

Andrzej Palewski

doktorant

O mistyce i filozofii Mistrza Eckharta oraz jej funkcjach pedagogicznych

Wstęp

W historii idei filozoficznych imię Eckharta – mistrza i mistyka z Hochheim – odegrało niebagatelną rolę. Począwszy od wygłaszanych kazań łacińskich, a zwłaszcza niemieckich, imię Eckharta i jego sława jako wybitnego mistyka, jak również filozofa, zaczęła podbijać nurty i dziedziny wielu średniowiecznych, renesansowych, a także nowożytnych i współczesnych dziedzin wiedzy.

O popularności Mistyka Eckharta przesądziły nie tyle dość dramatyczne wydarzenia z końca jego życia, a mianowicie proces koloński i tłumaczenie się przed papieżem Janem XXII w Awinionie, zakończonym potępieniem jego 28 tez. Popularność zawdzięcza mistrz Eckhart propozycji i rozwinięciu kluczowych pytań i prawd związanych z ludzkim istnieniem. Do podstawowych prawd należy niewątpliwie pojęcie Boga, człowieka i świata. Odwaga i śmiałość, z jakimi mistrz Eckhart podszedł do tych problemów, zainspirowały wielu badaczy do podjęcia i rozwinięcia wyzwań, jakie stawiały idee wskrzeszone przez Eckharta.

Na przestrzeni dziejów europejskiej myśli, począwszy od schyłku średniowiecza, do Eckharta nawiązywali klasycy filozofii tej miary, co Mikołaj Kuzańczyk, Hegel, Schelling, a współcześnie Heidegger, Jaspers, Schopenhauer. Nauka Mistrza Eckharta najbardziej toruje sobie miejsce wśród egzystencjalistycznych nurtów współczesnej filozofii, a zwłaszcza w filozofii religii.

Pojęciem – oprócz wspomnianych wyżej – przyciągającym największą uwagę jest problem egzystencji. Współcześnie najbardziej nawiązującymi do nauczania Eckharta są: Martin Heidegger, Karl Jaspers, ale również sympatycy i znawcy Sørensa Kierkegarda mogliby znaleźć wiele zbieżnych pojęć dotyczących istnienia autentycznego i nieautentycznego z tezami mistrza z Hochheim.

Wraz z nieustającym zainteresowaniem filozofią i teologią takiego chociażby S. Kierkegarda wzrasta – choć niewspółmierne – zainteresowanie nauką Mistrza Eckharta. Stosunkowo niedawno zostały przetłumaczone na język polski podstawowe dzieła Mistrza Eckharta: „Kazania i Traktaty” w tłumaczeniu O. Wiesława Szyniony OP oraz Jerzego Prokopiuka. Mało jest natomiast literatury sekundarnej, komentarzy i analiz mistyki i filozofii Mistrza Eckharta, dlatego rzeczą wskazaną jest podanie bliższych

informacji związanych z życiem i dziełem jednego z największych geniuszy religijnych ludzkości.

I

Życie i dzieło Mistrza Eckharta na tle epoki późnego średniowiecza

Jan Eckhart urodził się w rodzinie rycerskiej na zamku w Hochheim koło Gothy w Turynii w 1260 r. Mając 17 lat wstąpił do zakonu kaznodziejskiego dominikanów. Studia teologiczne rozpoczął około 1280 r. w Kolonii. W latach 1293-1294 znajdował się już w Paryżu komentując na tamtejszym uniwersytecie sentencje Piotra Lombarda. Jako przeor zarządzał klasztorem prowadząc równocześnie działalność nauczycielską i duszpasterską. W następnym roku był jeszcze dwukrotnie wysyłany do Paryża, gdzie na tamtejszym uniwersytecie przeznaczone było jedno miejsce dla najwybitniejszego nauczyciela dominikańskiego. Po powrocie z Paryża Eckhart powołany został na stanowisko prowincjała Saksonii. W tym mniej więcej czasie powstały pierwsze główne dzieła: „Mowy pouczające” oraz „Opus tripartium” – dzieło, które do naszych czasów przetrwało w mniejszych fragmentach. W następnych latach po powrocie z Paryża w 1313 Eckhart będzie prowadził coraz bardziej intensywną działalność nauczycielską w wielu męskich i żeńskich zgromadzeniach zakonnych. W tym czasie powstają jedne z najcenniejszych źródeł myśli i idei Mistrza Eckharta, a mianowicie „Kazania”. Wygłaszał je Mistrz Eckhart w języku niemieckim. Zostały one bardzo wysoko ocenione, a zawarte w nich idee i walory językowe uznano za akt konstytutywny niemieckiego języka filozoficznego.

Ostatnie lata życia Mistrza Eckharta przyniosły wiele goryczy i rozczarowań. Przyczyniły się do tego nieporozumienia związane z odczytaniem i nadaniem niewłaściwego sensu wielu jego wypowiedziom dotyczącym kwestii wiary i teologii.

Na kilka lat przed śmiercią w 1326 r. biskup Strasburga – Mikołaj wszczął przeciwko Eckhartowi postępowanie, które zakończyło się uznaniem prawowierności Mistrza Eckharta. Jednakże arcybiskup koloński wytoczył Mistrzowi proces inkwizycyjny, który zawiódł go aż do Awinionu, gdzie w 1327 r. spotkał się z papieżem Janem XXII. 28 tez spośród nie do końca przeanalizowanych i przeczytanych pism potępiono jako heretyckie bądź nieprecyzyjnie brzmiące niektóre wypowiedzi. Na postawione zarzuty nie mógł mistrz Eckhart odpowiedzieć, gdyż w następnym roku zmarł, a bulla „In agro Dominico” wydana została w rok po śmierci Mistrza Eckharta.

