dlatego, a także w celu zachowania jednolitości terminologicznej, w całej książce używam jednego terminu: „iskierka duszy”.

„Iskierka duszy” oznacza najwyższy element w rzeczywistości ludzkiej. Jednak koncepcja iskiej składa się de facto z trzech odrębnych idei. Ważny jest

fakt, że Eckhart używa wszystkich tych pojęć iskiej, nie wskazując wyraźnie na różnice między nimi. Najbardziej oryginalną koncepcją jest idea iskiej duszy pojętej jako byt niestworzony, głęboko ukryty i nie łatwo osiągalny dla zwyczajnej świadomości (w tym znaczeniu „iskierka duszy” wyraźnie utożsamia się z „gruntem duszy”). W innym użyciu termin „iskierka duszy” odnosi się jednak po prostu do władzy rozumu. W końcu mistyk używa również kategorii „iskierka duszy” na oznaczenie boskiego światła w duszy; istotowo odmienne w stosunku do jakiegokolwiek ludzkiego elementu, światło to prowadzi duszę do Boga w ogóle, a do zjednoczenia mistycznego w szczególności.

Kiedy z kolei analizujemy głębiej ideę iskiej pojętej jako niestworzona rzeczywistość, dostrzegamy w niej de facto dwie odrębne koncepcje. Według jednej iska duszy jest uczestniczką życia trynitarnego, według drugiej jest niepoznawalnym Jednym, którego niezwykłą własnością jest to, że jest wyższe od Boga rozumianego osobowo.

Rozróżnienie między koncepcją iskiej jako bytu niestworzonego, władzy ludzkiej rozumu i światła w duszy, jest istotne dla właściwego zrozumienia eckhartiańskiej wizji zjednoczenia mistycznego. W myśli mistyka niemieckiego istnieją bowiem de facto dwie niezależne koncepcje tego zjednoczenia: narodziny Boga w duszy i przebicie się (*Durchbrechen, Durchbruch*). Narodziny Boga w duszy związane są z pojęciem iskiej duszy rozumianej jako byt niestworzony w tym sensie, że narodziny Boga-Syna odbywają się wiecznie w tej isce, a niższe, stworzone części duszy mają włączyć się w to trynitarne życie. Włączenie się w to życie oznacza spełnienie najgłębszych pragnień duszy i osiągnięcie maksimum szczęścia, wiedzy i mocy. Przebicie się różni się znacząco od tej koncepcji. Podczas gdy narodziny Boga w duszy zakładają trynitarną, tzn. osobową koncepcję Boga, przebicie się oznacza przewyższenie osobowości Boga i dążenie ku *gotheit*, tzn. ku Bóstwu, ku nieosobowo pojętemu Bogu. Idea iskiej duszy jako niestworzonej uczestniczki życia trynitarnego nie ma tutaj żadnego zastosowania. Ma natomiast zastosowanie idea iskiej duszy pojętej jako ludzka władza rozumu. To tak pojęty rozum jest zdolny do przewyższenia osobowości Boga, który, według stwierdzeń Eckharta, właśnie jako osobowy nie może rozumu zaspokoić. Warto zauważyć, że nie można przyjąć, jak chcą niektórzy interpretatorzy, że przebicie się jest pierwszym etapem narodzin Boga w duszy albo etapem, który po nich następuje, ponieważ Eckhart nigdzie o takim związku nie mówi. Przeciwnie, mistyk prezentuje narodziny Boga jako doskonale spełnienie pragnienia ludzkiego serca, trudno więc przyjąć, że w jego rozumieniu w pewnym momencie dusza staje się nagle niezadowolona z narodzin i zaczyna szukać innych form mistycznego samospełnienia.

