

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC  
Lublin

## O JEDNOŚĆ KONTEMPLACJI I DZIAŁANIA – ŚW AUGUSTYN I MISTRZ ECKHART

### I. WPROWADZENIE

„Przyszli raz do brata Łukasza niektórzy mnisi zwani euchitami, czyli ludźmi modlitwy. Starszy mnich zapytał ich: «Jakie jest dzieło waszych rąk?» A ci odpowiedzieli: «My nie pracujemy rękami, lecz, jak mówi Apostoł, modlimy się bezustannie». A mnich powiedział: «A czy nie jecie?» Ci odpowiedzieli: «Tak, także jemy!» Wówczas Łukasz zapytał: «Gdy jecie, to kto modli się za was?» I dalej jeszcze pytając ich, powiedział: «A czy nie śpicie?» Ci odpowiedzieli: «Oczywiście, że śpimy». Stary mnich zapytał ponownie: «Gdy śpicie, kto modli się za was?» Mnisi nie wiedzieli, co na to odpowiedzieć. Wówczas mnich rzekł: «Wybaczcie mi, bracia, oto wy nie czynicie tego, co mówicie, ja pokażę wam rzeczywiście, jak pracując modłę się bez ustanku. Siadam i moczę liście palmowe, a następnie robię kosze i pracuję pamiętając ciągle o Bogu. Czy to jest modlitwa, czy nie?» Ci odpowiedzieli: «Tak». A on mówił dalej: «Gdy tak pracuję i modłę się cały dzień, zarabiam około szesnastu denarów; część z nich przeznaczam na własne życie, pozostałe na wspomnienie ubogich. W ten sposób wypełniam to, co jest zapisane: *Módlcie się bezustannie...*»<sup>1</sup>

Kwestia relacji pomiędzy modlitwą a działaniem absorbowała od początku chrześcijaństwa każdego ucznia Chrystusa. Proponowany w Nowym Testamencie model życia chrześcijańskiego nie jest naznaczony dualizmem – oba te aspekty doświadczenia duchowego są jakby tylko dwiema stronami jednego naśladowania Chrystusa w zintegrowanej postawie apostoła, ucznia. Wzorem

---

<sup>1</sup> Zob. *Vita e detti dei Padri del Deserto*. T. 1. Roma 1975 s. 309-310.

doskonałego łączenia modlitwy i działania jest Jezus Chrystus, który bezustannie (za wyjątkiem godziny ciemności) intuicyjnie kontempluje Ojca Niebieskiego<sup>2</sup> i zarazem jest Człowiekiem ogromnego czynu; przepowiada Dobrą Nowinę, uzdrawia chorych itp. Pomimo jaśniejącego wzoru Chrystusa, nie można powiedzieć, że już w pierwotnym doświadczeniu chrześcijańskim nie odczuwana jest potrzeba umiejętności łączenia modlitwy z działaniem, co sygnalizuje opowiadanie o pobycie Chrystusa w domu Marty i Marii.

Począwszy jednak od III wieku, kiedy za sprawą greckich Ojców Kościoła zaznacza się wpływ mentalności hellenistycznej na chrześcijaństwo, wspomniana kwestia nabiera pewnej ostrości. Ponadto rodzące się wówczas w Kościele życie mnisze jest sposobem szukania Boga bardziej przez modlitwę niż przez działanie mające na celu przemianę świata.

W historii Kościoła nie brak postaw skrajnie rozwiązujących tę sprawę, począwszy od wspomnianych euchitów, „ludzi modlitwy”, żyjących w IV wieku, aż po dzisiejsze postawy aktywizmu, amerykańizmu, widzącego w twórczym działaniu jedyny środek do wyzwolenia i pełnego urzeczywistnienia się człowieka.

Ciągle aktualna jest sprawa zachowania równowagi między modlitwą, kontemplacją, otwierającą człowieka na osobowy kontakt z Bogiem i poznanie Jego woli, a działaniem – mającym na celu wprowadzanie odczytywanej woli w czyn zgodnie ze stanem życia, do którego jakiś uczeń Chrystusa przynależy w Kościele.

Pierwszą wnikliwą próbę rozwiązania kwestii relacji między modlitwą, kontemplacją a działaniem podjął w Kościele zachodnim św. Augustyn. W odmiennej perspektywie sytuuje się myśl Mistrza Eckharta i w pewnym sensie stanowi inną propozycję. Chcąc ukazać w tym względzie doktrynę duchową Doktora Kościoła, a następnie Mistrza życia, należy uświadomić sobie najpierw początki kontemplacji i działania oraz relację między nimi w środowisku greckim, a następnie w starożytności chrześcijańskiej.

---

<sup>2</sup> Por. J. L e b r e t o n. *La contemplation dans la Bible*. W: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. T. 2. Red. Ch. Baumgartner. Paris 1953 kol. 1674. Dalej skrót: DS.

## II. OD GRECKIEGO DO CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POJĘCIA KONTEMPLACJI I DZIAŁANIA

Termin „kontemplacja” pochodzi od słowa łacińskiego *contemplatio*, a to zaś od słów *cum* i *templum*. *Cum* wskazuje na jednoczesność i równoczesność, wspólność i zjednoczenie; *templum* oznaczało pierwotnie: a) określone miejsce, skąd rozciągał się obszar widzenia, pole obserwacji; b) świątynię poświęconą jakiemuś bóstwu. „Kontemplować”, czyli z języka łacińskiego *contemplari*, oznaczało czynność uważnego rozpatrywania czegoś czy to za pomocą zmysłów, czy ducha<sup>3</sup>

Słowu *contemplari* odpowiada termin grecki *theoreín*, dający się wyrazić takimi synonimami jak: widzieć, patrzeć, przyglądać się, dokonywać przeglądu. W sensie szerszym oznacza on: podejmować refleksję, medytować, filozofować, w znaczeniu zaś bardziej ścisłym znaczy: iść na spektakl, ceremonię religijną (*theoría*)<sup>4</sup>

Tak w języku łacińskim, jak i greckim słowo „kontemplować” nie było zastrzeżone do zakresu sakralnego, lecz wyrażało zainteresowanie spekulatywne człowieka kierujące go ku innym bytom i wskazywało na jego wysiłek dogłębnego wnikania w ich tajemnicę, podziwiania ich piękna i, ostatecznie, odnajdywania lepszego punktu widzenia w celu uzyskiwania bardziej uniwersalnego poznania<sup>5</sup>

Już początki myśli filozoficznej naznaczone są takim wysiłkiem kontemplowania rzeczywistości. Fizycy ze szkoły z Miletu (Tales, Anaksymander, Anaksymenes) objaśniali rzeczywistość i rządzące nią prawa za pomocą obserwacji (*theoría*) natury i jej żywiołów: wody, ziemi, powietrza i ognia. Pitagorejczycy twierdzili, że wszystko, co istnieje, i dostrzegalną w świecie relatywną stabilność można wyjaśnić odpowiednią proporcją i harmonią liczb. Heraklit obserwując świat doszedł do wniosku, że rzeczy z jednej strony cechują się zmiennością i względnością, z drugiej natomiast podlegają pewnemu stałemu porządkowi. Przedmiotem jego kontemplacji była trwałość owego porządku (roзумu, logosu, siły kosmicznej) w zmianie, w zachodzących przeciwieństwach.

Sposób objaśniania rzeczywistości u wymienionych filozofów dokonywany był bardziej za pomocą zmysłów niż umysłu. Głębszego wglądu w rzeczywistość

---

<sup>3</sup> Zob. R. A r n o u. *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*. W: DS 13 kol. 1717.

<sup>4</sup> Zob. tamże kol. 1717-1718.

<sup>5</sup> Tamże kol. 1718.

tość dokonał np. Parmenides. Obserwując ciągle „stawanie się” przedmiotów, zmierzał przez rozumowanie do odkrycia właściwego obrazu bytu, jego istnienia i własności.

Głębokie usposobienie kontemplacyjne ujawniło się w szczególnej mierze u Platona, który sformułował podstawy doktryny o kontemplacji. Jej przedmiotem jest świat idei, rzeczywistość niezmienna, piękno samo w sobie. Człowiek jako podmiot kontemplacji nosi w sobie pragnienie wieczności, skłaniające go do poszukiwania tego, co jest ponad nim. Idąc za tym pragnieniem i mając zdolność nie tylko zmysłowego, ale i intelektualnego poznania, i to nie tylko w sensie dyskursywnym, ale i intuicyjnym, jest w stanie wznieść się do bezpośredniego poznania prawdy, rzeczywistości niezmiennej. *Nous* ma zdolność kontemplowania prawdy, świata idei, gdyż tę rzeczywistość już oglądał w poprzednim życiu. Obok *nous* ważną rolę w dochodzeniu do kontemplacji i jej przeżywaniu odgrywa miłość (*éros*), którą można uznać za „zasadę motoryczną”, a nawet za „zasadę poznania” Sama kontemplacja jest nagłym przeżyciem, wizją bytu prawdziwego, tajemniczym zjednoczeniem z Dobrem najwyższym<sup>6</sup> Jej teologiczny wymiar pozostaje jednak kwestią otwartą, gdyż boga Platona można łączyć, w zależności od etapu rozwoju jego doktryny, zarówno z ideą dobra, jak i z rozumną duszą świata, demiurgiem (w kreacjonistycznym obrazie świata), a nawet tłumaczyć jego naturę i działanie w sensie bardziej złożonym<sup>7</sup>

Ukazana wartość kontemplacji u Platona nie czyni z niego całkowitego idealisty, ponieważ filozof ten interesował się zarazem całą egzystencją człowieka i w swych dziełach opisał np. koncepcję państwa i postulowany sposób jego funkcjonowania. Pozostaje jednak faktem, że w platonizmie istniał ostry podział między kontemplacją, zastrzeżoną dla filozofów, a działaniem, pracą uznawaną za coś niższego, nie sięgającego poziomu spraw boskich i ludzkiej dzielności, i dlatego godną osób niżej stojących w hierarchii społecznej, zwłaszcza zaś niewolników.