Dzieło Mistrza Eckharta powstawało wraz z kolejnymi jego życia i działalności. Jan Eckhart znany jest jako wybitny mistyk, który swoje myśli i idee wyrażał w duchu spekulatywnym, nawiązując do tradycji i filozofii neoplatońskiej. Jego działalność nauczycielska w dużej mierze była odpowiedzią na zapotrzebowanie duchowe epoki, dlatego pokrótce zarysuję tło, na jakim ukazuje się program duchowej odnowy i odrodzenia

zaproponowany przez Mistrza Eckharta. Jerzy Prokopiuk¹ we wstępie do „Kazań i traktatów” tak przedstawia epokę, w której żył i działał Mistrz Eckhart: „Czas, w jakim się urodził i działał, był czasem kryzysu i przełomu w dziejach obu potęg tej epoki: papieństwa i cesarstwa. Krótko przed narodzinami Eckharta papież Innocenty III i Grzegorz IX odnieśli ostateczne zwycięstwo nad najwybitniejszym i najpotężniejszym z cesarzy „rzymskich narodu niemieckiego”, wczesnym prekursorem Renesansu, ostatnim z dynastii Hohenstaufów Fryderykiem II. Po klęsce jego synów Manfreda i Konradyna, nastąpiła „straszna” epoka interregnum (1256-1273). Epoka zamętu, nieustannych wewnętrznych walk i upadku I Rzeszy Niemieckiej. Ale również papieństwo wyszło z walki z cesarstwem osłabione i w niedługi czas potem polityka Kościoła zostaje uzależniona od królów Francji; Papież rezyduje we Francji (...) tzw. awiniońska niewola papieża. Na potężnej, hierarchicznej budowli kościoła pojawiły się rysy sekciarskie i kacerskie ruchy coraz bardziej stanowczo zmierzające do jego reformy. Jednocześnie była to epoka przerażających katastrof naturalnych (trzęsienia ziemi, powodzie), epoka „czarnej śmierci” (dżuma przywleczona z Azji), która pochłonęła jedną czwartą mieszkańców Europy, epoka ekstremalnych form ascezy (biczownicy) i rozpusty (które w literacko wysublimowanej formie opisał Boccaccio).

Epoka ta znalazła malarski wyraz w motywie „tańca śmierci”, który w przerażający sposób ukazywał przemijanie życia ziemskiego. Był to czas „jesieni średniowiecza”, w której udręczona na ciele i duszy ludzkość najgłębiej przeżyła lęk przed śmiercią i rozpadem. Przeminięły już czasy wielkich systemów scholastycznych, które znalazły ukoronowane w Summach św. Tomasza z Akwinu. Dominującemu na początku wieków średnich realizmowi skrajnemu, dla którego prawdziwy byt rzeczy wyraża się w ich powszechności i gatunkowości zaczyna przeciwstawiać się nominalizm, dla którego pojęcia ogólne to jedynie flatus voci lub czyste nomina, którym nic realnego nie odpowiada w rzeczach. Zdaniem nominalistów byt można znaleźć tylko w rzeczach jednostkowych, i to nie na drodze sylogicznego myślenia, lecz dzięki ich obserwacji i eksperymentom. Była to epoka właściwych narodzin średniowiecznych nauk przyrodniczych, epoka zapowiadająca już ducha nowoczesnego myślenia i badań przyrodniczych.

W walce między późno scholastycznymi szkołami i kierunkami uczucie religijne i religijne doświadczenia traciły na sile doznania i przeżycia, tym bardziej, że w teologii i filozofii tego okresu w coraz większym stopniu stawały się one przedmiotem pojęciowego i teoriopoznawczego definiowania i drobiazgowej analizy. W tej epoce kryzysu musiała dojść – i doszła – do głosu ludzka prapotrzeba „bezpośredniego doświadczenia religijnego” i to zarówno w postaci mistyki kościelnej jak i mistyki heretyckiej. Mistyka niemiecka rozkwitła w XIV wieku jako lekarstwo na zbyt radykalną dysharmonię między doczesnością a zaświatowością, dysharmonię, która rozdzierała tę epokę, a ludzi napawała dręczącym lękiem przed rzekomo nadciągającymi czasami ostatecznymi. Mistyka bowiem jest przewyciężeniem i uśmierzeniem tej dysharmonii, gdyż nie акцен-

¹ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, Warszawa 1988.

tuje transcendencji Boga lecz Jego immanencję, spotkanie z nim ma we własnym sercu podczas przeżywania unio mistica”².

Zatrzymaliśmy się nieco przy tym długim fragmencie ukazującym tło historyczne, w jakim przyszło żyć Mistrzowi Eckhartowi. Jednakże pamiętać należy, że w dziele mistyka z Hochheim bardzo rzadko znajdujemy odwołanie do wydarzeń dziejących się w epoce. Dzieło Mistrza Eckharta zaprzecza zasadzie pierwszeństwa bytu przed świadomością. Doświadczenia i przeżycia religijne, których doświadcza i analizuje mistyk są swoistego rodzaju – *sui generis* – posiadają charakter źródłowy i pierwotny w stosunku do dziejącej się wokół świadomości i nie można ich wywieść z innych niż własne treści świadomości.

Przejdę teraz do nakreślenia głównych założeń filozoficzno teologicznych Mistrza Eckharta.