Aby osiągnąć zarówno narodziny Boga, jak i przebicie się, należy przejść przez proces odosobnienia (*abgescheidenheit*). Proces ten zakłada samoprzewyższenie

się, które jest tak totalne, że przypomina stoicką ideę *apatheia*. Należałoby zaznaczyć, że podczas gdy moralność jest niezbędnym warunkiem narodzin Boga, nie wydaje się, aby była ona również warunkiem przebicia się. Odosobnienie zakłada negację konceptualnego myślenia, ale trzeba by przyjąć, że o ile w przebicciu się negacja pojęć jest kompletna i totalna, w narodzinach negacja ta nie ma takiego charakteru. Eckhart stwierdza bowiem, że dusza w narodzinach ma kontemplować życie trynitarne i boskie atrybuty, a to wszak byłoby niemożliwe bez jakiejś formy konceptualności.

Przechodząc do nauki mistycznej Jana od Krzyża, należałoby stwierdzić, że również ona nacechowana jest ważnymi niekoherencjami. Możemy je najpierw dostrzec w jego poglądach teologicznych, które są zarazem pozytywne i negatywne. Podobnie jak Eckhart, nie rozróżnia on między poznawalnością boskich manifestacji a niepoznawalnością istoty Boga. Obaj stwierdzają w pewnych zdaniach, że Bóg jest kompletnie niepoznawalny, a w innych opisują własności Boga albo jego postawę wobec takich czy innych form ludzkiego postępowania.

W odniesieniu do ontologicznej struktury bytu ludzkiego w refleksji Jana możemy zaobserwować te same dwuznaczności, które występują u Eckharta. Z jednej strony mistik hiszpański uznaje, że człowiek jest jednością duszy i ciała, z drugiej jego dominującą tendencją jest platońskie uznanie człowieka za duszę, której głównym wrogiem jest cielesność. Co ciekawe, niekiedy możemy napotkać zderzenia między tymi dwoma poglądami nawet w jednym i tym samym zdaniu.

Dominującą koncepcją epistemologiczną Jana jest tomistyczny empiryzm genetyczny. Jednak, jakkolwiek nie głosi on natywizmu, w niektórych jego uwagach możemy dostrzec odejście od koncepcji tomistycznej, kiedy twierdzi, że droga do *unio mystica* wiedzie poprzez (w istocie) augustyński zwrot ku własnemu wnętrzu (warto zaznaczyć, że w jego głównym dziele, *Droga na Górę Karmel*, głoszony jest tylko empiryzm genetyczny i nie ma nacisku na powrót duszy do samej siebie). Odpowiednikiem eckhartiańskiej idei isierki duszy (pojętej jako niestworzona sfera ukryta w duszy) jest u Jana koncepcja substancji duszy, która może zostać określona jako najgłębsze centrum duszy. Różnica między mistykiem niemieckim a hiszpańskim polega na tym, że Jan nigdy nie określa jej jako niestworzonej.

Nauka Jana od Krzyża skoncentrowana jest głównie na nocy ciemnej, w której dusza ma powstrzymać się od wszelkiej aktywności: zmysłowej i duchowej, intelektualnej i wolitywnej. Ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że ciemna noc duszy jest podobna do Eckharta idei odosobnienia. Również Jan pojmuje samoprzewyciężenie, rozumiane na sposób stoicki, jako najwyższą cnotę człowieka aspirującego do mistycznego zjednoczenia. Sanjuanistyczna noc ciemna różni się jednak od eckhartiańskiego odosobnienia tym, że zakłada brak wszelkiej aktywności, podczas gdy moralna aktywność stanowi zarówno warunek, jak i rezultat odosobnienia; w niektórych wypowiedziach (aczkolwiek zanegowanych przez spo-