Nowe światło w rozumienie kontemplacji wniósł Arystoteles, zwłaszcza gdy się uwzględni jego myśl etyczno-eudajmonistyczną. Według Stagiryty celem życia ludzkiego jest osiągnięcie, przy wykorzystaniu własnych możliwości, upragnionego, najwyższego dobra dającego szczęście (eudajmonia). Droga do tego stanu wiedzie przez nabywanie i rozwój cnót (etycznych i dia-noetycznych) i aktualizacji pierwiastka rozumowego. Najwyższe szczęście

<sup>6</sup> Por. tamże kol. 1719-1725.

<sup>7</sup> Por. Z. C z a r n e c k i. *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*. Warszawa 1968 s. 38-61.

dostępne jest w teoretycznej kontemplacji. Jest ona czynnością przewyższającą inne czynności człowieka tym, że: a) pochodzi od intelektu, który jest czymś najlepszym w człowieku; b) dotyczy tego, co jest właściwe człowiekowi w odróżnieniu od zwierząt; c) jest czymś bardziej ciągłym niż działanie; d) przynoszącym większą przyjemność; e) bardziej samowystarczalnemu; f) poszukiwanym dla niej samej; g) dającym odpoczynek; h) kierującym człowieka na rzeczy boskie<sup>8</sup>. Kontemplacja dla Arystotelesa jest przede wszystkim kwestią etyczną i poznawczą, miłość ma w niej znaczenie drugorzędne. O ile działanie, praca według platońskiej transcendencji pozbawiona była wartości, o tyle w arystotelizmie, przywracającym świat człowiekowi, uzyskuje ona o wiele wyższą wartość.

Na chrześcijańskie rozumienie kontemplacji wywarła wpływ doktryna nie tylko Platońska i Arystotelesowska, ale głównie Plotyńska. U jej podstaw znajduje się system emanacyjny – Absolut emanuje z siebie trzy hipostazy: świat idealny, psychiczny i materialny. Człowiek, będąc „zespołem” różnych składników i posiadając w swym ciele „ślad” duszy, w swej duszy „ślad” umysłu, a w swym umyśle „ślad” Jedni, doznaje w sobie pragnienia zjednoczenia z Dobrem najwyższym, które jego *nous* oglądał w poprzednim żywocie. Pokrewieństwo *nous* z Jednią pociąga człowieka do „powrotu do poprzedniego stanu” Warunkiem kontemplacji jest przejście procesu oczyszczenia *nous* ze wszystkiego, co nie jest w nim „śladem” Jedni, a nawet wyrzucenie się samego umysłu, by ostatecznie to, co widzi, uczynić jednorodnym i podobnym do tego, co widzialne, i wtedy dopiero patrzeć (kontemplować). Tego rodzaju „nawrócenie”, będące rodzajem śmierci, umożliwia duszy wejście w stan kontemplacji, która – najogólniej ją określając – jest nagłym doświadczeniem w duszy obecności Jedni w postaci udzielającego się światła: „Jeśli nim [= światłem] się stałeś i je zobaczyłeś i zespoliłeś się z sobą w czystym jestestwie bez żadnej przeszkody, żeby się w ten sposób stać jednym, i bez żadnej obcej wewnątrz przymieszki, jeśli jesteś już cały i jedynie światłem prawdziwym, którego nie zakreśla żadną miarą wielkość ani kształt nie zaciska żadnym otokiem i którego z drugiej strony nie rozciąga ani nie powiększa bezkres, lecz nieustannie jest ono wszędzie, jakby większe od każdej miary i potężniejsze od każdej liczby, jeśli więc zobaczysz, że nim się stałeś, to stałeś się wzrokiem widzeniem, to nabierz otuchy i stanąwszy na górze, gdzie ci już nie trzeba przewodnika, patrz, patrz tylko nieprzerwanie, albowiem wielkie piękno widzi to «oko» jedynie!”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> A r y s t o t e l e s. *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1996 X 7-8.

<sup>9</sup> P l o t y n. *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 2. Kraków 1959 I, VI 9.

Ukazany tu przejściowy stan iluminacji jest w swej istocie czymś niewyraźnym. Można go określić za Plotynem jako „widzenie czystego światła”, „obecność przewyższającą wszelką wiedzę”, stan zjednoczenia, w którym „dwaj tworzą jedno”, szczęście, radość, odpoczynek, „powrót do poprzedniego stanu” Osiągany jest on poza zakresem dostępnym zmysłom, duszy, a nawet umysłowi, we wspomnianym „śladzie” Jedni w umyśle, i taki stan – według Plotyna – jest jedynym prawdziwym działaniem, wobec którego błędnie aktywność właściwa dla życia praktycznego. Z tej ostatniej należy się oczyścić, by móc dojść do zjednoczenia z Jednią<sup>10</sup>. Działanie nie ma na celu przekształcania rzeczywistości otaczającej człowieka, ale sam podmiot działający. Także i tu kontemplacja góruje nad działaniem, pracą.

Znamienna dla świata pogańskiego opozycja między kontemplacją a życiem aktywnym nie pozostała bez wpływu na chrześcijaństwo. Pierwszymi spadkobiercami myśli hellenistycznej na gruncie chrześcijańskim byli greccy Ojcowie Kościoła – Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Pierwszy z nich wprowadza do słownictwa chrześcijańskiego termin „kontemplacja” (*theoria*)<sup>11</sup> Uznaje, iż celem gnostyka, czyli chrześcijanina doskonale upodobnionego do Chrystusa, jest „w jednych [okolicznościach] kontemplacja dotycząca wiedzy, a w innych – działanie”<sup>12</sup>. Oba te przejawy doświadczenia chrześcijańskiego są warunkiem zbawienia. Działanie – według Klemensa – winno wypływać z kontemplacji i być z nią zgodne w urzeczywistnieniu<sup>13</sup> Na drodze do zjednoczenia z Bogiem poleca kierowanie się przykazaniami Bożymi i dobroczynność w duchu miłości Chrystusowej.

Orygenes z kolei jako pierwszy, interpretując ewangeliczne opowiadanie o Marcie i Marii, pojmuje Martę jako symbol działania, Marię jako symbol kontemplacji. W odróżnieniu od Klemensa Aleksandryjskiego uważa, że działanie poprzedza kontemplację i na nią skierowuje człowieka<sup>14</sup> Jednocześnie sądzi, że „nie ma [...] działania (*praxis*) bez kontemplacji (*theoria*) ani kontemplacji bez działania”<sup>15</sup>

W ten sposób na podstawie hellenistycznego modelu dwu form życia tworzy się chrześcijańska tradycja, która łączy życie czynne z doczesnością i jej

<sup>10</sup> Por. A r n o u, *La contemplation* kol. 1727-1738.

<sup>11</sup> T. S p i d l i k. *Theoria i praxis (Kontemplacja i działanie). Szlakiem Grzegorza z Nazjanzu*. W: *Kontemplacja i działanie*. Homo meditans II. Red. ks. W. Słomka. Lublin 1984 s. 45.

<sup>12</sup> *Stromata* 7, 16. PG 9, 541A

<sup>13</sup> Tamże 6, 11. PG 9, 312C.

<sup>14</sup> *Komentarz do Mt* 16, 7. PG 13, 1388A.

<sup>15</sup> Schol. do Łk Fragm. 171. GSC 9, 298.

je przyporządkowuje, a życie kontemplacyjne odnosi do wieczności i widzi w nim szczyt drogi chrześcijańskiej. Relacja między omawianymi tu przejawami życia nabiera w chrześcijaństwie – w stosunku do hellenizmu – całkiem nowego zabarwienia ze względu na osobowe odniesienie człowieka do Boga w Chrystusie. W chrześcijaństwie wszyscy wezwani są do doskonałości na miarę doskonałości Boga samego (Mt 5, 48). Sposobem jej osiągnięcia jest przede wszystkim wzrost w poznaniu Chrystusa i miłości do Boga i bliźniego. Ponadto działanie uzyskuje w chrześcijaństwie od początku wyższą wartość ze względu na fakt wcielenia Syna Bożego: wszyscy są wezwani do działania, do pracy zgodnie z powiedzeniem św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10).

### III. ŚWIĘTY AUGUSTYN

Kwestia relacji między kontemplacją a działaniem jest w myśli św. Augustyna bogata w różne naświetlenia i jednocześnie bardzo złożona. Najlepszym punktem wyjścia do jej analizy wydaje się być XIX księga dzieła *Państwo Boże*, w której Augustyn – powołując się na podręcznik *Liber de philosophia* platończyka Warrona z I wieku przed Chr. – wymienia trzy rodzaje życia: „Co do owych znów trzech rodzajów życia: spokojnego, czynnego i złożonego z obu poprzednich, to chociaż każdy człowiek, nie uchybiając wierze, może w którymkolwiek z tych rodzajów życie swoje prowadzić i dojść do nagrody wiekuistej, jednakże zależy tylko na tym, co ma człowiek czynić z pobudki umiłowania prawdy i czego używać ze względu na obowiązek miłości bliźniego. Nikt tedy nie ma aż tak spokojnego życia prowadzić, aby w tej bezczynności nie myślał o pożytku bliźniego, ani też nikt nie ma być na tyle czynny, by nie potrzebował rozmyślać o Bogu”<sup>16</sup> W wymienionych trzech rodzajach życia: spokojnym (*otioso*), aktywnym (*actuoso*) i złożonym z obu poprzednich (*ex utroque composito*), człowiek może się zbawić, jeśli uwzględni dwa wymienione motywy: umiłowanie prawdy (*caritas veritatis*) i obowiązek miłości bliźniego (*necessitas caritatis*). Biorąc pod uwagę owe motywy, wpływające na osobisty wybór odpowiedniego rodzaju życia w Kościele Chrystusowym, rodzi się pytanie o relację między życiem spokojnym a czynnym, tj. kontemplacją a działaniem. Trzeci rodzaj życia, określony jako

---

<sup>16</sup> Zob. Św. A u g u s t y n. *Państwo Boże*. Tłum. ks. W. Kubicki. Kęty 1998 XIX 19.

złożony z dwu poprzednich, zostanie rozpatrzony w trakcie analizy samej relacji wymienionych tu dwu podstawowych form życia.