II

Przesłanki filozoficzno-teologiczne w antropologii Mistrza Eckharta

Mistyka Mistrza Eckharta – jak podkreśla wielu badaczy – posiada charakter ontyczny, do której we współczesnej filozofii egzystencjalnej nawiązywał wielokrotnie Martin Heidegger³.

Mistrz Eckhart opiera działania człowieka na jego byciu, które zakorzenione jest w Bogu, natomiast podstawą takiego myślenia jest biblijna prawda ujmująca człowieka jako Jego obraz i podobieństwo. Są to główne przesłanki, na których mistrz Eckhart będzie budował swoją antropologię teologiczną. Mistrz Eckhart przyjmował ponadto średniowieczną naukę o podziale w człowieku na sferę psychiczno-zmysłową i duchową. W swojej nauce nie zawsze wierny był Platonowi, który oddzielał dusze od ciała, jak i również św. Tomaszowi, dla którego dusza była formą ciała.

Wokół ujęcia złożenia człowieka z duszy i ciała w nauce Eckharta narosło wiele teorii i komentarzy. Ich różnorodność podyktowana jest bogatym językiem wyrastającym z doświadczenia mistycznego, które to doświadczenie nie do końca poddaje się jakiegokolwiek wyczerpującej analizie i używaniu tradycyjnych pojęć scholastycznych zakładających podział na duszę i ciało.

Józef Piórczyński w swojej monografii pisze: „(...) dusza jako forma jest nie oddzielna od ciała i człowiek jest z natury swej istotą duchowo – cielesną. Dusza jako forma jest duszą właśnie dlatego, że ożywia ciało i nie jest nią sama z siebie i niezależnie od ciała. Ciało i dusza nie są przy tym niczym zmediatyzowane: »Gdyby między duszą a ciałem było coś pośredniego – pisze M. Eckhart – choćby tylko na grubość jednego włosa nie byłoby między nimi prawdziwego zjednoczenia«”⁴.

² *Tamże*, s. 12-13.

³ Por. M. Heidegger, *Zwrot [w:] Drogi Heideggera*, Principia, 1998, t. XX.

⁴ Cyt. za: J. Piórczyński, *Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 138.

Zależność duszy i ciała jest obopólna, ani jedno ani drugie nie może funkcjonować samodzielnie, samo w sobie w izolacji są one ze sobą tak ściśle związane, że ani ciało nie może działać bez duszy, ani dusza bez ciała”⁵. „Mimo że duch został obdarzony umysłem i jest sprawcą wszelkiego działania dokonującego się w ciele, nie można powiedzieć: moja dusza doznaje lub czyni to lub tamto, lecz: ja czynię i poznaję to lub tamto – a to z racji ścisłego zjednoczenia jednego z drugim: ciało i dusza razem stanowią mianowicie jedno, ludzką istotę”⁶.

Tak więc należałoby mówić o jednej istocie ludzkiej, a następnie na podstawie wykorzystywanych wielu funkcji rozróżniać w niej duszę i ciało. Cały człowiek jako taki poznaje i działa i ten proces obejmuje zarówno władze duchowe wyższe, jak i niższe, które wykonuje ciało.

W nauczaniu Mistra Eckharta znajdujemy tradycyjny podział władz na wyższe, którym odpowiada rozum i wola oraz niższe, które Eckhart nazywa gniewliwymi lub pożądawczymi. Wspominany już J. Piórczyński zauważa jednak pewien problem i w ten sposób go przedstawia: „Pewna trudność w uporządkowanym ujęciu poglądów Eckharta polega na tym, że w kazaniu 32 za władze wyższe uznaje on obok woli właśnie poznanie i irascibilis (gniewliwość) – Otóż poznanie właściwe człowiekowi funkcjonuje według Eckharta na różnych piętrach duszy i dlatego może być ono władzą zarówno wyższą jak i niższą: wyższą skierowaną ku Bogu i niższą- zwróconą do świata. Są to wszelako dwie różne władze i o tyle w odniesieniu do władzy poznawczej nie można mówić o sprzeczności w poglądach Eckharta. Być może to samo dałoby się powiedzieć o władzy zwanej irascibilis i wprawdzie określa ją Eckhart jako „władzę wspinającą się”, kierującą się ku temu, co najwyższe, i w nim tylko znajdującą swe zaspokojenie, ale ta sama władza może „rozglądać się wokół siebie”, nie zwracać ku górze, przez co popada ona w pychę, a tym samym przestaje być władzą wspinającą się. Albo więc ta sama władza może działać dwojako, albo mamy do czynienia z dwiema władzami gniewliwymi. Co do woli wreszcie, to Eckhart wyróżnia tutaj – podobnie jak w przypadku poznania – wolę zmysłową jako władzę niższą i wolę duchową jako władz. wyższą”⁷.

Trójdzielny podział władz duszy na pamięć, umysł i wolę odpowiada zapewne augustyńskiej koncepcji, która w człowieku jako obrazie Boga odpowiada dogmatowi Trójcy Świętej, gdzie poszczególne władze przyporządkowane są osobom boskim i tak: Bogu Ojcu przyporządkowana jest pamięć, Synowi umysł i Duchowi Świętemu – wola. Najmniej uwagi poświęca Eckhart pamięci, istotne jest to tylko, że władza ta przyczynia się w duszy do świadomej tożsamości samej siebie – sobości.

W pismach Eckharta powraca dawny spór o to, która władza jest pierwotna: umysł czy wola. Spór ten Mistrz rozstrzyga na rzecz umysłu, który dostrzega Boga samego w sobie, w Jego istocie natomiast wola ujmuje Go pod osłonami np. dobra. Zatem intelekt

⁵ *Tamże*, s. 138.

⁶ *Tamże*, s. 138.