tykane gdzie indziej) Eckhart nie uważa nawet, iżby praca fizyczna, typowa dla ludzi świeckich, była przeszkodą dla zjednoczenia mistycznego. Obaj myśliciele uznają, że finalny akt *unio mystica* jest dziełem samej łaski, ale jednym z najciekawszych elementów w ich nauczaniu jest pogląd, że dusza poprzez swoją autonegację może *zmusić* Boga, aby do niej zstąpił. Ta niekoherencja w określeniu roli łaski jest obszernie opisana i zanalizowana w mojej książce ze szczególnym odniesieniem do opinii takich badaczy, jak André Bord, Niklaus Largier i Jean Orcibal, którzy zaprzeczają, iżby istniała tutaj jakaś niezgodność. W swej pracy próbuję pokazać również, że, chociaż Jan opisuje noc ciemną jako totalne zahamowanie wszelkich aktywności, można zaobserwować w różnych częściach jego dzieła, jak mniej lub bardziej *implicite* akceptuje różne aktywności duszy (np. jej nieprzerwane dążenie do mistycznego zjednoczenia, dążenie do posiadania (wszystkiego, Boga), działanie na podstawie motywacji, aby osiągnąć przyjemność duchową).

Jeśli chodzi o poznawcze aspekty nocy duszy, to obok deklaracji negacji uprawnień władz poznawczych do poznania prawdy, da się również zaobserwować wyraźną reafirmację ludzkich zdolności poznawczych. W ujęciu Jana można zrozumieć znaczenie Ewangelii (tak jak zrozumieli ją św. Paweł czy apostołowie), znaki Boga (tak jak np. w opowieści o Bogu mówiącym do Jetra i Mojżesza) czy też naturę i działanie Boga w wyrazistej teologii pozytywnej. Podobna reafirmacja dotyczy określenia roli ciała. Aczkolwiek ciało jest zasadniczo negowane w nauczaniu Jana, jego rola w mistycznym zjednoczeniu jest reafirmowana poprzez to, co można by nazwać religijną sublimacją pożądania. Należy również podkreślić, że Jan miał niezgodne poglądy na to, kiedy mistyczne zjednoczenie może mieć miejsce. W niektórych wypowiedziach, stwierdza, że zjednoczenie może mieć miejsce w tym życiu, w innych utrzymuje zaś, że jest osiągalne jedynie w chwale niebieskiej.

Jak zostało powiedziane wcześniej, w Części III swojej książki przedstawiam interpretację mistycznej antropologii obu autorów. Jednym z głównych celów tej interpretacji jest wyjaśnienie niezgodności, jakie zostały skonstatowane w analizie ich myśli. Główną przesłanką interpretacji zaproponowanej w książce jest teza, że ich refleksja zdaje się być kierowana przez mistyczne pragnienie mocy. „Moc” odnosi się tutaj do jakości rzeczy, które są dynamiczne, zdolne do wytwarzania skutków, a z drugiej strony będące przedmiotem ludzkiej fascynacji albo, w bardziej skrajnych wypadkach, deifikacji. Moc, która jest ważna w życiu, jest zawsze kochana¹. Idąc za szeroką definicją przedstawioną przez holenderskiego fenomenologa Gerardusa van der Leeuwa, który ujmuje zbawienie jako wejście w posiadanie

¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 545.

mocy², można powiedzieć, że pragnienie mocy jest de facto pragnieniem zbawienia. Pragnienie to nie wyklucza poszukiwania prawdy czy miłości, raczej zakłada jedno i drugie. Największą mocą, jakiej poszukują Eckhart i Jan od Krzyża, jest oczywiście Bóg, ale aby dotrzeć do tej Mocy mistycy muszą przewędrować przez niezliczone postaci stworzonego bytu w poszukiwaniu tej mocy, która powiązałaby ich skutecznie z Bogiem – która niejako byłaby trampoliną zdolną wyrzucić ich ku jedności z Bogiem. Poszukiwanie tej właśnie mocy zdaje się być ukrytym i głębokim sednem ich zorientowanej całkowicie na Boga antropologii mistycznej.

