

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

Lublin

## MISTYKA, KTÓRA UCZY EKUMENICZNEJ MĄDROŚCI

Józef Piórczyński. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej). Wrocław 1997 ss. 295.

Jako historyk filozofii Józef Piórczyński odznacza się konsekwentną realizacją długoterminowego projektu badawczego. To, czym się zajmuje, nie jest przypadkowym zbiorem tematów, lecz przemyślanym i trudnym zamierzeniem, zakładającym solidne przygotowanie i klarowność wizji całego przedsięwzięcia. Metoda retrospektywnego cofania się w przeszłość pozwala Autorowi odnaleźć zakorzenie idei, mających dla poszczególnych myślicieli podstawowe znaczenie, a zarazem nadających filozofii zachodniej wyraźną ciągłość rozwojową. Wieloletnie zainteresowanie Piórczyńskiego filozofią niemiecką, zarówno dawniejszą jak i współczesną, przynosi rezultaty w postaci ważnych monografii i rozpraw naukowych. Sięga on do szczytowych osiągnięć europejskiej metafizyki wraz z jej pytaniami o istnienie Boga, o człowieka i całokształt rzeczywistości stworzonej. Pyta o możliwości ludzkiego rozumu w sprawie rozstrzygnięcia podstawowych i ostatecznych problemów, składających się na dramatyzm egzystencjalnej sytuacji człowieka. Bliskie jest mu przekonanie, że mistyka jest szczególnym sposobem docierania do ostatecznego sensu rzeczywistości.

Swoją monografię poświęcił Piórczyński mistyce Eckharta jako filozofii, czyli umiłowaniu i poszukiwaniu mądrości. W rozprawie Autor pozwala przeczuć wielkość myśliciela, słusznie uznawanego za ojca niemieckiej spekulacji filozoficznej, który potrafił ukazać coś z niedostrzeganej głębi i piękna chrześcijaństwa. Monografia jest klarowna zarówno w swej warstwie strukturalnej, myślowej, jak i językowej. Czyta się ją z rosnącym zainteresowaniem, choć nie jest to lektura łatwa. Analizy Piórczyńskiego inspirowane są upartą dociekliwością, a równocześnie pokorą wobec tego, co chce on pojąć (zob. s. 270). Dlatego są przenikliwe, idące w głąb zagadnień, przekonujące.

Badacz wielokrotnie konstatuje fakt niejasności i niejednoznaczności teorii Mistrza z Kolonii. W pełni świadom niejasnych sformułowań, usiłuje w miarę wiernie je

interpretować, pomimo zawikłań i braku precyzji. Czytelnik może zresztą przez cały czas konfrontować obficie przytaczane, najważniejsze teksty Mistrza z podawanym niemal na każdej stronie tekstem w brzmieniu oryginalnym. To wielka pomoc, dzięki której można śledzić staroniemiecki język oryginału.

W analizie poglądów niemieckiego mistyka Autor postępuje bardzo ostrożnie. Metoda „okrażania” (s. 151) okazała się trafna. Wyostrzona świadomość hermeneutyczna pozwala Autorowi odróżnić antynomie i paradoksy od zwyczajnych nieporozumień interpretacyjnych. Potrafi on wykrywać meandry języka metaforycznego, nieścisłego, podlegającego powszechnym nawykom mowy ludzkiej. Wie, że właściwe zrozumienie teorii Mistrza wymaga wyjścia poza dosłowność wyrażen i dociekania ich podstawowych intencji. Zdaje sobie sprawę z tego, że przełożenie obrazowych wypowiedzi na język ścisłej dosłowności jest wręcz niemożliwe. Wielorakość opisów nie pozwala na jednoznaczne wyrokowanie. Niektóre twierdzenia nadal pozostaną trudne do zrozumienia, choćby np. to, że świat rzeczy stworzonych „nie dotyka” Boga, jakkolwiek jest On w nich obecny (zob. s. 127). Wynika stąd, że sam Eckhart musiał być świadom niemożliwości stworzenia całkowicie logicznej teorii, ze wszechmiar klarownej i niepodważalnej. Wraz z Autorem dochodzimy do przekonania, że umysł ludzki pozostaje często bezradny wobec zdumiewającej paradoksalności wszystkiego, co istnieje, wymykającej się poznawczym możliwościom człowieka.

