



Adriana Joanna Mickiewicz
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
ORCID: 0000-0002-7090-9987
e-mail: adriana.mickiewicz@wp.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.020>

Etyczne aspekty koncepcji odosobnienia Mistrza Eckharta*

Wstęp

Poniższa praca ma na celu omówienie etycznych wątków koncepcji odosobnienia (*Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*) Mistrza Eckharta. Chciałabym pokazać, w jaki sposób wymieniona teoria łączy się z problematyką moralną, wyznaczoną przez pojęcie cnoty. Artykuł nie zmierza do kompletnej prezentacji poglądów nadreńskiego mistyka, lecz ukazuje wyłącznie te wątki, które bezpośrednio łączą się z etyką. Koncepcje ontologiczne i epistemologiczne pojawiają się jedynie jako kontekst dla omówienia refleksji moralnych Eckharta. W niniejszej pracy skupię się na kwestiach moralnych, wychodząc z przekonania, że właśnie ta część filozofii Eckharta nie została dotychczas wystarczająco rozpoznana i omówiona na gruncie polskim. W polskojęzycznych opracowaniach *Gelassenheit* było dotychczas ujmowane jako kategoria ontologiczna (m.in. u Piotra Augustyniaka¹) oraz jako kluczowy element relacji człowieka do transcen-

* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2020–2024 jako projekt badawczy w ramach programu Diamentowy Grant.

¹ Piotr Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli* (Warszawa-

dencji (np. u Józefa Piórczyńskiego²). Niejednokrotnie filozofia Eckharta była również traktowana jako kontekst dla interpretacji późnych dzieł Martina Heideggera³. Wątki etyczne zostały albo zupełnie pominięte, albo przynajmniej zepchnięte na drugi plan. W niniejszym artykule chciałabym odwrócić ten schemat – pokażę, że koncepcja odosobnienia stanowiła kluczowy moment Eckhartowskiej etyki.

Termin *Gelassenheit* wywodzi się od wieloznacznego czasownika *lassen*, oznaczającego opuszczanie, odchodzenie, a także porzucenie, pozwolenie. W polskich przekładach jest on oddawany przez „oderwanie”⁴, „odosobnienie”⁵ (obie propozycje – przeł. W. Szymona) lub „porzucenie”⁶ (przeł. J. Prokopiuk). Wymienione tłumaczenia akcentują decydujący dla średniowiecznego autora motyw odwrotu od rzeczywistości zewnętrznej oraz wyzbycia się własnej woli na rzecz wypełnienia człowieka wolą Boską. Odosobnienie podkreśla również aspekt porzucenia własnej tożsamości osobowej (od-osob-nienie). Należy od razu zaznaczyć, że Eckhart rzadko posługiwał się tym terminem. W jego pracach znacznie częściej pojawia się synonimiczne pojęcie *Abgeschiedenheit*, które dosłownie oznacza odosobnienie, oderwanie, odejście⁷. Pochodzi ono od czasownika *scheiden* – rozwodzić, rozdzielać, rozchodzić. Podane terminy mogą być traktowane zamiennie⁸.

W wielu opracowaniach można się spotkać z wyraźnym podziałem pism Eckharta na dzieła łacińskie oraz niemieckie. Pisma łacińskie byłyby wyrazem skrupulatnych badań teologicznych, prowadzo-

wa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2012); P. Augustyniak, *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki* (Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2009).

² Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia* (Wrocław: Leopoldinum, 1997).

³ Zob. Janusz Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006) oraz Andrzej Workowski, „Pojęcie ‘Gelassenheit’ u Mistrza Eckharta i Heideggera”, *Logos i Ethos* 2(15) (2003): 50–65.

⁴ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. Wiesław Szymona OP (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1987).

⁵ Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, przeł. Wiesław Szymona OP, red. Jolanta Czapczyk, wyd. 2, t. 1–5 (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2020).

⁶ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Pax, 1988).

⁷ Eckhart stosuje wiele pojęć na oznaczenie terminu „odosobnienie”. Będą to m.in. *Abgezogenheit*, *Entbildung*, *Ledig-sein*.

⁸ Wiesław Szymona OP, „Wstęp do kazań”, w: Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, 87.

nych zgodnie z zasadami średniowiecznej scholastyki, natomiast prace niemieckie mają odkrywać samo sedno mistyki Eckharta. Mimo oczywistych różnic terminologicznych – wynikających zarówno z konieczności przekładu terminów łacińskich na dopiero kształtujący się język niemiecki, jak i z potrzeby dostosowania treści *Kazań* do poziomu wykształcenia słuchaczy – wydaje się, że główne wątki prac niemieckich pozostają spójne z tezami stawianymi w traktatach łacińskich⁹. Dlatego, choć podstawą mojej pracy będą teksty niemieckie, odniosę się również do pism łacińskich.

Teologia apofatyczna

Piotr Augustyniak rozpoczyna interpretację dzieł Eckharta od następującego spostrzeżenia:

Eckhart zwraca się do ludzi, którzy są zainteresowani życiem wewnętrznym. Chcą żyć w bliskości Boga. Zjednoczyć się z nim. Doświadczyć go w sposób bezpośredni. Eckhart chce w swoich *Kazaniach* prowadzić ich do takiego obcowania, chce ich o nim pouczyć. Podstawowym problemem, na który natrafia, jest sposób myślenia jego słuchaczy oraz nierozdzielnie z nim związany język, którym się posługują¹⁰.

Podążając za słowami Augustyniaka, można uznać *Kazania* za przykład tekstu konwersyjnego, który oprócz artykulacji określonych treści teoretycznych dąży do rzeczywistej przemiany wewnętrznej słuchaczy i słuchaczek. Nauka nadreńskiego kaznodziei wskazuje na możliwość przekształcenia człowieka w sposób, który umożliwiłby zawarcie unii mistycznej z Absolutem. Taka transformacja nie dotyczy wyłącznie podjęcia lub zaniechania określonych działań. Chodzi tutaj o coś o wiele głębszego: o zupełną przemianę sposobu myślenia oraz stosunku do wszystkiego, co zewnętrzne wobec jednostki. Wymaga to również odejścia od języka, w którym na co dzień prowadzimy swoje myśli. Zdaniem Eckharta nasze sposoby reprezentacji Boga (choćaby za pomocą pojęć) są niedoskonałe i obciążone ryzykiem antropomorfizacji, podporządkowania Boskości stworzeniu. Język zostaje bowiem stworzony w opar-

⁹ Tezę o możliwości uspojnienia prac łacińskich i niemieckich postawił przede wszystkim Jan A. Aertsen, wybitny znawca myśli średniowiecznej. Zob. Jan A. Aertsen, „Meister Eckhart”, w: *Companion to Philosophy in the Middle Ages*, red. Jorge J. E. Gracia, Timothy N. Noone (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).

