

J ó z e f P i ó r c z y ń s k i

Metamorfozy *Selbst*. Mistyka, Luter, egzystencjalizm

W mityce niemieckiej zainicjowanej przez Mistra Eckharta terminy *Selbst*, *Selbstheit* oznaczają to, co własne człowieka, co do niego należy i jest z nim powiązane, jego własną aktywność zrodzoną z niego samego, to, co czasowe, przemijające, wszystko zatem, czym jest człowiek jako ta oto jednostka ukonstytuowana mocą własnej woli¹. Wola bowiem jest tym, co integruje człowieka, co utwierdza go w jego jednostkowym, wyosobnionym istnieniu i tym samym separuje go od wszystkiego innego, a przede wszystkim zagradza mu drogę do abso-lutu. Wola spaja ludzkie istnienie w jego swojości, wyłączności, nie pozwala mu zanurzyć się w źródle, z którego pochodzi, czyli doznać spełnienia. Wola ta jest nieuchronnie wroga Bogu tylko dlatego, że jest różna od Boga, dobra najwyższego. Już z samego istnienia własnej woli człowieka wynika zło. Wszystko zatem, co własne człowieka, jako manifestacja jednoczącej go woli, wszystko, co cielesne i duchowe – wszystko to jako jemu wyłącznie przysługujące, konstytuujące jego samość, jest nieuchronnym, niedającym się w dobro przeistoczyć złem. Dążenie do zachowania i utrwalenia własnej egzystencji, siebie jako siebie samego w jakimkolwiek wymiarze, zasługuje na miano zła jako przeciwieństwo dobra².

¹ W analizach przemian pojęcia *Selbst* wykorzystujemy własne wcześniejsze opracowania: *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródeł*, Warszawa 1991; *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997. Ponieważ podtrzymujemy zawarte tam ustalenia, posłużyliśmy się nimi dla uzasadnienia tez tego artykułu.

² Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Cz. I: *Die deutschen Werke*, t. 1: *Meister Eckharts Predigten*, opr. J. Quint, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, s. 100, 127–128, 201–203, 279; *Die deutschen Werke*, t. 2., opr. J. Quint, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, s. 80–82, 272–274, 611–612; J. Böhme, *Mysterium Magnum oder Erklärung über das Erste Buch Moses/ Von der Offenbarung Göttlichen Worts durch die drey principia Göttliches Wesens/auch von Ursprung der Welt und der Schöpfung*, Amsterdam 1682, rozdz. 36, §§ 22–30; J. Böhme *Der Weg zu Christo / Versasset in neun Büchlein*, Amsterdam 1682, ks. IV. rozdz. 1, § 1–4. Kaza-

Eckhart wyraził to w twierdzeniu, że grzech jest przejściem z jedności w wielość, wielość indywidualnych bytów, które jako takie są negacją absolutu³. To samo wypowiedział Böhme: „Coś jest ciemne i ściemnia światło życia”⁴. Tak więc indywiduacja bytu jest złem. Bycie czymś oznacza bycie złem.

Wynika z tego, „że wszelka autoafirmacja człowieka jest Bogu przeciwna, wszelka motywacja, wszelka troska, której człowiek sam jest przedmiotem”⁵. To twierdzenie, potraktowane tutaj jako podsumowanie koncepcji Mistrza Eckharta i Jakuba Böhme, znakomity znawca tej problematyki, Leszek Kołakowski, przypisuje także Lutrowi, powiadając, że niektóre jego teksty zawierają takie właśnie sugestie. Kołakowski tak kontynuuje swoją myśl:

W szczególności również pragnienie zbawienia, jeśli zatrzymuje się na szczęśliwości wiecznej jako celu ostatecznym, okazać się musi grzeszną prywatą, która nie godzi się chrześcijaninowi – ma on bowiem mieć chwałę bożą na oku dla niej samej jedynie, i Boga dla niego samego miłować – nie zaś dlatego, że Bóg jest źródłem nadziei zbawienia. Tak rozumiana zasada Lutra może być rozwinięta dalej jeszcze, w klasycznie mistycznym duchu: wszystko, co czyni człowieka bytem partykularnym, wszystko, co go w jego odrębności utrzymuje i podtrzymuje jego aktywność (każda aktywność własna jest dziełem „natury”, więc zwraca się przeciw Bogu), jest złem. Złem jest tedy samo istnienie partykularne, a spełnienie się prawdziwe ludzkich przeznaczeń jest tym samym, co zatrata w boskości, *theosis*, transformacja bytowa w nieskończoność pierwotnego źródła bytu, a więc to, co mistycy zwali *annihilatio*. [...] rozwinięcie jego [Lutra – J.P.] założeń w duchu mistycznym nie było bynajmniej aberracją, ale interpretacją uprawnioną (choć zakwestionowaną przez Lutra samego) i zgodną zresztą z charakterem bodźców, jakie działały w początkowej fazie Lutrowej myśli⁶.

Dodajmy, że wśród badaczy przeważa opinia, że zewnętrzne wobec nauki Lutra motywy skłoniły go do odejścia od mistyki i akceptacji zorganizowanych form chrześcijaństwa, widzialnego kościoła.

Nauka Eckharta i nauka Böhme są zgodne z ową – jak wywodzi to Kołakowski – orientacją mistyczną obecną u Lutra, co zaiste nie może dziwić, skoro Mistrz Eckhart wpłynął na naukę Lutra, ten zaś oddziaływał na Böhme. Jest to

nia i traktaty Mistrza Eckharta cytujemy wedle polskich wydań: Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986; Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

³ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Cz. II: *Die lateinischen Werke*, t. 4: *Sermones*, opr. E. Benz, B. Decker, J. Koch, Stuttgart 1987, s. 158.

⁴ J. Böhme, *Eine kurtze Erklärung nachfolgender Sechs Puncten: I Vom Blut und Wasser der Seelen. II. Von der Gnaden-wahl / vom Guten und Bösen. III. Von der Sünde: Was Sünde sey? und wie es Sünde sey? IV. Wie Christus das Reich seinem Vater überantworten werde. V. Von der Magia; Was Magia ist / und was Magische Grund sey? VI. Vom Mysterio, was dasselbi-ge ist*, Amsterdam 1682, pkt. 3, § 8.

⁵ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” (15), 1969, s. 167.

⁶ Tamże.

z pewnością zauważalna historyczna ciągłość myśli na gruncie kultury niemieckiej. Znaczenie Lutra w przekazywaniu tego dziedzictwa myśli niemieckiej jest niewątpliwie ogromne. Otóż wedle Kołakowskiego z zasady usprawiedliwienia z wiary, głoszonej przez Lutra, wynika – oprócz mistycznej deprecjacji wszystkiego, co partykularne – również religijność egzystencjalna, przekonanie o niesprowadzalności istnienia ludzkiego do czegokolwiek, o jego jednostkowym trwaniu niedającym się w niczym rozpuścić, przez cokolwiek pochłonąć, wyrazić w myśleniu dyskursywnym. Jak pisze Kołakowski:

To właśnie wolno nam nazwać egzystencjalną wersją chrześcijaństwa: mistyka bowiem nie jest bynajmniej „subiektywizacją” wartości religijnych, ale, przeciwnie, perspektywą zniesienia subiektywności ludzkiej we wszechpochłaniającej mocy absolutu. Religijność egzystencjalna, próbując również zdeptać dążenie partykularnej woli do utwierdzenia siebie wbrew Bogu, utrzymuje wszelako w pełnej sile poczucie odrębności i nieredukowalności bytowej ludzkiego podmiotu, każe mu nieustannie śledzić w sobie odruchy uległości względem naturalnych swoich pociągów, chce zredukować samowiedzę do poznania grzeszności i nędzy, ale czyni to wszystko w imię ocalenia jednostki, w imię zbawienia jej samej w jej subiektywności. W egzystencjalnej wersji nie do pomyslenia jest ów akt rezygnacji doprowadzonej do punktu, jaki notorycznie osiągają mistycy: rezygnacji ze zbawienia wiecznego, jeśli by wołą Boga było nas potępić⁷.