Mam przed sobą monumentalne studium wybitnego teologa prawosławnego Vladimira Lossky'ego *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. (Paris 1960 ss. 451), do której przedmowę napisał Etienne Gilson, zaznaczając, iż jest to książka piękna, ale trudna, a jedną z jej największych zalet jest „odmowa upraszczania” (*le refus de simplifier*). W rozprawie Piórczyńskiego tylko raz pojawia się odniesienie do Lossky'ego (s. 10 przypis). Wydaje mi się, że głębsze wniknięcie w analizy Lossky'ego pozwoliłoby naszemu Autorowi jeszcze głębiej naświetlić to, co jest u Mistrza z tradycji myśli negatywnej (apofatycznej), zwłaszcza w odniesieniu do kwestii poznania Boga. Być może uznał on, iż wywody prawosławnego teologa nie wnoszą nic istotnego. Kontrast wydaje się tym większy, że Piórczyński wyraźnie faworyzuje niektórych interpretatorów. Wspominam o tym dlatego, gdyż dziedzictwo tradycji wschodniej jest mi szczególnie bliskie i sporo spraw można by ukazać w pełniejszym naświetleniu. W pewnych partiach wywodów Autora wyczuwam, być może niesłusznie, niezbyt jasne pojęcie apofatyizmu takiego, jaki zna wielowiekowa tradycja chrześcijaństwa wschodniego, odnosząc go nie tylko do istoty Boga, lecz także do poszczególnych osób Trójcy Świętej i całego myślenia filozoficzno-teologicznego.

Sporo miejsc monografii Piórczyńskiego zachęca do podjęcia dyskusji. Niektóre twierdzenia wydają się na pierwszy rzut oka nieco apodyktyczne lub mało prawdopodobne w konfrontacji z innymi wypowiedziami. Trudno np. pogodzić piękne i głębokie słowa Mistrza (s. 180) o Bogu czekającym na człowieka, poszukującym go, potrzebującym jego przyjaźni i proszącym o tę przyjaźń (jakże przypomina mi to

N. Bierdiajewa!) – z twierdzeniem, iż „Bóg nie interesuje się konkretnym losem człowieka, tym oto człowiekiem jako osobą, bo [...] występuje jako ponadosobowe dobro i miłość [...], a nie jako Bóg obdarzony osobową miłością i dobrem” (s. 186). Czy rzeczywiście, zawsze konsekwentnie, Eckhart wychodzi „poza koncepcję osobowego, wolnego i świadomego bytu boskiego”? Czy Bóg jest dla niego jedynie „zasadą czysto filozoficzną”, czyli dobrem dążącym tylko do swej ekspansji? Bardziej zadowalającą odpowiedź można znaleźć dopiero w innej części rozprawy, gdzie wyraźnie postawiony zostaje (nie bez inspiracji L. Kołakowskiego) problem niezgodności bądź dwoistości „Boga filozofów” i „Boga wierzących” (s. 219). Tam dopiero dowiadujemy się, że niemiecki mistyk bierze czasem coś z owego „Boga wierzących”. W gruncie rzeczy jednak jego mistyka pozostaje w służbie filozofii, a nawet utożsamia się z nią (s. 218), gdyż podyktowana została metafizycznym pojęciem Boga. Jak to pogodzić z kazaniem do ludu, które są przedmiotem analiz Autora?