Wypowiedzi Biskupa Hippony o wartości „życia spokojnego” i „życia czynnego” jednoznacznie wskazują na prymat kontemplacji<sup>17</sup> Jak należy bliżej rozumieć ten prymat i jaką wartość zachowuje przy nim działanie w wymienionych trzech rodzajach życia?

### 1. Prymat kontemplacji przed działaniem

Chcąc przybliżyć myśl Świętego o kontemplacji i jej relacji do działania, należy wyjść od Boga, który jest jej przedmiotem. Kim jest Bóg Augustyna? Jest On niewątpliwie najwyższym Dobrem, ku któremu winna skierować się cała siła ludzkiej woli. Opierając się na Objawieniu, św. Augustyn nazywa Boga Miłością substancjalną i istniejącą<sup>18</sup>. Miłość przynależąca do natury Boga skłoniła Go do tego, by w Jezusie Chrystusie powierzyć samego siebie ludziom i uczynić ich uczestnikami swego życia. To łaska kontemplacji pozwala człowiekowi głębiej poznać tajemnicę miłości Bożej i doświadczyć szczęśliwości w komunii z Nim.

Św. Augustyn uznawał, że celem życia ludzkiego jest szczęście możliwe do osiągnięcia w Bogu<sup>19</sup> Owo nieprzemijające szczęście realizuje się ostatecznie w widzeniu Boga, wiecznej kontemplacji, będącej celem całej ludzkiej egzystencji: „On będzie kresem wszystkich pragnień naszych, On, którego bez końca oglądać (*videbimus*) będziemy, bez przesytu miłować, bez utrudzenia wychwalać. Te obowiązki, te uczucia, to działanie będą tak jak i samo życie wieczne, wspólne wszystkim”<sup>20</sup> W tych słowach wyraża się wewnętrzna struktura niebieskiej kontemplacji.

Droga chrześcijanina do wiecznej kontemplacji Boga prowadzi poprzez świat. Zaczyna się ona od odkrywania śladów Boga w stworzeniach. Najdoskonalszym spośród nich jest człowiek, noszący w sobie obraz Boży (por. Rdz 1, 27). Św. Augustyn łączy go z rozumem zdolnym do odróżnienia prawdy od fałszu i do otwarcia się na światło prawdy Bożej<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Por. A. T r a p è, C. S o r s o l i, L. D a t t r i n o. *Agostino (Santo)*. W: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*. T. 1. Red. E. Ancilli. Roma 1990 s. 59-60.

<sup>18</sup> Św. A u g u s t y n. *O Trójcy Świętej*. Tłum. M. Stokowska. Kraków 1996 XV 19, 37.

<sup>19</sup> Por. t e n ż e. *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak. Warszawa 1992 I 1.

<sup>20</sup> Zob. t e n ż e. *Państwo Boże* XXII 30.

<sup>21</sup> Por. t e n ż e, *Objaśnienia Psalmów Ps 36-57*. Tłum. J. Sulowski. Warszawa 1986 – Ps 42, 6.



Nieodzownym warunkiem kontemplacji jest wejście w stan uciszenia: „[...] spokoju świętego szuka zmiłowanie prawdy”<sup>22</sup>. W takim stanie wewnętrznego uciszenia jest możliwe zstąpienie do własnego serca i odkrycie tam obecnego Boga: „Wycofujesz się – mówi św. Augustyn – do swego serca. Tam rozmyślasz. Bóg jest we wnętrzu twego serca. Dokądkolwiek więc uciekniesz, tam jest Bóg”<sup>23</sup>. Człowiek więc, na mocy udzielonej mu godności bycia obrazem Boga, jest sam dla siebie miejscem doświadczenia religijnego, jeśli tylko spełnia obiektywne kryteria z nim związane. Jednym z nich jest ascetyczny wysiłek mający na celu oczyszczenie swego serca: „Bóg jest niewidzialny; należy Go szukać nie okiem, lecz sercem. I jak chcąc spojrzeć na słońce musimy oczyścić cielesne oko, by zobaczyć światło, tak musimy oczyścić i oko serca, jeżeli chcemy widzieć Boga”<sup>24</sup>. Wysiłek ten winien człowiek podejmować przez całe życie, odczytując wymagania zawarte w wezwaniu: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Ów wysiłek oczyszczenia ma na względzie głównie uporządkowanie miłości wyznaczającej kierunek moralnego postępowania. Jak należy go konkretnie rozumieć? „Oczyść swoją miłość – zachęca Święty. – Wodę spływającą do ścieku skieruj na ogród. Z jaką siłą spłynie do świata, z taką niechaj dąży do Stworzyciela świata. Czyż mówi wam [Bóg]: Niczego nie kochajcie? Nic podobnego. Bylibyście leniwymi, martwymi, obrzydliwymi, ludźmi nieszczęśliwymi, gdybyście niczego nie kochali. Kochajcie, ale baczcie, co kochacie. Miłość Boga, miłość bliźniego zwie się miłością; miłość świata, miłość doczesności nazywa się pożądlivością. Pożądlivość trzeba ograniczać, budzić zaś miłość”<sup>25</sup>. Uporządkowanie miłości polega na wyborze miłości Boga i bliźniego, przy zanegowaniu miłości świata, doczesności, czyli na jasnym rozeznaniu podwójnej miłości, będącej u podstaw dwu odmiennych państw: niebieskiego i ziemskiego<sup>26</sup>, i opowiedzenia się za pierwszą z nich.

Na drodze do kontemplacji konieczne jest przewyciężenie nieskończonej odległości dzielącej człowieka – stworzenie – od Boga Stwórcy. Jest to możliwe w Chrystusie, Pośredniku między Bogiem a ludźmi<sup>27</sup>. Dlatego też św.

---

<sup>22</sup> Zob. t e n ż e. *Państwo Boże* XIX 19.

<sup>23</sup> Zob. t e n ż e. *Enarratio in Ps 74*, 9. PL 36, 952.

<sup>24</sup> Zob. t e n ż e. *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*. Cz. II. PSP 14. Warszawa 1977 s. 461.

<sup>25</sup> T e n ż e. *Objaśnienia Psalmów Ps 1-36*. Tłum. J. Sulowski. PSP 37. Warszawa 1986 – Ps 31(2) 5.

<sup>26</sup> T e n ż e. *Państwo Boże* XIV 28.

<sup>27</sup> Por. t e n ż e. *Wyznania* VII 18.

Augustyn podkreśla potrzebę nieustannego zgłębiania słowa Bożego przez *lectio divina*, rozmyślanie i modlitwę pojmowaną jako żywy dialog z Bogiem. Z drugiej zaś strony zwraca uwagę na pełnienie dobrych uczynków, w czym wyraża się całościowa postawa człowieka wierzącego.

Zstępując do najgłębszych pokładów swego jestestwa i idąc drogą wcielenego Słowa, człowiek ma możliwość – dzięki szczególnej łasce Bożej – doświadczyć światła kontemplacji. „Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagales. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad mym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą postrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie się wzmoгло i rozjaśniło, i całą napełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna”<sup>28</sup>.

Możliwość oglądania Boga zależy od możliwości przekroczenia samego siebie, od wzniesienia się mocą wiary, ufności i miłości „ponad swój umysł” ku miejscu, gdzie rozbłyska światło przewyższające swym blaskiem wszelkie światło naturalne. A raczej to samo światło Boskie zniża się ku człowiekowi na nie otwartemu, wrywa go z jego własnych ograniczeń i zaskakuje swym niezasłużonym nawiedzeniem: „Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy”<sup>29</sup> Intensywność światła i miłości udzielanych człowiekowi w kontemplacji jest wyznacznikiem doznawanych bardziej szczegółowych jej owoców, do których Święty zalicza m.in. wzmocnienie wiedzy teologicznej, jasne poznanie znikomości rzeczy doczesnych, uszczęśliwiający rozkoszowanie się Bogiem (*Deo frui*), zanik lęku przed śmiercią i wzmożone pragnienie zjednoczenia z Bogiem.

W swych pismach egzegetycznych, teologicznych i homiletycznych św. Augustyn analizuje rodzaje życia odwołując się do takich postaci biblijnych, jak Maria i Marta, Rachela i Lea, Jan i Piotr. Najczęściej mówi o Marii, siostrze Marty jako o symbolu życia kontemplacyjnego.

<sup>28</sup> Zob. tamże VII 10.

<sup>29</sup> Zob. tamże.