Zasada usprawiedliwienia z wiary zawiera zatem w sobie wedle Kołakowskiego z jednej strony radykalne przeciwstawienie sobie tego, co boskie, i tego, co naturalne – to jest podstawa mistycznej koncepcji anihilacji; z drugiej – negację wiary rozumianej jako doktryna, teoria, wiedza o Bogu; innymi słowy, nikt – jak to ktoś powiedział jeszcze w okresie patrystyki – nie może być zbawiony przez dialektykę czy retorykę. Wiara nie ma nic wspólnego z wiedzą. Chrześcijanin tytułarny, tylko z nazwy, nie jest chrześcijaninem. Porządek wiary i porządek wiedzy wykluczają się. Zatem – jak konkluduje Kołakowski:

ogółocona subiektywność odnajduje siebie jako byt bezwzględnie nieredukowalny, nieprzywiedlny do niczego w świecie rzeczy lub w świecie myśli: jeśli odnajdzie Boga, będzie próbowała nawiązać z nim dialog intymny, którego nikt z zewnątrz ani usłyszeć, ani rozumieć, ani osądzić nie może; jeśli go nie odnajdzie, zmuszona będzie zrozumieć samą siebie jako jałowy absolut z niczego wyrosły i ku niczemu zmierzający, pusty byt dla siebie, czystą negatywność, *passion inutile*⁸.

Ujawnienie przez Kołakowskiego owych ważnych elementów nauki Lutra oraz to, co powiedziano o mistyce, układa się w pewną całość, co może posłużyć do wysnucia ogólniejszych wniosków. Otóż wydaje się, że w obu orientacjach, mistycznej i egzystencjalnej, nauka Lutra jest kontynuacją wcześniejszej mistyki nie-

⁷ Tamże, s. 172.

⁸ Tamże, s. 175.

mieckiej. Luter nie mówi niczego istotnie nowego ani wtedy, gdy uznaje indywidualne istnienie za zło zasługujące na anihilację, ani wtedy, gdy wiarę radykalnie przeciwstawia wiedzy, a chrześcijaństwo – doktrynie mającej wskazać drogę do zbawienia, którą powinien pójść każdy. Wystarczy przywołać tutaj koncepcję Eckharta. W jego mistyce oczyszczenie bytu ludzkiego z samości jest najbardziej podstawowym i zauważalnym elementem, ale nie można nie dostrzec, że niezwykle silne jest jego przekonanie o tym, że unia mistyczna, wiara, pozostają w nieprzezwycięzalnej opozycji wobec wiedzy uzyskanej przez człowieka w tym świecie. Tej wiedzy właśnie człowiek musi się wyzybyć, by dostąpić wiedzy przez Boga wprost danej i nieprzekazywalnej komuś innemu. Żadna więc doktryna nie przyczynia się do wzbudzenia czy umocnienia wiary i o tyle wiedza nie pomaga w byciu chrześcijaninem⁹.

Nauka Lutra mieści w sobie opozycyjne orientacje teoretyczne, których nie można ze sobą pogodzić. Albo bowiem utrzymuje się, że indywiduum ludzkie powinno być unicestwione w swoim byciu sobą, przestać istnieć we wszechogarniającym bycie boskim, albo zostaje ono uznane za niepodlegające takiej destrukcji istnienie samo w sobie, nigdy w niczym niezatrącalne, zawsze swoje, niedające się pochłoniąć przez coś innego, za swoisty, choć skończony absolut właśnie, jak dzieje się to u Fryderyka Jacobiego, który skończonemu absolutowi nadał takie znaczenie i takie konsekwencje z tego wyciągnął, że można go uznać za pierwszego egzystencjalistę w filozofii europejskiej. Pojawia się zatem problem, czy *Selbst* jest niszczone czy nieniszczalne. Jeżeli przyjmujemy jego niszczalność, opowiadamy się za rozstrzygnięciem mistycznym; jeżeli uznajemy nierozpuszczalność *Selbst*, preferujemy stanowisko egzystencjalne. Jedno i drugie uświadamiamy sobie wraz z nauką Lutra, jednak cała ta problematyka pierwotnie pojawia się na gruncie przedlutowskiej mistyki, której Luter jest kontynuatorem, mimo że odrzucił pewne jej fundamentalne rozwiązania, na przykład koncepcję Boga czy koncepcję wolności ludzkiej.

Wprawdzie mistyka uznaje za ostateczny i najwyższy cel człowieka jego rozpłynięcie się w absolutie, to jednak to, co można znaleźć w pismach mistyków, nie poddaje się bezwyjątkowo i bez zastrzeżeń takiej generalizacji. Oto bowiem u Mistra Eckharta, jednego z najbardziej przenikliwych myślicieli mistycznych, odkrywamy pierwociny myśli bardzo nowoczesnej, kierującej wprost ku rozstrzygnięciom egzystencjalnym. Píše on:

Niedawno temu przyszła mi do głowy taka oto myśl: człowiekiem jestem tak samo jak inni – widzę, słyszę, jem i piję na równi ze zwierzętami, jedynie to, czym jestem, nale-

⁹ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 2; Meister Eckhart, opr. F. Pfeiffer, Leipzig 1857, s. 41–42, 136–137, 185, 2002; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 1., s. 102; t. 2, s. 272–273, 488–489; *Die deutschen Werke*, t. 5, opr. J. Quint, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1963, s. 404–405.

ży wyłącznie do mnie, nie dzielę tego z żadnym innym człowiekiem, ani aniołem, ani z Bogiem [...] ¹⁰.

Oto ja jestem sobą jako ja właśnie. Jest to dane tylko mnie i nie jest z niczym innym porównywalne, bo moja mojość nie może być opisana jako to, co wspólne wielu jednostkom ludzkim. W tej swojości niewymienialnej na nic innego nie chodzi o znaną regułę *principium individuationis*. Eckhart przyjmuje tutaj swoistość każdej jednostki ludzkiej do niczego nieredukowalnej, pozostającej jeszcze wówczas, gdy nie bierze się pod uwagę ani tego, co wspólne wszystkim ludziom, ich człowieczeństwa, ani podobieństwa do aniołów i pokrewieństwa z Bogiem, ani tego, co zawiera w sobie indywiduacja powstała dzięki materii.

Przytoczona wypowiedź Eckharta kończy się jednak w ten sposób, że zmienia się istotnie jej sens:

[...] to, czym jestem [...], nie dzielę tego z żadnym innym człowiekiem, ani aniołem, ani Bogiem – chyba że stanę się z Nim jednym – będzie to wówczas prawdziwa czystość i jedność ¹¹.

Sytuacja bycia tym oto nieporównywalnym z niczym jednym jest więc ujęta relatywnie, nie zostaje bowiem zniesiona prawdziwa jedność człowieka z Bogiem, która jest czymś wyższym i doskonalszym od swojości ludzkiego bytowania danej każdej jednostce z osobna jako jej właściwość niewyraźna i nie do przehandlowania. Osiągnięcie przez człowieka wyższej doskonałości od tego, co reprezentuje jego samość, polega właśnie na tym, że człowiek musi poświęcić swoją niepowtarzalność, niewyraźność, nieprzywiedlnność do czegokolwiek innego, nawet do Boga, na rzecz pojednania z Bogiem. Eckhartowski egzystencjalizm zostaje zatem zaznaczony mimochodem, jest to moment w jego teorii nieostateczny, lecz podporządkowany, zniesiony w całości jego nauki o unii mistycznej.