¹⁰ Augustyniak, *Inna boskość*, 157.

ciu o rzeczywistość ludzką: bliski człowiekowi świat materialny i czasoprzestrzenny¹¹. Doświadczenie transcendencji zostaje w ten sposób zapośredniczone oraz zafałszowane przez nieadekwatne ludzkie kategorie poznawcze. Eckhart dostrzega tu ogromne niebezpieczeństwo – wprawdzie ludzkie reprezentacje pozwalają nam uporządkować i zrozumieć transcendencję, jednak w ten sposób po pierwsze budujemy ów porządek na zafałszowanych kategoriach, mocno osadzonych w ludzkiej perspektywie, a po drugie osławiamy i minimalizujemy tajemnicę, stanowiącą podstawę wiary. Jak pisze Eckhart:

nikt nie może powiedzieć naprawdę, czym jest Bóg. Mówimy niekiedy: jedna rzecz jest podobna do drugiej. Otóż stworzenia nie zawierają w sobie niemal nic z Boga, dlatego też nie mogą niczego o Nim objawić. [...] Święty Augustyn mówi: to, co mówimy o Bogu, nie jest prawdziwe, prawdę natomiast stanowi to, czego o nim nie mówimy. Nie jest on tym, co nazywamy Bogiem, to zaś, czego o nim nie mówimy, bardziej nim jest niż to, o czym mówimy, że to on¹².

Diagnoza Eckharta wykracza poza rozważania z zakresu epistemologii – pytanie o możliwość adekwatnego poznania Absolutu pozostaje nierozzerwalnie związane z zagadnieniem budowania relacji człowieka z transcendencją. Ujmowanie Boga poprzez ludzkie reprezentacje sprawia, że zostaje On poniekąd włączony w ziemski porządek – porządek wyznaczony przez myślenie przyczynowo-skutkowe. Zdaniem Eckharta logika świata stworzeń opiera się na pytaniu „dlaczego?”. Na co dzień człowiek poszukuje przyczyn, które z jednej strony zapewnią mu motywację do dalszych działań, a z drugiej pomogą wyjaśnić wszystko to, co go spotyka. Porządkowanie wydarzeń w kategoriach przyczyn i skutków jest jednak zasadne wyłącznie w czasie. Z tego względu nadreński mistyk uznaje, że pytanie „dlaczego?” nie może odnosić się do pozaczasowego Absolutu. Ponadto próby racjonalizacji transcendencji pozwalają nam odkryć (lub raczej wykreować) pewien wyższy sens wszystkiego, co nas spotyka: zarówno szczęścia, jak i cierpienia. Zadając Bogu pytanie „dlaczego?”, włączamy go w ludzki, quasi-ekonomiczny porządek, w którym podejmujemy określone działania lub je zarzucamy nie ze względu na Absolut sam w sobie, lecz dla swojego własnego zysku (zbawienia). Pierwszorzędne znaczenie ma zatem sam człowiek, Bóg zaś schodzi na drugi plan:

¹¹ Zob. m.in. Eckhart, *Kazanie 50*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, 157–158.

¹² Eckhart, *Kazanie 20a*, w: tamże, 246.

Niektórzy chcą jednak patrzeć na Boga tymi samymi oczyma, którymi patrzą na krowę, i chcą kochać Boga tak, jak ją kochają. A kochają ją z powodu sera i mleka, ze względu na swoją własną korzyść. Tak postępują wszyscy Ci, którzy kochają Boga ze względu na zewnętrzne bogactwa lub wewnętrzne pociechy; nie kochają Go tak, jak powinni, kochają swoją własną korzyść. Tak, mówię wam prawdę: wszystko, czego pragniesz, a co nie jest samym Bogiem, nigdy nie może być na tyle dobre, żeby ci nie przeszkadzało w drodze do najwyższej prawdy¹³.

Wyzwolenie od ludzkich reprezentacji ma umożliwić autentyczne poznanie transcendencji poprzez jej bezpośrednie doświadczenie¹⁴. Potrzeba opracowania nowego języka, który pozwoliłby na głębokie obcowanie z boskością, zbliża Eckharta do tradycji teologii apofatycznej. Przedstawiciele tego nurtu negowali możliwość rozumowego rozwikłania tajemnic wiary oraz opracowali własną metodę mówienia o Absolutcie. Opierała się ona na prowadzeniu refleksji za pomocą negacji, antynomii, antytez i paradoksów. Eckhart w swoich *Kazaniach* posługuje się językiem nieco hermetycznym, wydaje się balansować na cienkiej granicy między bogactwem paradoksów a logiczną sprzecznością i niekonsekwencją terminologiczną¹⁵.

Teologię apofatyczną Eckharta można przedstawić na przykładzie rozróżnienia między Bogiem Osobowym a Boskością, fundamentalnego dla pism nadreńskiego mistyka, choć jednocześnie mętnego i nieostrego. Bóg Osobowy zostaje ujęty w Trójcy Świętej jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Osoby Boskie, choć tożsame względem realnego odniesienia, pojęciowo wskazują na odmienne funkcje i własności¹⁶. Przykładowo istotą Ojca jest płodność, Syn zaś zostaje utożsamiony z mądrością¹⁷. Bóg Osobowy podlega więc nazywaniu i poznawaniu w tym sensie, że jesteśmy w stanie wskazać jego atrybuty. Tymczasem boskość jest czymś najpierwotniejszym, stanowi źródło Osobowego Boga, jego skrytą naturę¹⁸. Boskość wymyka się ludzkiej zdolności reprezentacji, jest niepo-

¹³ Eckhart, *Kazanie 16b*, w: tamże, t. 1, 226–227.

¹⁴ Eckhart, *Kazanie 76*, w: tamże, t. 3, 106.

¹⁵ Na nieścisłości terminologiczne zwraca uwagę Józef Piórczyński, omawiając m.in. różne sposoby rozumienia pojęcia „Boskości” (*Gottheit*) na łamach kazań Eckharta. Piórczyński, *Mistrz Eckhart*, 25–28.

¹⁶ Eckhart, *Kazanie 61*, w: Eckhart, *Dziela wszystkie*, t. 3, 14.

¹⁷ Eckhart, *Kazanie 29*, w: tamże, t. 2, 5–36.

¹⁸ Cezary Wodziński zwrócił uwagę na podobieństwo myśli Eckharta do tradycji neoplatońskiej. Pojęcie boskości miałoby pod wieloma względami przypominać termin *thearchia*, wprowadzony przez Pseudo-Dionizego Areopagite. *Thearchia* oznaczała właśnie skrytą naturę Boga, która nie mogła być wyrażo-

znawalna i bezimienna¹⁹. Wiemy o niej jedynie to, że jest czymś absolutnie niezróżnicowanym, negacją wielości²⁰. Właśnie dlatego nie może mieć pozytywnej nazwy. W języku potocznym nazwać dany przedmiot oznacza tyle, co wyodrębnić go spośród innych bytów. W akcie nadawania imienia oznaczamy, czym dany byt jest, a także czym on nie jest. Podobnie dzieje się w przypadku opisu własności. Uznając pewien przedmiot za mały, niebieski, kwadratowy, wskazujemy zarazem, że nie jest on duży, różowy czy okrągły. Nazywanie zasadza się na różnicy i dlatego każde określenie byłoby już ograniczeniem²¹. Jeżeli w każdym bycie możemy wyróżnić pewien element negacji (niebycia czymś lub jakimś), to Boskość stanowi negację negacji, a więc pełnię, niepodzielne Jedno²².