⁷ *Tamże*, s. 142-143.

sięga dalej aniżeli wola w obszar boskiego istnienia i o tyle musi być uznany za władzę doskonalszą i wznioślejszą od woli.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech i zagadek w nauczaniu Mistrza Eckharta jest pojęcie głębi znajdującej się w umyśle. Na oznaczenie owej głębi mistyk używa około 30 różnych określeń. Najczęściej pojawiającymi się pojęciami są: gałązka, źródło, głębia, iskierka i miasto warowne. W kazaniu 2 Eckhart pisze: „Mówiłem też często, że jest w duszy taka władza, która nie dotyka czasu ani ciała z ducha wypływa i w nim pozostaje. Jest ona całkowicie duchowa. W niej Bóg się okrywa zielenią i kwieciami, w takiej samej chwale i radości, jakie ma w sobie samym. Radość ta jest tak serdeczna, tak niewypowiedzianie wielka, że nikt nie zdoła jej w pełni wyrazić. Ojciec Przedwieczny rodzi bowiem nieustannie w tej władzy swego Przedwiecznego Syna, w ten sposób, że ona, wspólnie z ojcem i jedna z nim mocą, rodzi Jego Syna i siebie samą jako jednego i tego samego Syna”⁸.

Wypowiedź ta i wiele jej podobnych były powodem wielu kontrowersji dla znawców doktryny Mistrza Eckharta. Ponieważ opisująca wyżej władza wykracza poza ciało i czas, łączy się ona z Bogiem, z wiecznością i nie posiada charakteru stworzonego, co wskazywałoby na pewne elementy panteistyczne, które zresztą do tej pory nie zostały zadowolająco rozstrzygnięte. Jak już wspomniano, dla opisu głębi duszy Eckhart używa wielu określeń i metafor, niemniej wskazują one nie tyle na różnorodność wyższych władz duchowych ile na jedność doświadczenia mistycznego, gdzie dusza ludzka najściślej i bez żadnego pośrednictwa łączy się z Bogiem w jednoczącym zespoleniu mistycznym. To zespolenie, co warto pamiętać, jest nie tylko technicznym określeniem jedności, należy widzieć w tym doświadczenie twórczo wpływające na przeżycia wewnętrzne, które mistyk próbuje ubrać w odpowiednie słowa podkreślając najczęściej towarzysząca temu przeżyciu euforię, ekstazę, radość i rozkosz.

W tym samym kazaniu Eckhart pisze: „Jest jeszcze jedna niematerialna władza, która również wywodzi się z ducha, w nim pozostaje i ma całkowicie duchową naturę. W niej Bóg nieustannie się żarzy i plonie z całym swym Bogactwem, słodyczą i rozkoszą. Zaprawdę we władzy tej panuje tak ogromna radość i tak wielka, niezmierna rozkosz, że nikt nie potrafi jej w pełni wyrazić ani ukazać. Raz jeszcze powtarzam: Gdyby się znalazł człowiek, któryby na jeden moment ujrzał swoim umysłem i zgodnie z prawdą tę radość i rozkosz, wówczas, wszystko to, co mógłby on znieść, wszelkie cierpienia, jakich Bóg by od niego zażądał, byłby dlań niedostateczne, on miałby je po prostu za nic. Więcej jeszcze powiem: stanowiłby one dla niego pełną radość i zadowolenie”⁹.

Nie możemy się silić, aby w jakiś adekwatny, metodyczny sposób ująć i wyrazić opisane wyżej doświadczenie, sam mistyk podaje takie wyjaśnienie: „Wspominałem już nieraz, że w duchu znajduje się taka władza, która sama jedna jest mocna. Czasem nazywałem ją „strażnicą” ducha, czasem – jego „światłem”, a niekiedy mówiłem, że jest to „iskierka”. Teraz jednak powiadam: nie jest ona tym lub tamtym. A przecież jest czymś,

⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. O. Wiesław Szymona OP, Poznań 1986, s. 85.

⁹ *Tamże*, s. 85-86.

co bardziej przewyższa to lub tamto niż niebo ziemię. Dlatego nazwę ją teraz w szlachetniejszy sposób niż kiedykolwiek to uczyniłem, pamiętając zarazem, że to „coś” drwi sobie zarówno z takiej szlachetności, jak i z tego sposobu i wznosi się ponad nie. Jest ono wolne od wszelkich nazw, pozbawione wszelkich form oraz tak swobodne i wolne, jak Bóg sam w sobie: tak jak On doskonale jedno i proste – do tego stopnia, że żaden „sposób” nie pozwala zajrzeć do jego wnętrza”¹⁰.

W przypisie do przytoczonego cytatu, komentator W. Szymon wyjaśnia, że nie chodzi tu o umysł lub wolę, ani o inną władzę duszy, lecz o samą jej istotę, głębię, w której dokonuje się mistyczne zjednoczenie¹¹.

Przyglądając się zacytowanym tu dłuższym fragmentom zaczerpniętym za ledwie z jednego kazania, możemy przekonać się, że Eckhart nie jest suchym doktrynerem, metafizykiem lub logikiem dbającym o spójność systemu, do takiego brakuje mu niekiedy jasnych i wyraźnych pojęć. Za wszelką cenę Eckhart stara się zapalić, wzniecić w słuchaczach pragnienie wzniesienia się do najwyższych ideałów oraz zgłębienia własnej duchowej istoty, którą nazywa głębią duszy.

