

KAROL JASIŃSKI
(Olsztyn)

MIĘDZY WIELOŚCIĄ A JEDNOŚCIĄ.
DIALEKTYCZNE DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA
WEDŁUG MISTRZA ECKHARTA

Rozwój myśli ludzkiej na przestrzeni wieków koncentrował się wokół trzech zasadniczych tematów: Boga, świata i człowieka. Niekiedy ten ostatni traktowany był jako zwornik obu pozostałych. Z racji swej złożoności byt ludzki wydawał się niezwykle trudny do adekwatnego opisu i z reguły zadowalano się jedynie aspektywnym jego ujęciem. Próbowano więc ujawnić jego strukturę ontyczną, traktować go jako podmiot poznający, analizować jego działanie, czy też opisywać go w całej złożoności jego powszedniej egzystencji.

Właśnie owo egzystencjalne ujęcie człowieka jest bliskie Mistrzowi Eckhartowi (ok. 1260–1328) – niemieckiemu zakonnikowi dominikańskiemu, teologowi, filozofowi, a nade wszystko mistykowi. Jego myśl wydaje się nosić znamię nauki Tomasza z Akwinu, czego wyrazem jest koncepcja ontycznej struktury człowieka oraz aparatura pojęciowa, w której starał się on wyrazić swoje tezy. Nie może być on jednak traktowany jako wierny uczeń Akwinaty, ponieważ głównym paradygmatem był dla niego neoplatonizm¹. Co więcej, całe życie i nauczanie Eckharta koncentrowało się nie wokół jakiejś idei filozoficznej, ale było raczej wynikiem egzystencjalnego doświadczenia człowieka o charakterze religijnym. Doświadczenie to polegało na intuicyjnym przeżyciu jedności bytu ludzkiego w głębi jego duszy, które było rozumiane jako zjednoczenie z Bogiem. Towarzyszyło temu przekonanie, iż między istotą duszy a Bogiem musi zachodzić jakieś podobieństwo umożliwiające owo doświadczenie². U jego podstaw leżała swoista dialektyka ludzkiej

¹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 702–703; W. Szymona, *Mistrz Eckhart*, Kraków 2004, s. 29–30.

² Por. W. Szymona, dz. cyt., s. 26–27.

egzystencji, która rozgrywała się między tym, co skończone i nieskończone, między wielością i jednością, między istniejącymi we wzajemnym odniesieniu stworzeniami i Bogiem³.

Poniższe rozważania są próbą, opartej na traktatach i niemieckich kazaniach Eckharta, analizy owego egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Trzeba od razu zauważyć, iż Mistrz z Erfurtu przejmuje osadzone w tradycji mistycznej pojęcie Boga jako jedności. Wielość natomiast jest zasadniczą cechą świata przedmiotowego. Między tymi dwoma biegunami toczy się całe życie człowieka⁴. Inną kwestią godną podkreślenia jest to, iż, zdaniem niemieckiego mistyka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga człowieka możemy poznać dzięki uprzedniej znajomości Boga⁵.

Takie podejście dyktuje tym samym plan poniższych analiz. Na tle eckhartowskiej koncepcji Boga zostanie zaprezentowany zarys jego teorii człowieka, a następnie egzystencjalne zmaganie istoty ludzkiej zmierzającej w kierunku osiągnięcia jedności w sobie i z Bogiem.

1. Boskość i Bóg

Przypatrując się koncepcji Absolutu, która zaprezentowana została w pismach Mistrza z Erfurtu, możemy stwierdzić, iż posiada ona bez wątpienia rodowód neoplatoński. Przejawia się to między innymi w jego przekonaniu, iż Absolut nie jest tożsamy z bytem. Jako bowiem przyczyna wszelkiego bytu musi być wyniesiony ponad niego⁶. Co więcej, niemiecki myśliciel nie utożsamia też Boga ani z mądrością, ani też dobrem⁷.

Eckhart opisuje Absolut za pomocą dwóch zasadniczych pojęć: „Boskości” i „Boga”. Stosowanie ich prowadzi niejednokrotnie do chaosu pojęciowego przejawiającego się między innymi w tym, że używa on czasami pojęcia „Bóg” na określenie Boskości⁸. Ponadto samo pojęcie „Boskości” jest u niego wieloznaczne.

³ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 14; S. Eck, *Zanurzcie się w Bogu. Nauczanie Mistrza Eckharta*, przeł. D. Zańko, Poznań 2002, s. 75–76.

⁴ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 295.

⁵ Por. W. Szymona, dz. cyt., s. 47.

⁶ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 195.331.353; S. Eck, dz. cyt., s. 127; J. Piórczyński, dz. cyt., s. 25.

⁷ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 197, 278, 310.

⁸ Por. Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 118.

Występuje ono bowiem w różnych kontekstach i może oznaczać: naturę (istotę) Boga, zawierający wiele stopni obszar tego, co boskie; Boga bezimiennego i nie znanego. I chyba to ostatnie znaczenie najlepiej oddaje zamysł Eckharta⁹.

Rozwijając swoją myśl Mistrz podkreśla, że między Boskością i Bogiem istnieje tak zasadnicza różnica, jak między niebem i ziemią¹⁰. Głównym jej przejawem jest brak działania w przypadku Boskości oraz aktywność w przypadku Boga¹¹. Każde działanie Boga, zwłaszcza dokonujące się w człowieku, ma jeden zasadniczy cel. Jest nim ukierunkowanie bytu ludzkiego najpierw na samego siebie, a następnie na byt absolutny. Miałoby ono polegać na oderwaniu władz człowieka od rzeczy zewnętrznych i skierowaniu ich ku wnętrzu po to, aby osiągnąć stan wewnętrznej harmonii i jedności¹².

J. Piórczyński podkreśla jednak, że gdy przyjrzymy się dokładniej wypowiedziom Eckharta, to wówczas można zauważyć, iż nie odmawia on aktywności także Boskości. Można ją określić jako aktywność źródła, z którego tryska wszelki byt. W Boskości dokonuje się bowiem swoisty „wypływ” mający charakter aktu myślowego (refleksji)¹³. Należałoby też od razu podkreślić, iż takie pojęcia jak „wypływ” (Ausfluss), czy „wytryskiwanie” (Ausquillen) trzeba traktować u Eckharta w sensie dosłownym, a nie przenośnym. W takim znaczeniu służyłyby one do opisu emanacji wszystkich rzeczy z Bytu boskiego¹⁴. Konsekwencją owej emanacji, na rzecz której zdaje się opowiadać Eckhart, byłoby zaliczanie go w poczet zwolenników panteizmu. Pojęcie to wydaje się jednak być niejasne. Według L. Kołakowskiego jest ono z reguły rozumiane jako przekonanie o identyczności Boga i świata. Wówczas jednak mielibyśmy do czynienia z następującym problemem – Bóg rozplywałby się w świecie i przestawałby de facto istnieć. Panteizm winien więc, jego zdaniem, być rozumiany wyłącznie jako teoria oznaczająca jakąś formę obecności Boga w świecie. Mając jednak na uwadze przestrzenny sens owej obecności rzeczą niezmiernie trudną byłoby ustalenie, na czym winna ona dokładnie polegać. Przy takim jednak rozszerzonym rozumieniu panteizmu można byłoby z pewnością zaliczyć Eckharta w poczet zwolenników tego nurtu¹⁵.