W panteistycznej mistyce Eckharta ostatecznie chodzi zawsze o absolut jako najwyższe nieosobowe boskie dobro – o jego pełne urzeczywistnienie. Wydaje się, że uwzględniając jej podstawowe teoretyczne założenia – a mniej zwracając uwagę na konkretne analizy Eckharta w tym względzie – można powiedzieć, że niełatwo byłoby uzasadnić możliwość indywidualnego zbawienia czy wiecznego trwania duszy. O tyle nie ma tu miejsca na ludzką samość, czasem określone istnienie. Człowiek połączony z absolutem traci z niczym nieporównywalną swojość własnego bytu; pozostaje zatem absolut bogatszy o dobro, które poszerzyło się za sprawą człowieka, ponieważ przygotował on przestrzeń dla z natury swej ekspandującego boskiego dobra. Bóg zbiera więc owoce ludzkiego trudu, a nie człowiek w swoim wyodrębnionym jednostkowym istnieniu. Uznanie przez czło-

¹⁰ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 2, s. 63.

¹¹ Tamże.

wieka za cel swojego indywidualnego istnienia jest zaprzeczeniem podstawowych wartości, które reprezentuje mistyka Mistrza Eckharta.

Z drugiej jednak strony dokonuje się w niej niezwykle wzniesienie człowieka, czy – jak to pisał Jung – „niezwykle podniesienie wartości duszy”¹². Otóż panteistycznie pojęty Bóg Eckharta nie jest rzeczywistością samą w sobie i sobie samej wystarczającą. Bóg jest Bogiem poprzez stworzenia, a przede wszystkim poprzez duszę i w duszy¹³. Ale jest on w duszy tylko odpowiednio przez człowieka przygotowanej. To więc, czy Bóg jest w duszy, a zatem to, czy jest jakoś Bogiem, zależy nieodwołalnie od człowieka. Bóg jest – można powiedzieć – wspólnym dziełem dokonywanym przez siebie samego i przez człowieka, zadaniem możliwym do zrealizowania tylko przy współudziale człowieka. Bóg, a w ostateczności Boskość, której jest on narzędziem, środkiem jej manifestacji i urzeczywistnienia, nie mogą sobie nadać w pełni bytu i doskonałości bez człowieka, bez ludzkiego działania. Nie oznacza to oczywiście, że są oni tworem człowieka, że są przez niego powołani do istnienia, lecz znaczy to tyle, że bez człowieka nie mogą zrealizować własnej natury, tego, czym być powinni. Człowiekowi przysługuje niezastępowalna rola w dziele dokonania się wszechrzeczywistości. Bóg jest niezbędnie skazany na człowieka i od niego uzależniony.

Również Böhme wyraża przekonanie o szczególnym, z niczym nieporównywalnym charakterze bytu ludzkiego: „[...] człowiek jest największą tajemnicą, jaką Bóg uczynił”¹⁴. Owa tajemniczość, wyjątkowość bytu człowieka wynika przede wszystkim z jego wolności, dzięki której jest on bytem dysponującym wielorakimi możliwościami urzeczywistnienia siebie, ale bytem nigdy nie urzeczywistnionym całkowicie, dopóki trwa. Wolność człowieka stanowi według Böhmego początkowość bezwzględną i nieredukowalną, niczym nie określoną. Böhme odważa się powiedzieć: „[...] każdy człowiek jest wolny i jest jak własny Bóg”¹⁵. Nic więc wprzód ustanowionego nie decyduje o ludzkim istnieniu. Wolności ludzkiej nic nie poprzedza, nie jest ona z zewnątrz modyfikowana i określana. Można nawet powiedzieć, mając na myśli ów cytat, że człowiek stoi naprzeciw Boga jako absolut w swojej niepoprzedzającej go żadnej przyczynowości. Byt ludzki w tej swojej samości i wyłączności określania siebie, w tym byciu tajemnicą jako początkowość bezwzględna, jest jako taki absolutem – nie jest jednak absolutny jako wartość, wartością jest bowiem Bóg. Oznacza to, że człowiek nie może doznać

¹² C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozoficzny*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 163.

¹³ Meister Eckhart, *Vom Gottesreich*, w: *Meister Eckhart und seine Jünger*, reprint wydania opracowanego przez F. Jostesa, Berlin 1972, s. 93–95; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 3, (opr.) J. Quint, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1976, s. 267.

¹⁴ J. Böhme, *Von der Menschwerdung Jesu Christi*, Amsterdam 1682, cz. I., rozdz. 5, § 23.

¹⁵ Tenże, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang/ Das ist: Die Wurtzel oder Mutter der Philosophiae, Astrologiae und Theologiae, aus rechten Grunde, Oder Beschreibung der Natur*, Amsterdam 1682, rozdz. 18, § 39.

spełnienia we własnej samości – w sobie i tylko w sobie. Spełnienie to dokonuje się na gruncie mistyki Böhme w ten sposób, że człowiek mocą własnej wolności rezygnuje z siebie, niszcząc tym samym własną wolę, koncentrat ludzkiego wyosobnionego istnienia i pozwalając tym samym zrealizować się absolutowi jako wolności¹⁶. Wszelako jeżeli wolność ludzka nie jest jedynie ułudą, lecz możliwością wyboru zarówno rzeczywistego dobra, jak i rzeczywistego zła, dzieje abso-lutu są naznaczone piętnem niepewności. Absolut powierza się niejako ludzkiej wolności, szatańskiej w gruncie rzeczy, bo dopiero ona ujawnia prawdziwą istotę wolności, tzn. brak wszelkiej istoty wolności. Tej wolności nie posiada Bóg, ponieważ nie może on chcieć zła. W tym sensie dopiero w człowieku ujawnia się prawdziwa, tj. szatańska wolność, wolność ku dobru i złu. Wydaje się zatem, że niepewność, niepokój, męka są u Böhme właściwe nie tylko człowiekowi, ale i Bogu, że egzystencjalna trwoga ciąży nad wszelkim bytem.

Bez wątpienia mistyka jest wyostrzoną świadomością przeciwieństwa między Bogiem a człowiekiem, które nade wszystko przybiera zdecydowany charakter wobec możliwości ich pojednania ze sobą. By unia mistyczna mogła dojść do skutku, człowiek musi uprzytomnić sobie własną posępną przestrzeń zła, najgłębszą ciemność własnego bytu uosobioną we własnej woli. Mistyka ukazuje, że człowiek w tym, co własne (*Selbstheit, Eigenheit, Meinheit*), jest nie do pogodzenia z Bogiem. Według sławnej *Teologii niemieckiej* nieznanego autora niemożliwe jest, by wola ludzka była obojętna wobec woli boskiej. Innymi słowy, kto nie jest z Bogiem, ten jest przeciw Bogu. Do opisu bytu ludzkiego wystarcza w istocie jedna kategoria: wola; człowiek trwa we własnej woli albo rezygnuje z niej. Wszystko inne w bycie ludzkim wynika ze statusu jego woli¹⁷. A więc dla określenia człowieka fundamentalne jest to, czy trwa we własnej swojości, czy wyrzeka się jej. Pod tym względem Eckhart, Luter i Böhme byli sobie bardzo bliscy. U Eckharta anihilacja bytu ludzkiego pozwalająca mu na zjednoczenie się z Bogiem dokonuje się w najgłębszej negacji własnej woli; dla Lutera wola człowieka to „babilońska nierządnicą”; także według Böhme istnieje zasadnicza opozycja między własną wolą człowieka, jego samością a Bogiem.

Nie da się zaprzeczyć, że to właśnie mistyka niemiecka przygotowała koncepcje samości, swojości, wyłączności bytu ludzkiego. (Zewnętrznym, ale nie przypadkowym i bynajmniej nie marginalnym wyrazem tego jest to, że pojęcia *Selbstheit, Selbst* zostały ukute w mistyce niemieckiej. Jacobi dodaje do tego jeszcze termin *Selbstsein*). Istnieje oczywiście przerwa między mistyką a egzystencjalizmem. Wbrew egzystencjalizmowi mistyka jako teoria zakłada – zasadniczo –

¹⁶ Tenże, *Mysterium magnum...*, rozdz. 41 § 54.