Maria, w odróżnieniu od Marty, pochłoniętej przygotowaniem posiłku dla Gościa, siada u stóp Chrystusa i przysłuchuje się Jego słowom. W swym pokornym sposobie słuchania (co wyraża także jej zewnętrzna postawa) jest całkowicie skupiona na Chrystusie i nie odpowiada na zarzut swej siostry. Jej postawa i wybór zostają przez Chrystusa określone jako „lepszą częśćka” (Łk 10, 42). Są nią – według Augustyna – ponieważ są motywowane „miłością prawdy”, miłością do Jedyne Boga, objawiającego się w Słowie wcielonym i przemawiającego do niej<sup>30</sup> „Potrzeba mało albo tylko jednego” i to jedno, to, co najistotniejsze, wybrała Maria – i w tym wyraża się wyższość jej wyboru: „Wobec wielości wyższa jest jedność, gdyż to nie jedność pochodzi od wielości, ale wielość od jedności. Wiele zostało stworzonych rzeczy, lecz jeden jedyny jest ich Stwórca”<sup>31</sup> Taki wybór Jednego czyni ją wolną od trosk doczesnych i towarzyszącego im niepokoju serca.

Wybór dokonany przez Marię jest lepszy, ponieważ obrała ona częśćkę, której nie będzie pozbawiona (Łk 10, 42). „Nie będzie jej zabrana częśćka, którą sobie obrała; nie będzie jej zabrana, ale pomnożona. Zostanie ona bowiem pomnożona w tym życiu i udoskonalona w życiu przyszłym, ale nigdy nie będzie jej zabrana”<sup>32</sup>. W tych słowach uwydatnia św. Augustyn wieczną wartość życia kontemplacyjnego w odróżnieniu od przemijającej wartości trosk o dobra doczesne. „Wieczna jest – twierdzi – słodycz prawdy” Uczestniczący w uczcie niebieskiej nie będą troszczyć się o pokarm dla siebie i innych, ale w stanie kontemplacji będą obficie niż tu, na ziemi, czerpać pokarm ze stołu słowa Pana, który obchodząc będzie im usługiwał (Łk 12, 37)<sup>33</sup>

Postawie Marii przyznaje Święty pierwszeństwo także z tego względu, że kontemplacja otwiera ją na wzniosłe, duchowe rozkoszowanie się Bogiem (*Deo frui*). „Czym rozkoszowała się Maria? Co jadła, co piła spragnionymi ustami swego serca? Sprawiedliwość i prawdę! Rozkoszowała się prawdą, słuchała prawdy; dążyła do prawdy, wzdychała ku niej. Zgłodziła, karmiła się prawdą, spragniona piła ją. Czym rozkoszowała się Maria? Co jadła? Tu się zatrzymam” – wyznaje Święty. „To [także] moja radość. Powiem nawet, że jadła Jego samego słuchając Go”<sup>34</sup> Owocami takiego rozkoszowania się

<sup>30</sup> S a n t' A g o s t i n o. *Discorsi III/2 (86-116) sul Nuovo Testamento. Testo latino dell'edizione Maurina e delle edizioni postmaurine*. Trad. L. Carrozzi. Roma 1983 s. 273.

<sup>31</sup> Zob. tamże s. 271.

<sup>32</sup> Zob. tamże s. 267.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> Zob. S a n t' A g o s t i n o. *Discorsi III/2 (151-183) sul Nuovo Testamento. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*. Trad. M. Recchia. Roma 1990 –

prawdą i uczestnictwa w miłości Bożej są udzielone Marii dary: mądrość i pokój.

## 2. Obowiązek działania w duchu miłości Chrystusowej

Drugim rodzajem życia jest – według Biskupa Hippony – życie czynne, podejmowane przez chrześcijanina ze względu na potrzebę miłowania bliźnich<sup>35</sup> Jego zasięg jest bardzo szeroki, bo obejmuje ono i osobisty wysiłek ascetyczny, i realizację przykazań Bożych. W szczególności wyraża się w pełnieniu uczynków miłosierdzia wobec potrzebujących. Co jest celem życia czynnego? „W czynnym życiu – pisze św. Augustyn – nie trzeba się uganiać za chlubą [...] albo za władzą, bo wszystko pod słońcem próżne jest, ale za samym czynem, który się osiąga przez tę chlubę lub władzę, jeśli tylko uczciwie, a z pożytkiem się osiąga, to znaczy aby się zdał ku dobru poddanych, ku dobru wedle Boga”<sup>36</sup> Celem jego jest czyn ukierunkowany na dobro bliźniego pełnione „wedle Boga” – czyli w duchu naśladowania Chrystusa.

Wszelkie działanie, a zwłaszcza piastowane stanowisko, sprawowany urząd, winno być pełnione z pożytkiem dla innych i nie może się stać przedmiotem próżnej radości.

Śledząc wypowiedzi Świętego o wartości życia czynnego, działania, wydaje się, iż przyznaje mu on wartość pośrednią w stosunku do nadrzędnej wartości kontemplacji: „Zajęcia [doczesne] [...] nawet jeśli są dobre, są przejściowe [...] podczas gdy wieczna jest słodycz prawdy”<sup>37</sup> Nie można pokochać „ciężaru służby” i niepokojów z nią związanych jako wartości samych w sobie, ale ze względu na wieczną wartość kontemplacji. Nie oznacza to, że przez to można zaniedbać działanie, służbę względem bliźnich. Dobrze wykonane zajęcia w tym życiu są warunkiem dojścia do pełni kontemplacji w życiu przyszłym<sup>38</sup>

Symbolem tego rodzaju życia jest ewangeliczna Marta, siostra Marii. Przedstawiona jest ona jako osoba zatroskana, myśląca o wielu rzeczach, pragnąca jak najlepiej ugościć w swym domu Chrystusa i apostołów. W odpowiedzi na skargę skierowaną do Chrystusa na swą siostrę, iż nie pomaga jej w przygotowaniu posiłku, słyszy słowa: „Marto, Marto, troszczysz się

Ps 179 5 (s. 919).

<sup>35</sup> *Państwo Boże* s. 787.

<sup>36</sup> Zob. tamże.

<sup>37</sup> Zob. *Discorsi III/2* s. 267.

<sup>38</sup> Por. tamże s. 275.

i niepokoisz o wiele, a potrzeba mało albo tylko jednego” (Łk 10, 42a). Powtórzenie imienia jest tu znakiem życzliwości ze strony Chrystusa lub sposobem skłonienia jej do uwagi<sup>39</sup> Służba Marty jest określona przez św. Augustyna jako „wielki dar”, „wzniosłe dzieło”, „wielkie dobro” świadczone bliźnim, które podoba się Bogu (por. Hbr 13, 2)<sup>40</sup> Czymś cennym jest ona dodatkowo przez to, iż jest świadczona Chrystusowi i Jego uczniom. Jest ona czynną odpowiedzią na wezwanie Boga: „Dziel chleb ze zgłodniałym” (Iz 58, 7), i Chrystusa: „Byłem głodny, a daliście Mi jeść” (Mt 25, 35a). Jednakże jest to posługa mająca na celu pokrzepienie śmiertelnego ciała, a więc odnosi się do dobra przemijającego, przeto jako taka przemienie, a pozostanie z niej zasługa<sup>41</sup> Z tego względu nie może być oceniana na równi z zajęciem Marii, odnoszącym się do najwyższego Dobra – wcielonego Syna Bożego, kontemplacji zachowującej wartość na wieczność. Służba Marty oraz troski i niepokoje z nią związane zmierzają do odpoczynku Marii, Marta winna niejako przemienić się w przyszłości w Marię.

### 3. Sposób łączenia działania z kontemplacją

Trzeci sposób życia określa św. Augustyn jak „złożony z obydwu poprzednich”, nazywany później w tradycji chrześcijańskiej życiem mieszanym (*vita mixta*). Podstawą do wyodrębnienia go jest więc zbieżność motywów występujących w poprzednich rodzajach życia, czyli obowiązku miłości bliźniego i umiłowania prawdy, łączących się w jednej postawie osoby. Święty zauważa, że zarówno życie kontemplacyjne, jak i czynne nie występują w czystej postaci: „Nikt tedy nie ma aż tak spokojnego życia prowadzić, aby w tej bezczynności nie myślał o pożytku bliźniego, ani też nikt nie ma być na tyle czynny, by nie potrzebował myśleć o Bogu”<sup>42</sup> Kontemplacja bądź działanie mogą przeważać w życiu konkretnego chrześcijanina wskutek jego dobrowolnego opowiedzenia się, a niekiedy rozeznania przez niego obiektywnej konieczności podjęcia jednego z tych rodzajów życia, ale nie mogą być postrzegane rozłącznie. Ani spokój kontemplacji nie może być stawiany ponad obowiązek wynikający z miłości bliźniego, ani ten drugi nie może być pełniony w oderwaniu od miłości Bożej, najpełniej doświadczanej w kontemplacji. Ani kontemplacji, ani działaniu nie można więc przyznać całkowitej autonomii,

---

<sup>39</sup> Tamże s. 263.

<sup>40</sup> *Discorsi III/2* s. 915-917.

<sup>41</sup> Tamże s. 917.

<sup>42</sup> Zob. *Państwo Boże* s. 787.

ale należy je widzieć w pewnym wzajemnym związku w postawie chrześcijanina.

Święty radzi, by w wyborze stanu życia przedkładać wartość kontemplacji nad działanie: „Tego kłopotliwego brzemienia, jeśli nam nikt nie nakłada, to się raczej imać trzeba pracy spokojnej nad zgłębianiem i rozważaniem prawdy”<sup>43</sup> Rada ta wypływa z doświadczenia Augustyna, który w swym życiu przeszedł od zaangażowania intelektualnego do pracy duszpasterskiej jako biskup i – jak na to wskazują niektóre jego osobiste wyznania – tęskni za czasem, w którym mógłby w pełni poświęcić się rozważaniu prawdy objawionej, modlitwie i kontemplacji. Motyw czynnej miłości bliźniego, posłuszeństwo Chrystusowi i Kościołowi oraz duch służby każą mu wiernie trwać na urzędzie biskupa.