W tej różnorodności opisów i wyrażeń przebijają się niektóre ważne tematy stanowiące niezbywalną naukę Mistrza Eckharta, którą przekazywał swoim słuchaczom i przedstawił w swoich pismach O. Wiesław Szymona – tłumacz i wybitny znawca mistyki i filozofii Eckharta pisze: „Za pomocą kategorii „obrazu” Eckhart wyjaśnia trzy centralne w kazaniach tematy: podobieństwo duszy do Boga, jej z Nim zjednoczenie i duchową płodność zjednoczonego z Bogiem”¹².

Zjednoczenie z Bogiem owocuje w tym związku rodzeniem Syna Bożego. Jest to pojawienie się Obrazu Boga, który odbija się w człowieku jak w lustrze. Owo odbicie dokonuje się w sposób bezpośredni bez udziału rozumu i woli. Tak pojęte zjednoczenie jest szczytem doświadczenia i przeżycia mistycznego. Zjednoczenie z Bogiem można nazwać „powtórny narodzeniem” lub odrodzeniem, gdyż człowiek odnajduje swoją właściwą istotę zatopioną w wieczności w Bogu.

Kazanie 40 bliżej wyraża tę nową kategorię – znajdującą się u wielu mistyków chociażby u Jakuba Boehme i nowożytnych filozofów np. u Kierkegarda („Okruchy filozoficzne”) – zatem „rodzenie się człowieka w Bogu należy zawsze przyjmować w ten sposób, że jako obraz jaśnieje on w Obrazie, którym jest Bóg w czystości swej istoty, z którym człowiek stanowi jedno”¹³.

Za pomocą tych kategorii: obrazu i rodzenia teologia na podstawie objawienia wyjaśniła pochodzenie Osób Boskich: Osoby Syna i Osoby Ducha Świętego ukazując w ten sposób tożsamość w naturze i odrębność osób. Zjednoczenie duszy z Bogiem jest w jakiś sposób naśladowaniem aczkolwiek niedoskonałym jedności Ojca i Syna. Cechą obrazu i rodzenia jest relacyjność; zakłada zawsze dwa człony, które odnoszą się do

¹⁰ *Tamże*, s. 86-87.

¹¹ *Zob. tamże*, s. 86.

¹² *Tamże*, s. 55.

¹³ *Tamże*, s. 268.

siebie nawzajem. Mistrz Eckhart używa ich dla przypomnienia pewnych prawd religijnych. Zjednoczenie jest następstwem narodzenia się Boga w głębi duszy, choć musimy pamiętać, że jest ono wyjaśniane przez analogię z aktem poznania. Ojciec, gdy rodzi w wieczności swego syna w akcie umysłowego poznania, rodzi zarazem i duszę, jest ona zatem włączona w proces wewnętrznych pochodzeń w Bogu.

Wspomniano już, że przywołane przez Eckharta pojęcia i metafory nie są również dowolne, jednakże przy ich pomocy przybliżamy się do istoty przekazywanych przez mistyka prawd.

W kazaniu 16 b Mistrz Eckhart we właściwy dla siebie sposób wiąże pogłębioną przez siebie prawdę z wynikającym z niej praktycznym pouczeniem. „Posłuchajcie mnie uważnie – pisze. Czym jest właściwie obraz, powinniście poznać po czterech znakach (...) Obraz nie jest ani ze siebie samego, ani dla siebie; pochodzi raczej od tego czego jest obrazem i ze wszystkim, czym jest do tego należy. Obraz nie należy do tego ani nie pochodzi od tego, co jest czymś innym, niż to, czego jest on obrazem. Obraz otrzymuje swój byt bezpośrednio od tego tylko, czego jest obrazem, z nim ma jeden byt i jest tym samym bytem. Nie mówiłem tutaj o rzeczach, które należy wyklądać w szkole, można je również dobrze wyklądać na ambonie ku pouczeniu. Często pytacie, jak powinniście żyć. Uczcie się tego tutaj pilnie. *Żyj dokładnie według tego, co zostało to powiedziane o obrazie. Masz być z Niego i dla Niego, nie powinienes być ze siebie ani dla siebie, nie wolno ci też należeć do nikogo*”¹⁴.

Powyższe analizy przywiodły nas do punktu, z którego należałoby zwrócić uwagę na praktyczną stronę działalności człowieka w jego dążeniu do doskonałości, kresem, której jest głębia i dokonujące się w niej zjednoczenie człowieka z Bogiem, przecięcie się czasu i wieczności, duszy i dała, skończoności i nieskończoności.

Cała działalność, jak wyżej wspomniano, wyrażała się w pedagogicznej trosce o wzbudzenie w słuchaczach zachęty do wejścia na drogę doskonałości, wewnętrznej przemiany i dobrego życia. Bezpośrednią formą przekazu tych filozoficznych, teologicznych i religijnych treści były traktaty, ale przede wszystkim kazania.

Niezaprzeczalnym walorem kazań i traktatów Mistrza Eckharta jest posługiwanie się – przynajmniej w kazaniach niemieckich – językiem ojczystym, co pozwalało mistykowi z Hochheim korzystać z większego bogactwa i różnorodności języka codziennego, metafor, dzięki którym tak głębokie treści mogli odbierać ludzie prości, nie wykształceni.

Innym walorem nauczania Eckharta jest bezpośredniość pomijająca niekiedy konfesyjne ramy, co pozwalało sięgać i korzystać z zasobów mistyka uczonym pochodzącym spoza katolicyzmu, należącym do innych tradycji kulturowych i religijnych.

Myśl Mistrza Eckharta posiada charakter uniwersalny: po wielu stuleciach ma wiele do przekazania i ubogacenia duchowego ludzi przeżywających niepokoje, pytania, przeżycia odwołujące się do rzeczy ostatecznych. Zwrócił na to uwagę jeden z najwybitniejszych myślicieli naszych czasów Marcin Heidegger.