Nie chcieć, nie wiedzieć, nie mieć

Inny sposób obcowania z transcendencją oznacza dla Eckharta w pierwszej kolejności zerwanie z optyką wyznaczoną przez binarną opozycję podmiotu i przedmiotu²³. Eckhart chce odejść od tego sposobu myślenia, gdyż widzi w nim zagrożenie polegające na zawłaszczeniu Boga oraz świata przez człowieka, na uprzywilejowaniu typowo ludzkiej perspektywy. Szczególnym zagrożeniem jest tu zwłaszcza sprowadzenie Boga do przedmiotu ludzkiego poznania lub chcenia. W konsekwencji człowiek zostałby pozbawiony możliwości bezpośredniego obcowania z Boskością – jego relacja zostałaby zapośredniczona przez pojęcia przynależące do porządku epistemologicznego lub wolistycznego. Taki stosunek do Absolutu byłby również naznaczony pychą.

na za pomocą żadnych słów. Zob. Cezary Wodziński, „Meister... Heidegger”, w: Cezary Wodziński, *Nic po ironii. Eseje czwarte* (Warszawa: IFiS PAN, 2006), 74.

¹⁹ Eckhart, *Kazanie 83*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 3, 146.

²⁰ Eckhart, *Kazanie 2*, w: tamże, t. 1, 123.

²¹ Eckhart, *Kazanie 46*, w: tamże, t. 2, 133.

²² Eckhart, *Kazanie 2*, 123.

²³ Kategoria podmiotu nie pojawia się bezpośrednio w pismach Eckharta. Termin przynależy do nowożytnej tradycji filozoficznej i pozostaje związany przede wszystkim z postacią Kartezjusza. Jednak, jak wskazuje część historyków, to pojęcie ma złożoną genezę, którą można wyprowadzić ze starożytności. Zob. Marek Drwięga, „Spór o podmiot w filozofii”, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. Adriana Warmbier (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016), 21–23. W tekście zdecydowałam się przyłożyć późniejszą siatkę pojęciową na myśl późnośredniowiecznego autora, gdyż pomaga ona rozjaśnić główne wątki myśli Eckharta, takie jak przede wszystkim niezapośredniczone poznanie, porzucenie woli czy odejście od myślenia według reprezentacji.

Eckhart w *Kazaniach* namawia swoich słuchaczy i swoje słuchaczki do wykształcenia szczególnej postawy radykalnego ubóstwa wewnętrznego, które miałyby umożliwić wyzbycie się nawet najdrobniejszych przejawów egoizmu.

Powyższe przesłanie pozostaje obecne na przestrzeni całości zbioru kazań, jednak pełną eksplikację i systematyczne ujęcie znajduje przede wszystkim w *Kazaniu 52*²⁴. Mowa stanowi interpretację cytatu z Ewangelii Mateusza: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3). Eckhart przyjmuje ten fragment jako punkt wyjścia do dalszych rozważań na temat natury ubóstwa. Biblijny ideał w jego rozumieniu nie ma nic wspólnego z ascezą. Rezygnacja z przyjemności oferowanych przez świat byłaby jedynie ubóstwem zewnętrznym, w którym jednostka decyduje się prowadzić surowy tryb życia dla osiągnięcia świętości²⁵. Nie jest to zatem wystarczająco radykalne wyrzeczenie się własnej woli. Autentyczne ubóstwo wewnętrzne nie ma nic wspólnego z pozornym odejściem od dóbr materialnych, lecz stanowi działanie na o wiele głębszym poziomie. Jak pisze Eckhart: „ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”²⁶. Pierwszy z przytoczonych atrybutów oznacza oczyszczenie się z pragnień woli oraz przejście do modelu życia pozbawionego wszelkich dążeń czy pragnień. Człowiek radykalnie ubogi nie dąży nawet do wypełniania woli Boskiej, gdyż w tym tkwiłoby już jakieś pragnienie. Zamiast tego przyjmuje postawę oczekiwania na to, co nadchodzi²⁷. Drugi atrybut człowieka ubogiego (niewiedza) oznacza dla Eckharta wyzbycie się nastawienia teoriopoznawczego oraz przejście do radykalnie innego sposobu obcowania z transcendencją. Autor dąży do odmiennego rodzaju wiedzy: do poznania poprzez mistyczne jednoczenie się z Absolutem, stanowiącym samą Prawdę²⁸. Trzecia charakterystyka podkreśla natomiast znaczenie obojętności wobec wszelkich rzeczy napotkanych w świecie zewnętrznym. Warto pokreślić, że nie chodzi tu o propagowanie wzorców życia ascetycznego, lecz raczej o zachowanie stanu apatii, beznamiętności²⁹. Ponownie Eckhart kładzie nacisk na stosunek człowieka do tego, co względem niego transcendentne.

²⁴ Eckhart, *Kazanie 52*, w: Eckhart, *Dziela wszystkie*, t. 2, 168–176.

²⁵ Tamże, 168.

²⁶ Tamże, 169.

²⁷ Tamże, 169–170.

²⁸ Tamże, 172–173.

²⁹ Tamże, 173.

Odrzucenie woli, poznania oraz posiadania kształtuje nowy stosunek człowieka do Absolutu. Bóg nie jest już przedmiotem poznania, pragnienia czy posiadania. Samo pojęcie przedmiotu staje się tu zupełnie nieadekwatne. Człowiek, który osiągnął ideał autentycznego ubóstwa, może zająć pozycję oczekiwania na napełnienie własnej duszy przez Boskość. Ubóstwo zostaje tu określone jako wstępny warunek do zjednoczenia z Absolutem w unii mistycznej³⁰. Ma to również istotny wymiar przestrzenny. Wyzbycie się ziemskich dążeń, ludzkiego języka oraz przywiązania do przedmiotów zostaje opisane jako przemiana w absolutną pustkę. Człowiek w ten sposób przygotowuje miejsce, które dopiero wówczas może zostać zapełnione przez Absolut³¹. Radykalne ubóstwo stanowi pierwszy krok ku odosobnieniu – a więc właśnie ku osiągnięciu stanu *Gelassenheit*.

Odosobnienie

Odosobnienie (*Gelassenheit, Abgeschiedenheit*) zostaje zdefiniowane jako odrzucenie perspektywy egoistycznej i subiektywistycznej oraz przyjęcie obojętności wobec tego, co stworzone. Oznacza ono inny model egzystencji, w którym człowiek przyjmuje postawę niedziałania i stopniowo upodabnia się do transcendencji. W traktacie *O odosobnieniu* Eckhart podaje następującą definicję:

prawdziwe odosobnienie nie jest niczym innym jak nieporuszoną trwałością ducha w dole i niedole, w czci, hańbie i wstydzie – na podobieństwo góry z ołowiu, której nie może poruszyć słaby wiatr. To nieporuszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga. Ono właśnie sprawia, że Bóg jest Bogiem, ono też stanowi źródło Jego czystości, prostoty i niezmienności. Stąd też, żeby człowiek stał się podobny do Boga [...] musi się to dokonać za pomocą odosobnienia³².