Tych, którzy wiodą życie przeważająco czynne, zachęca Święty, by nie dali się zdominować przez „obowiązek pracy” i by nie porzucali zupełnie „rozkoszy pochodzącej z roztrząsania prawdy”, i nie pozbawiali się „słodczy duchowej”<sup>44</sup> W jaki sposób jest możliwe takie łączenie stylu życia Marty ze stylem Marii?

Św. Augustyn odpowiada na to pytanie m.in. w *Kazaniu 179*, gdy objaśnia związek pomiędzy słuchaniem słowa Bożego a wprowadzaniem go w czyn. W procesie rozwoju życia duchowego chrześcijanie są wezwani do tego, by zmierzali do kontemplacji słowa Bożego i jednocześnie, by je urzeczywistniali w swym życiu: „Wewnętrznie [...] wszyscy jesteśmy słuchaczami [słowa Bożego – przyp. S. T. Z.]; ale wszyscy, czy to na zewnątrz, czy wewnątrz w obecności Boga, powinniśmy być tymi, co je wypełniają”<sup>45</sup> Należy zmierzać do jedności między kontemplacją słowa w swym sercu a jego realizacją we własnej postawie i w uczynkach. Kto pozostaje tylko słuchaczem słowa, a nie wypełnia go, oszukuje samego siebie (Jk 1, 22), a nie Boga, który widzi jego bierność i lenistwo. Kto zaś przepowiada słowo Boże na zewnątrz, a nie słucha go wewnątrz, przepowiada je nieskutecznie<sup>46</sup> Owe dwa „zajęcia” są dobre. Choć od strony psychologicznej wprowadzają chrześcijanina w swego rodzaju napięcie, ponieważ niemożliwe są do pełnienia jednocześnie, to jednak w sensie teologicznym nie wykluczają się, ale

---

<sup>43</sup> Zob. tamże.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Zob. *Discorsi III/2* s. 923.

<sup>46</sup> Por. tamże s. 915.

wzajemnie się potrzebują, gdyż w nich spotyka się miłość do Boga z miłością do bliźniego.

Podsumowując, można stwierdzić, że czynne zaangażowanie chrześcijanina w duchu wiary i miłości ożywianych w modlitwie i kontemplacji otwierają przed nim perspektywę wieczności, kiedy to skończy się aktywność, a nastanie wieczna kontemplacja Boga. W trzecim więc rodzaju życia – podobnie jak w drugim – działanie jest bardziej cechą drogi, kontemplacja zaś cechą celu. Ich właściwe przeżywanie sytuowane jest w myśli augustyńskiej w świetle wiary i w perspektywie nadziei sięgającej wieczności.

#### IV. MISTRZ ECKHART

Inaczej przedstawia się relacja między modlitwą, kontemplacją a działaniem w myśli Mistra Eckharta. Myśl ta, choć jest w niektórych względach zbieżna z nauką św. Augustyna, jak np. w kwestii struktury duszy, obrazu Bożego w duszy ludzkiej<sup>47</sup>, jest inspirowana wielu innymi autorami (np. Pseudo-Dionizym, św. Tomaszem z Akwinu, św. Albertem Wielkim), a także jest owocem osobistych, głębokich przemyśleń tego największego katolickiego mistyka niemieckiego. Chcąc ukazać kwestię relacji między kontemplacją a działaniem, należy najpierw pokrótce zwrócić uwagę na niektóre przesłanki znajdujące się u jej podstaw: antropologię duchową, drogę ascetyczno-mistyczną, sposób współdziałania człowieka z Bogiem. Nie bez znaczenia jest tu także kontekst duchowy i konkretne wyzwania właściwe dla drugiej połowy XIII i początków XIV wieku w Niemczech.

##### 1. Podstawy eckhartiańskiej duchowości

U podstaw eckhartiańskiej antropologii duchowej znajduje się pojęcie „człowieka wewnętrznego” (czy też „młodego” bądź „nowego przyjaciela Boga”) przyjęte z Objawienia. Jego przeciwieństwem jest „człowiek zewnętrzny”, zwany też „starym”, „nieprzyjacielem”, „niewolnikiem”<sup>48</sup>. Droga duchowa polega na wyzwaniu się z obecnego w nas człowieka zewnętrznego i narodzeniu się – w otwarciu się na przeobrażające działanie łaski Bożej – do

---

<sup>47</sup> D. Abbrescia, Giovanna della Croce. *Eckhart Giovanni*. W: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*. T. 2. Red. E. Ancilli. Roma 1990 s. 859.

<sup>48</sup> Mistrz Eckhart. *Kazania i traktaty*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1988 s. 1129.

nowego życia. Jest to możliwe, ponieważ człowiek nosi w sobie obraz Boży. Eckhart pojmuje go, za Orygenesem, jako swego rodzaju nasienie posiane w człowieku przez Boga, które wskutek winy samego człowieka zostaje przesłonięte, ale nigdy nie zanika; jaśnieje w nim, w miarę jak zwraca się on do Boga<sup>49</sup> Dusza, będąc obrazem Boga, składa się z woli i umysłu – najwyższej jej władzy<sup>50</sup> Niższymi od nich są władze czy też siły wegetatywne, animalne i zmysłowe. Obok tych władz wyróżnia Eckhart jeszcze jedną szczególną władzę w duchu, która trudna jest do określenia, wolna od form i cechuje się prostotą. Na jej oznaczenie używa Mistyk takich określeń, jak np. głębia duszy (*Seelengrunt*), „iskierka” (*Fünklein*), miasto duszy (*Bürglin*)<sup>51</sup> Tu dokonuje się istotne i przełomowe dla doświadczenia duchowego wydarzenie, jakim są narodziny Boga (*Gottesgeburt*): „W owej władzy [...] Duch rodzi z Ojcem [...] jednorodzonego Syna i siebie samego jako tego samego Syna i jest tym samym Synem w tym świetle oraz prawdą”<sup>52</sup> Udzielone człowiekowi w momencie tych narodzin uczestnictwo w Boskiej naturze jest dziełem łaski. Do tego jednakże zjednoczenia z Bogiem człowiek może się w jakiś sposób przysposobić przez praktykowanie ascezy. U jej podstaw leży ćwiczenie się w pokorze, skłanianie się przed Bogiem, słuchanie Go połączone ze świadomością tego, kim się jest – człowiekiem zależnym od swego Stwórcy<sup>53</sup> Z pokorą łączy się i ją warunkuje potrzeba wewnętrznego ogołocenia się z wszelkich obrazów, a nawet „słodocy duchowych”, by stworzyć w sobie przestrzeń dla Boga. Do owego unicestwienia samego siebie, w jak największym stopniu dopełnionym ingerencją Boga, wzywa często Eckhart widząc w nim najdoskonalszą postawę pokory<sup>54</sup>. W wyrzeczeniu się samego siebie i wszystkich rzeczy nie wyczerpuje się ascetyczny wysiłek. Polecając go wielokrotnie, zachęca jednocześnie Eckhart do pozytywnego angażowania się w modlitwę i działanie mające na celu ukierunkowanie wszystkich rzeczy na Boga. Jakość modlitwy uzależniona jest od intensywności pragnienia posiadania Boga i udziału w niej zmysłów i władz duszy: „Módl się – zachęca – z tak wielką mocą, że aż zapragniesz, żeby ta modlitwa objęła wszystkie twe członki i władze, oczy, uszy, usta, serce i wszystkie zmysły. I nie przery-

<sup>49</sup> Tamże s. 131.

<sup>50</sup> *Meister Eckhart Werke I*. Bibliothek des Mittelalters 20. Red. N. Largier. Frankfurt am Main 1993 s. 268.

<sup>51</sup> Tamże s. 32-34.

<sup>52</sup> Zob. tamże s. 34.

<sup>53</sup> Por. *Kazania i traktaty* s. 134.

<sup>54</sup> Tamże s. 89.



waj jej, dopóki nie poczujesz, że jednym się stajesz z Tym, którego masz przed sobą, do którego się modlisz – z Bogiem”<sup>55</sup> Taka modlitwa, pełna wiary w Boga i ufności w Jego przemieniające działanie, owocuje ostatecznie wspomnianymi narodzinami Boga w duszy ludzkiej i przewyciężeniem dualizmu pomiędzy tym, co materialne, a tym, co duchowe, pomiędzy tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie, i umożliwia odtąd dostrzeganie Boga w każdej rzeczy<sup>56</sup> Zanim jednak dokona się owa przemiana serca ludzkiego w takim stopniu, że w nim zamieszka Bóg, człowiek poprzez intensywną modlitwę winien „napęłniać się Bogiem” i jej mocą podejmować wszelkie działanie: „Kiedy początkującemu zdarzy się robić coś pośród ludzi, niech przedtem napęłni się Bogiem, na ile tylko zdoła, niech Go mocno osadzi w swym sercu i zjednoczy z Nim całe swe dążenie, myśl, chęci i swoje władze, tak żeby w nim nie pozostało miejsce na żaden inny obraz”<sup>57</sup> Pouczenia Eckharta nie zawierają wielu takich wskazań uwzględniających rozwój duchowy człowieka i jego etapy, ale zazwyczaj pisane są – według znanego określenia J. Taulera – „z perspektywy wieczności”, tj. z punktu widzenia człowieka przemienionego w Chrystusie.