Szczególną rolę w interpretacji antropologii omawianych mistyków odgrywają dwa rodzaje mocy. Jeden rodzaj odnosi się bezpośrednio do spontanicznej afirmacji dynamicznych zjawisk naturalnego świata: materialnego, fizycznego, emocjonalnego i intelektualnego. Drugi rodzaj mocy wywodzi się z przewyciężenia tej afirmacji i mocy zaafirmowanych w ten sposób. Ten ostatni rodzaj mocy, moc przewyciężenia czy samoprzewyciężenia, jest dobrze znana w historii religii i filozofii. Najbardziej spektakularnym jej przykładem jest hinduistyczna *tapas*, moc ascezy, o której w hinduizmie mówi się, że jest nawet w stanie zagrozić suwerenności bogów³. Podobnie Friedrich Nietzsche ogłasza *Selbstüberwindung* jedną z najważniejszych mocy, a jego kluczowa idea nadczłowieka opiera się całkowicie na najbardziej ekstremalnym jej rozwinięciu⁴. Gloryfikację tej mocy można, jak sądzę, zaobserwować również u Eckharta i Jana w ich apoteozie podobnego do *apatheia* samoprzewyciężenia. Wydaje się, że to właśnie afirmacja mocy samoprzewyciężenia jest odpowiedzialna za zastanawiające i sygnalizowane wcześniej wypowiedzi, w których stwierdzają, że wyrzeczenie się siebie jest w stanie zmusić Boga do zstąpienia do ludzkiej duszy.

Istotnym elementem interpretacji zaprezentowanej w *Paradoksie i zbawieniu* jest to, co można by nazwać dialektyką afirmacji mocy i jej przewyciężenia. Dialektyka ta jest istotna, gdyż w mojej ocenie jest kluczem do zrozumienia niekoherencji występujących w myśli Eckharta i Jana. Miałem już okazję ukazać funkcjonowanie takiej dialektyki w myśli Nietzschego w swojej książce *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa* (Universitas, Kraków 2000). Dialektykę afirmacji mocy i jej przewyciężenia można dostrzec wówczas, kiedy zwrócimy uwagę na fakt, że kiedykolwiek przewyciężamy jakąś rzecz, czynimy to, ponieważ jest ona

² Tamże, s. 141.

³ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, PWN, Warszawa 1984, s. 104.

⁴ Zob. Z. Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*, Universitas, Kraków 2000, s. 297–299, 440–441.

potężna. Gdyby taką nie była, nie byłoby potrzeby jej przewyższać. A zatem możemy osiągnąć moc samoprzewyciężenia tylko wówczas, gdy przewyżcimy jakąś moc w nas. Ważne jest to, że ta ostatnia, właśnie dlatego, że jest mocą i że jako taka jest kochana, mogła zostać zaafirmowana w przeszłości (tzn. wówczas, gdy jeszcze nie stała się przedmiotem samoprzewyciężenia) i może zostać znów zaafirmowana w przyszłości (po tym jak w akcie samoprzewyciężenia zostanie odrzucona). Dlatego trzeba by uznać, że w przeciągu pewnego dłuższego okresu samoprzewyciężająca się jednostka – taka jak Eckhart czy Jan od Krzyża – może, lub być może musi zgromadzić i wyeksponować zarówno moce samoprzewyciężenia, jak i moce przewyżczone. Należałoby przy tym zauważyć, że jako iż fascynacja mocą nie jest jedynie intelektualnym procesem, a reafirmowane moce mogą przejawiać się pod różnymi imionami, tendencja do gromadzenia niekoherentnych mocy może się stać procesem nie całkiem świadomym dla tych, którzy w niej partycypują.

Jeśli teraz przeniesiemy tę dialektykę afirmacji mocy na poziom pisanego tekstu, tzn. pojęć i logiki, możemy uświadomić sobie, dlaczego kulminuje ona logicznymi sprzecznościami. Słowa i pojęcia nie tylko reprezentują rzeczywistość jako taką, ale także moce rzeczywistości. Kiedy w obszarze pragnienia mocy akceptujemy moc *a*, wówczas w obszarze logiki i tekstu afirmujemy pogląd *A* czy pojęcie *A*, które opisują albo są jakoś związane z tą mocą; kiedy w obszarze pragnienia mocy przewyżcimy moc *a*, akceptując moc samoprzewyciężenia *nie-a*, wówczas w obszarze logiki i tekstu odrzucamy *A* i uznajemy pogląd lub pojęcie *nie-A*. Dialektyka afirmacji mocy i jej przewyżcienia musi więc prowadzić do tekstowych i pojęciowych sprzeczności (niezgodności, niekoherencji).