Osiągnięcie ideału odosobnienia stanowi proces, w którym można wyróżnić dwa etapy: negatywny oraz pozytywny³³. Pierwszy polega na daleko posuniętej negacji. Człowiek musi wyzwolić się od stworzeń, oddzielić się od świata czasoprzestrzennego i przyjąć postawę

³⁰ Tamże, 174.

³¹ Tamże, 175.

³² Eckhart, *O odosobnieniu*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 5, 190.

³³ John D. Caputo, *Mystical Element of Heidegger Thought* (New York: Fordham University Press, 1986), 119.

zupełnej obojętności wobec tego, co zewnętrzne. Ma upodobnić się do niestworzonego Absolutu, rozumianego jako substancja odseparowana od stworzeń. Do Boga nieporuszonego (który do niczego nie dąży) oraz niepodlegającego zmianom. Ideał ubóstwa jest tu jedynie wstępnym warunkiem. Mistrz z Hochheim myśli w sposób o wiele bardziej radykalny: unia mistyczna wymaga porzucenia samego siebie, wyzbycia się własnej indywidualności i subiektywności. Dopiero to umożliwi przejście do zupełnie innego modelu egzystencji. W codziennym życiu podmiot zawsze działa ze względu na jakiś cel czy – postępując się językiem Eckharta – ze względu na jakieś „dlaczego”. Ostatecznie owym motywem postępowania zawsze pozostaje zaspokajanie swoich potrzeb, działanie ze względu na samego siebie. Ideał życia nieegoistycznego, życia bez nachalnego pytania „dlaczego?”, wymaga odrzucenia własnego „ja”³⁴. Oznacza to zarazem porzucenie samego siebie jako bytu stworzonego i obdarzonego tożsamością osobową – zawieszenie „bycia-czymś”, które zawsze oznacza także „niebycie czymś innym”. Dusza, wyzwolona od stworzeń, staje się nicością.

Doskonałe odosobnienie wyklucza wszelkie odniesienia do stworzeń zarówno w sensie uniżenia się przed nimi, jak i wywyższania się nad nie; nie pragnie ono być pod czymś ani nad czymś; chce istnieć samo z siebie i nie być przedmiotem niczyjej miłości ani udreki, nie pragnie równości ani nierówności z żadnym ze stworzeń; nie chce tego i tamtego, chce tylko być, nic poza tym. Ale nie chce być tym lub tamtym, bo ten, kto chce być tym lub tamtym, ten chce być czymś, odosobnienie natomiast chce być niczym³⁵.

Mówiąc o przemianie człowieka w nicość, Eckhart nie ma na myśli anihilacji, zupełnej zatury swojego istnienia. W jego pismach można dostrzec szczególny paradoks. Z jednej strony nadreński mistyk dąży do roztopienia samego siebie w nicości, pragnie zrezygnować ze wszystkich aspektów łączących człowieka ze stworzeniem. Poprzez rezygnację ze swojego indywidualnego bytu człowiek upodabnia się do Boskości. Nicość byłaby zatem kategorią opozycyjną wobec tego, co stworzone – byłaby samym Absolutem. Z drugiej strony w *Kazaniach* wielokrotnie pojawia się teza przeciwna, zgodnie z którą to Boskość stanowi pełnię istnienia. Stworzenia są zaś jej negacją, czyli nicością.

³⁴ Eckhart, *Kazanie 41*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 2, 103–104.

³⁵ Eckhart, *O odosobnieniu*, 188.

Wszystkie stworzenia są czystą nicością. [...] Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia, gdyż istnienie uwarunkowane jest obecnością Boga³⁶.

Pozorna sprzeczność może być rozwiązana, jeśli zauważymy, że Eckhart stosuje pojęcia nicości i istnienia (w pismach łacińskich *esse*, w niemieckich *wesen*) w dwóch znaczeniach, które zostały szerzej opisane w *Prologu do „Dzieła Tez”*, stanowiącego wstęp do jednego z najważniejszych pism Mistra z Hochheim – *Opus Tripartitum*. W tym tekście Eckhart broni swojej głównej tezy: „istnienie jest Bogiem” (*esse est Deus*)³⁷. Argumentacja rozpoczyna się od wskazania na możliwe sensy pojęcia *esse*:

[...] należy na wstępie zauważyć, że w inny sposób powinno się wydawać sądy o istnieniu, a inaczej o istnieniu „tym” lub „tamto”³⁸.

W pierwszym użyciu (x istnieje) słowo istnienie pełni funkcję orzecznika oraz zostaje ujęte w sposób abstrakcyjny (tj. pozbawiony konkretyzacji), formalny i substancjalny. W drugim wypadku (x istnieje jako „to” lub „tamto”) *esse* jest dopełnieniem oraz zwraca uwagę na określony kształt, jaki przybrało istnienie (przykładowo x istnieje jako kamień)³⁹. Eckhart z tego czysto logicznego rozróżnienia wyprowadza istotne konsekwencje metafizyczne, dotyczące dwóch rodzajów istnienia. Odpowiadają one scholastycznemu podziałowi między konkretny przedmiot a *abstractum*. Istnienie w formie abstrakcyjnej to istnienie samo w sobie, odseparowane od konkretnego przedmiotu. Jest niezróżnicowaną pełnią. Jednością pozbawioną wszelkich możliwych podziałów między „to” a „tamto”. Tak rozumiane istnienie zostaje utożsamione z Bogiem⁴⁰. Natomiast nicość rozumiana jako negacja czystego istnienia zostaje

³⁶ Eckhart, *Kazanie 4*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 1, 134.

³⁷ Eckhart, „Prolog do »Dzieła Tez«”, przeł. Piotr Augustyniak, *Logos i Ethos* 1(20) (2006): 3. W przekładzie Augustyniaka czasownik *esse* został oddany jako „bycie”. Jednak w późniejszych pracach tłumacz uznał to za błąd i zaczął używać pojęcia „istnienia”. Zob. przypis 16 – Piotr Augustyniak, „Theologia Deutsch – między Eckhartem i Lutrem”, *Kronos: metafizyka, kultura, religia* 23 (2012). Taka korekta wydaje się szczególnie istotna w przypadku niniejszej pracy ze względu na ryzyko pochopnego utożsamienia Eckhartowskiego *esse* z byciem w rozumieniu Heideggerowskim (*Sein*). Dlatego we wszystkich cytowaniach zdecydowałam się zastąpić „bycie” przez „istnienie”.

³⁸ Eckhart, „Prolog do »Dzieła Tez«”, 3.

³⁹ Tamże, 3–4.

⁴⁰ Tamże, 4–7.

przypisana stworzeniom odseparowanym od Absolutu. Stworzenia są nicością, gdyż istnienie zostało im dane wyłącznie od Boga i poprzez Boga. Poza Bogiem nie ma niczego⁴¹.