Studium Piórczyńskiego pozwala zetknąć się z wielką głębią intelektualną w tworzeniu teorii, które odbiegają od tradycyjnych schematów myślenia o Bogu i świecie. Lekcja wynikająca z tej lektury jest wielce pouczająca. Nawet myśliciele genialni, tak rygorystyczni w swym myśleniu jak Mistrz z Kolonii, potrafią rezygnować z prób rozumienia rzeczywistości Boskiej, Jego immanencji i transcendencji. Jego niezmienną zmienności. Czy jest to kapitulacja rozumu? Sądzę, że raczej zwyczajna *condition humaine* – nawet najbardziej uzdolnionego rozumu spekulatywnego. Nie można wymagać od człowieka więcej, aniżeli jest on w stanie zrozumieć i wytłumaczyć, sam bezpośrednio doświadczając realności tego świata. Trzeba znać granice dociekliwości rozumu i wysiłku intelektualnego. Tajemnica świata pozostaje nadal nierozwiązana i nierozpoznana do końca. Z wieloma twierdzeniami Eckharta i jego łódzkiego interpretatora można by podjąć dyskusję, zwłaszcza z pozycji współczesnej teologii w jej nurcie otwartym, poszukującym, nie skrępowanym więzami sztywnej ortodoksji. Jest to już jednak sprawa odrębna. W wielu miejscach swoich analiz Piórczyński wyraźnie stwierdza, że Mistrz wychodzi poza ramy tradycyjnej ortodoksji chrześcijańskiej. Fakt ten nie usprawiedliwia, rzecz jasna, inkwizycyjnej działalności ówczesnych stróżów ortodoksji.

Czytając wywody o Eckhartowskiej koncepcji człowieka, można zrozumieć, iż jest on w swej oryginalności głęboko humanistyczny. Mówi coś ważnego o ludzkiej egzystencji. W mistyce Mistrza daje się wyczuć duch głębokiego chrześcijaństwa. Nie dziwię się zatem fascynacji badaczy, podejmujących trud wydobycia na jaw wielkiej głębi tej myśli. Czytając rozprawę sam ulegałem tej fascynacji. Nie dlatego, by bronić ortodoksyjności poglądów Eckharta. Z własnego doświadczenia wiem, co znaczy nie mieścić się w ramach formalnej ortodoksji, a zarazem być rzecznikiem postawy otwartej i poszukującej. Urzeka wysiłek Eckharta, aby wychować chrześcijanina do religijności prawdziwie bezinteresownej, oczyszczać ją z pojmowania relacji między Bogiem a człowiekiem na podobieństwo wyrachowanego stosunku handlowego. Urzeka apel Eckharta o miłowanie Boga jako dobra najwyższego, a nie patrzenie

na Niego ze względu na własną korzyść czy kochanie Go tak, jak – wedle słów samego Mistra – kocha się krowę „z powodu mleka i sera” (s. 259). Doprawdy daleko nam do takiej religijności, jakże odległej od egoistycznej troski jedynie o własne zbawienie!

Fascynuje w teorii Eckharta jego nauka o tajemniczej „iskierce duszy” *scintilla animae*, jako najwyższej rzeczywistości równej Boskości. Niezwykła to doprawdy myśl, że dusza ma w sobie coś cudownego, najbardziej szlachetnego, iście boskiego, co jest jej własnym boskim światłem, czym człowiek sięga samych wyżyn człowieczeństwa. „Mistrz Eckhart ufa człowiekowi” (s. 268). Trzeba być jednak realistą. Poziom, na który wzniesli się wielcy mistycy, nie stanie się czymś dostępnym dla ogółu wierzących. Realistyczny ton wypowiedzi Autora w zakończeniu rozprawy pozwala zdać sobie sprawę z wielkości postulatu. Wiadomo z doświadczenia, jak bezinteresowność i czysty teocentryzm stosunku człowieka do Boga (oddawanie czci Jemu samemu, w zapomnieniu o sobie i swoim zbawieniu) łatwo zamienia się w zorganizowanej religii w soteriologiczny i transcendentalny egocentryzm. Czy człowiek jest w stanie działać bezinteresownie dla „bezosobowego dobra” (s. 276) samego w sobie?