Kontynuując swoją myśl dotyczącą emanacji z Boskości wszelkiego bytu Piórczyński zauważa, że w Boskość wpisana byłaby tym samym historyczność. Dzieje

⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 261; S. Eck, dz. cyt., s. 143–146; J. Piórczyński, dz. cyt., s. 25–29.

¹⁰ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 272.

¹¹ Por. tamże, s. 273; B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, przeł. S. Szymański, Kraków 2009, s. 48, 83.

¹² Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 428–429; S. Eck, dz. cyt., s. 25.

¹³ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 55–56.

¹⁴ Por. tamże, s. 65; B. McGinn, dz. cyt., s. 73.

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 441–442.

bytu, jakim jest w sensie ścisłym wyłącznie Boskość, ujawniałyby prawdziwą Jej treść¹⁶. Jeśli przyjęlibyśmy taką interpretację, to należałoby wykazać Eckhartowi niespójność jego koncepcji Absolutu. Polegałaby ona na zatarciu zasadniczej różnicy między Bogiem i Boskością przejawiającej się w aktywności lub jej braku. Jak okaże się to jednak w dalszym ciągu analiz nie jest to jedyna niekonsekwencja w jego myśli. Dla naszych potrzeb trzymać się jednak będziemy pierwotnego rozumienia Boskości i Boga, aby nie ulec chaosowi pojęciowemu.

Według polskiego tłumacza i komentatora pism Eckharta, Wiesława Szymona, przypatrując się poglądom nadreńskiego mistyka dotyczącym poznania Boga (właściwie Boskości) można odnieść wrażenie, że pierwszeństwo w tej kwestii przypisuje on nie ujęciu intelektualnemu, ale raczej jakiejś formie doświadczenia¹⁷. Znajduje to zresztą wyraz w pismach samego Mistrza. Ucieka on od intelektualnego poznania Absolutu z dwóch powodów. Po pierwsze, nieustanne myślenie o jednym przedmiocie jest niemożliwe dla naszej natury. Po wtóre, myśl jest ulotna. Jeśli więc myśl o Bogu przemieniałaby, to i On sam zniknąłby z naszego horyzontu¹⁸. Uważa on ponadto, że Boskość musi pozostać bezimienna. Gdybyśmy bowiem chcieli nadać Jej jakieś imię, to wówczas byłaby Ona jakoś określona. Boskość pozostaje jednak ponad wszelką możliwość wyrażenia, określenia, czy też nazwania¹⁹. Niepoznawalność Boskości ma trzy główne racje. Po pierwsze, nie ma Ona żadnej przyczyny (jest absolutnie pierwsza), a inne rzeczy poznajemy na podstawie ich przyczyn. Po drugie, Boskość nie ma jakiegoś określonego sposobu bytowania na wzór innych przedmiotów. W końcu, nie możemy Jej poznać w działaniu, jak inne byty, ponieważ jej zasadniczym stanem jest spoczynek²⁰.

Dochodzimy w tym miejscu do kolejnej niespójności w myśli Eckharta. Pomimo tego, że wydaje się on negować poznawalność Boskości, to pojawiają się jednak u niego pewne pozytywne określenia bytu boskiego. Opisuje on go za pomocą następujących pojęć: Pierwsza Przyczyna (daje początek innym rzeczom), Byt prosty (immanentny w każdej rzeczy), Byt udzielający się (bycie, życie i światło poznania), niezmienny (podstawa rzeczy) oraz doskonały (cel pożądania)²¹. Przypisuje on Boskości także dobroć, która jest motywem Jej aktywności i zdolnością do udzielania się²². Eckhart mówi też o istocie boskiej jako o bycie, który

¹⁶ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 63.

¹⁷ Por. W. Szymona, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ Por. Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 60.

¹⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd.cyt., s. 331, 353; S. Eck, dz. cyt., s. 127–131.

²⁰ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 408–409.

²¹ Por. tamże, s. 409.

²² Por. Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 82.

zawiera w sobie wszelki byt²³. Na jednym miejscu posunie się nawet do stwierdzenia, iż jej istotą jest istnienie²⁴. Nade wszystko Boskość jest dla niemieckiego myśliciela przede wszystkim rozumem i poznaniem. Zdaje się on nawet utożsamiać byt i poznanie w jednym przypadku²⁵. Innym natomiast razem podkreśla on pierwszeństwo poznania wobec bytu z tej racji, iż jest ono jego fundamentem²⁶. To właśnie w poznaniu Boskość objawia się nie tylko samej sobie, ale również stwarza niejako Boga i wszystkie rzeczy²⁷. Widzimy więc, że Eckhart wydaje się wpisywać w ten nurt myślicieli, którzy w opisie Absolutu używali języka paradoksów. Miał on być pewnym narzędziem, za pomocą którego próbowali oni z jednej strony ująć w formie słów i jakoś wyrazić swoje doświadczenie nieskończoności, z drugiej natomiast ocalić tajemnicę Absolutu.

W celu realizacji tego drugiego zadania nadreński mistrz przypisuje Boskości dwa istotne w jego myśli określenia: „Głębia” oraz „Jedność”. Pierwszego z tych pojęć używa on na oznaczenie nieuchwytności boskiej tajemnicy, drugiego natomiast na podkreślenie jej nieodróżnicowania²⁸. Eckhart podkreśla z mocą zwłaszcza czystą jedność natury boskiej, w której nie ma żadnych różnic i podziałów, szczególnie rozbicia na bycie i istotę²⁹. Natura ta jest nie tylko czymś jednym w sobie, ale także oddzielona od wszystkich innych bytów³⁰. Z racji owej jedności stanowi początek bez wszelkiego początku. W niej ma swoje źródło także podobieństwo wszelkiego bytu do boskości. Jedność bowiem stoi u jego początków, odbija się w nim i do siebie przyciąga³¹. W tym miejscu można chyba dopatrywać się jakiegoś śladu chrześcijańskiej inspiracji eckhartowskiej wizji bytu boskiego. Absolut niemieckiego mistyka wydaje się być pewnym konstruktem utworzonym na wzór Boga objawienia chrześcijańskiego, który jest jeden w istocie oraz trojaki w działających osobach³².

Jeżeli więc rozumowe poznanie Absolutu jest według Eckharta problematyczne i bliższy jest mu w tej kwestii jakiś typ doświadczenia, to warto się chyba zapytać, o jakie ludzkie przeżycie może mu chodzić? Mistrz z Erfurtu podkreśla z całą mocą, że Boskość jest blisko nas. Znajduje się Ona w sposób duchowy

²³ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 332, 334.

²⁴ Por. tamże, s. 192.

²⁵ Por. tamże, s. 167, 197.

²⁶ Por. tamże, s. 333.

²⁷ Por. tamże, s. 408.

²⁸ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 34–43; B. McGinn, dz. cyt., s. 44–45.

²⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 254.286.312.355; tenże, *Vom edlen Menschen*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 145; B. McGinn, dz. cyt., s. 85–86.

³⁰ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 251.

³¹ Por. Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 116, 117.

³² Por. tamże, s. 123.

wewnątrz każdej osoby i rzeczy³³. Idąc za intuicjami Augustyna z Hippony Eckhart podkreśla, że Boskość nie tylko stworzyła poszczególne byty, ale pozostała w nich również obecna³⁴. Ową obecność wydaje się on wyjaśniać na fundamencie wspomnianej wyżej teorii emanacji, czyli jako wlewanie się Boskości do wszelkich stworzeń³⁵. W świetle powyższych rozważań możemy przypuszczać, że może mu chodzić po prostu o udzielanie bytu poszczególnym rzeczom. W tej perspektywie widzi to również J. Piórczyński, według którego tłem dla myśli Eckharta jest znana od czasów Akwinaty teoria analogii. Niemiecki mistyk zdaje się jednak bazować raczej na analogii atrybucji, a nie proporcjonalności. Według tej pierwszej teorii, analogon jest odniesiony wyłącznie do jednego członu, inne natomiast człony nabywają daną własność jedynie w odniesieniu do niego. Inaczej dokonuje się to według teorii analogii proporcjonalności, według której dany analogon istnieje we wszystkich członach, ale w sposób niejednakowy³⁶.

Na podstawie powyższych wypowiedzi można byłoby odnieść wrażenie, że stworzenia posiadają niejako boski sposób istnienia i w pełni go wyrażają. Mistrz jednak zdaje się nie podzielać takiego zdania. Podkreśla bowiem, że im bardziej jest On obecny wewnątrz rzeczy, to tym bardziej znajduje się On także na zewnątrz niej. Widać więc, że Eckhart zdaje się akcentować nie tylko immanencję, ale również transcendencję Boskości. Takowe wypowiedzi mogą podważać ewentualny zarzut o panteizm³⁷.

Na bazie powyższych analiz można przyjąć, że właściwym dla człowieka sposobem doświadczenia Absolutu jest skierowanie się ku konkretnym rzeczom. W każdej z nich bowiem jest coś z Niego. Rzeczy niejako wypowiadają Go i biorą udział w Jego stawaniu się. Jest jednak pewne szczególne miejsce Jego obecności i doświadczenia, jakie stanowi ludzka dusza³⁸. Boskość mieszka więc w najbardziej tajemnych głębiach rzeczy, ale w sposób wyjątkowy obecność ta przejawia się w duszy człowieka. Dotyczy to zwłaszcza tej jej części, którą Eckhart nazywa „podstawą”. Boskość wchodzi do niej niejako całą sobą. Wydarzenie to określane jest mianem „rodzenia”³⁹. Szczególna rola przypada w nim rozumowi, który próbuje dotrzeć do podstawy i źródła bytu. Dąży on tym samym do Boskości i pragnie Ją ująć⁴⁰.

³³ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 327, 425; F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice 1947, s. 143–144.

³⁴ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 358.

³⁵ Por. tamże, s. 329.

³⁶ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 104–111.

³⁷ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 356; F. Sawicki, dz. cyt., s. 143, 144–145.

³⁸ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 272–273, 312–313, 324, 331, 356.

³⁹ Por. tamże, s. 417, 425.

⁴⁰ Por. tamże, s. 347–348, 393.

Boskość byłaby obecna w tajemniczy sposób na dwa główne sposoby: w rzeczach jako źródło i zasada ich trwania oraz w człowieku. Różnica między istotą ludzką a innymi stworzeniami polegałaby na tym, iż w przypadku tej pierwszej Absolut nie tylko dawałby jej istnienie, ale również poznanie dzięki boskiemu światłu obecnemu w duszy. Z tej jednak racji, że Eckhart utożsamiał niekiedy Boskość z poznaniem, można byłoby dojść do wniosku, że nie ma właściwie mowy o Boskości (Bogu) bez człowieka. Przekonania tego nie sposób jednak wyjaśnić wyłącznie na gruncie ontologii, ale trzeba raczej przejść na poziom ludzkiej egzystencji⁴¹.

2. Byt i egzystencja człowieka

W opisie człowieka przeplatają się u Eckharta analizy natury ontologicznej i egzystencjalnej. Człowiek jest przede wszystkim obrazem Absolutu, którego zasadniczą cechą stanowi jedność. W związku z tym, każda osoba jest także jednością bytową⁴². Jedność ta ma jednak w przypadku człowieka nie tylko wymiar ontyczny, ale również egzystencjalny. Człowiek ma nie tylko być, ale nade wszystko stawać się jednością⁴³. Spróbujmy więc najpierw skoncentrować się na owym ontycznym, następnie na egzystencjalnym wymiarze bytu ludzkiego.

Opis bytowych struktur człowieka jest u Eckharta raczej skromny. Widać u niego w tym względzie wpływ koncepcji Akwinaty. Podążając za jego myślą, Eckhart ukazuje byt ludzki jest jedność duchowo-cieleśną. Z tej racji stanowi on niejako mikrokosmos, w którym przejawia się zarówno to, co cielesne, jak i to, co duchowe⁴⁴. Dusza, która jest elementem dominującym, stanowi formę ciała⁴⁵. Wyjaśniając fakt połączenia się duszy i ciała niemiecki mistyk podąża za myślą Platona. Otóż dusza przebywa w ciele niczym w więzieniu w celu oczyszczenia. Dokona się ono poprzez osiągnięcie harmonii w wyniku praktyki cnót. Dusza więc będzie docelowo oddzielona od ciała. Charakteryzować ją będzie wówczas prostota bytu. Wyrazem tej prostoty będzie także posiadanie w sobie wyłącznie jednej formy poznawczej jako przejawu jej doskonałości⁴⁶.

⁴¹ Por. tamże, s. 192, 284–285, 344; J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”*. *Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 214–215, 220.

⁴² Por. Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 145.

⁴³ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 251.

⁴⁴ Por. tamże, s. 188; tenże, *Vom edlen Menschen*, dz. cyt., s. 140; M. Dallmann, *Die Anthropologie Meister Eckhart*, Berlin 1939, s. 7–8, 11, 22.

⁴⁵ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 436; M. Dallmann, dz. cyt., s. 6, 9–11.

⁴⁶ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 202, 230–231.