¹⁴ Mistrz Eckart, *Kazania*, s. 159.

Jego analizy czasowości, kruchość ludzkiego bytu, trwogi, troski, zagrożeń, które niesie współczesna technika – odwoływały się bardzo często do intuicji mistycznych Mistrza Eckharta, do tego, co nazywał Heidegger byciem autentycznym, sobością.

Przejdziemy teraz do przeanalizowania wskazań dotyczących etycznej strony nauczania Mistrza Eckharta oraz wymienimy główne etapy duchowego rozwoju człowieka.

III

„Masz być z Niego i dla Niego”

Treści pedagogiczne w mistyce i filozofii Mistrza Eckharta

Myśl Mistrza Eckharta i zawarte w niej idee nie są łatwe do bezpośredniej analizy opierającej się na bezpośrednim kontakcie z tekstami tego wybitnego mistyka. Wspomniano już, że poza tłumaczeniami jego dzieł dokonanymi przez O. Wiesława Szymona OP i Jerzego Prokopiuka posiadamy tylko jedną monografię Józefa Piórczyńskiego. Ogromna literatura najwybitniejszych badaczy katolickich i protestanckich jest na nasz język nie przetłumaczona, niemniej część pism Mistrza Eckharta, a zwłaszcza traktaty, nie wymagają specjalistycznej analizy nauki moralnej Mistrza Eckharta. Jak zauważa O. Wiesław Szymon, pierwsze pisma, do których należą „pouczenia duchowe”, pozbawione są pierwiastków metafizycznych, dlatego główne tematy pedagogiczne postaram się wyłuszczyć z traktatów.

Praktyczna nauka Mistrza Eckharta posługuje się najczęściej podziałem na sferę wewnętrzną i zewnętrzną lub człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. W tym zróżnicowaniu stara się mistyk doprowadzić do ukazania jedności. Człowiek powinien stać się jednością jednoczącą w sobie zarówno sferę psychiczno-zmysłową jak i duchową w najwyższych jej władzach.

W traktacie „O człowieku szlachetnym” Eckhart posługuje się metodą „oddolną”, od codziennego życia otaczającego człowieka stara się wznieść do ideałów opisanych w poprzednim rozdziale. Proces wznoszenia się polegał będzie na wyrzeczeniu się właśnie człowieka zewnętrznego, a dalej na uświadomieniu sobie tego procesu wznoszenia się, wyzwolenia czy odosobnienia.

Dla wyjaśnienia tych podstawowych pojęć posłuchajmy Mistrza Eckharta: „Przez „zewnątrznego” (człowieka) rozumiemy to wszystko, co wprawdzie przylega do duszy, ale otoczone jest ciałem i z nim związane, a ponadto w każdym członku, a więc w oku, uchu, języku, ręce itd., ma wspólne z nim cielesne działania. Wszystko to pismo nazywa „człowiekiem starym”, „ziemskim”, „zewnątrznym”, „nieprzyjacielem”, „niewolnikiem”, Drugiego tkwiącego w nas takiego człowieka „wewnętrznego” pismo nazywa „nowym”, „niebiańskim”, „młodym”, „szlachetnym” i „przyjacielem”¹⁵.

Proces rozwoju duchowego człowieka przebiega w kilku stopniach. Mistrz Eckhart rezygnuje z tradycyjnego nauczania zakładającego trzy etapy życia duchowego

¹⁵ Mistrz Eckharta, *Traktaty*, tłum. O. Wiesław Szymona OP, Poznań 1987, s. 132-133.

nazywanego drogami: a więc drogę oczyszczającą, oświecającą, jednoczącą, gdzie na każdym etapie towarzyszyły wyspecjalizowane „techniki” ascetyczne i umartwienia.

Jak już zaznaczono w poprzednim rozdziale, szczytem życia duchowego są narodziny człowieka w duchu Bożym, a te nie są wynikiem ludzkich zabiegów, ponieważ człowiek w akcie tym zachowuje się biernie, narodziny „spowodowane” są działaniem łaski Bożej w człowieku.

W traktacie o człowieku szlachetnym Eckhart jak gdyby kontroluje proces dochodzenia do wewnętrznej wolności pomagając słuchaczowi rozeznąć i odrzucić to, co stanowi przeszkodę na drodze wznoszenia się do ideałów.

Powołując się na św. Augustyna, pierwszy stopień „człowieka wewnętrznego” prowadzi do tego, że żyje według wzoru dobrych, świętych ludzi¹⁶. Dziś taką postawę nazwalibyśmy naśladowaniem autorytetów lub idoli. Dla Eckharta jednak jest to postawa jeszcze niewolnicza. Drugi stopień we wzrastaniu ducha polega na powolnym odwracaniu się od autorytetów i stopniowym zwracaniu się ku Bogu poprzez naukę traktującą o Bogu.

Na tym etapie rozwoju „spiesznie mu i pilno do Bożej nauki, rady i mądrości, gdy plecami odwraca się do ludzi, a twarzą ku Bogu, schodzi z kolana matki i uśmiecha się do Ojca Niebieskiego”¹⁷.