¹⁷ *Teologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen unterscheid gotlicher wahrheit und seit hohe gar schone ding von einem volkomen leben*, Gütersloh 1900, s. 51, 53, 55, 61, 63, 135, 197, 201.

możność połączenia człowieka z Bogiem. Podatnym podłożem dla rozwiązań mistycznych były koncepcje nawiązujące do neoplatonizmu, do jego założenia implikującego monistyczną wizję bytu, którego poszczególne elementy i stopnie bądź zawsze były ze sobą złączone, bądź też pierwotna postać bytu wyłaniała z siebie poszczególne szczeble po to, by wróciły one do początkowej jedności. Natomiast w koncepcjach, w których negowano ciągłość bytu emanacyjnie uformowanego, a więc wyraźnie i zdecydowanie przeciwstawiano sobie byt boski i byt ludzki, budowanie teorii ich zespolenia było z natury rzeczy znacznie trudniejsze. Ortodoksyjna mistyka chrześcijańska zazwyczaj pojmowała więc unię w sposób dość luźny, tak jakby już w punkcie początkowym wątpiła w możliwość zjednoczenia człowieka z Bogiem, rozumianego jako jedność bytu, upatrując w unii mistycznej – tak jest na przykład u Bernarda z Clairvaux – podobieństwa człowieka do absolutu, polegającego na pokrywaniu się woli ludzkiej z wolą boską. Mistycy ortodoksyjni mówią właśnie o pokrywaniu się owych wól, o pokorze, żarze kontemplacji, ekstazie, rozumiejąc przez to zazwyczaj zanurzenie się bytu ludzkiego w bożą miłość czy wolę, ale myśl o radykalnie pojętej unii mistycznej niekiedy tylko świta im jako w zasadzie bliżej nieokreślona możliwość, której raczej nie traktuje się zbyt poważnie¹⁸. Można by z tego odrzucenia możliwości unii mistycznej jako pełnego zjednoczenia człowieka z Bogiem wysnuć wniosek, że te rozwiązania mistyki ortodoksyjnej są bliższe egzystencjalizmowi aniżeli koncepcje mistyki spokrewnionej jakoś z neoplatonizmem. Wydaje się jednak, że ten dystans między Bogiem a człowiekiem w ujęciu myślicieli ortodoksyjnych wynika przede wszystkim z uznania Boga za byt tak doskonały, wspaniały, cudowny, że dzieli go od człowieka nieskończona przestrzeń, a nie z tego, że człowiek jest zamkniętą w sobie twierdzą.

Atoli, także mistyka Eckharta i Böhme, mimo że ze względu na swoje podstawowe założenia odnośnie do natury bytu była bardziej niż mistyka ortodoksyjna przysposobiona do opracowania koncepcji unii mistycznej, napotyka na zasadnicze trudności. Właściwie nie wiadomo, na czym polega – by użyć słów Kołakowskiego – „zatrata w boskości” bytu ludzkiego. Według Mistrza Eckharta unia mistyczna dochodzi do skutku, gdy człowiek staje się nicością. W tej nicości bezpragnienia, bezdziałania, niewiedzy i ogołocenia ze wszystkiego duchowego i cielesnego człowiek wydaje się jedynie miejscem, w którym nic się nie znajduje, pustką, której w jakiś dziwny sposób przysługują kontury¹⁹. Jest to jakby pusta plama po czymś, co już znikło. Ale są to tylko porównania, wszak nie wszystko w bycie ludzkim staje się nicością, czego dowodem są choćby opisywane przez Eckharta operacje Boga dokonywane wobec duszy i w duszy; więcej, dopiero w takiej

¹⁸ Por. *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1–2, Warszawa 1986.

¹⁹ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 1, s. 201–203; t. 2, s. 301–309, 589–590; t. 5, s. 191–194, 228, 282–283.

oczyszczonej duszy Bóg staje się według Eckharta naprawdę Bogiem, a to właśnie nie znaczy, że istnienie Boga zakłada nieusuwalnie istnienie ludzkie, które musi być odróżnione od Boga. A zatem dusza nie zatracą się w absolicie, przeciwnie, dusza jakby „podtrzymuje” absolut w jego bycie. Jeżeli Bóg jest Bogiem poprzez duszę, to nie ma Boga bez duszy – taka konsekwencja nasuwa się nieuchronnie. Unia mistyczna może tu być pojęta tylko jako zespolenie, bycie razem, bycie współ Boga i duszy, a nie jako jeden byt, jedno życie. Panteistyczny charakter mistyki Eckharta nie dopuszcza innego rozwiązania, nie dopuszcza więc – trzeba to jasno powiedzieć – zatracenia się duszy w Bogu, takiego stanu, w którym istnieje tylko sam Bóg, bo właśnie na mocy samej natury Boga nie może być on Bogiem w sobie samym, w swojej ontycznej samojedyności²⁰. Tak pojmowana mistyka Eckharta, całkowicie zgodna z głoszonymi przez niego *explicite* zasadami, nie zezwala na całkowite rozplnięcie się, zatracenie się bytu ludzkiego w czymś różnym od niego. Ten byt musi jakoś sobą pozostać, nie może być pustką, pustą plamą jako ślad jakiejś wcześniejszej obecności czegoś. Panteizm Eckharta wyklucza taką sytuację, w której istnieje jedynie byt boski. Unia mistyczna musi więc być rozumiana jako zachowanie bytu ludzkiego. Bóg Eckharta jako z natury swej działający, w przeciwieństwie do niedziałającej Boskości-Jednego, zapewnia sobie istnienie właśnie poprzez działanie w duszy, która jest jego najbardziej naturalnym ośrodkiem. Boskie działanie jako takie zakłada przeto odróżnienie Boga od duszy, nie może więc być pełnej jedności duszy i Boga, tak by istniał tylko jeden byt, w którym zatraciła się i przestała istnieć dusza. Unia przeto z istoty samego boskiego bytu nie może być całkowita, tzn. jej efektem nie może być ustanowienie jednej rzeczywistości.

Co z tego wynika dla zagadnienia zniszczalności swojości bytu ludzkiego? Powszechne pojmowanie mistyki zakłada, że owa samość ma być zniszczona, co u Eckharta znajduje wyraz właśnie w uznaniu bytu ludzkiego za nicosć – jako stan umożliwiający unię mistyczną. Ale teraz okazuje się, że w panteistycznie ukonsekwentnionej mystyce Mistrza Eckharta musi pozostać coś, co – mimo swej autodestrukcji – jest różne od Boga, czyli musi być zachowana jakoś swojosc bytu ludzkiego. Bóg taki, unicestwiając duszę, unicestwiłby tym samym samego siebie. Człowiek musi więc odpowiednio sprecparować siebie dla Boga, dla jego operacji, ale ta preparacja nie może być likwidacją bytu ludzkiego. W ten sposób otrzymujemy niejako dwie samości: tę, która zostaje zlikwidowana w procesie autodestrukcji bytu ludzkiego, i tę, która zostaje po dokonaniu tamtej autodestrukcji. Widać tu wyraźnie, że mistyka Eckharta wikała się w niejasności, niezgodności czy może nawet sprzeczności. Bez wątpienia nie do utrzymania jest teza o total-

²⁰ L. Kołakowski określa panteizm jako koncepcją mówiącą o „koniecznej zależności bytowej wiążącej obustronnie i celowo absolut niepodzielny z ogółem zróżnicowanych rzeczy skończonych”. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1963, s. 441.

nej zatracie bytu ludzkiego w bycie boskim na gruncie panteistycznej koncepcji Mistrza Eckharta. O ile mistyka ortodoksyjna, o której już mówiono, nie dopuszcza do całkowitego połączenia się człowieka z Bogiem, choć takie połączenie nie zawiera w sobie sprzeczności, o tyle mistyka Eckharta wyklucza całkowicie zjednoczenie w postaci jednego bytu powstałego z dwóch, bo wówczas musiałby przestać istnieć panteistycznie rozumiany Bóg i o żadnej unii mistycznej w ogóle nie można byłoby mówić. Jasne jest tedy, że Eckhart nie respektuje swojej koncepcji, gdy pisze o jedności człowieka i Boga jako o jednym bycie, bo oznacza to zarazem niebyt Boga, a więc i tego, co dzięki niemu może istnieć, tzn. świata i człowieka.