Eckhart wydaje się podkreślać tajemniczość i niepoznawalność samej istoty duszy. Ewentualną znajomość możemy zdobyć na podstawie działania jej władz⁴⁷. Nadreński mistrz wyróżnia najniższe i najwyższe siły (władze) duszy. Do najniższych zalicza: zdolność odróżniania, gniewliwość oraz pożądanie. Do najwyższych natomiast należą: pamięć, intelekt oraz wola⁴⁸. Przy czym gniewliwość zalicza on na jednym miejscu do władz najniższych, na innym natomiast umieszcza ją wśród najwyższych⁴⁹. Tak naprawdę liczą się dla niego tylko dwie władze duszy, które są zdolne także do oddzielenia od ciała i działania poza nim. Są nimi rozum i wola⁵⁰. Pierwszeństwo przyznaje on jednak rozumowi, który jako pierwszy pochodzi z duszy⁵¹. Rozum jako władza duszy posiada pięć zasadniczych cech: oderwanie od teraźniejszości, brak podobieństwa do innych rzeczy, czystość, aktywność oraz zdolność do posiadania jednego obrazu rzeczy⁵². Głównym przymiotem woli jest natomiast wolność wyboru dobra lub zła⁵³. Przedmiot dążeń ludzkiej woli stanowi zawsze dobro rozpoznane przez rozum⁵⁴. Jest ona doskonalsza pod pewnym względem od rozumu. Doskonałość ta przejawia się w tym, że wola odnosi się zawsze do rzeczy takich, jakimi są one w sobie. Rozum natomiast dostosowuje rzeczy do swoich możliwości poznawczych⁵⁵. W sferze poznania człowiek posługuje się nie tylko rozumem, ale także, z racji swej duchowo-cielesnej struktury, także pięcioma zmysłami. Są one niczym ścieżki prowadzące zarówno duszę do świata, jak i świat do duszy⁵⁶.

Z racji duchowo-cielesnej złożoności bytu ludzkiego możemy wyróżnić w nim dwa wymiary: zewnętrzny i wewnętrzny. Do pierwszego wymiaru należą działania duszy, w których związana jest ona z ciałem. Natomiast do wymiaru wewnętrznego zalicza się te formy aktywności, które są niezależne od cielesności⁵⁷. Konsekwencją owych dwóch wymiarów jest doświadczenie walki między nimi. W celu jej opisania, niemiecki mistyk odwołuje się do obrazu ducha dobrego (anioła) i złego (diabła). Pierwszy z nich zachęca człowieka do tego, co dobre i boskie. Drugi na-

⁴⁷ S. Eck, dz. cyt., s. 69.

⁴⁸ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 354–355; M. Dallmann, dz. cyt., s. 18.

⁴⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 297–298.

⁵⁰ Por. tamże, s. 341, 201; tenże, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 63–64; M. Dallmann, dz. cyt., s. 24–26.

⁵¹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 398; M. Dallmann, dz. cyt., s. 19–20.

⁵² Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 345.

⁵³ Por. Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 93.

⁵⁴ Por. tamże, s. 64–65; M. Dallmann, dz. cyt., s. 32–36.

⁵⁵ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 198.

⁵⁶ Por. tamże, s. 296, 404.

⁵⁷ Por. Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 140; M. Dallmann, dz. cyt., s. 16–17.

tomiast do tego, co złe i przemijające⁵⁸. Przestrzenią owego zmagania jest ludzka dusza będąca obrazem i podobieństwem Boga⁵⁹. Wydaje się jednak, że pomimo obecnych w duszy ludzkiej obu skłonności, dominujące jest w niej jednak dążenie do dobra⁶⁰.

Zdaniem Eckharta, w ontycznej strukturze człowieka został odcisnięty obraz bytu boskiego. Według niego została ukształtowana ludzka dusza⁶¹. Cóż jest owym obrazem? Wydaje się, że dusza podobna jest do Boskości przede wszystkim dzięki swej „głębi”. Treść zawartą w tym pojęciu próbuje Eckhart dookreślić za pomocą około trzydziestu synonimów. Do najczęściej spotykanych zalicza się: wierzchołek, iskierka, warowne miasto, umysł, istota duszy, pustynia, podstawa, głowa, syndereza. Owa głębia ludzkiej duszy jest ciemna, tajemna, zamknięta, bezimienna, niepoznawalna, niewyraźna i czysta. Została więc ona stworzona na wzór boskiej Głębi⁶². Zresztą tylko Boskość może tam dotrzeć⁶³. I właśnie tam, w owej podstawie jest Ona obecna w swoisty sposób⁶⁴.

Wydaje się, że innym przejawem Bożego obrazu wpisanego w człowieka, ale także wymiernym sposobem obecności Boskości jest poznawcza aktywność rozumu. Wyjątkowość rozumu tkwi w tym, iż ma on zdolność wnikania w czysty byt, natomiast poznanie jako jego funkcja dociera do samej głębi bytu. Dzięki poznaniu Boskość obecna jest w duszy człowieka, a ten może Jej niejako dotykać⁶⁵.

W kontekście owej poznawczej władzy człowieka, szczególną rolę przypisuje Eckhart iskierce jako najważniejszej części ludzkiej duszy⁶⁶. Niektórzy spośród tych, którzy zaliczają Eckharta do grona panteistów uważają, iż jego panteizm miałby właśnie polegać na identyczności iskierki z rzeczywistością boską⁶⁷. Zdaniem J. Piórczyńskiego, może na to wskazywać charakterystyka iskierki. Niemiecki mistyk usytuował ją nie tylko ponad wyższymi władzami duszy, które nie mają do niej dostępu, ale nawet powyżej Boga. Jest to wynikiem tego, że Bóg istnieje według określonego „sposobu” (boskiej osoby), natomiast głębia duszy (iskierka) bez żadnego „sposobu”. Z tej racji należałoby przyjąć odpowiedniość między Bo-

⁵⁸ Por. Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 140–141; tenże, *Predigten*, wyd. cyt., s. 438; J. Misiurek, „Złoty okres” niemieckiej mistyki, Lublin 1992, s. 10–11.

⁵⁹ Por. Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 141, 142.

⁶⁰ Por. tamże, s. 141.

⁶¹ Por. tamże, s. 143–144; S. Eck, dz. cyt., s. 70–71; J. Misiurek, dz. cyt., s. 11–12.

⁶² Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 163–164, 243, 248–249, 297; B. McGinn, dz. cyt., s. 47.112.115; W. Szymona, dz. cyt., s. 53–56.

⁶³ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 414.

⁶⁴ Por. tamże, s. 201, 206–207, 252, 273.

⁶⁵ Por. tamże, s. 165, 238, 357, 385.

⁶⁶ Por. tamże, s. 323; F. Sawicki, dz. cyt., s. 145–146.

⁶⁷ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 149–150; M. Dallmann, dz. cyt., s. 42; W. Szymona, dz. cyt., s. 64, 67.

skością a iskierką (bytowa głębia) oraz Bogiem i władzami duszy (określony sposób działania)⁶⁸.

Dana przez Absolut iskierka ma zdaniem Eckharta boską naturę światła poznania. Boskość wlewa to światło do duszy. Dzięki opanowaniu niej przez owo światło dochodzi do zjednoczenia między bytem boskim i ludzkim. To właśnie w iskierce jako najwyższej warstwie duszy spoczywa zrodzone słowo, z którym i w którym dane jest ponadczasowe poznanie oraz zrozumienie wszystkich rzeczy⁶⁹. Eckhart, wyróżniając trzy rodzaje poznania (cielesne za pomocą obrazów, duchowe przy pomocy obrazów rzeczy materialnych oraz duchowe bez żadnych obrazów), podkreśla, że Boskość daje się poznać człowiekowi dopiero na tym trzecim poziomie. Dusza musi więc niejako wyjść poza wszystkie przedstawienia i dojść do zrodzonego w niej boskiego słowa jako jedyne obrazu, który jest ponad wszelkimi obrazami⁷⁰.