W antropologicznym myśleniu Eckharta i Jana możemy zaobserwować cztery relatywnie niezależne struktury myślowe, które kierowane są przez tę dialektykę: *integralną strukturę*, *strukturę duszy*, *strukturę głębi duszy* i *strukturę przewyciężenia głębi duszy*. W *integralnej strukturze*, w której uznana zostaje wartość całego stworzenia, obaj mistycy twierdzą, że człowiek jest jednością duszy i ciała, Bóg jest Stwórcą świata a świat ten jest w jakimś stopniu podobny do swego Stwórcy. W *strukturze duszy*, w której wartość materii nie jest uznawana, mistycy sądzą, iż człowiek jest w zasadzie duszą; podkreślają również niezwykle zdolności duszy (takie np. jak możliwość osiągnięcia radykalnego samoprzewyciężenia, zdolność do przyciągnięcia Boga do siebie). W ramach tej struktury Eckhart traktuje isierkę duszy jako władzę rozumu w najpełniejszym jej rozwinięciu. Świat nie nosi podobieństwa do Boga, a Bóg stwarza go, jak ujmuje to Jan, „jakby mimochodem i w pośpiechu” (*Pieśń duchowa* 5.3). W *strukturze głębi duszy* wszystkie moce ciała i wszystkie dostrzegalne moce duszy zostają zanegowane, a nacisk zostaje położony na wartość głęboko ukrytego elementu w człowieku, w którym zachodzi *unio mystica*. W ramach tej struktury Eckhart uznaje isierkę duszy

za byt niestworzony, uczestniczkę życia trynitarne, a mistyczne zjednoczenie zostaje pojęte jako narodziny Boga w duszy. Jan od Krzyża twierdzi w tej strukturze konceptualnej, że mistyczne zjednoczenie może nastąpić za życia jednostki. W końcu w *strukturze przezwyciężenia głębi duszy* Eckhart prezentuje przebicie się jako właściwe rozumienie *unio mystica*, a Jan twierdzi, że zjednoczenie może mieć miejsce jedynie po śmierci.

Każda z tych struktur może stanowić – i w historii idei rzeczywiście stanowiła – rdzeń odrębnej antropologii. Ale w myśleniu omawianych mistyków funkcjonują one razem (W swojej książce próbowałem ukazać, że podobne, aczkolwiek nie identyczne, struktury konceptualne funkcjonują również w myśleniu Nietzschego, co, zważywszy wielką przepaść między fundamentalnymi założeniami tego filozofa i dyskutowanych mistyków, każe poważnie zastanowić się nad kwestią uniwersalności tych struktur).

Wróćmy do podstawowej kwestii sygnalizowanej wcześniej: dlaczego eckhartiańska i sanjuanistyczna antropologia mistyczna zawiera tyle niekoherencji? Otóż dzieje się tak, jak przypuszczam, dlatego, ponieważ ich mistyczne pragnienie mocy akceptuje pewną strukturę (i moce przez nią określone), a następnie nuży się nią; w konsekwencji przezwycięża ją i wybiera się na poszukiwanie nowej struktury (i moce przez nią określonych). Proces ten następnie powtarza się itd. (Trzeba zauważyć, że zaakceptowany tu proces znużenia się i przezwyciężenia istotnie różni się od odrzuconego wcześniej w tej wypowiedzi, domniemanego procesu przezwyciężenia narodzin Boga po to, aby przejść ku przebicciu się. Różnica polega na tym, że te dwie kwestie należą do innego poziomu semantycznego; wcześniej była mowa o poziomie drogi mistycznej, tak jak miał ją rozumieć Eckhart w odniesieniu do każdej jednostki aspirującej do *unio mystica*; teraz, rekonstruując poglądy Jana i Eckharta, poruszamy się na poziomie nie drogi mistycznej, lecz *refleksji* nad drogą mistyczną).