## 2. *Kwestia relacji między działaniem a kontemplacją*

Eckhart nie wypowiadał się nigdy wyraźnie na temat rodzajów życia, tak jak spotykamy to u wielu autorów starożytności i średniowiecza. Brak w tym względzie terminologii nie oznacza jednakże, że kwestia relacji między modlitwą (kontemplacją) a działaniem nie interesowała Mistrza życia, który był znanym kaznodzieją i cenionym kierownikiem duchowym wśród beginek. To właśnie środowisko beginek i szerzące się wśród nich po 1311 r. herezje duchowe<sup>58</sup> są ważne dla zrozumienia wypowiedzi Eckharta. We wspólnotach ruchu beginek ujawnia się wówczas tendencja do koncentrowania się na przeżyciach wewnętrznych, w tym zwłaszcza na doświadczeniu szczęścia płynącego z kontemplacji i stawiania go ponad obowiązek wynikający z miłości bliźniego<sup>59</sup> Pragnienie doznawania szczęścia staje się tak silne, iż nie jest akceptowany fakt jego przemijalności; dążenie do przeżywania niezakłóconej

---

<sup>55</sup> Tamże s. 53.

<sup>56</sup> Tamże s. 60.

<sup>57</sup> Zob. tamże.

<sup>58</sup> Por. U. B o r k o w s k a. *Beginki i Begardzi*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2. Lublin 1976 kol. 178.

<sup>59</sup> Por. O. L a n g e r. *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*. München 1987 s. 229.

ekstazy tak silne, iż wchodzi w konflikt z wymaganiami miłości bliźniego<sup>60</sup> Reagując na tę pseudoduchowość, Eckhart posuwa się do nowej interpretacji biblijnego modelu postaw Marii i Marty, dając swą preferencję tej ostatniej. Zawiera się ona w dwóch jego kazaniach – 2 i 68<sup>61</sup> Znaczący kazania-mów z XIV wieku zauważają, że czymś typowym dla kazań dominikańskich, w tym dla kazań Mistrza Eckharta, było to, że orędzie, które głosili kaznodzieje, wynikało z ich osobistego doświadczenia wiary i było przez nich wzmocnione naukową refleksją, uzasadniającą słuszność podawanych treści<sup>62</sup> Na przykładzie różnych kazań widać, jak przenikliwa myśl filozoficzna i teologiczna Mistrza życia ma na celu głęboki wgląd w stan duchowy słuchających go i służy lepszemu zobiektywizowaniu doświadczenia religijnego. W czym wyraża się ten tok postępowania we wspomnianych dwóch kazaniach skierowanych do kwietystycznie usposobionych beginiek?

W pierwszym zdaniu kazania 2 Eckhart przytacza niemieckie tłumaczenie łacińskich słów wersetu Ewangelii według św. Łukasza 10, 38: „[Pan nasz Jezus Chrystus] wstąpił do pewnego miasteczka, gdzie przyjęła go pewna dziewczyna, która była niewiastą” Odnosi w ten sposób do Marty dwa określenia: „dziewica”, przez którą rozumie człowieka cieszącego się pełną wolnością duchową, oraz „niewiasta”, która oznacza człowieka przyjmującego w siebie Boga i wydającego owoce w postaci dobrych uczynków pochodzących z wiary<sup>63</sup>

W kazaniu 68(28) znajdujemy szczegółowy opis postaw Marty i Marii, pozwalający uchwycić odmiennosc obu postaci. Eckhart wychodzi od podania trzech odmiennych motywów o charakterze etyczno-praktycznym, jakimi kieruje się każda z sióstr: Maria siada u stóp Chrystusa i oddaje się słuchaniu Jego słów, ponieważ (1) dobroć Boża porusza jej duszę; (2) kieruje się jakimś bliżej nieokreślonym pragnieniem; (3) poddaje się pociesze i uszczęśliwieniu, jakim napęlnia ją słuchanie Pana. Marta natomiast przyjmuje postawę służby, gdyż (1) cechuje ją dojrzały wiek, wyćwiczona postawa (bycia), przysposabiająca ją do podjęcia się aktywności; (2) mądra roztropność, nakazująca jej iść za tym, co poleca miłość bliźniego; (3) świadomość wielkiej godności

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> W polskim przekładzie wybranych kazań Mistrza Eckharta kazaniu 68 odpowiada 28. *Kazania i traktaty* s. 214-222.

<sup>62</sup> A. M. Haas, *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*. W: *Grundfragen der Mystik*. Red. W. Beierwaltes, H. U. Von Balthasar, A. M. Haas. Einsiedeln 1974 s. 81.

<sup>63</sup> *Kazania i traktaty* s. 147-148.

Tego, który odwiedza jej dom<sup>64</sup> Przytoczone motywy przyznają pierwszeństwo Marcie, która w stosunku do nieokreślonej w swych pragnieniach i skupionej na własnych przeżyciach Marii ukazana jest przez Eckharta jako osoba samookreślona, aktywna, zaangażowana w wypełnianie zadań, jakie jej poleca miłość bliźniego.

Zauważamy dalej, że jeden z motywów postawy Marii ulega niejako osłabieniu, gdy kaznodzieja stwierdza: „Żywimy podejrzenie, że kochana Maria w jakiś sposób siedziała [u nóg Pana] bardziej dla przyjemności (*um des wohligen Gefüls*) niż dla korzyści duchowej”<sup>65</sup> W zdaniu tym wyczuwalna jest wyraźna aluzja doświadczonego kierownika duchowego poczyniona pod adresem tych, którzy własny świat przeżyć, własny stan subiektywny, cenią wyżej niż potrzebę zaangażowania się w duchu ofiarnej miłości bliźniego<sup>66</sup> Czy takie dowartościowanie postawy Marty oznacza relatywizację wartości kontemplacji, a jeśli tak to w jakim sensie?

W odróżnieniu od Marii, skupionej na własnym „dobrym samopoczuciu”, Marta ukazana jest przez Eckharta jako osoba bardziej doświadczona, ugruntowana w cnocie. Świadoma wagi sytuacji i niebezpieczeństwa zagrażającego Marii, kierując się „duchem życzliwości i miłości” i „wdzięcznym przekomaraniem się”, zwraca się Marta do Chrystusa z prośbą, aby polecił wstać jej siostrze (por. Łk 10, 40). Tak więc Eckhart interpretuje słowa Marty nie jako jej skargę, ale jako wyraz jej dojrzałości i odpowiedzialności za swą młodszą siostrę. Uważa bowiem, że starsza siostra, wskutek długiego, prawego życia, nabyła „szlachetnego poznania”, dzięki któremu lepiej przeżywa opisywaną sytuację. Także odpowiedź Chrystusa: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba mało albo tylko jednego. Maria najlepszą część obrała, której nie będzie pozbawiona” (Łk 10, 41-42), interpretuje Eckhart w duchu przyznanego Marcie pierwszeństwa. Jego zdaniem dwa razy powtórzone przez Chrystusa imię Marty wskazuje na posiadane przez nią dwojakiego rodzaju dobra: doczesne, wyrażające się w jej doskonałym działaniu tu, na ziemi, i wieczne, czyli te, które są jej potrzebne do szczęścia wiecznego<sup>67</sup> W czym uwidacznia się, według Kaznodziei, jej doskonałość działania w doczesności? Eckhart przypisuje Marcie działanie wynikające z jej postawy rozsądku i właściwego rozeznania sytuacji. Takie postępowanie, powodowane

---

<sup>64</sup> Tamże s. 214.

<sup>65</sup> Tamże s. 214-215.

<sup>66</sup> Por. G. W e h r. *Meister Eckhart*. Reinbek bei Hamburg 1989 s. 88-89.

<sup>67</sup> *Kazania i traktaty* s. 216.

wewnętrzną racją, miłością bliźniego, nazywa „rzemiosłem” (*Gewerbe*), w odróżnieniu od „uczynków” (*Werke*) podejmowanych wskutek kierowania się pewnymi czynnikami zewnętrznymi<sup>68</sup> Głęboko umotywowana postawa i działanie wynikające z udoskonalonej osobowości umożliwiają Marcie – jak to określa Eckhart – trwanie „przy rzeczach”, a nie „w rzeczach”, czyli pozwalają jej zachować wewnętrzną wolność względem rzeczywistości, w którą jest zaangażowana. Taka wolność działania Marty daje się uzasadnić tym, że jej wola została udoskonalona przez ćwiczenie i przez przeobrażający wpływ łaski Bożej. W swym działaniu Marta jest zwrócona cała sobą ku pełnieniu dzieł Jezusa Chrystusa, mających na względzie dobro innych. Jej ugruntowanie w działaniu moralnym objaśnia Eckhart jako udoskonalenie woli: w odniesieniu do zmysłów (wola zmysłowa), w relacji do rozumu (wola oświecona rozumem) i w odniesieniu do podstawy duszy i działającego w niej Boga (wola wieczna)<sup>69</sup>

„Wola oświecona rozumem” i zwłaszcza „wola wieczna”, umożliwiająca doskonale współdziałanie z wolą Bożą, dają Marcie wolność wewnętrzną w stosunku do rzeczy i „zadowolenie duchowe”, którego nie da się porównać z „zadowoleniem zmysłowym” odczuwanym przez Marię. Stan „zadowolenia duchowego” tym różni się od „pocieszenia zmysłowego” (udzielanego również przez Boga), że w pierwszym przypadku „najwyższy wierzchołek (duszy) nie zostaje zgięty”, podczas gdy w drugim „tonie on w błogości”<sup>70</sup> Wolność Marty nie może być jednak określona jako absolutna. Jej zjednoczenie z Bogiem na poziomie głębi duszy nie uwalnia jej od tego, że „niższymi władzami duszy jest wystawiona na utrapienia i troskę”, bo zanurzenie w ziemską egzystencję i właściwe dla niej działanie zawiera w sobie jakiś podział (bycie ponad rzeczami, a poniżej Boga jest bytowaniem na sposób: dwa – jedno), który zaniknie wówczas, gdy człowiek definitywnie zjednoczy się z Bogiem w wiecznym świetle (nierozdzielna jedność)<sup>71</sup>

Biorąc to pod uwagę, życie Marty nie może być określone jako zupełnie pozbawione troski wynikającej z miłości ani też jako bycie „w trosce”, lecz jako bycie „przy trosce”, ponieważ człowiek nie może całkowicie uwolnić się od uczynków<sup>72</sup>. Tu ponownie można dostrzec krytykę kwietystycznie pojmowanej duchowości chrześcijańskiej.