W drugim rozumieniu (istnienie „to” lub „tamto”) pojęcie *esse* pozwala określić dany byt w jego odrębności. Tak rozumiane istnienie jest zawsze powiązane z ruchem negacji i paradoksalnie uniemożliwia doświadczenie pełni istnienia. Odnosi się ono do tego, co substancjalne i konkretne – do stworzeń⁴². Nicość jako negacja istnienia w konkretności będzie zatem negacją negacji, niezróżnicowanym Jednym. Boskość przekracza byt, jest czystym istnieniem pozbawionym tożsamości i przedmiotowego ukonkretnienia. Może być zatem rozumiana jako nicość w sensie pozytywnym: pełni, bogactwa i jedności.

Przemiana w nicość oznacza więc rezygnację z własnej indywidualności i tożsamości, z istnienia rozumianego jako „to” lub „tamto” (formuła powróci w kazaniach niemieckich jako *noch dies und das*). W zawiłym systemie metafizyki Eckharta nicościowanie pozwala na zdobycie pełni istnienia⁴³. Jego filozofia nie ma nic wspólnego z nihilizmem. Przekształcenie samego siebie w nicość w ruchu negacji to jedynie pewien etap na drodze do zjednoczenia się z transcendencją. Nicość w rozumieniu nadreńskiego mistyka ma sens pozytywny, gdyż oznacza w pierwszej kolejności otwarcie na możliwość przyjęcia Boga⁴⁴. Radykalna negacja stworzeń, oddzielenie się od rzeczywistości czasoprzestrzennej pozwalają na doświadczenie tego, co wymyka się naszym pojęciom, co przekracza porządek stworzeń. Eckhart wykorzystuje tu logiczną zasadę, zgodnie z którą dwa byty obdarzone zupełnie odmienną naturą nie mogą stać się jednym. Wynika z niej, że to, co niestworzone, nie może zjednoczyć się z żadnym spośród stworzeń. Dopiero zupełne wyzwolenie od przedmiotów umożliwia przejście do drugiego etapu *Gelassenheit*, czyli do napełnienia duszy przez wolę bożą⁴⁵. Posługując się metaforą Mistrza z Hochheim, należałoby powiedzieć, że Absolut może przemówić jedynie w duszy, która zamilkła; napełnić tylko tę duszę, która stała się absolutną pustką.

Początkiem unii mistycznej jest moment narodzin Syna w duszy⁴⁶. Wówczas dokonuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem Osobowym

⁴¹ Tamże, 7.

⁴² Tamże, 8–9.

⁴³ Eckhart, *Kazanie 52*, 175–176.

⁴⁴ Tamże, 174–175.

⁴⁵ Eckhart, *Kazanie 25*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 2, 9.

⁴⁶ Tamże.

ujętym w Trójcy Świętej. Zgodnie z teologią Eckharta istotą Boga Ojca jest rodzenie Syna, które odbywa się właśnie w duszy. Dzięki temu łączy się ona z Synem i w konsekwencji utożsamia się z nim – staje się Bogiem. Jak zauważa Aertsen, koncepcja narodzin Syna w duszy stanowi transpozycję chrześcijańskiej doktryny inkarnacji⁴⁷. Deifikacja człowieka jest możliwa wyłącznie dzięki równoległemu procesowi ucłowieczenia się Boga⁴⁸. Akt narodzin stanowi efekt działania Ojca, jednak może się on spełnić dopiero w duszy oczyszczonej z wszelkich stworzeń. Pierwszy, negatywny etap procesu *Gelassenheit* stanowi przygotowanie miejsca, które w drugim etapie zostaje napełnione Absolutem⁴⁹. Człowiek nie jest zatem zupełnie bierny. Dopiero dzięki jego odosobnieniu Bóg może realizować się w swojej istocie, tj. rodzeniu, stwarzaniu. W doktrynie Eckharta relacja człowieka do Boga pozostaje symetryczna. Tak jak człowiek potrzebuje Bożej łaski, by móc w pełni istnieć, tak samo Bóg potrzebuje człowieka do realizacji własnej istoty. Narodziny Syna w duszy są dla człowieka darem oraz wyrazem Bożej łaski⁵⁰. Jak zauważa Piórczyński, koncepcja Eckharta znacząco różni się od tradycyjnej, chrześcijańskiej doktryny łaski, związanej przede wszystkim z pismami Augustyna z Hippony⁵¹. W ujęciu klasycznym Bóg świadomie podejmuje decyzję o obdarzeniu kogoś łaską. Tymczasem u Eckharta osiągnięcie stanu odosobnienia sprawia, że Bóg z konieczności musi przekazać człowiekowi dar łaski, narodzić się w nim⁵².

Unia mistyczna z Bogiem Osobowym nie jest jednak ostatecznym celem Eckharta. W jego teologii możemy odnaleźć neoplatoński ideał powrotu do preegzystencji, czyli do stanu najpierwotniejszego, przed zaistnieniem ruchu boskiej twórczości⁵³. Tą źródłową sytuacją jest oczywiście istnienie niepodzielnej Boskości. Uczestnictwo w Trójcy Świętej stanowi więc jedynie pewien etap na drodze do stania się Jednym, czyli do tego, co za Piórczyńskim można by określić mianem „unii mistycznej wyższego stopnia”⁵⁴. Człowiek dążący do wyzbycia się wszelkich określeń ostatecznie musi porzucić także Boga Osobowego, Boga w jego

⁴⁷ Aertsen, „Meister Eckhart”, 440.

⁴⁸ Jak pisze Eckhart: „Jak bowiem jest prawdą, że Bóg stał się człowiekiem, tak prawdą jest, że człowiek stał się Bogiem”. Eckhart, *Kazanie 46*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 2, 132.

⁴⁹ Eckhart, *Kazanie 52*, 171.

⁵⁰ Eckhart, *O odosobnieniu*, 190.

⁵¹ Piórczyński, *Mistrz Eckhart*, 202–203.

⁵² Eckhart, *Kazanie 48*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 2, 141.

⁵³ Eckhart, *Kazanie 60*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 3, 8.

⁵⁴ Piórczyński, *Mistrz Eckhart*, 209–216.

relacji do stworzeń⁵⁵. Zwieńczeniem drogi *Gelassenheit* jest zjednoczenie się z Boskością, zatopienie się w niepodzielnej i bezimiennej pełni istnienia. We wszechogarniającej jedności człowiek odzyskuje wszystko to, czego wcześniej się wyrzekł – choć zupełnie zmienia się jego stosunek do tych idei.