Można również wykryć u Eckharta inne motywy wyjaśniające niemożliwość unii mistycznej pojętej w ten sposób, że powstaje jeden byt. Otóż ustanowienie jednego bytu nie może nastąpić choćby z tego względu, że dusza jest stworzona, a Bóg niestworzony. Ten dystans między nimi jest w gruncie rzeczy nie do pokonania. Zjednoczenie mistyczne człowieka i Boga rozumiane jako jedność bytu narzuca nieprzekraczalne bariery w jego opisie. I Eckhart był tego świadom. Wszak dusza jako niewspółmierna Bogu nie może stać się z nim jednym; są to dwa całkowicie różne byty. To właśnie doprowadziło Eckharta do konkluzji tutaj przywołanej: człowiek ma stać się nicością, a wówczas Bóg będzie jednością, ale jednością Boga samego w sobie. Rola człowieka polegać ma przeto tylko na tym, że doprowadza on siebie do nicości, tzn. postępowaniem swoim sprawia, że przestaje istnieć. Mistrz Eckhart tak to właśnie formułuje, pisząc, że dusza traci „swe życie i byt”²¹. Nie ma więc mistyki, bo nic z niczym się nie łączy, lecz jedno przestaje egzystować po to, by drugie mogło istnieć w całej swej pełni i urzeczywistnić swoją istotę ekspandującego dobra. Jaki jest więc sens tej nauki? Człowiek w swej samości, w swoim byciu sobą, nie jest czymś, co może dorównać Bogu. Przestrzeń między nim a Bogiem jest nieprzekraczalna, przepastna. Mistyka wydaje się skazana na niepowodzenie. Ludzka samość, dopóki człowiek jest człowiekiem, wydaje się niezatracać, nierozpuszczalna. Filozofia Eckharta, ujmując radykalnie jedność duszy i Boga jako jeden byt, ukazuje zarazem niemożliwość tak pojętej unii mistycznej. Dusza w istocie nie może rozplynać się w Bogu, a Bóg w duszy. Nie może to, co wyższe, przelewać się w to, co niższe, a to, co niższe, w to, co wyższe, tak że powstaje z tego jedność. Innymi słowy, nie sposób mówić tu o jedności duszy i Boga, bo gdyby ona zachodziła, dusza nie musiałaby tracić własnego bytu, łącząc się z Bogiem. Podobnie przemiana duszy w Boga, co także zakłada ich nierówność, pozostaje niewytłumaczalna na gruncie twierdzenia o koniecznej utracie przez duszę jej własnego bytu po to, by mogła dokonać się radykalnie rozumiana unia jako jedność bytu. Mistrz Eckhart nie jest w stanie skonstruować teorii unii mistycznej jako takiego połączenia du-

²¹ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 3, s. 101.

szy i Boga, że stają się oni jednym. Ludzka samość jest czymś w sobie, co jako takie nie daje się wchłonąć przez byt boski. Tak więc – można powiedzieć – na gruncie panteistycznym, ale także poza nim, samość bytu ludzkiego okazuje się oporna na mistyczną samozatrętę.

Mistyka Mistra Eckharta napotyka na wielorakie trudności. Wydaje się, że najłatwiej jest prześledzić je właśnie u niego, jego teoria bowiem w obrębie całej mistyki europejskiej jest najbardziej zintelektualizowana, ufilozoficzona, wnikliwa i spekulatywna, daleko pod tym względem przewyższająca koncepcję Bernarda z Clairvaux, nazywaną przez Gilsóna spekulatywnym mistycyzmem²². Nie jest ona ani mistyką uczucia mobilizującego człowieka w jego miłości i poddaniu się Bogu, ani mistyką równie pojęciowo niesprecyzowanego zanurzenia w najwyższą rzeczywistość, boskie miłosierdzie, dobro i miłość. Eckhart na tle innych myślicieli jest mistykiem-uczonym, mistykiem-filozofem, dla którego problem zjednoczenia Boga i człowieka jest przede wszystkim problemem ontologicznym. Mimo swojej niezwykłej przenikliwości Eckhart nie jest jednak w stanie dać w miarę spójnej koncepcji unii mistycznej, pokazać i uzasadnić jej możliwości jako pełnej jedności bytu ludzkiego i bytu boskiego. Tak więc z punktu widzenia rezultatu, do którego się dochodzi, mistyka Eckharta i mistyka ortodoksyjna nie różnią się zasadniczo między sobą; dla obu tych nurtów dążenie indywiduum ludzkiego do zatracenia się w absolutie okazuje się czymś nie do zrealizowania. Różnica zaś między tymi odłami myśli mistycznej jest dość istotna. Według mistyki ortodoksyjnej całkowita unia jest właściwie niemożliwa, choć Bóg może mocą swej decyzji, mocą cudu dokonać owego zjednoczenia, niepojmownego dla dyskursywnego myślenia. Temu mistyka ortodoksyjna na gruncie swojej koncepcji Boga nie może zaprzeczyć, tzn. wszystko dla osobowego i wszechmocnego Boga jest możliwe, jakkolwiek dla skończonego rozumu jest to obszar zamknięty.

Natomiast Bóg Eckharta nie dysponuje taką możliwością, nie jest więc w stanie przemienić stworzonego bytu duszy w niestworzony byt boski. Bóg Eckharta jest przede wszystkim nieświadomy i nieosobowy, działa tylko mocą swojej natury, tzn. może jedynie „zająć miejsce” przygotowane mu przez człowieka. W tym sensie człowiek – bardzo mocno podkreśla to Mistrz Eckhart – może Bogu rozkazywać: jeżeli człowiek dokona odpowiednich zabiegów, Bóg musi się zachować zgodnie z własną naturą²³. U Eckharta nie może więc dojść do skutku pochłonięcie duszy ludzkiej przez absolut, tzn. niemożliwa jest pełna anihilacja bytu ludzkiego. Człowiek jest niezatracałny w absolutie. Ludzka swojość czy samość są czymś nieusuwalnym, człowiek w swoim byciu sobą nie rozplywa się w Bogu w ten sposób, że przestaje być sobą.

²² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1997, s. 152.

²³ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 2, s. 8.

Podobne konsekwencje odnośnie do unii mistycznej wydają się być właściwe także nauce Böhme. Według niego dążenie człowieka do absolutu oznacza dążenie do własnej nicości, zatruty samego siebie. A przestać być sobą to wyrzec się własnej samości ufundowanej w woli jako podstawie wszelkiego indywidualnego bytu. Byt ludzki dostępuje nicości, gdy w swojej własnej woli opuszcza wszystko, „czym jest i co ma”²⁴. Jest to całkowicie zrozumiałe, bowiem tylko nicność nie ogranicza Boga, tylko z nicością może się on połączyć jako absolutny absolut, a to właśnie znaczy – tak jak to jest również u Eckharta – że z niczym się nie łączy.