<sup>68</sup> Tamże s. 216-217.

<sup>69</sup> Tamże s. 220.

<sup>70</sup> Tamże s. 215.

<sup>71</sup> Tamże s. 217, 219.

<sup>72</sup> Tamże s. 219, 222.

Słowa Chrystusa: „Troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba mało albo tylko jednego” nie są, według Eckharta, napomnieniem udzielonym Marcie, ale zachętą do tego, aby w swym działaniu otwartym na światło łaski Bożej zmierzała do wiecznej światłości, w której stanie się J e d n o z Bogiem<sup>73</sup>; by umiała pokonać wszelkie przeszkody mogące w jakiś sposób wpływać na osłabienie jej ducha wolności. Dalsze słowa Chrystusa, mówiące o wybranej przez Marię najlepszej części, której nie będzie pozbawiona (Łk 10, 42b), pojmuję Eckhart jako informację i pocieszenie skierowane do Marty: „Bądź spokojna, (także) ona wybrała najlepszą część. To (tu) przeminie w niej. Najwyższe, co może przypaść w udziale stworzeniu, stanie się jej udziałem: będzie błogosławiona jak ty!”<sup>74</sup> Marii zostaje przyznany status osoby początkującej na drodze duchowej. Przed nią zaledwie otwiera się to, czym wyróżnia się już teraz Marta. Eckhart stwierdza: „[...] kiedy Maria siedziała u stóp Pana naszego, wtedy uczyła się (jeszcze), albowiem dopiero wtedy została wzięta do szkoły i uczyła się żyć. Ale później, kiedy Chrystus wstąpił do nieba i otrzymała Ducha Świętego, wtedy dopiero zaczęła służyć, przepłynęła przez morze, wygłaszała kazania i uczyła, i była służebnicą uczniów” I dodaje: „Kiedy święci stają się świętymi, dopiero wtedy zaczynają spełniać [uczynki] cnoty; albowiem dopiero wtedy gromadzą skarby dla wiecznej szczęśliwości. Wszystko, co zdziałali przedtem, jest tylko odpokutowaniem win; i odwraca karę”<sup>75</sup> Maria ma więc przejść przez pewien proces duchowy, w którego trakcie stanie się nową osobą, nową Marią. Złoży się nań, z jednej strony, potrzeba wzrostu w cnocie przysposabiającej do działania wynikającego z woli pouczonej przez oświecony wiarą rozum. „Nie nazywała się Marią, kiedy siedziała u stóp Chrystusa. To raczej (dopiero) ja nazywam Marią: wyćwiczone ciało, posłuszne mądrej nauce” – pisze Eckhart<sup>76</sup> Właściwego dzieła przemiany dokona w niej dopiero Duch Święty, który uzdolni ją do podjęcia życia czynnego (*vita activa*), wyrażającego się w przepowiadaniu słowa Bożego i ofiarnej służbie bliźnim na podobieństwo Chrystusa i Jego uczniów. Tę przyszłą sylwetkę Marii kreśli Eckhart na podstawie legendy o jej życiu mieszczącej się w dziele *Złota legenda* Jakuba de Voragine<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Tamże s. 217.

<sup>74</sup> Tamże s. 220.

<sup>75</sup> Tamże s. 222.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Por. A. S o l i g n a c. *Vie active, contemplative, mixte*. DS XVI kol. 615.

Dopiero działanie człowieka przemienionego w Duchu Świętym staje się działaniem na miarę chrześcijańskiego powołania. A to oznacza, że Maria ma w szkole Chrystusa uczyć się ciągle łączyć modlitwę z działaniem. Ma się uczyć współpracy z Bogiem we wszystkim, w czym wyraża się Jego wola. Ma niejako przyswoić sobie to, co mówi Eckhart o potrzebie łączenia wewnętrznych i zewnętrznych dzieł: „Nie [...] należy uciekać od swego wnętrza, porzucić je lub się go wyrzec, lecz właśnie w nim, z nim i z niego trzeba uczyć się działać tak, by głębia naszego wnętrza wlała się w [nasze] działanie, a [nasze] działanie przesycało głębię naszego wnętrza, i by tak przyzwyczajając się do działania bez przymusu. Albowiem należy baczyć na to wewnętrzne działanie i działać biorąc je za podstawę, już to wtedy, kiedy czytamy i modlimy się, już to wtedy, kiedy – jeśli trzeba – spełniamy jakieś zewnętrzne dzieło”<sup>78</sup> Podane wskazanie duchowe kładzie duży nacisk na działanie wewnętrzne w człowieku. Ono ma być podstawą działania zewnętrznego, i to do tego stopnia, że w przypadku zagrożenia tego pierwszego przez drugie należy wybrać to pierwsze<sup>79</sup> Zakłada ono element receptywny postawy człowieka, tj. jego otwartość na działanie samego Boga i zdolność współdziałania z Nim. Uwzględniając zaś omówione już wymagania ascetyczne, zwłaszcza polecaną potrzebę całkowitego ogołocenia, wyrzeczenia się siebie samego i wszystkich rzeczy, można powiedzieć, że według Eckharta wewnętrzne działanie człowieka w pewnym momencie niejako przestaje być jego działaniem i staje się działaniem samego Boga. Wówczas na poziomie wspomnianej głębi człowieka, podstawy jego duszy, dochodzi do przewyżnienia antynomii między modlitwą, kontemplacją a działaniem zewnętrznym, ponieważ owa głębia duszy ludzkiej pozostaje odtąd zjednoczona z Bogiem, a kontemplacja i zewnętrzne działanie człowieka stają się tylko różnymi przejawami współdziałania z Bogiem<sup>80</sup> Potwierdza to Eckhart w *Pouczeniach duchowych*, zalecając „najbardziej rozumny sposób pełnienia dzieł”: „Zapewne jedno dzieło różni się od drugiego; kto jednak dokonywałby swych dzieł zawsze z takim samym usposobieniem, tego dzieła, zaprawdę, byłyby też wszystkie takie same, i kto okazałby się człowiekiem takim, jakim winien być, dla którego Bóg stałby się w ten sposób jego [własnym] Bogiem, temu Bóg, zaprawdę, zajaśniałby pełnym światłem zarówno w świeckim jak

<sup>78</sup> Zob. *Kazania i traktaty* s. 88.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Por. J. S u d b r a c k. *Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen*. Freiburg im Breisgau 1973 s. 190.

i najbardziej Boskim dziele”<sup>81</sup> Chce przez to powiedzieć, że dla człowieka wewnątrznie zjednoczonego z Bogiem jest czymś drugorzędnym rodzaj pełnionego dzieła – czy to będzie modlitwa (Maria), czy przygotowanie posiłku bliźniemu (Marta) – gdyż najważniejsze jest samo współdziałanie z wolą Bożą. Mistyk tak dalece akcentuje rolę Boga w ludzkim działaniu, że uznaje, iż w powyższym przypadku przyczyną dzieła jest bardziej Bóg niż sam człowiek, który je spełnia<sup>82</sup> Jakość dzieł zależna jest więc od stopnia zjednoczenia człowieka z Bogiem, a co za tym idzie – od stopnia wewnętrznej przemiany w Bogu. *Agere sequitur esse*. Im bardziej człowiek upodobni się do Boga przez uczestnictwo w Jego dobroci i świętości, tym lepsze i bardziej uświęcone będzie jego działanie<sup>83</sup>

Ale nie tylko udoskonalona przez łaskę Bożą natura bytu ludzkiego jest ważna dla całościowo pojętej postawy człowieka i jej wartości w oczach Bożych. Także wewnętrzne i zewnętrzne dzieła, dokonywane we współpracy z Bogiem, przyczyniają się do ciągłego pogłębiania jedności z Nim i w konsekwencji wpływają uświęcająco na ich sprawcę. W związku z tym Eckhart zauważa: „Działanie w czasie jest równie szlachetne, jak jakiegokolwiek zjednoczenie się z Bogiem; albowiem przywodzi nas ono równie blisko [do Niego] jak najwyższe z tego, co może przypaść nam w udziale – wyjąwszy jedynie oglądanie Boga w [Jego] czystej naturze”<sup>84</sup> Chce przez to powiedzieć, że działanie dokonywane przez udoskonalonego sprawcę ma nie mniejszą zdolność jednoczenia człowieka z Bogiem niż kontemplacja i wszelkie nadzwyczajne przeżycia mistyczne (np. ekstazy), jakich może on dostąpić z łaski Bożej. Taką właściwość przyznaje Eckhart działaniu Marty, która w zjednoczeniu z Bogiem w głębi duszy, z niezmaconym duchem i w wolności wewnętrznej wobec rzeczy podejmuje służbę bliźnim i służba ta „prowadzi ją do wiecznej szczęśliwości”<sup>85</sup>

Przybliżona tu, nowa w chrześcijańskiej tradycji interpretacja biblijnego modelu Marty i Marii pozwala obecnie w sposób pełniejszy odpowiedzieć – w jego ramach – na postawione na wstępie pytanie o relację między kontemplacją a działaniem. Te dwa przejawy doświadczenia chrześcijańskiego nie wykluczają się wzajemnie, ale niejako następują po sobie na drodze do jak najpełniejszego zjednoczenia z Bogiem w wiecznym świetle. Potrzeba, aby

<sup>81</sup> Zob. *Kazania i traktaty* s. 60.