W trzecim stopniu człowiek wewnętrzny zbliża się ku Bogu pociągany przez Niego w radości i miłości, a przy tym odczuwa wstręt do tego wszystkiego, co Bogu nierówne i obce. Według metafizyki Eckharta tylko Absolut jest równy samemu sobie natomiast wszelki inny byt nie posiada statusu ontologicznego tzn. własnego istnienia, jest po prostu niczym. Wszelki byt istnieje istnieniem pochodnym. Dalsze etapy wyzwalań powodują, że człowiek dobrowolnie wybiera miłość Boga i zakorzeniając się w Nim „tak, że gotów jest stawiać czoło wszelkim atakom, pokusom, przeciwnościom i cierpieniom, a czyni to dobrowolnie, ochotnie i z radością”¹⁸.

Następne fazy wprowadzają człowieka w świat przeżyć mistycznych. Warto przy tym wspomnieć, że owe przeżycia mistyczne domagają się zastosowania specyficznej definicji mistyki, która u Eckharta jest zawsze zjednoczeniem z Bogiem, narodzinami w Bogu. Eckhart piętnuje i odrzuca jako nieautentyczne wszelkiego rodzaju wizje, wzloty, ekstazy, wprowadzające według niego jedynie zamieszanie oraz wywołują egotyczne nastawienia do drugiego człowieka, do otoczenia. Etyka Eckharta posiada wydźwięk społeczny. Analizując cnotę miłości mistyk odróżnia samą istotę miłości od jej przejawów; powiedzielibyśmy uczynków „(...) jest też – pisze – i druga rzecz, a mianowicie szczególne przejawy i dzieła miłości, jak na przykład wielka serdeczność, pobożność, uniesienia. Rzucają się one wprawdzie w oczy, ale nie stanowią największego dobra. Ich źródłem bowiem nie zawsze bywa miłość i uczucie głębokiego szczęścia, słodycz wewnętrzna, mogą mieć źródło w samej naturze, może je spowodować wpływ niebios albo

¹⁶ *Tamże*, s. 134.

¹⁷ *Tamże*, s. 135.

¹⁸ *Tamże*, s. 135.

nawet zmysły. Ludzie częściej przeżywający podobne doświadczenia nie zawsze przy tym należą do najlepszych (...) kiedy jednak ci sami ludzie wzrosną w miłości, doświadczenie takich uczuć i wrażeń może się łatwo stać rzadsze i wtedy dopiero miłość ich będzie się mogła potwierdzić. Znakiem jej autentyczności będzie nieugięta wierność Bogu, obywająca się bez takich szczególnych pomocy.

Ale nawet w przypadku miłości najbardziej autentycznej nie należy takich jej przejawów uważać za coś najlepszego. Dlaczego? – Otóż miłość nakazuje niekiedy z takiego radosnego uniesienia zrezygnować w imię jakiegoś większego dobra, gdy trzeba na przykład spełnić uczynek miłosierdzia, co do duszy lub ciała. (...) gdyby kto trwał w uniesieniu (...) a dowiedział się, że jakiś chory potrzebuje od niego łyżki stawy, uważam że będzie nieporównywalnie lepiej, jeśli pobudzony miłością zrezygnuje z zachwycenia i z większą miłością usłuży potrzebującemu”¹⁹.

Wypowiedź ta oznacza, że postęp duchowy różni się znacznie od jakiegoś ascetycznego programu zakładającego umartwienie skoncentrowane na samym sobie. Duchowy postęp zakłada wartości pozytywne i przez nie się wzbogaca i rozwija. Najwyższymi etapami wznoszenia się na drodze duchowej przemiany jest – jak wskazuje wielu komentatorów myśli Eckharta – przebóstwianie – choć nie oznacza to, że człowiek staje się Bogiem. Jest to sprawa niezwykle skomplikowana i wymaga bardzo drobiazgowych analiz poszczególnych tematów traktatów i kazań. W piątym stopniu człowiek uzyskuje stan wewnętrznego odosobnienia – termin tak często służący Eckhartowi dla opisanego warunku skłaniającego Boga do „zamieszkania w człowieku”. Odosobnieniu Eckhart poświęcił osobny traktat (o odosobnieniu) i wiele kazań. W skróconej formie Mistrz pisze następująco: „Na piątym stopniu żyje (człowiek) sam w sobie pod każdym względem ukojony i spoczywa niczym nie poruszony, w przelewającym się bogactwie najwyższej, niewymownej Mądrości.

Szósty stopień osiąga wówczas, kiedy Boża wieczność wyzwoli go z poprzedniej formy i przekształci, doprowadzi do pełnego, doskonałego życia przemijającego i doczesnego oraz pociągnie do Bożego obrazu i według niego ukształtuje”²⁰.

Proces wewnętrznej przemiany opisany przez Mistrza Eckharta wpisany jest w nurt neoplatonickiej nauki głoszącej powrót człowieka do źródła, z którego się wywodzi. Doktrynę tę zapoczątkował Platon a kontynuowali ją Platyn, Proklos. Pseudo-Dionizy: Jana Szkot Eriugena. Dla wszystkich wymienionych autorów celem człowieka jest zjednoczenie z Jednym, które jest ponad bytem, ponad istnieniem, czymś, co jest niewyrażalne, a koniecznym warunkiem zjednoczenia jest stanie się jednością. „Stań się jednym” oto program postawiony przed ludzką wolnością, której służą poszczególne cnoty moralne i teologiczne. W procesie tym koniecznym warunkiem jest zawsze „odrywanie się”; towarzyszy temu akt świadomości, zwrócenia się ku sobie samemu w poznaniu, które ostatecznie zatapia się w Bogu.

¹⁹ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe. Traktaty*, s. 33.

²⁰ Mistrz Eckhart, *O człowieku szlachetnym*, [w:] *Traktaty*.