Pojawia się pytanie: czy sprzeczności u Eckharta i Jana są „zwykłymi” sprzecznościami, czy też raczej tym, co można by nazwać „paradoksami”. Według *Encarta World English Dictionary* paradoks jest „twierdzeniem albo sytuacją, która wydaje się absurdalna bądź sprzeczna, ale która jest lub może być prawdziwa”⁵. Teoretyk matematyki William Byers powiada, że „w sytuacji paradoksu sprzeczność istnieje, ale my nie możemy zaakceptować zamknięcia kwestii. Sytuacja ta ma dwa aspekty, które są nie do pogodzenia, ale my nie możemy je pozostawić takimi – rzeczy te *muszą* zostać pogodzone. Paradoks jest więc sprzecznością, która jest otwarta, nie zamknięta”⁶. Używając tych określeń para-

⁵ Cyt. za: W. Byers, *How Mathematicians Think. Using Ambiguity, Contradiction, and Paradox to Create Mathematics*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 110.

⁶ Tamże, s. 111.

doksu możemy powiedzieć, że antropologie Eckharta i Jana są w swoim rdzeniu pełne paradoksów raczej niż sprzeczności. Jest tak, gdyż ich myślowa wędrówka określona przez *dialektykę afirmacji mocy i ich przewyciężenia wydaje się nie do uniknięcia i w ten czy inny sposób konieczna dla ludzkiej egzystencji* (Należy dodać, że ten proces wędrowania jest szczególnie widoczny, kiedy myślenie (filozofowanie czy teologizowanie) nie dystansuje się od naturalnego rytmu ludzkiej egzystencji – jeżeli jest egzystencjalne w szeroko rozumianym sensie tego słowa). Wędrówka ta, będąc sposobem pogodzenia sprzecznych tendencji w życiu, wydaje się odzwierciedlać poszukiwanie zbawienia, które jest zakorzenione głęboko w każdym ludzkim istnieniu: akceptujemy ciało w naszym codziennym życiu, następnie uświadamiając sobie jego przemijalność, zmierzamy ku przewyciężeniu go i ku identyfikacji jedynie z elementem duchowym w nas, a ostatecznie możemy także odrzucić zarówno sferę materialną i duchową, odczuwając niechęć do bytu jako całości czy do Boga. Odrzucenie to nie może jednak trwać długo – również je przewyciężamy, aby następnie zaakceptować na nowo sferę materialną i/albo duchową w nas, tylko po to, aby potem jedną lub drugą przewyciężyć itd.

To jest jeden aspekt relacji między paradoksem a zbawieniem. Istnieje również inny: jeżeli jesteśmy świadomi tego, że paradoksy stanowią nieuniknioną część naszej egzystencji, wówczas świadomość ta może nas do jakiegoś stopnia *wyzwolić*; dając jakiś rodzaj wolności, wzmacnia nas i w tym sensie przynosi jakieś zbawienie (w fenomenologicznym, wcześniej określonym znaczeniu).

W końcu istnieje także inny aspekt relacji między paradoksem a zbawieniem. Otóż paradoks został pojęty przed chwilą jako nieunikniony element ludzkiej natury. Sytuacja uległaby jednak zmianie, gdybyśmy założyli, że nie jest on nieuniknionym elementem ludzkiej natury. Gdybyśmy założyli, że nie jest on częścią ludzkiej natury, ale jedynie wyrazem pewnych potężnych tendencji w człowieku, wówczas moglibyśmy zaproponować filozoficzną lub/i religijną postawę, w której – dzięki nadprzyrodzonej łasce, oświeceniu czy w jakiś inny sposób – można by spróbować wyzwolić się do jakiegoś stopnia od tak rozumianych paradoksów egzystencji. Wyzwolenie tego rodzaju, oprócz zapewne wielu innych rzeczy, musiałoby zawierać w sobie sytuację, w której wszystkie moce, których doświadczamy w życiu – łącznie z najbardziej ukrytą, mocą samoprzewyciężenia – straciłyby swoją ważność jako moce. Afirmacja pewnych rzeczy i ich przewyciężenie mogłyby wciąż mieć miejsce w naszym życiu – ponieważ nie możemy prawdopodobnie istnieć nie afirmując i nie przewyciężając – ale nie pociągałyby one już dłużej za sobą fascynacji czy deifikacji. Odtąd mogłyby być jedynie przedmiotami *obserwacji*.