Prowadzi to do pytania, w jaki sposób człowiek może dostąpić owej Jedności. Jak zostało powiedziane, Eckhart stosuje się do reguły, zgodnie z którą dwa zupełnie odmienne byty nie mogą stanowić jedności. Wątpliwość zostaje rozstrzygnięta poprzez odwołanie się do koncepcji *ad imaginem quippe Dei factus est homo* (człowiek został stworzony na obraz Boga). Zdaniem nadreńskiego mistyka musi istnieć pewna sfera duszy – nazywana zwykle głębią lub iskierką – która posiada boską, niestworzoną naturę⁵⁶. Posiada ona „atrybuty” Boskości takie jak niepodzielność, niestworzoność oraz nieokreśloność (można ją określić wyłącznie w sposób negatywny). W ten sposób na gruncie mistyki Eckharta można wytłumaczyć problem tożsamości nietożsamy, czyli tego, w jaki sposób dwa zupełnie odmienne byty mogą stać się Jednym. Jest to możliwe właśnie ze względu na istnienie boskiego pierwiastka w każdym człowieku.

Odosobnienie jako cnota

Uczestnictwo w Boskości umożliwia rzeczywistą przemianę człowieka, przejście do innego modusu egzystencji. Właśnie ten inny sposób życia stanowi kluczowy punkt filozofii moralnej Eckharta. Nadreński mistrz kształtował swoją etykę wokół centralnej kategorii cnoty. Jak pisze John M. Connolly:

Etyka Eckharta, podobnie jak w przypadku Arystotelesa, Augustyna i Tommasza, to w zasadzie „etyka teleologiczna”, czyli taka, która odkrywa, opisuje i opowiada się za procesem rozwoju człowieka, który będzie nastawiony na pewien cel życia. To także (choć w dość osobliwym znaczeniu) etyka cnot [..]. Jednak Eckhart dokonuje radykalnego odwrócenia tych idei⁵⁷.

⁵⁵ Eckhart, *O odosobnieniu*, 196.

⁵⁶ Eckhart, *Kazanie 2*, 121–122.

⁵⁷ John M. Connolly, *Living without Why. Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of the Will* (New York: Oxford University Press, 2014), 134. Cytat podaję w tłumaczeniu własnym.

Zatrzymajmy się chwilę przy tych określeniach, odwracając kolejność podaną przez Connolly'ego. Po pierwsze, refleksja Eckharta może być sklasyfikowana jako nietypowy przykład etyki cnót, czyli nurtu skupionego wokół kształtowania trwałych dyspozycji (gr. *hexis*, łac. *habitus*), pozwalających na podejmowanie odpowiednich moralnych decyzji. Tradycję etyki cnót wiąże się zwykle z postacią Arystotelesa oraz Tomasza z Akwinu⁵⁸. W przypadku pism nadreńskiego mistyka kluczową cnotą będzie przede wszystkim odosobnienie⁵⁹. Warto jednak już na wstępie zaznaczyć wyraźne różnice między jego filozofią a klasyczną koncepcją cnót. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* stwierdza, że:

[...] postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, świadomie, po drugie, na podstawie postanowienia, i to postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego; po trzecie, dzięki trwałości i niewzruszonemu usposobieniu⁶⁰.

Eckhart, tak jak Arystoteles, wiąże swoją etykę z nabywaniem pewnych trwałych dyspozycji moralnych (cnót), które powinny być rozwijane w trakcie życia. Mistrz z Hochheim pomija jednak kluczowy dla Arystotelesa wątek woli. Jeśli antyczny filozof wiązał etykę z czynami zależnymi od woli, to Eckhart uznawał konieczność wyrzeczenia się własnego „ja”, zastąpienia swojej woli przez wolę bożą, wyzbycia się własnej świadomości. Dlatego należy zachować jednak pewną ostrożność, przypisując jego pisma do nurtu etyki cnót.

Eckhart nie podaje żadnej konkretnej listy nakazów i norm, jakie należy spełnić, by osiągnąć świętość. Jego zdaniem wiele dróg może prowadzić do Boga, a precyzyjnie wyznaczone zasady postępowania mogą być wręcz sprzeczne z losem, jaki Absolut przewidział dla danej osoby. Ponadto praktyki narzucone odgórnie i niedopasowane do indywidualnych potrzeb człowieka mogą być czynnikiem rozpraszającym i ostatecznie uniemożliwić mu osiągnięcie odosobnienia⁶¹. Eckhart głosi etykę bardzo ogólną, opartą na kształtowaniu konkretnych postaw we-

⁵⁸ Adriana Warmbier, „Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej”, *Ethos* 3 (2015): 106–107.

⁵⁹ Eckhart, *O odosobnieniu*, 185.

⁶⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008), ks. II, rozdz. 4, 1105 a.

⁶¹ Eckhart krytykuje zwłaszcza nadmierne stosowanie ascezy i praktyk umartwiania w klasztorach. To, że niektórzy święci i święte stosowali podobne metody, nie jest dla niego wystarczającym argumentem za narzucaniem ich

wewnętrznych, trwałego nastawienia woli⁶². Człowiek ma przede wszystkim rozwijać cnoty, które pozwolą mu ukształtować odpowiedni stosunek do świata. Jak pisze Eckhart w *Pouczeniach duchowych*:

Płynie z tego następująca dla Ciebie nauka: całą swoją gorliwość masz poświęcić na czynienie siebie dobrym, a więc nie na to, co czynisz oraz jakie są twoje uczynki, ile raczej na to, co stanowi ich podstawę⁶³.

Autor wprowadził rozróżnienie pomiędzy uczynkami zewnętrznymi i wewnętrznymi⁶⁴. Pierwsze z nich oznaczają działania podjęte przez człowieka w czasie. Są konkretne i jednostkowe. Zawsze stanowią oznakę posiadania pewnej cnoty, której jednak nigdy nie mogą zrealizować w pełni. Tymczasem uczynek wewnętrzny nie może zostać zamknięty w jednej chwili, zawsze wykracza poza czas i przestrzeń. Ma on polegać na dążeniu do dobra poprzez pełną realizację dyspozycji moralnych. Eckhart zaleca pielęgnowanie cnoty poprzez oderwanie od świata stworzeń oraz przejście do kontemplacji własnej duszy⁶⁵.

Nie oznacza to jednak, że uczynki zewnętrzne przestają się liczyć. Nie jest przyzwoleniem na samowolę czy jakiś rodzaj etycznej anarchii. Przeciwnie. Zdaniem Mistrza z Hochheim właśnie uczynki zewnętrzne są namacalnym wyrazem wewnętrznej postawy jednostki⁶⁶. Jak głosi Ewangelia Mateusza: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami. Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7, 15). Nadreński mistyk odnajduje w biblijnym cytacie potwierdzenie tezy, zgodnie z którą działania człowieka w świecie pozwalają ocenić własne dyspozycje moralne oraz stanowią okazję do rozwijania własnych nawyków⁶⁷. W ten sposób uczynki zewnętrzne i wewnętrzne okazują się ściśle powiązane: cnota stanowi podstawę moralnych wyborów, jednak wykształcenie dyspozycji moralnych wymaga ich ciągłego utwierdzenia poprzez działanie moralne. Myśl Eckharta łączy elementy *vita activa* oraz *vita contemplativa*:

innym. Każdy powinien odnaleźć własną drogę prowadzącą do Boga. Zob. Eckhart, *Pouczenia duchowe*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 5, 55–56.