Duchowy rozwój człowieka jest procesem. Wynika on nie tylko ze zróżnicowania elementów konstytutywnych: ciała i duszy, skończoności i nieskończoności, czasu i wieczności. Eckhart jako mistrz życia duchowego i wytrawny teolog rozpatrywał również problem dobra i zła. Zasadniczo Eckhart optymistycznie traktował ludzką naturę. Uznawał realność grzechu, o którym nauczała tradycja biblijna i chrześcijańska. Natura nie jest doszczętnie zniszczona, jak później nauczał Marcin Luter, jednakże grzech jako wynik dobrowolnej duchowej decyzji nie niweczył całkowicie wysiłków zmierzających do doskonałości. Większą rolę przypisywał Eckhart łasce Bożej i dobru udzielającemu się człowiekowi.

O dobroci człowieka, jego natury i czynów decyduje wola człowieka, która jest w procesie odosobnienia i wyzwolenia całkowicie skierowana ku Bogu. Ten element nauczania Mistrza Eckharta był zgodny z koncepcją dobrej woli jako źródła moralnych czynów człowieka, o której pisze Immanuel Kant w „Uzasadnieniu metafizyki moralności”, jednakże różnica pomiędzy obydwoma ujęciami polega na tym, iż u Kanta czyn moralny determinowany jest prawem naturalnym, Bóg jest tylko postulatem praktycznego rozumu służącym do wyjaśnienia istnienia tego prawa, natomiast u Eckharta Bóg jest jego źródłem poprzez wpływanie bezpośrednio na wolę człowieka. Niektórzy myśliciele zaliczają mistykę Eckhartowską do nurtu annihilacyjnej mistyki, mistyki radykalnie unicestwiającej wszelkie działanie człowieka na rzecz wszechpotężnej woli Boga.

Wydaje się jednak, że Eckhart w jakimś zakresie przyznaje stworzony i realny charakter bytu ludzkiego z jego zdolnością do podejmowania autonomicznych decyzji moralnych i właśnie dokonuje się to poprzez wolę. Eckhart, podobnie jak w filozofii nowożytnej Kierkegaard, uznaje wolę za źródło kreatywności moralnej człowieka i tworzenia wartości. Czyn podjęty przez wolę nadaje jemu charakter dobra lub zła. „Dobro – pisze mistyk – ma równie wielką moc czynienia dobra jak zło zła. Wierzę, że gdybym nigdy nic złego nie uczynił, ale chciał uczynić, mam grzech tak samo, jak gdybym rzeczywiście robił coś złego. Samą tylko decyzją woli, bez najmniejszego uczynku, mógłbym popełnić grzech równie wielki jak wymordowanie całego świata. Dlaczegożby zatem dobra wola nie mogła dokonać czegoś równie wielkiego? I rzeczywiście jest to możliwe”²¹.

Nieco dalej problem dobrej woli rozwija Eckhart pytając: „Kiedy to wola jest prawa? – i odpowiada – Doskonała i prawa będzie wtedy, gdy się wyzbędzie wszelkiej interesowności, wyrzeknie się siebie samej oraz przemieni się i przekształci w wolę Bożą. A w im większym stopniu się to dokona, tym lepsza będzie i bardziej prawa. Z pomocą takiej woli można osiągnąć wszystko: miłość i czego tylko zapragniesz”²².

Wspomniałem już wcześniej o znaczeniu procesu wyzwolenia i wyrzeczenia w mistyce i filozofii Eckharta. Problem etyki i ludzkiego czynu nabiera w tej opcji innego sensu. Cenę za ludzki uczynek moralnie dobry lub zły nie jest nagroda lub kara o jakimś wymiernym charakterze, choćby to było właśnie zbawienie.

²¹ Mistrz Eckhart, *Pouczenie duchowe*, Poznań 1987, s. 33.

²² *Tamże*, s. 33.

Etyka Eckharta jest etyką istotną osadzoną na bycie, a nie na posiadaniu „Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą, jacy mają być (...). Jeśli ty jesteś sprawiedliwy, takie będą również twoje uczynki. Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, ale my mamy je uświęcać. (...) Kto nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki”²³.

Dobrnęliśmy jak się wydaje do istoty Eckhartiańskiego nauczania, którego wyrazem jest bycie człowiekiem, dobrym człowiekiem, którego dobro osadzone jest na jego byciu. Człowiek bycia nie posiada sam ze siebie, jest ono człowiekowi przydzielone, ale przez ten przydział człowiek wpuszczony jest w przestrzeń jaśniejącą nową perspektywą, udziałem w wyżynach pełni bycia. Owa pełnia bycia stanowi sens i podstawę życia człowieka. Martin Heidegger przez cały okres swej filozoficznej działalności czerpał inspirację dla odnalezienia zagubionej istoty bycia człowieka – z nauki Mistrza Eckharta bo jak twierdził „Można się jeszcze czegoś dobrego od niego nauczyć”²⁴.

Myślę, że kiedy człowiek, również dzisiejszy, poważnie zastanawiający się nad istotnymi pytaniami egzystencji, może wiele od Mistrza Eckharta się nauczyć.

Również dla pedagogiki myśl jego nie powinna być obojętna. Zapewne pełnić ona może funkcję inspirującą. Każe zwrócić uwagę na człowieka i jego człowieczeństwo. Czyn staje się następstwem bycia.

Andrzej Palewski

ON THE MYSTICISM AND PHILOSOPHY OF MASTER ECKHARD
AND THEIR APPLICATIONS IN PEDAGOGY

The dissertation demonstrates Eckhard's philosophy and mysticism and pedagogical applications of his works.

²³ *Tamże*, s. 22.

²⁴ Martin Heidegger, *Wyzwolenie*, Kraków 1998, s. 19.