Idąc dalej w tym samym kierunku myślenia – w kierunku, który zakładałby, że paradoks ludzkiej egzystencji nie jest nieunikniony – można by przyjąć, że tendencje odpowiedzialne za ten paradoks oraz naturalnie on sam, mogłyby stracić na sile wówczas, gdy wola samoprzewyciężenia byłaby słabsza i mniej szeroko zakro-

jona⁷. Im radykalniej bowiem pragnie się przewyciężyć to, co naturalne w człowieku, tym bardziej zwiększa się w nim rozdzźwięk między tym, co jest a tym, co powinno być. Im radykalniej pragnie się coś przewyciężyć, tym mocniej to coś nie chce ustąpić i powraca niekiedy z jeszcze większą siłą, aby odebrać zabrany mu teren. Obaj mistycy, Mistrz Eckhart i Jan od Krzyża, mogliby więc słusznie uchodzić za tych, którzy przez radykalność swych ideałów samoprzewyciężenia jedynie znacząco przyczyniają się do intensyfikacji paradoksów ludzkiej egzystencji. Pod tym względem trudno by ich naturalnie uznać za mistrzów duchowości.

Odnosząc się do kwestii stosunku do życia świeckiego, tytuł mistrza duchowości w jego uniwersalnym wymiarze nie przysługiwałby im również dlatego, że ich doktryna mistyczna posiada zastosowanie w zasadzie jedynie wobec zakonnych form życia chrześcijańskiego. Dotyczy to zwłaszcza Jana. Eckhart jest nieco odmienny, gdyż pośród apoteozy życia zakonnego dowartościowuje niekiedy życie świeckie i zajęcia dlań typowe, nie uznając ich za przeszkody dla rozwoju duchowego. Niezwykłość takiego podejścia mistyka niemieckiego na tle całych dziejów myśli katolickiej jest rzeczywiście wielka. Podobna, pozytywna postawa wobec świeckiego stylu życia prawie w ogóle nie spotykała się w historii duchowości katolickiej z aprobatą. Nieliczne wyjątki stanowią: Erazm z Rotterdamu, Franciszek Salezy czy, w czasach nowszych, John Henry Newman i Teilhard de Chardin⁸. Przypatrując się centralnej kategorii antropologii Eckharta, można by wprawdzie powiedzieć, że mistyk ten, głosząc, iż źródło wszelkiej wiedzy i szczęścia, iskierka duszy, znajduje się w każdej duszy, wprowadza niezwykle egalitaryzm religijno-duchowy. Ów egalitaryzm okazuje się jednak mocno osłabiony, jeśli nie zaniechany, kiedy uwzględni się jego myśli o odosobnieniu jako warunku mistycznego zjednoczenia, czyli dotarcia do iskierki duszy. Otóż najczęściej warunki odosobnienia kreślone są przez Eckharta w sposób tak radykalny i stawiają wymogi tak heroiczne, że ich realizacja jest trudna do wyobrażenia w świeckim rodzaju *vita activa*. I jej realizacji w tym rodzaju *vita* mistyk z pewnością – w zdecydowanej większości swoich wypowiedzi – nie przewidywał.

⁷ Możliwość ta jest zresztą, zauważmy, godna uwzględnienia na gruncie zarówno tezy o nieuniknionym charakterze paradoksu w ludzkiej egzystencji, jak i tezy o tym, że paradoks ten nie jest nieunikniony – aczkolwiek to na gruncie tej drugiej tezy posiada, rzecz jasna, bardziej praktyczny i efektywny sens.

⁸ Zob. J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, s. 185, 399–400.