Cóż jest tym słowem (obrazem) spoczywającym w iskierce? Eckhart utożsamia to słowo z Jezusem jako słowem Ojca, który się w Nim wypowiada. Wraz ze słowem, które ma tę samą naturę, co Ojciec, wypowiada On wszystkie rzeczy. Dzięki temu Boskość poznaje samą siebie, pierwotną jedność bytu, wszystkie rzeczy w Niej obecne oraz własną siłę rodzenia⁷¹. Niektórzy (B. Welte, B. Dietsche) rozumieją iskierkę na wzór augustyński jako pewien rodzaj zbiornika zawierającego prawdy wieczne. Taka interpretacja nie daje się jednak pogodzić z poprzednimi twierdzeniami dotyczącymi m.in.: wyższości iskierki od Boga i braku dostępności Boga do niej⁷².

W iskierce duszy dokonuje się więc manifestacja Boskości stającej się Bogiem Ojcem rodzącym nieustannie Syna w taki sam sposób, jak w wieczności, czyli w wiecznym „teraz”⁷³. Warunkiem owych narodzin jest jednak całkowita czystość duszy⁷⁴. Bóg i natura ludzka nie znoszą pustki. Gdy więc dusza oczyści się ze stworzeń, to ich miejsce zajmuje od razu Bóg⁷⁵.

Widzimy więc, że następstwem rozumianych jako akt poznania narodzin Słowa (Syna) w głębi ludzkiej duszy jest osiągnięcie jedności. Posiada ona jak gdyby dwa wymiary: wewnętrzny (obecność boskiego słowa w duszy) i zewnętrzny (powrót do pierwotnej Jedności). Eckhart podąża więc za właściwą mi-

⁶⁸ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 154, 156, 164–165.

⁶⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 163, 165, 310–311, 318, 326, 340, 378, 392.

⁷⁰ Por. tamże, s. 412.

⁷¹ Por. tamże, s. 157–158, 396–397; M. Dallmann, dz. cyt., s. 36–39; F. Sawicki, dz. cyt., s. 144.

⁷² Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 163.

⁷³ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 161, 185, 204; S. Eck, dz. cyt., s. 90–92.

⁷⁴ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 415.

⁷⁵ Por. tamże, s. 436–437.

stykem tendencją polegającą na akcentowaniu wewnętrznego przeżycia jedności w człowieku⁷⁶.

W związku z tym jawi się pytanie, na czym dokładnie ma polegać obecność i działanie Boga w duszy? Mistrz Eckhart unika tutaj szczegółowych opisów. Stwierdza, że nie możemy się tego dowiedzieć, ponieważ wszelkie poznanie jest ujęte w pojęcia (obrazy). Z tej racji owo wewnętrzne przeżycie jest poznawczo niedostępne. Podkreśla on, że stanowi ono natomiast pewną formę objawienia. Wydaje się jednak, że nie posiada ono żadnej treści. Objawienie polegałoby jedynie na przeżyciu wewnętrznej harmonii, która byłaby rozumiana jako znak obecności i przejaw działania istoty boskiej⁷⁷.

3. W drodze do jedności

Mistrz Eckhart podkreśla, że wszystkie stworzenia szukają jedności. Zarówno te najniższe, jak i najwyższe. Dokonują tego poprzez wyjście ponad swoją naturę i przez jej przekształcenie⁷⁸. Dzięki doświadczeniu owej harmonii dochodzi się do poznania Boga⁷⁹. Ważnym Jego przymiotem, jak widać to było wyżej, jest bowiem jedność. Jak długo więc dusza dostrzega w sobie jakąkolwiek różnorodność i rozbitcie, tak długo żyje z dala od Niego⁸⁰.

J. Piórczyński zauważa, że Eckhart odróżnia zjednoczenie od jedności. Do zjednoczenia dochodziłoby w wyniku udzielania się człowiekowi istoty boskiej przy jednoczesnym zachowaniu jego odrębności. Natomiast jedność z Bogiem polegałaby na przemianie duszy w Boga poprzez jej przeistoczenie lub rozplynięcie. Wykluczone byłoby jednak powstanie jakiegoś jednego bytu jako rezultatu owej jedności, ponieważ niemiecki mistyk podkreśla nieustannie niewspółmierność między Stwórcą i stworzoną duszą⁸¹. Idąc tym tropem można przypuszczać, że owo dążenie do jedności nie miało by więc charakteru ontycznego, ale raczej moralny (egzystencjalny).

Mistrz Eckhart opisuje pierwotną sytuację bycia człowieka w świecie jako stan rozbitcia (rozproszenia). Dusza ludzka i jej władze są ukierunkowane na świat zewnętrzny. Dotyczy to nie tylko władz najniższych (zdolności odróżniania, gniew-

⁷⁶ Por. W. Szymona, dz. cyt., s. 63, 68, 49–50, 58, 68.

⁷⁷ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 252–253, 421–422.

⁷⁸ Por. Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 127–128.

⁷⁹ Por. Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 145.

⁸⁰ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 293, 380.

⁸¹ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 188–192.

liwości, czy pożądania)⁸², ale także wyższych (np. woli)⁸³. Na tym etapie szczególnie rolę odgrywają zmysły ludzkie⁸⁴.

Człowiek winien dążyć w tej sytuacji do osiągnięcia jedności niejako na dwa sposoby. Przede wszystkim ma oderwać się od wszelkich rzeczy, które są źródłem jego rozbicia. Po wtóre, i to jest bardziej istotne, musi niejako unicestwić własne „ja” poprzez wyzbycie się swojej woli oraz rezygnację z wyników swego poznania⁸⁵. Jednocześnie się człowieka dokonuje się więc na poziomie woli i rozumu. Przyjrzyjmy się więc temu procesowi nieco bliżej.

Eckhart zauważa, że człowiek nie powinien szukać niczego (wiedzy, poznania, spoczynku, skupienia) z wyjątkiem woli Boga. Dzięki niej bowiem znajdzie wszystko i będzie cieszył się uznaniem Boga⁸⁶. Podkreśla też stanowczo, że Bóg nigdy nie zmusza człowieka do niczego, ale zawsze pozostawia mu wolność wyboru⁸⁷. Ukierunkowanie na wolę Boga jest jednak związane z większym dobrem człowieka. Zdaniem bowiem Mistra, człowiek pragnąc jakiejś rzeczy ziemskiej i podporządkowując jej swoją wolę ponosi niejednokrotnie poważną szkodę w swoim życiu⁸⁸. Stąd rezygnacja z własnej woli i ukierunkowanie na zamysł Stwórcy winny chronić przed owym niebezpieczeństwem. Wyróżnia on przy tym trzy rodzaje woli: zmysłową (dąży do nauczania), rozumową (ukierunkowana na to, co najwyższe) oraz wieczną (spełniona dzięki doświadczeniu Boskości)⁸⁹.