Zadaniem człowieka jest pozbawienie siebie rzeczywistości, uczynienie z siebie – można to wyrazić językiem Eckharta – pustego miejsca dla Boga. Ale natychmiast pojawia się trudność: jak wola człowieka, z istoty swej nieuchronnie wroga Bogu, może podjąć pracę nad oczyszczeniem bytu ludzkiego polegającą właśnie na rezygnacji z samej siebie. Jak możliwe jest samobójstwo woli, owej „babilońskiej nierządniczy”? A nadto gdyby było możliwe zachowanie bytu ludzkiego bez woli – co na gruncie założeń nauki Böhme jest sprzecznością – która go konsytuuje, to w jaki sposób człowiek mógłby działać zgodnie z wolą wieczną, która już nie znajduje w człowieku żadnego adresata? W istocie człowiek ma według Böhme dokonać tak gruntownej autodestrukcji, że przestaje być człowiekiem. Spełnienie się człowieka to samounicestwienie, a przeto zjednoczenie skończonego z nieskończonym w ogóle nie zachodzi. Nie ma unii, nie ma zjednoczenia, lecz tylko ztrata bytu ludzkiego w sobie, a nie w absolutie, bo absolut jest niezdolny wchłonąć – tak samo jak u Eckharta – tego, co skończone. Skończoność bytu ludzkiego stale więc pozostaje poza absolutem. Z natury swej człowiek jest taki, że nie może połączyć się z Bogiem. Przepaści między człowiekiem a Bogiem nie da się zasypać.

Mistyka ma kłopot ze zrozumieniem samej siebie; nie mniejsze też kłopoty oferuje swoim badaczom i interpretatorom. Właściwie nie wiadomo, co można na jej gruncie zrobić z *Selbst*. Wprawdzie ma ono zniknąć w unii mistycznej, ale okazuje się, że trzyma się nadzwyczaj dobrze, tzn. niezwykle trudne czy wręcz niemożliwe jest jego połączenie się z absolutem. Wydaje się, że zasługą mistyki jest właśnie skonstruowanie koncepcji bytu ludzkiego w jego do niczego nieredukowalnej swojości, byciu sobą. Jest to oczywiście niezgodne z naczelną intencją mistyki, dla której rzeczą najważniejszą jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. W tym swoim dążeniu mistyka, właściwie wbrew sobie samej, ujawnia problematyczność realizacji tego zamiaru. Ujawnienie to ma zarazem sens historyczny. Otóż w dziejach mistyki niemieckiej daje się zaobserwować tendencję polegającą na ukazywaniu coraz większego dystansu między człowiekiem i absolutem, co wiązało się także z coraz większym zrozumieniem dla swoistości ludzkiej egzy-

²⁴ J. Böhm, *Mysterium magnum...*, rozdz. 41, § 56; rozdz. 62 § 22; rozdz., 71, § 25.

stencji. Nie sposób więc zaprzeczyć, że mistyka przed Lutrem i po Lutrze przygotowywała grunt dla myślenia egzystencjalnego, że egzystencjalizm wszedł w koleiny uformowane przez mistykę. I egzystencjalizm mógł powstać tylko w obszarze myśli protestanckiej. Nie jest przypadkiem, że dwaj pierwsi egzystencjaliści, Jacobi i Kierkegaard, należą właśnie do tego obszaru. Bez wątpienia jedna z najbardziej znaczących nowożytnych koncepcji filozoficznych narodziła się w obrębie protestantyzmu i dzięki niemu.

Luter był kontynuatorem średniowiecznej mistyki niemieckiej z jej – jak sformułował to Leszek Kołakowski – uznaniem tego, co jednostkowe, za złe, i anihilacji bytu ludzkiego za sposób pokonania tego zła. Jego teologia daje się najlepiej zrozumieć w obrębie pola tej mistyki jako będąca jego przekształceniem spowodowanym w znacznym stopniu przez osobiste przeżycia twórcy reformacji. Mistyka średniowieczna przyczyniła się czy też w decydującej mierze uświadomiła Lutrowi, „że wszelka autoafirmacja człowieka jest Bogu przeciwna”, bo właśnie unia z Bogiem wymaga od człowieka oczyszczenia się z tego, co własne. Dzięki mistyce Luter dochodzi do koncepcji tak oto sformułowanej przez Leszka Kołakowskiego:

[...] zepsuta natura nie prowadzi do Boga. [...] Skoro natura nie prowadzi do Boga, to żaden wysiłek wsparty na przyrodzonych ludzkich zdolnościach nie może sprawić, byśmy stali się sprawiedliwymi wedle boskich kryteriów, a zatem Bóg tylko (jeśli odrzucić straszliwą możliwość powszechnego potępienia ludzi) działaniem darmowej łaski może nas, na przekór nieprawościom, uznać za sprawiedliwych i ocalić od zguby wiecznej. Zasada głosząca, że zepsuta natura nie prowadzi do Boga (zasada tymi słowami przez Lutra nie wypowiedziana, niemniej ujmująca w streszczeniu jego odpowiedź na pytanie o stosunek natury i nadnatury), znaczy zarówno, iż niepodobna zasłużyć się przed Bogiem uczynkami inspirowanymi przez naturalne pragnienia, jak też, że rozum przyrodzony nie zdoła dojść o własnych siłach do znajomości rzeczy boskich²⁵.

Nauka Lutra jest wyrazem rozczarowania co do skuteczności zaleceń średniowiecznej mistyki. Według niego człowiek sam z siebie nie może dotrzeć do Boga. Przykazania boskie uczą, co człowiek powinien robić, jak działać, by je spełnić, ale nie zmienia to zasadniczej niezdolności człowieka do ich spełnienia. Podstawowa rola przykazań polega na uświadomieniu człowiekowi niemożności czynienia dobra i wywołaniu w nim zwątpienia w jakąkolwiek moc własną. Luter pisał:

Gdy tedy przykazania odsłonią przed człowiekiem jego słabość, i już trwożnie ogarnia go pytanie, przez jakie starania mógłby zadośćuczynić zakonowi – boć zakonowi musi się zadośćuczynić – aby ani jota, ani kreska z niego nie zginęła (w przeciwnym razie bez wszelkiej nadziei będzie potępiony) – wówczas prawdziwie upokorzony i unicestwiony we własnych oczach nie znajduje w sobie nic, co mogłoby go usprawiedliwić i zbawić²⁶.

²⁵ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 166–167.

²⁶ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, opr. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 30.

Otóż mistyka, na przykład Eckharta, zawiera w sobie dwie tendencje rozbieżne, niezgodne ze sobą: z jednej strony głosi zasadniczą możliwość unii mistycznej, z drugiej – nie jest w stanie wyjaśnić, jak następuje roztopienie się swojości bytu ludzkiego w absolicie. Luter zaś – choćby to była tylko jedna z dwu orientacji jego myślenia, jak chce Leszek Kołakowski – uznaje w istocie swojność za coś, co zasadniczo nie poddaje się takiemu rozplynięciu się w Bogu. To jest istotna różnica między Eckhartem a Lutrem. Najradzykalniej pomyślana idea mistyki Eckharta głosi pełne zatracenie się w Bogu bytu ludzkiego mocą jego własnych zdolności, co najsilniej jest wyrażone w faktycznej rezygnacji Mistrza Eckharta z teorii ła-ski. Jeżeli pomijamy owe trudności całkowitej anihilacji bytu ludzkiego na grun-tcie teorii Eckharta, można powiedzieć, że człowiek zbawia się sam własnymi si-lami, tzn. sam doprowadza do rozpuszczenia się w bycie boskim. U Lutra nato-miast taka operacja jest zasadniczo nie do wykonania. Wobec fundamentalnej nie-możliwości transformacji bytu ludzkiego w byt wieczny jedyna droga do zbawienia człowieka prowadzi tylko i wyłącznie przez bożą łaskę. Leszek Kołakowski pisał:

Zachowując jednocześnie pragnienie zbawienia własnego jako wartości najwyższej i wiarę we wszechmoc łaski, która ostatecznie o zbawieniu, niezależnie od naturalnych wysiłków, rozstrzyga, świadomość egzystencjalnie zorientowana skazana jest przeto na wieczną udrękę niepewności i niezdolności do osiągnięcia tego spokoju ostatecznego, który mistyka swoim wybrańcom, po długich próbach, zapewnia²⁷.