⁶² Jak pisze Eckhart: „sprawiedliwa, Boska i dobra jest tylko wewnętrzna postawa człowieka w jego uczynkach”, Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 70.

⁶³ Tamże, 32.

⁶⁴ Eckhart, *Księga boskich pocieszeń*, w: Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 5, 128–132.

⁶⁵ Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 80.

⁶⁶ Tamże, 74.

⁶⁷ Tamże.

kontemplacyjne przyglądanie się swojemu życiu wewnętrznemu jest niewarte, jeśli nie dopełnia go odpowiednie działanie.

Eckhart ilustruje swoje tezy etyczne poprzez reinterpretację biblijnej opowieści o Marii i Marcie⁶⁸. W przeciwieństwie do klasycznej teologii (dla której Maria stanowiła wzór życia kontemplacyjnego) nadreński mistyk gloryfikuje postać Marty jako osoby cnotliwej, która osiągnęła ideał odosobnienia. Co ciekawe, czyni to niejako wbrew słowom Chrystusa, który zgodnie z Biblią miał pochwalić Marię⁶⁹. Zdaniem Mistra z Hochheim realizacja ideału odosobnienia nie oznacza odmowy życia wśród stworzeń. To byłoby wręcz niemożliwe. Przeciwnie, osoba prawdziwie cnotliwa może bez przeszkód wykonywać obowiązki życia doczesnego, gdyż te nie powinny w żaden sposób wpłynąć na jej życie duchowe oraz cnotę. Dlatego Maria, która nie była w stanie połączyć działania z kontemplacją, nie osiągnęła jeszcze doskonałości⁷⁰. Etyka Eckharta oznacza budowanie sposobu życia opartego na obojętności wobec świata stworzonego i skierowaniu się ku Bogu. Dlatego najdoskonalszym sposobem egzystencji jest właśnie *Gelassenheit*.

Nadreński mistyk uznaje odosobnienie za najważniejszą z cnot⁷¹. Przewyższa ono nawet trzy kluczowe cnoty teologii chrześcijańskiej – miłość, pokorę i miłosierdzie – oraz wyznacza główny trzon jego etyki. Z pism Mistra z Hochheim można wyłonić przynajmniej trzy powody tego uwznioślenia. Po pierwsze, tym, co czyni *Abgeschiedenheit*, najbardziej godny pochwały jest kierunek jego oddziaływania. Miłość, uniżenie i miłosierdzie z konieczności kierują się na zewnątrz: ku przedmiotowi naszego uczucia lub ku innym stworzeniom, wobec których zachowujemy postawę uniżenia lub litości. Są one cnotami relacyjnymi, zawsze muszą być ujmowane w stosunku do „czegoś” lub ze względu na „coś”. Tymczasem odosobnienie zrywa z wszelkim odniesieniem do stworzeń, jest procesem zachodzącym w samym wnętrzu człowieka. Odsyła nas wyłącznie do Boga, który nie jest żadnym „tym” albo „tamtym”. *Gelassenheit* jest więc najwyższą cnotą, gdyż nie może być sprowadzone do wymiaru konkretności i stworzenia, będącego czymś niższym od porządku *abstractum* oraz tego, co niestworzone⁷².

⁶⁸ Eckhart, *Kazanie 86*, w: Eckhart, *Dziela wszystkie*, t. 3, 154–167.

⁶⁹ Tamże, 155.

⁷⁰ Tamże, 165.

⁷¹ Eckhart, *O odosobnieniu*, 185.

⁷² Tamże, 188.

Po drugie, odosobnienie jest najdoskonalszą cnotą ze względu na swój związek z pozostałymi cnotami, tj. pokorą i miłością. Eckhart uważa pełne uniżenie za podstawę *Gelassenheit*:

Ja natomiast ponad największą pokorę stawiam odosobnienie z tej racji mianowicie, że pokora może istnieć bez odosobnienia, doskonale odosobnienie natomiast nie może istnieć bez doskonałej pokory, ponieważ taka pokora zmierza do unicestwienia własnego „ja”. Odosobnienie zaś dotyka tak blisko nicości, że między doskonałym odosobnieniem a nią nic się nie może znaleźć. Stąd doskonale odosobnienie nie jest możliwe bez pokory – a dwie cnoty zawsze są lepsze niż jedna⁷³.

Odosobnienie jest zatem doskonalsze od uniżenia, gdyż zawsze zawiera je już w sobie oraz pozwala mu zbliżyć się do ideału nicości. Ponadto Eckhart uznaje *Gelassenheit* za cnotę wyższą nawet od miłości. Ta wprawdzie zmusza człowieka do kochania Boga, jednak to odosobnienie zmusza Boga do kochania człowieka. Tak jak miłość boża zawsze będzie doskonalsza niż miłość ludzka, tak odosobnienie musi być zatem doskonalszą cnotą od miłości⁷⁴.

Trzecim i najważniejszym powodem wyniesienia *Abgeschiedenheit* ponad wszystkie inne cnoty jest to, że pozwala ono na zupełne przekształcenie mojego sposobu bytowania. W tym miejscu wyraźnie widać związek etyki Eckharta z jego metafizyką. Jak czytamy w *Pouczeniach duchowych*:

Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, ale to my mamy je uświęcać⁷⁵.

Refleksje Eckharta ściśle łączą ze sobą wątki etyczne z refleksją ontologiczną. Celem etyki jest jak najdoskonalsze upodobnienie swojego bytu do bytu Boga. To dążenie wskazuje również na możliwość uznania projektu Eckharta za teleologię.

⁷³ Tamże, 187.

⁷⁴ Tamże, 186.

⁷⁵ Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 31.

Odosobnienie jako cel

Pisma nadreńskiego mistyka rzeczywiście wskazują na zjednoczenie się z Bogiem jako na cel życia człowieka⁷⁶. Wydaje się to jednak sprzeczne z jego stanowczym sprzeciwem wobec sytuowania Boga w czasowym *continuum* (czy unia może dokonać się w czasie?) oraz z niechęcią do ekonomizacji stosunków człowieka z transcendencją. *Telos* w rozumieniu Eckharta nie jest i nie może być ujęty jako nagroda za dobre życie. Pojęcie zapłaty za dobre sprawowanie przynależy do porządku logiki ziemskiej, uwarunkowanej pojęciami przyczyny i celu. *Gelassenheit* przynależy natomiast do porządku królestwa nie z tego świata. Zwieńczeniem odosobnienia jest wyjście poza wszelką chronologię zdarzeń. W świecie pozbawionym podziałów na „przed” i „po” handel z Bogiem traci wszelki sens. Jednym z wielu paradoksów teleologii Eckharta jest to, że „celem” procesu odosobnienia (który rozpoczynamy w rzeczywistości ziemskiej, a więc w czasie) jest osiągnięcie stanu czystego istnienia, które nie potrzebuje racji czy uzasadnień.

W jaki sposób zjednoczenie się z Bogiem może stanowić zagadnienie etyczne? Mistrz z Hochheim wielokrotnie zdaje się zrównywać drogę do unii mistycznej z dążeniem do samego dobra, a tym samym wskazuje na tożsamość Boga i Dobra.