Jedynym prawdziwym kryterium otwarcia się na Boga jest wyzbycie się swojej woli i rezygnacja ze swego „ja”. W wyniku tego Bóg może zbliżyć się do człowieka i dać mu to, co On sam chce oraz uczynić wszystko w taki sposób, w jaki tego pragnie⁹⁰. Eckhart podkreśla, że tylko to, co Bóg przydzieli danej osobie jest najlepsze i stanowi źródło zadowolenia⁹¹. Co więcej! Im bardziej człowiek stanie się wolny, tym bardziej Bóg, ze wszystkim, Kim jest i co oferuje, stanie się jego własnością⁹². Warunkiem jest jedynie rezygnacja ze wszystkich rzeczy i samego

⁸² Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 295, 428.

⁸³ Por. tamże, s. 347.

⁸⁴ Por. tamże, s. 415.

⁸⁵ Por. tamże, s. 156, 159, 274, 275, 433–438.

⁸⁶ Por. tamże, s. 379, 383–384.

⁸⁷ Por. tamże, s. 291.

⁸⁸ Por. Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 89.

⁸⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 286–287.

⁹⁰ Por. Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 110; tenże, *Predigten*, wyd. cyt., s. 300, 303, 325–326; *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 53–54, 56, 66, 90; J. Misiurek, dz. cyt., s. 18–19.

⁹¹ Por. Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 92.

⁹² Por. tamże, s. 96–97.

siebie oraz umiłowanie Jego woli⁹³. Człowiek nie powinien więc mieć upodobania w rzeczach lub sprawach, które byłyby nieodpowiednie z perspektywy Boga⁹⁴. Ponadto wszystkie rzeczy duchowe lub materialne, które człowiek chciałby posiadać, a jednak wyrzeka się ich ze względu na wolę Boga, odnajduje w Nim⁹⁵.

Rzeczom materialnym przypisywał więc Eckhart różną wartość. Jak było to widać wyżej, dostrzegał on w nich ślady boskiej obecności, ale obok tego zauważał w nich przejawy nicości⁹⁶. Traktował je często jako ułomne, bezwartościowe, a nawet godne pogardy. Ewentualną wartość czerpałyby one jedynie z faktu, że Bóg udziela im istnienia i przez to jest w nich obecny. Dzięki temu odbijają one jego dobroć i są dla nas godne uwagi⁹⁷. Akt danego przez Boga istnienia przemawia ponadto na rzecz ich wewnętrznej jedności. W wymiarze zjawiskowym rzeczy charakteryzują się więc wielością, ale dzięki istnieniu stanowią jedność⁹⁸. Wydaje się więc, że z jednej strony człowiek winien odejść od wszelkiej aktywności zmierzającej do zdobycia i posiadania rzeczy wbrew woli Boga⁹⁹. Z drugiej natomiast możemy chyba przyjąć, że ewentualna działalność mogłaby mieć na celu próbę przedarcia się przez zjawiskową warstwę świata przedmiotowego i uchwyceniu owej wewnętrznej jedności bytowej.

Zdaniem Eckharta, wola człowieka powinna być więc do tego stopnia zjednoczona z wolą Boga, że człowiek winien chcieć tego samego, co Bóg nawet w sytuacji związanej z jakąś jego szkodą¹⁰⁰. Tak ścisła jedność woli ludzkiej i boskiej jest bowiem warunkiem osiągnięcia jedności, której wynikiem są narodziny Boskości w duszy człowieka¹⁰¹.

Na kanwie powyższych uwag może pojawić się jednak następujące pytanie – skąd człowiek ma wiedzieć, że dana rzecz lub sytuacja jest wyrazem woli Boga? Odpowiedź Eckharta idzie w dwóch kierunkach. Po pierwsze, jeśli nie byłaby ona wyrazem woli Bożej, to z pewnością by nie zaistniała. Skoro zaś coś jest, to można przypuszczać, że Bóg tak chciał i należy to przyjąć¹⁰². Po wtóre, znakiem woli Bożej jest doświadczane przez człowieka nieodparte pragnienie przyjęcia danej

⁹³ Por. tamże, s. 98.

⁹⁴ Por. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 111; tenże, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 83.

⁹⁵ Por. Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 68, 96.

⁹⁶ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 242, 330.

⁹⁷ Por. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 135; tenże, *Predigten*, wyd. cyt., s. 166, 171, 176, 205, 259, 400; tenże, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 146.

⁹⁸ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 263.

⁹⁹ Por. tamże, s. 432.

¹⁰⁰ Por. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 110.

¹⁰¹ Por. Meister Eckhart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 336–337.

¹⁰² Por. tamże, s. 168.

rzeczy i podjęcia wyzwań niesionych przez określoną sytuację oraz rezygnacja ze wszystkiego, co się im sprzeciwia¹⁰³.

Człowiek skierowany wyłącznie na Boga, czyli mający dobrą wolę, nie traci Go nigdy z horyzontu swego życia. Bóg daje się odnajdywać tam, gdzie człowiek pozwala mu wejść poprzez rezygnację z siebie i swoich pragnień. Przy okazji Eckhart wspomina o ludziach, którym może się wydawać, że mają dobrą wolę, ale w rzeczywistości przywiązani są do siebie i chcą, aby Bóg realizował ich zamiary. Jedynym więc warunkiem zjednoczenia z Bogiem jest odejście człowieka od własnej woli oraz pozbycie się wszystkiego ze względu na Niego. Tylko wówczas nie przeoczy on boskiej obecności w każdym działaniu i przyjmie to wszystko, co Bóg zechce mu dać. Bez względu na to, czy związane byłoby to z doświadczeniem przyjemności, czy też przykrości¹⁰⁴.

Otwartość człowieka na wolę Boga dotyczy, zdaniem Eckharta, także kwestii zła i grzechu. Podkreśla on naturalnie fakt, że każdy grzech jest skierowany przeciw Bogu i tego sprzeciwu nie można akceptować. Jednak grzech może być także środkiem, za pomocą którego człowiek zostanie doprowadzony do większej miłości lub pokory. Bóg więc może wyciągnąć z niego większe dobro i w tym sensie człowiek winien umieć go przyjąć¹⁰⁵.

Wyrazem otwartości człowieka na wolę Boga byłaby też postawa polegająca na takim sposobie życia i działania, który byłby próbą naśladowania Go i kształtowania swego człowieczeństwa na Jego wzór¹⁰⁶. Punktem odniesienia w tym przypadku jest Boskość jako istota stale obecna w świecie i przy człowieku w różnych sytuacjach życiowych, dzięki którym mamy Go rozpoznawać i za Nim podążać realizując odczytany zamysł wobec nas¹⁰⁷. Z tej racji Mistrz podkreśla, że człowiek jest bytem szukającym Boga we wszystkich rzeczach, a Bóg jest istotą znajdującą człowieka w każdym czasie, na każdym miejscu, we wszystkich ludziach i na różne sposoby¹⁰⁸.

Konsekwencją zwrócenia się ku Bogu i wyboru Jego woli jest stan pocieszenia, którego jedynym źródłem jest Bóg. Ukierunkowanie swego życia na stworzenia prowadzi zgodnie ze swoją naturą do uczucia smutku i przygnębienia¹⁰⁹. Natomiast nawet sytuacje znaczone cierpieniem, o ile przeżywane jest jako przejaw

¹⁰³ Por. tamże, s. 291.