Byt ludzki jest zatem nieredukowalny w swojej samości i wyłączności, niezależnie od tego, czy jest zbawiony, czy nie. W ogólności więc Bóg nie narusza tej swojości bytu ludzkiego, jakkolwiek tylko on go zbawia. Wszelako i zbawienie człowieka mistycznie pojęte jest – jak pokazano – wielce problematyczne, ponie-waż podstawowe założenia myślenia mistycznego są trudne, a nawet niemożliwe do analitycznego opracowania i rozjaśnienia. Inaczej mówiąc, gdy patrzy się na mistykę, biorąc pod uwagę różnicę między tym, co ona głosi wprost jako swoje naczelné tezy, a tym, jak próbuje je uzasadnić i rozwinąć, daje się zauważyć w niej wyraźne tendencje autodestrukcyjne, podające w wątpliwość ją samą jako naukę o zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Można więc koncepcję Lutra uznać za rozwinięcie tych tendencji.

Jakoż i Lutrowska zasada usprawiedliwienia z wiary narodziła się na glebie średniowiecznej mistyki niemieckiej. Otóż dla Mistrza Eckharta chrześcijaństwo to nade wszystko stan wewnętrzny każdej jednostki, tam się ono funduje, tam znaj-dują się jego korzenie:

Kto chce czcić Boga, musi być święty i skupiony, musi być duchem i nie wychodzić na zewnątrz²⁸.

²⁷ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 172.

²⁸ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 1, s. 319.

Za Anzelmem z Canterbury powtarza, że Bogu jest niezbędny „dar ucziszonego serca”, a nie posty, modlitwy, takie czy inne umartwienia. Nie zewnętrzność określa człowieka, lecz wewnętrzny charakter jego bytu. Czyny zewnętrzne są bezwartościowe i w żadnym wypadku nie konstytuują wiary, same w sobie są wobec wiary indyferentne. Jak wyraził to współczesny Lutrowi – najpierw jego wyznawca, a potem antagonistą – Sebastian Franck, uczynki nie są ani grzechem, ani pobożnością²⁹; nie są – by znowu użyć słów Eckharta – „ani błogosławione, ani niebłogosławione”. Czytamy dalej u Eckharta:

Dlatego uczynek i czas zostają stracone – jeden z drugim – stracone; złe czy dobre, stracone są w takim samym stopniu, albowiem nie mają one żadnej ostoji w duchu ani nie mają bycia czy miejsca w sobie, a Bóg nie potrzebuje ich do niczego³⁰.

Doskonałą, dobrą i prawą wolą, która jest w istocie tym samym, co wiara, człowiek funduje własną wolność i sprawiedliwość. A więc swoją wiarą, swoją wewnętrzną wartością, człowiek spełnia wszystkie boskie przykazania. Jest tak właśnie, jak pisał Luter: „Z tego względu wiara jest sprawiedliwością chrześcijanina i spełnieniem wszystkich przykazań”³¹. W tym sensie człowiek u Eckharta jest – mówiąc znowu językiem Lutra – wolny od uczynków. Wierzy niezależnie od uczynków, te zaś nie są w stanie wzbudzić w nim wiary. Tę niezależność bycia chrześcijaninem od zewnętrznych tylko uczynków, „ani błogosławionych, ani niebłogosławionych”, Eckhart najmocniej wyraził chyba w słowach: „[...] gdybym własną ręką, lecz bez udziału mojej woli, zabił papieża, mimo to przystąpiłbym do ołtarza i odprawił mszę”³². Natomiast czyny zewnętrzne są naturalną konsekwencją wiary. Nie dlatego, że wiarę konstytuują, bo jest to niemożliwe, lecz dlatego, że byt ludzki przepełniony wiarą w naturalny sposób dokonuje czynów, tak jak drzewo owocowe rodzi owoce, bo inaczej nie byłoby drzewem owocowym. Życie wewnętrzne nie może być nieme, nie może trwale zasklepić się w sobie. Prawdziwa wiara musi się przejawiać w czynach. Płomień wiary – by odwołać się do sposobu obrazowania Lutra – obejmuje całego człowieka. Dlatego czyny zewnętrzne są nieodłączne od wiary. Zarazem zachowuje ważność teza, że tylko we wnętrzu człowieka znajduje się wiara, dobro, wielkość, doskonałość, szlachet-

²⁹ S. Franck, *Paradoxa Ducenta octoginta/ Das ist CCLXXX Wunderred vnd gleichsam Rhäterschaft / auss der H. Schrifft/ so vor allem flaisch ungläublich vnd vnwar sind / doch wider der gantzen welt wahn vnd achtung/ gewiss und var. Item aller in Gott Philosophierenden Christen rechte / Göttliche Philosophie/ vnd Teütsche Theologie / voller verborgener Wunderred vnd geheimnüss / den verstandt allerlay frag / vnd gemayne stell der H. Schrifft betreffende / Auch zur scherppfung des vrthails überrauss dienstlich/ entdeckt/ aussgeführt und an den tag geben / Durch Sebastianum Francken von Word, Ulm 1534, s. 143.*

³⁰ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 2: Meister Eckhart, s. 315. Cyt. według: Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988.

³¹ M. Luter, dz. cyt., s. 36.

³² Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 2, s. 275.

ność³³. Ten następczy charakter czynów i ich niezbędność dla wiary stały się trwałym składnikiem protestantyzmu.

Mistrz Eckhart sformułował pewne koncepcje, które stanowią charakterystyczny rys mistyki niemieckiej i protestantyzmu, i one też decydują o odrębności tej formacji religijnej wobec chrześcijaństwa katolickiego. Luter więc w sensie czysto teoretycznym powtarza koncepcję Eckharta o roli uczynków w ich relacji do wiary:

Stąd ślepa i niebezpieczna jest nauka, która głosi, że przykazania wypełnia się przez uczynki, gdy tymczasem przykazania należy spełniać przed uczynkami, a dopiero po ich spełnieniu nastąpić powinny uczynki, jak to zaraz usłyszymy³⁴.

Wiara jest samowystarczalna: ona „nie potrzebuje ani ustaw, ani dobrych uczynków; są one nawet dla niej szkodliwe, jeśli ktoś przypuszcza, że przez nie uzyskuje usprawiedliwienie”³⁵. Wszelako sugestia, że uczynki są zbędne, napotyka u Eckharta i Lutra zdecydowany odpór. Pierwszy pisał tak:

Są jednak ludzie, którzy stawiają sobie za cel uwolnienie się od uczynków. Na to powiem: tak być nie może³⁶.

Wypowiedź Lutra – można zasadnie przypuszczać, że jest ona echem wypowiedzi Taulera – jest zdecydowanie bardziej ostra:

Będziemy więc próżnować i nic nie będziemy robić, poprzestaniemy na wierze. Odpowiadam: Nie tak, bezbożnicy, nie tak³⁷.

I dalej Luter mówi już całkowicie w duchu nauki Eckharta:

Dobre uczynki nie czynią człowieka dobrym, lecz dobry człowiek spełnia dobre uczynki³⁸.

Dwa rodzaje uczynków wypływających z wiary, o których pisze Luter, to uczynki wobec ciała dokonywane dla podporządkowania człowieka zewnętrznego człowiekowi wewnętrznemu oraz uczynki wobec bliźnich, mające za wzór postępowanie Chrystusa.