<sup>82</sup> *Tamże*, s. 56.

<sup>83</sup> Por. J. M i s i u r e k. „Złoty okres” niemieckiej mistyki. Lublin 1992 s. 16.

<sup>84</sup> Zob. *Kazania i traktaty* s. 219.

<sup>85</sup> *Tamże* s. 221.

Maria stała się najpierw Martą, a następnie nową Marią. Kontemplacja i działanie ukazane są nie w oderwaniu od siebie, ale jako etapy konieczne na drodze do ostatecznego celu.

Ze względu na wspomniane tendencje kwietystyczne Eckhart uwydatnia potrzebę działania we współpracy z Bogiem. Wartość owego działania stawia poniekąd wyżej niż modlitwę, kontemplację, dlatego że działanie człowieka ugruntowanego w życiu moralno-duchowym jest, według niego, pewniejszym środkiem do zjednoczenia z Bogiem niż doświadczenie nawet wzniosłej, ale przemijającej modlitwy, która zwłaszcza w początkach życia duchowego może u kogoś łączyć się ze zbytnim przywiązaniem do momentu uszcześliwienia. Takie ustawienie relacji między modlitwą, kontemplacją a działaniem relatywizuje do pewnego stopnia wartość kontemplacji. Ma ona wartość o tyle, o ile prowadzi do działania, o ile jej owocem są czyny. Ma ona wartość bardziej jako usposobienie ducha człowieka współdziałającego z Bogiem niż szukającego Boga w niezmaconym stanie pokoju.

## V. ZAKOŃCZENIE

Podniesiona przez Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa kwestia relacji między kontemplacją a działaniem zainspirowała wielu autorów chrześcijańskich do poszukiwania jak najlepszego jej rozwiązania.

Doktryna duchowa św. Augustyna na ten temat wyznacza trzy rodzaje życia: kontemplacyjne, czynne i „złożone z dwu poprzednich” Chrześcijanin winien obrać jakiś z tych sposobów życia, kierując się motywami umiłowania prawdy Chrystusowej i obowiązkiem miłości bliźniego.

Opierając się na podstawowej przesłance, iż celem życia i pełnią szczęścia człowieka jest Bóg, św. Augustyn uznaje kontemplację za najwyższą wartość. Do ucieleśnienia tej wartości, przy nieustannej współpracy z łaską Bożą, należy nieustannie dążyć na drodze naśladowania Chrystusa, odczytując obecność Boga w świecie, a zwłaszcza we własnym sercu, zstępując do niego, oczyszczając je przez wysiłek ascetyczny, przekraczając samego siebie i zawierając przekształcającej sile łaski Bożej wznosić się ku Boskiemu światłu. Symbolem tej drogi jest Maria wybierająca lepszą część niż Marta, gdyż jej wybór ma na względzie wyższe dobro, którego nie będzie pozbawiona, i trwałe szczęście, do jakiego wezwany jest chrześcijanin w wieczności.

Działanie, pojmowane jako wysiłek ascetyczny, realizacja przykazań Bożych, pełnienie dzieł miłosierdzia, ma w stosunku do kontemplacji wartość niższą i jakby ogólnie jej podporządkowaną. Dobrze wykonane zajęcia na



ziemi są gwarancją dostąpienia z łaski Bożej kontemplacji wiecznej. Symbolem życia czynnego jest Marta, której służba jest czymś dobrym i podobałym się Bogu. Przedmiot jej jednak w stosunku do „zajęcia” Marii ma niższą rangę i jest przemijający. Marta winna więc obok działania praktykować kontemplację i zmierzać do tego, by w przyszłości stać się Marią.

Kierując się wspomnianymi dwoma motywami, chrześcijanin podejmuje najczęściej trzeci sposób życia, w którym nieustannie próbuje łączyć i równoważyć kontemplację z działaniem. Powinien on, zgodnie z radą św. Augustyna, zachować preferencję dla kontemplacji, rozważania i zgłębiania prawdy objawionej; z drugiej zaś strony nie może przedkładać rozkoszy kontemplacji nad obowiązek wynikający z miłości bliźniego.

Kontemplacja w doktrynie duchowej św. Augustyna jest bardziej cechą celu życia chrześcijańskiego, tj. Boga samego, którego człowiek, pełen miłości Bożej w sercu, nie może nigdy stracić z oczu, lecz winien stale trwać z Nim w jedności; działanie zaś jest cechą drogi, jaką należy kroczyć praktykując miłość bliźniego w nadziei, że dojdzie się do pełnego zjednoczenia z Bogiem w wiecznej kontemplacji.

Doktryna duchowa Mistrza Eckharta w omawianej kwestii cechuje się wyraźnym rysem oryginalności. Wynika on zarówno z charakterystycznego dla niego sposobu przekazywania myśli, jak i – może jeszcze bardziej – z sytuacji duchowej adresatów. Reagując na kwietystyczne tendencje w środowisku beginek, jest poniekąd zmuszony do większego zaakcentowania potrzeby działania i uzasadnienia jego wartości w życiu duchowym.

1. Podstawowymi przesłankami w duchowości eckhartiańskiej są: pojęcie człowieka wewnętrznego, obrazu Bożego w duszy ludzkiej i podstawy duszy, w której – dzięki szczególnemu działaniu łaski Bożej i przy odpowiedniej dyspozycji człowieka – może dojść do narodzin Boga. Warunkiem tego jest ze strony człowieka pokora, wyrzeczenie się siebie samego i wszystkich rzeczy, najpełniejsze ogołocenie, całkowite zdanie się na Boga.

2. Na początkowym etapie życia duchowego, na którym znajduje się Maria, przeważa postawa słuchania słowa Bożego, modlitwa, pochodzące od Boga pocieszenie o charakterze zmysłowym. Jeśli człowiek chce podjąć jakieś działanie, winien najpierw „napęlić się Bogiem”

3. Na etapie bycia przemienionym w Bogu, właściwym dla Marty, cechującą się ugruntowaniem w życiu moralnym, niewzruszonością ducha, wolnością względem rzeczy w działaniu, człowiek pozostaje zjednoczony z Bogiem w głębi swej duszy. Działanie Boże staje się jego działaniem, dzięki czemu odgrywa ono nie mniejszą rolę w prowadzeniu człowieka do szczęśliwości wiecznej niż subiektywne doświadczenie jakiegoś przeżycia ekstazy.

4. Życie modlitwy, kontemplacji i współdziałania z Bogiem w zewnętrznych dziełach nie wykluczają się wzajemnie, lecz następują po sobie (kontemplacja przygotowuje do działania, a działanie do kontemplacji wiecznej). Maria ma stać się Martą, aby mogła stać się nową Marią. Jednocześnie kontemplacja zostaje jakby zintegrowana z postawą działania Marty, tak iż można tę postawę pojmować jako kontemplację w działaniu<sup>86</sup>

SULL'UNITÀ DELLA CONTEMPLAZIONE ED AZIONE  
– S. AGOSTINO E MEISTER ECKHART

R i a s s u n t o

Il presente articolo parte dalla concezione di contemplazione nel mondo ellenistico ed indica l'influsso del pensiero greco sul cristianesimo antico. Ci sono stati considerati qui due modi di soluzione della questione contemplazione – azione; di S. Agostino e Meister Eckhart.

Il Dottore della Chiesa distingue tre modi di vita: attiva, contemplativa e „composta di due precedenti”. I principali motivi che devono regolare ciascuno di essi, sono: l'amore della verità e la necessità della carità. La contemplazione riguardo all'azione, acquista – per il fatto del suo superiore oggetto (il Dio stesso) e la sua perennità (la visione beatifica) – il valore superiore. La simboleggia Maria. Invece l'azione compiuta nello spirito di amore del prossimo, acquista il valore in qualche modo relativo, però anche'essa è indispensabile e condiziona l'accesso dell'uomo alla contemplazione eterna. Il cristiano è chiamato ad unire nel suo atteggiamento queste due dimensioni di esperienza dando preferenza alla prima e non trascurando la seconda, vivendo nella speranza il suo cammino che lo conduce alla piena unione con Dio, alla contemplazione eterna.

La dottrina spirituale di G. Eckhart si caratterizza di una originalità sia dal punto di vista della sua forma linguistica, che – tanto di più – per il fatto che riguarda la condizione spirituale dei destinatari delle sue prediche. Rispondendo a certe tendenze quietistiche, Meister Eckhart accentua di più il bisogno di azione e dimostra il valore spirituale di essa. Nella tappa spirituale degli incipienti (raffigurata da Maria) di grande importanza è la preghiera e l'ascesi (la povertà di spirito, il distacco, la solitudine, l'abbandono alla volontà divina) che predispongono l'uomo all'azione della grazia divina e alla „nascita di Dio” nel fondo della sua anima. L'uomo già trasformato ed unito a Dio (simboleggiato da Marta) acquista un nuovo modo di essere ed agire. La sua azione consiste nella profonda ed unanime cooperazione con Dio e lo conduce alla definitiva unione con Lui nell'eternità.

*Riassunto da p. Stanisław T. Zarzycki SAC*

<sup>86</sup> Por. A. M. H a a s. *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Frankfurt am Main 1989 s. 108.