¹⁰⁴ Por. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 130; tenże, *Predigten*, wyd. cyt., s. 183; tenże, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 68–71.

¹⁰⁵ Por. Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 71–72.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 76.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 72, 78, 81, 87, 89.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 93.

¹⁰⁹ Por. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 106, 113; tenże, *Predigten*, wyd. cyt., s. 372; J. Misiurek, dz. cyt., s. 29–33.

woli Boga, przynoszą ulgę i pociechę¹¹⁰. Zdaniem Eckharta, Bóg zapewnia człowiekowi ową pociechę nie tylko w sferze duchowej, ale także w wymiarze doznań cielesno-zmysłowych¹¹¹.

Obok doświadczenia harmonii człowieka i jego jedności z Bogiem na poziomie wolitywnym, niemiecki mistyk wspomina także, choć chyba w mniejszym wymiarze, o jedności na poziomie rozumowym. Punktem wyjścia jest dla niego ponownie stan rozproszenia człowieka, którego umysł operuje wieloma pojęciami i pragnie poznać wiele różnych przedmiotów. Taki styl życia jest dla niego przeszkodą w osiągnięciu wewnętrznej harmonii oraz zjednoczeniu z Bogiem, których rezultatem są narodziny boskiego Słowa. Stąd pojawia się wymóg zaprowadzenia porządku we własnym umyśle¹¹².

W wyniku owego uporządkowania człowiek przeżywa stan wewnętrznej jedności interpretowany jako doświadczenie bytu boskiego¹¹³. Może on wówczas oglądać Boskość niejako bez żadnego pośrednictwa¹¹⁴. Przeżycie to związane jest z dotarciem do pierwszego obrazu, w którym są zawarte idee wszystkich rzeczy¹¹⁵. Po jego odnalezieniu człowiek jednoczy swoje władze i zdolności poznawcze¹¹⁶.

Warunkiem zaistnienia tego stanu jest, podobnie jak w przypadku woli, oczyszczenie intelektu¹¹⁷. Bóg i stworzenia, podobnie jak światło i ciemność, nie mogą istnieć razem. Jeżeli więc Bóg ma wejść do intelektu człowieka, to wszelkie stworzenia muszą go opuścić¹¹⁸. Natura boska nie znosi bowiem żadnego zmieszania i dlatego też dusza nie może być konglomeratem różnych rzeczy¹¹⁹. Dopiero więc tam, gdzie kończy się stworzenie, zaczyna istnieć Bóg¹²⁰.

Z jakich więc stworzeń będących w umyśle człowiek powinien się oczyścić? Eckhart zalicza do nich wszelkie pojęcia (przedstawienia) rzeczy zewnętrznych, które docierają do nas wskutek ich poznania. One są właśnie przyczyną wewnętrznego rozproszenia¹²¹. Owa wielość obrazów, przedstawień i rzeczy, obok czasowości i cielesności, jest jedną z głównych przeszkód na drodze do jedności

¹¹⁰ Por. Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 131; tenże, *Predigten*, wyd. cyt., s. 162.

¹¹¹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 280.

¹¹² Por. tamże, s. 374, 377, 412.

¹¹³ Por. Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, wyd. cyt., s. 85, 148.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 145, 147.

¹¹⁵ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 166–167, 234, 273, 402.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 265.

¹¹⁷ Por. Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, wyd. cyt., s. 115, 117.

¹¹⁸ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 426.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 346.

¹²⁰ Por. tamże, s. 180.

¹²¹ Por. tamże, s. 320, 401–402; tenże, *Reden der Unterweisung*, wyd. cyt., s. 87–88.

z tej racji, iż stanowi zasadę fragmentaryzacji rzeczywistości¹²². Ponadto pojęcia są pośrednikami, za pomocą którego odbywa się poznanie. Tymczasem chcąc dojść do Boga trzeba pozbyć się wszelkich środków, ponieważ z racji Jego prostoty są one zbyteczne¹²³.

Eckhart porównuje czasem duszę i umysł człowieka do ewangelicznej świątyni, którą Bóg chce mieć całkowicie pustą w tym celu, aby mógł w nich samodzielnie przebywać¹²⁴. Ów stan opustoszenia określa niemiecki mistyk za pomocą słowa „oddzielenie” (Abgeschiedensein)¹²⁵.

Dopiero po uwolnieniu się od wszelkich pojęć następuje doświadczenie jedności związane z narodzinami Słowa (jedynego Obrazu) i związany z nim stan szczęścia, w którym najgłębsza warstwa duszy (iskierka) doświadcza wyłącznie Boga bez żadnej zasłony. We wnętrzu umysłu panuje wówczas z jednej strony zupełny spokój i bezruch, z drugiej natomiast jest on miejscem intensywnego życia i obecności boskiego światła poznania¹²⁶.

Według Eckharta, człowiek staje się wówczas tym, kim jest Boskość. Jedyna zachodząca między nimi różnica polega na tym, że to, co w Boskości stanowi wyraz Jej natury, w przypadku człowieka jest wynikiem działania łaski¹²⁷. Zdaniem J. Piórczyńskiego, owo zjednoczenie między Bogiem i człowiekiem będące wyrazem łaski, czyli udzielania się Boskości duszy, generuje pewien problem. Otóż, jeśli owo boskie działanie polegające na dawaniu siebie człowiekowi wynikałoby z konieczności natury, to wówczas pojęcie łaski jako wolnego daru straciło zupełnie sens¹²⁸. Trudno nie przyznać racji temu stwierdzeniu. Jedynym pocieszeniem może być fakt, że nie jest to pierwszy przypadek niespójności występującej w poglądach niemieckiego mistyka.

Tak, jak rezultatem zjednoczenia człowieka z Boskością na poziomie woli był stan pocieszenia, tak w przypadku zjednoczenia na poziomie intelektu jest nim stan spoczynku. To właśnie odpoczynek jest znakiem bliskości bytu ludzkiego z Bogiem¹²⁹. Stan spoczynku znaczonej jest milczeniem. Milczenie to nie polega jednak na zupełnym braku życia, ale raczej na bezpośredniej kontemplacji boskiego Słowa bez pośrednictwa jakichkolwiek środków¹³⁰.

¹²² Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 208, 312, 325.

¹²³ Por. tamże, s. 286.

¹²⁴ Por. tamże, s. 153, 154–155; M. Dallmann, dz. cyt., s. 52–53.

¹²⁵ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 205, 342, 352; M. Dallmann, dz. cyt., s. 32–36; J. Misiurek, dz. cyt., s. 26–29.

¹²⁶ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 315–316.

¹²⁷ Por. tamże, s. 274, 277; B. McGinn, dz. cyt., s. 131–132.

¹²⁸ Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 204–205.

¹²⁹ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 367, 378; B. McGinn, dz. cyt., s. 58.

¹³⁰ Por. Meister Eckehart, *Predigten*, wyd. cyt., s. 416–421, 430.