Gdy tak patrzy się na rozważaną kwestię, to Luter nie wprowadza nic zasadniczo nowego w porównaniu z Mistrzem Eckhartem. Jeżeli przyjąć za Leszkiem Kołakowskim, że w zasadzie usprawiedliwienia z wiary kryje się orientacja egzy-

³³ Tamże, t. 1, s. 276, 319; t. 5, s. 40–41, 207–208, 215–216, 281–283, 290–292.

³⁴ M. Luter, dz. cyt., s. 37.

³⁵ Tamże, s. 44.

³⁶ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 3, s. 492.

³⁷ M. Luter, dz. cyt., s. 44.

³⁸ Tamże, s. 48.

stencjalna, to, że „Chrześcijaństwo prawdziwe jest zarazem przewyciężeniem chrześcijaństwa rozumianego jako doktryna, jako wiedza o Bogu”³⁹, to oczywiście także w tym aspekcie owa zasada ma głębokie uzasadnienie w mystyce Mistrza Eckharta. Skoro zatem zasada ta zawiera w sobie podwójną orientację, to taką samą podwójną orientację należałoby przypisać średniowiecznej mystyce niemieckiej, co oczywiście nie pomniejsza historycznej roli Lutra i jego wpływu na dzieje mistyki i egzystencjalizmu. Jednak cały ten nurt myśli ma swoją nieusuwalnie źródłową postać w mystyce niemieckiej, nade wszystko w mystyce-filozofii Mistrza Eckharta. W takim ujęciu mistyka średniowieczna jak gdyby dwiema kolejniami prowadzi do egzystencjalizmu. Jedna z nich – owa właśnie wymieniona przez Kołakowskiego mistyczna negacja zbawienia przez dialektykę i retorykę, w ogólności przez wiedzę – znajduje u Eckharta wyraz choćby w tym, że „przykazanie boże jest dobrocią natury Boga”⁴⁰, a nie świadomie sformułowanym nakazem powszechnie obowiązującym i nadzorowanym przez coś zewnątrznie istniejącego. Druga kolejina kierująca ku egzystencjalizmowi to właśnie nauka o przewyciężeniu swojości, samości bytu ludzkiego, które ma mu umożliwić połączenie z absolutem, co – jak już uzasadniano – jest kwestią niezwykle trudną, niedającą się sformułować w postaci zrozumiałej koncepcji. Mówiąc inaczej, mistyka nie jest w stanie wyjaśnić tego, na czym jej najbardziej zależy. Swojość człowieka jest dla niej czymś, co nie poddaje się konceptualizacji. W tym znaczeniu mistyka jako teoria funkcjonowała przeważnie w postaci myśli deklaratywnej.

Oczywiście, gdy w całości ujmuje się naukę Lutra, jest ona zasadniczo różna od mistyki Mistrza Eckharta. Przede wszystkim – jak wspomniano – według Eckharta człowiek sam siebie zbawia, tzn. sam z siebie i własną mocą buduje swoją wiarę, którą spełnia wszystkie boskie przykazania. Bóg musi kochać człowieka wierzącego i wejść w jego duszę. Nie może odstać od człowieka, który dokonał autodestrukcji. Jedyne przeszkody w docieraniu człowieka do Boga tkwią po stronie człowieka, a Bóg jako nieosobowe dobro i miłość „oczekuje” na ludzkie decyzje. Według takiej koncepcji Boga człowiek sam, mocą swojej wolności, może stać się chrześcijaninem. Otóż rozwój mistyki niemieckiej od Mistrza Eckharta, wedle którego wolne działania ludzkie determinują Boga, prowadził przez Taule-
ra, Seusego i *Teologię niemiecką* do wzmocnienia pozycji Boga kosztem człowieka; nie naruszało to jednak w istotny sposób poglądu Eckharta.

Luter, akceptując początkowo to poeckhartowskie stanowisko, dochodzi do koncepcji radykalnie niezgodnej z Eckhartem, tzn. ostatecznie odwraca stanowisko Eckharta lub zdecydowanie wzmacnia tendencje wyraźnie rysujące się u Taulera i w *Teologii niemieckiej*: absolutna moc Boga i całkowita pasywność bytu ludzkiego – stanowisko, do którego rozwinięcia Luter znalazł istotne przesłanki

³⁹ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 169.

⁴⁰ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 2, s. 59.

w tradycji ockhamowskiej i nominalistycznej. Bóg Lutra to dynamiczna siła stwarzająca, zachowująca i kierująca wszelkim istnieniem. Bóg ten jest wszystkim we wszystkim jako *omnipotentia generalis*. Człowiekowi – bo o to chodzi tutaj przede wszystkim – zostaje odmówiona wolność i to w sposób radykalny. Człowiek zostaje pozbawiony jakiejkolwiek mocy decydowania o sobie. W mistyce jego bierność wobec Boga – i to właśnie nie jako stan ostateczny – występowała dopiero w stanie ich pojednania. Przygotowanie do tego stanu dokonywało się dzięki wysiłkom samego człowieka, jak u Eckharta, bądź było wspomagane, jak u Taulera i Seusego, przez Boga. Luter głosi zaś całkowitą niemoc człowieka wobec Boga. Autentyczność bycia chrześcijaninem jest człowiekowi zesłana, nadana, w niczym nie zasłużona przez niego samego. Wszystko dzieje się z woli Boga. Człowiek został całkowicie ubezwłasnowolniony, stając się medium pasywnie przyjmującym zewnętrzne decyzje. Mocą bożej łaski udzielona wiara starczy człowiekowi za wszystko⁴¹. Teraz już można wymienić owe zgodności między Lutrem i Eckhartem, na co wskazano dość szczegółowo.

Tak oto ujawnia się okoliczność, ze względu na którą nauka Lutra jest przeciwieństwem egzystencjalizmu, stanowi barierę na drodze do jego uformowania się. Okolicznością tą jest właśnie negacja ludzkiej wolności. Już w czasach Lutra zauważono, że z jego poglądu, iż do Boga należą „zarówno przykazania, jak i ich spełnienie”, tzn. z twierdzenia o całkowitym pozbawieniu człowieka wolności wynika bezsens grzechu i kary i w ogóle nauki chrześcijańskiej tak pojętej. Przywrócenie sensu ludzkiemu bytowaniu jawiło się w takiej sytuacji jako przywrócenie ludzkiemu *Selbst* wolności odebranej mu przez Lutra. Po takim przekształceniu nauki Lutra pozostaje więc wolne *Selbst*. Tak ujęte *Selbst* i konsekwencje tego ujęcia zostały po raz pierwszy wyrażone przez Fryderyka Jacobiego w jego filozofii egzystencjalnej.

Transmutations of the *Selbst*: Mysticism, Luther and Existentialism

According to the German mysticism initiated by Master Eckhart the self (*Selbst*, or *Selbstheit*) is integrated by the power of his will and makes a mystical union with other entities possible. Master Eckhart was not able, however, to construct a theory of mystical union between the soul and God for several reasons. First, according to the pantheistic formulation of Eckhart's philosophy God is in the soul and acts through the soul, and thus God cannot be additionally integra-

⁴¹ M. Luter, *O niewolnej woli. De servo arbitrio*, przeł. W. Niemczyk, Warszawa 1978, s. 129, 200, 215.

ted with the soul. Secondly, again typically for the pantheistic perspective, Eckhart holds that the soul may perish, and nothing can mystically unite with what is nothingness. Thirdly, the finitude of the human existence puts man outside the absolute. Mysticism seems therefore pointless or futile. This situation changes completely with Martin Luther who proclaimed the fundamental impossibility of transformation of human existence and puts man entirely at God's mercy. This picture is further modified by existentialism, which holds that the human self, as shown in the writings of Frederic Jacobi, can be considered the ultimate, if not absolute, reality.