Chciałbym odnieść się krótko do czterech zagadnień poruszonych w książce Piórczyńskiego. Po pierwsze, pojęcie panteizmu, którym Autor posługuje się w wyraźnie określonym sensie (s. 16 i in.), w niektórych tekstach Eckharta określić należałoby chyba raczej mianem *panenteizmu*. Wskazują na to przytoczone w rozprawie cytaty, m.in. następujący: „[...] Bóg nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w *nich* wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych” (s. 118; por. także s. 120, 150). Pojęcie panenteizmu wydaje mi się w wielu miejscach bardziej stosowne niż pojęcie panteizmu. Po drugie, w odniesieniu do wzajemnej zależności Boga i świata skłonny byłbym raczej mówić o relacyjności lub *relacjonizmie* (*Relationalität, Relationismus* w sensie takim, jaki słowom tym nadał Karl Mannheim), a nie o „relatywności”. W swojej znakomitej książce pt. *Being as Communion* (London 1985) wybitny teolog prawosławny Joannis Zizioulas kreśli zarys takiej *ontologii relacyjnej* (*relational ontology*), głęboko zakorzenionej w tradycji patrystycznej. Wyraża ona zasadniczą strukturę wszelkiego bytu, nie wyłączając samego Boga: „Being means life, and life means communion. [...] The being of God is a relational being: without the concept of communion it would not be possible to speak of the being of God. [...] In this way, communion becomes an ontological concept [...] Nothing in existence is conceivable in itself [...], since even God exists thanks to an event of communion [...]: nothing exists without it, not even God” (s. 16-17). Wydaje mi się, że pojęcie relacyjności lepiej wyraża pewne intuicje Eckharta niż kategoria relatywności czy „relatywizacji pojęcia Boga” (por. s. 14, 80, 81, 184). Po trzecie, idea stawania się Boga i paradoks Jego niezmiennego zmienności bliskie są nie tylko filozofii czy teologii ewolutywnej (*process philosophy, process theology*), ale także pewnemu nurtowi teologicznego myślenia, który nie dostrzega w tym żadnej sprzecz-

ności i nie uważa owego „stawania się” za niedoskonałość (Karl Rahner czy Hans Urs von Balthasar). Po czwarte, pomocne mogłoby być istniejące w teologii rozróżnienie między „Trójcą immanentną” (*immanente Trinität*) oraz „Trójcą ekonomiczną” (*ökonomische Trinität*), działającą w ekonomii stworzenia i zbawienia.

Są to już jednak refleksje teologa sprowokowane lekturą rozprawy. O wartości danego studium świadczyć może to, że pobudza ono do stawiania pytań, że skłania także przedstawicieli innych dyscyplin wiedzy do głębszej refleksji nad wielu trudnymi zagadnieniami. Książka łódzkiego historyka filozofii jest takim właśnie dziełem – wielostronnym, wieloaspektowym, inspirującym i głębokim.

Nie oznacza to, że Autor ustrzegł się wszelkich niedociągnięć. W warstwie językowej rażąco brzmią takie wyrażenia stosowane do rzeczywistości Boskiej jak „mechanizm [...] pojawienia się Boga” (s. 47) lub „Boskość jest skonstruowana tak” (s. 61). Niewłaściwe jest także pisanie imienia trzeciej osoby Trójcy w formie „Duch św.” (s. 70-72), podczas gdy powinno być „Duch Święty”, gdyż jest to Jego imię własne, którego nie należy skracać, ani drugiego wyrazu pisać małą literą.

Nie jestem w stanie stwierdzić, czy Autor *Mistyki jako filozofii* okazał się wystarczająco krytyczny wobec analizowanych poglądów Mistrza. Miałem czasem wrażenie, że nazbyt ulega fascynacji spekulatywnym rozmachem myśli Eckharta, choć uwag krytycznych znaleźć można w całej pracy wiele. Teolog skłonny będzie stawiać wiele krytycznych pytań Eckhartowskiemu „Bogu filozofów”, do którego nie sposób się modlić, któremu nie sposób zawierzyć. Choć nie potrafiłbym podzielać wielu poglądów Eckharta, przyznaję, iż są one, także dla teologa dzisiaj, potężnym bodźcem i wyzwaniem. Jego mistyka otwiera oczy i uczy ekumenicznej mądrości.