Zakończenie

Powyższe analizy były próbą przyjrzenia się ukazanej w wybranych pismach Mistra Eckharta ludzkiej egzystencji, która rozgrywa się między dwoma biegunami: nieskończonością i skończonością, jednością i wielością, Bogiem i stworzeniami. Mistrz z Erfurtu, co godne uwagi, zdaje się utożsamiać przeżycie jedności z doświadczeniem Boga, natomiast przeżycie wielości z doświadczeniem świata materialnego. Między tymi dwiema rzeczywistościami, które są też polem dokonywania wyborów, toczy się ziemski żywot człowieka.

Na początku analiz została zaprezentowana eckhartowska koncepcja Absolutu jako pasywnej Boskości i aktywnego Boga. W swojej najgłębszej naturze wydaje się On być niepoznawalny za pomocą intelektu. Uprzywilejowaną formą dostępu do boskiej tajemnicy jest doświadczenie jej obecności w rzeczach, którym udziela Ona istnienia oraz w duszy człowieka, który oprócz bytu otrzymuje od Niej światło poznania. Na tej podstawie można dojść do wyodrębnienia dwóch zasadniczych przymiotów boskich, jakimi według Eckharta są Głębia i Jedność. To również one są wyrazem obrazu Boga, na który został stworzony człowiek jako byt złożony wprawdzie z duszy i ciała, ale odznaczający się jednocześnie ontyczną jednością. Szczególną rolę w bycie ludzkim przypisuje Eckhart duszy działającej za pośrednictwem dwóch głównych władz: rozumu i woli. W głębi ludzkiego rozumu jako naczelnej władzy człowieka odbija się boska Głębia przejawiająca się w zdolnościach poznawczych. Człowiek więc nie tylko jest jednością z racji swej ontycznej struktury, ale winien do niej dążyć także na poziomie egzystencjalnym. Owo zjednoczenie dokonuje się dzięki władzom duchowym: woli i rozumowi. Ich wspólną cechą jest stan pierwotnego rozproszenia. Wola człowieka dąży do zdobycia i posiadania różnych przedmiotów. Rozum jest natomiast zbiornikiem, w którym znajdują się liczne pojęcia, przedstawień i obrazy będące rezultatem procesów poznawczych. Droga prowadząca człowieka od rozproszenia do jedności polega więc na rezygnacji ze swej woli poprzez podporządkowanie się jedynie woli Boga (jedność woli) oraz na oczyszczeniu umysłu z wszelkich pojęć po to, aby mogło narodzić się w nim boskie Słowo – jedyny Obraz zawierający w sobie wszystkie inne obrazy rzeczy (jedność umysłu). Rezultatem zjednoczenia człowieka jest wyzwolenie się od egzystencjalnego rozbitcia i znalezienie harmonii znaczonej pocieszeniem i odpoczynkiem.

Trzeba zauważyć, że odczytanie myśli Mistra Eckharta nie jest łatwe. Zasadniczą przeszkodą jest sposób pisania i język znaczony metaforami, chaosem pojęciowym, niespójnościami, czy niedopowiedzeniami. Inną trudnością jest przeplatanie się w dziełach niemieckiego mistyka rozważań natury ontologicznej i egzystencjalnej. Taki styl można częściowo usprawiedliwić tym, iż najczęstszą formą wypowiedzi Eckharta były kazania, w których główną troską nie jest naukowa ścisłość

i precyzja wypowiedzi, ale raczej wrażliwość na problemy i pragnienia słuchaczy.

Powyższe analizy nie pretendują do wyczerpującego ujęcia tematyki. Nadal zasadniczą kwestią czekającą na rozwiązanie jest niewątpliwie eckhartowska koncepcja Absolutu. W świetle dwudziestowiecznych badań jego myśli coraz bardziej wątpliwy wydaje się być zarzut panteizmu, który czyniono mu dotychczas bardzo często. Warto też postawić pytanie, czy wypracowane przez niego pojęcie Absolutu dotyczy wymiaru ontycznego, czy raczej egzystencjalnego (przeżyciowego). Przyglądając się bliżej teom niemieckiego mistyka całkiem prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że może go w ogóle nie interesuje „Bóg w sobie”, ale wyłącznie „Bóg dla nas”? Być może Mistrz z Erfurtu wpisuje się w cały nurt myślicieli, którzy dyskurs o Bogu chcieli przenieść ze sfery teorii do sfery praktyki? W tym przypadku przypisywane Absolutowi cechy (głębia i jedność) byłyby w pierwszym rzędzie elementami doświadczenia, które tylko wtórnie podprowadzałyby go pod tajemnicę Boga. Wydaje się, że Eckhart podąża w tym kierunku, gdy przejmuje będącą wynikiem ludzkich doświadczeń ideę jedności i utożsamia z nią Boga, tworząc tym samym konstrukt myślowy.

Zasadnicza jednak intuicja zawarta w myśli Eckharta i wyrażona w temacie analiz wydaje się być słuszna. Człowiek może przeżywać swoją egzystencję w stanie harmonii lub doświadczając różnych form rozbicia. Przy czym ta druga sytuacja jest z reguły destrukcyjna dla istoty ludzkiej. Może więc warto podjąć trud porządkowania swej egzystencji, którego wynikiem będzie stan harmonii i jedności. Wydaje się on bowiem koniecznym warunkiem sensownego życia i doświadczenia pokoju serca. Może też po osiągnięciu tego celu człowiekowi uda się też doświadczyć czegoś z tajemnicy samego Boga?

Summary

The paper presents an analysis of human existence which, according to Master Eckhart, plays between unity (Deity) and multiplicity (world). The paper consists of three parts: 1) the presentation of the idea of the Absolute: the Absolute as passive Deity and active God; man cannot get to know the Absolute but only experience it in the creation; the Absolute is present in the things of the world and in the soul of man; Deity has two main features: depth and unity; 2) the presentation of the idea of man: man as the image of God is an ontic unity; he has two powers: mind and will; there is a reflex of the divine depth in the human mind; a man can contemplate the divine image of the Son in his mind after his purification; a man is not only an ontic unity, but he should become a unity in the existential sense; 3) the presentation of the process of the unification: it takes place in will and mind; a man should subordinate his will to the will of God and purify his mind from all ideas in order for the divine Word to be born.

Bibliografia

- Dallmann M., *Die Anthropologie Meister Eckhart*, Berlin 1939.
- Eck S., *Zanurzcie się w Bogu. Nauczanie Mistrza Eckharta*, przeł. D. Zańko, Poznań 2002.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965.
- Krasicki J., *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011.
- McGinn B., *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, przeł. S. Szymański, Kraków 2009.
- Meister Eckehart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 101–139.
- Meister Eckehart, *Predigten*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 153–439.
- Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 53–100.
- Meister Eckehart, *Vom edlen Menschen*, w: tenże, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich 1979, s. 140–149.
- Misiurek J., *„Złoty okres” niemieckiej mistyki*, Lublin 1992.
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Sawicki F., *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice 1947.
- Szymona W., *Mistrz Eckhart*, Kraków 2004.
-

Karol Jasiński – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, email – karoljasinski@op.pl