Winniśmy powiedzieć, że zgodnie z naturalną prawdą Bóg **stanowi jedyny zdroj i krynicę wszelkiej dobroci**, istotowej prawdy i pociechy, wszystko natomiast, co Nim nie jest, z samej swojej natury zawiera w sobie gorycz, utrapienie i ból, a **dobroci, która od Boga pochodzi i Nim jest**, nie tylko, że niczego nie dodaje, ale wręcz pomniejsza ją, przesłania nadto i skrywa słodycz, rozkosz i pociechę, którą on daje⁷⁷.

Bóg jest czystą, niestworzoną Dobrocią, nieskażoną konkretnością⁷⁸. Możemy to wytłumaczyć analogicznie do podziału między istnienie czyste a istnienie „to” lub „tamto”⁷⁹. Bóg nie jest żadnym jednostkowym dobrem, jeśli potraktować to pojęcie jako właściwość określoną, możliwą do definicji. Eckhart określa jednak Boga jako Dobro w znaczeniu abstrakcyjnym i rzeczownikowym. Wynika to z przyjęcia średniowiecznej koncepcji transcendentaliów, która wskazuje na tożsamość przedmiotową pojęć takich jak byt (*ens*), jedność (*unum*), prawda (*verum*) oraz dobro

⁷⁶ Tamże, 73.

⁷⁷ Eckhart, *Księga boskich pocieszeń*, 108.

⁷⁸ Tamże, 103.

⁷⁹ Podobnie będzie wyglądał również przypadek pojęcia Prawdy.

(*bonum*)⁸⁰. Bóg jest więc Czystym Dobrem, gdy ujmemy je jako *abstractum*, jako coś czystego, niepojętego, nieskażonego materialnością oraz wymykającego się wszelkim próbom definicji.

Bóg jest również źródłem każdej możliwej postaci dobra ze względu na swoją zdolność udzielania się. „Bycie dobrym” oznacza zatem uczestnictwo w czystej dobroci, działania przez Dobroć, z Dobrocią i w Dobroci. W tym miejscu wyraźnie widać, dlaczego dążenie do unii mistycznej staje się kluczowym zagadnieniem etyki Eckharta. Człowiek, który w pełni zjednoczył się z Bogiem, przekształca swój sposób bycia w istnienie na sposób czystego dobra. Staje się czystym Dobrem.

Wnioski

Artykuł zmierzał do prezentacji wybranych wątków filozofii Mistra Eckharta jako propozycji etycznych. Rekonstrukcja światopoglądu nadreńskiego mistyka pozwala pokazać, że w centrum jego rozważań stało zagadnienie odosobnienia, które zawiera wyraźny komponent etyczny. Twórczość Eckharta – zarówno kaznodziejska, jak i czysto teoretyczna – jest stale napędzana przez pragnienie trwałego zbliżenia się do Bokości. Ostatecznym ideałem, promowanym przez nadreńskiego autora, będzie unia mistyczna, pełne zespojenie się z transcendencją. Pisma Eckharta częściowo wpisują się w ducha epoki. Pozostaje to szczególnie widoczne w zestawieniu wybranych wątków dziedzictwa antycznego (ze szczególnym uwzględnieniem inspiracji neoplatonickich oraz wykorzystania kategorii cnoty) z interpretacjami fragmentów biblijnych oraz w zastosowaniu rozumowań scholastycznych. Jednocześnie propozycja Eckharta stanowi niezwykle oryginalny przykład myślenia wychodzącego poza takie kategorie jak: indywiduum, „ja”, wola, reprezentacje, rozum. Nadreński mistyk pokazuje możliwość podjęcia problematyki cnoty oraz dobrego życia bez wnikania się w kategorie naznaczone ludzką perspektywą. A przecież właśnie te kategorie już w nowożytności zostaną silnie przyswojone przez tradycję filozofii podmiotowości. Właśnie z tego powodu Eckhart stał się tak cenną inspiracją dla myślicieli współczesnych, takich jak przede wszystkim Martin Heidegger.

⁸⁰ Szerszą charakterystykę pojęć transcendentalnych według Eckharta zob. Aertsen, „Meister Eckhart”, 437–439.

Bibliografia

- Aertsen Jan A. 2002. „Meister Eckhart”. W: *Companion to Philosophy in the Middle Ages*, red. Jorge J. E. Gracia, Timothy N. Noone, 434–444. Oxford: Blackwell Publishing.
- Arystoteles. 2008. *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyniak Piotr. 2009. *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewycięzenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Augustyniak Piotr. 2012. *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Caputo John D. 1986. *Mystical Element of Heidegger Thought*. New York: Fordham University Press.
- Connolly John M. 2014. *Living without Why. Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of the Will*. New York: Oxford University Press.
- Drwięga Marek. 2016. „Spór o podmiot w filozofii”. W: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. Adriana Warmbier, 21–34. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Mistrz Eckhart. 1987. *Traktaty*, przeł. Wiesław Szymona OP. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Mistrz Eckhart. 1988. *Kazania i traktaty*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Pax.
- Mistrz Eckhart. 2006. „Prolog do »Dzieła Tez«”, przeł. Piotr Augustyniak. *Logos i Ethos* 1(20): 3–11.
- Mistrz Eckhart. 2020. *Dzieła wszystkie*, t. 1–5, przeł. Wiesław Szymona OP. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Mizera Janusz. 2006. *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piórczyński Józef. 1997. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Leopoldinum.
- Warmbier Adriana. 2015. „Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej”. *Ethos* 3: 95–113.
- Wodziński Cezary. 2006. *Nic po ironii. Eseje czwarte*. Warszawa: IFiS PAN.
- Workowski Andrzej. 2003. „Pojęcie 'Gelassenheit' u Mistrza Eckharta i Heideggera”. *Logos i Ethos* 2(15): 50–65.

Streszczenie

Artykuł przedstawia kategorię odosobnienia (*Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*) Mistrza Eckharta jako propozycję etyczną. W pierwszej części artykułu autorka omawia kwestie metodologiczne oraz translatorskie. Następnie przedstawiony zostaje kontekst teologii apofatycznej, w którym Eckhart wprowadza pojęcie odosobnienia. Trzecia i czwarta część zostały poświęcone ideałowi ubóstwa

oraz teorii cnoty. Autorka pokazuje, w jaki sposób pojęcie odosobnienia może być odczytywane jako przede wszystkim postulat z zakresu filozofii moralnej.

Słowa kluczowe: odosobnienie, Mistrz Eckhart, *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*, teologia apofatyczna, cnota

Ethical Aspects of Meister Eckhart's Concept of Releasement

Summary

The article presents Meister Eckhart's category of detachment (*Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*) as an ethical proposal. The author discusses methodological and translational issues in the first section of the article. Following that, the context of apophatic theology is described. The third and fourth sections are dedicated to the ideal of poverty and the theory of virtue, respectively. The author demonstrates how the concept of detachment can be read as a postulate in moral philosophy.

Keywords: detachment, Meister Eckhart, *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*, apophatic theology, virtue