



Władysław Horodyski

**Średniowieczne
źródła
do filozofii
mesjanizmu**

Armoryka

Władysław Horodyski
Średniowieczne źródła
do filozofii mesjanizmu

Władysław Horodyski

Średniowieczne źródła do filozofii mesjanizmu

Armoryka
Sandomierz 2017

[Kup książkę](#)

Projekt okładki: Juliusz Susak

Copyright © 2018 by Wydawnictwo „Armoryka”

**Wydawnictwo ARMORYKA
ul. Krucza 16
27-600 Sandomierz
<http://www.armoryka.pl/>**

ISBN 978-83-8064-564-6

[Kup książkę](#)

WŁADYSŁAW HORODYSKI

ŚREDNIOWIECZNE ŹRÓDŁA DO FILOZOFII MESYANIZMU

(ERIUGENA — MISTRZ ECKHART)

W KRAKOWIE

NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ

1914

Średniowieczne źródła do filozofii mesyanizmu.

Napisał

Władysław Horodyski.

(Eriugena — Mistrz Eckhart).

Wstępna uwaga o analogiach powinna poprzedzić niniejszą rozprawę, którą ze względu na charakter wydawnictwa komisji filozoficznej starałem się utrzymać w formie zwięzłego ułożenia, podania i rozwinięcia badanego materiału. Ta uwaga nasuwa się odrazu po przeczytaniu tytułu rozprawy, będę bowiem szukał odległych na pozór analogii między systematami średniowiecznymi a prawie współczesnymi.

Praca historyka filozofii jest konstrukcją taksamo, jak nią jest systematyczne badanie filozoficzne. Badamy istotne warunki rozwoju filozoficznych zagadnień, przyjmując autentyczne brzmienia poszczególnych poglądów na świat za podstawę do porównań i za fakt, niepodlegający interpretacji subiektywnej, jak to miało miejsce np. w historii filozofii Hegla. Wyłaniają się wtedy analogie dwojakiego rodzaju: raz stwierdzamy bezpośrednią zależność danego myśliciela od poprzednika, drugi raz natomiast tylko pośredni związek z minionymi epokami myśli filozoficznej. W pierwszym przypadku mówimy o zależności poglądów tego myśliciela i staramy się wyjaśnić genezę i skutki tej zależności, rzucając w ten sposób właściwe światło na twórczość myśliciela, w drugim przypadku spotykamy się z pokrewieństwem poglądów danych filozofów i wówczas stwierdzamy w sposób więcej, niż w przypadku pierwszym, oczywisty i przekonujący: ciągłość zagadnienia filozoficznego lub przewodniej idei epok, badamy faktyczne warunki zachowania się i przetrwania zagadnienia w zmienionej lub niezmienionej postaci. W drugim przypadku jest rezultat badań owocniejszy; samo badanie jednak musi się posuwać naprzód ostrożnie, więc tylko po rzeczywiście pewnym pomoście, łączącym odległe od siebie wieki. Zdarza się wreszcie, że stajemy wobec kombinacji dwóch wspomnianych analogii. Wówczas jest

także zadaniem historyka filozofii oddzielić podobieństwa od zależności. Wykrycie którejkolwiek analogii, poprawnie sformułowanej, uprawnia do skupienia zebranego materiału w pełnej konstrukcji, t. j. w uzasadnionej filiacji genetycznej. Trafna filiacja jest jednym z najważniejszych celów pracy historyka filozofii, jest podstawą znajomości praw rozwoju ludzkiej kultury (kultury w odróżnieniu od cywilizacji).

Powyższe analogie i zarys genetycznej filiacji zagadnień znajdziemy w postawionym w tytule temacie. Wykazaliśmy gdzieindziej, że istota t. zw. mesyanizmu tkwi w pewnych filozoficznych zagadnieniach, które można ująć najogólniej w jednej określającej nazwie: filozofii humanizmu, przyczem oczywiście nie mieliśmy na myśli współczesnego nam t. zw. pragmatyzmu i humanizmu (zob. »Bronisław Trentowski« rozdziały: 12—16); zauważyliśmy także, że historyzofie XVIII i pierwszej połowy XIX wieku są odgłosem prądów filozoficznych starożytności i średniowiecza, oraz że powrót mesyanistycznych zagadnień w tych wiekach był zjawiskiem zgoła nieprzypadkowym. Te systematy filozoficzno-mesyanistyczne nie miały zgodnego ideału królestwa Bożego na ziemi, a stąd posilkowały się różnymi źródłami filozofii średniowiecza. Historyzofia Cieszkowskiego np. pozostaje w analogii z Bonawentury »Itinerarium mentis ad Deum«, co da się wykazać przy innej nadarzonej sposobności, więc wiąże się ideowo z poglądem na świat innych poprzedników, niż np. historyzofia Trentowskiego. W niniejszej rozprawie mamy zamiar uwzględnić tych myślicieli XIX wieku, w których żyła jeszcze myśl Eriugeny (i zależnego od niego M. Eckharta). Są to: Krause i Trentowski. Nie oznacza to, by nie było żadnych stycznych nie tylko punktów, lecz i węzłów między Trentowskim a ideowymi poprzednikami i następcami Bonawentury (np. Hugonem z St. Victor). Prawowierna mistyka kościelna w średniowieczu miała naodwrot styczne punkty z mistyką wolnomyślną. Są jednak pewne typowe myśli w spekulacjach teozoficznych, których inicjatorem był w średniowieczu Eriugena. O te myśli tu nam chodzi. A najpierw wskażmy na wspólne całej filozofii mesyanizmu tło ideowe.

Esencjonalną treścią systematów filozoficznych Krausego i Trentowskiego jest idea powrotu. Na to nie zwrócili uwagi ani ci, co pisali o Trentowskim, ani historycy i krytycy lub zwolennicy Krausego. Tasama, w swej koncepcji zasadniczej głęboka idea, która rozwinęła się potem tak bujnie w średniowieczu, wyrósłszy w zaraniu filozofii chrześcijańskiej na żyznym dla filozofii gruncie ześrodkowanej wiedzy aleksandryjskiej, oraz na podłożu »dobrej nowiny«, była już znaną ludzkości w ezoterycznej teozofii egipskiej, wznoszącej na dostępnejszych misteryach Ozyrisowych kult swego Odkupiciela, nie była obcą chaldeo-babilońskim kapłanom, spoczywała na dnie panteistycznych

wierzeń religijnych Hindusów, wyrażała się w wierze w wędrówkę dusz Pytagoreizmu, zajaśniała specjalnem światłem w idealizmie Platona i w micie Apuleiusa o Amorze i Psyche, utrwaliła się wreszcie zapładniając w systematach nowoplatoników. Fakt ostatni jest, o ile chodzi o filozofię, przede wszystkim religijną, czasów następnych, pierwszorzędnej doniosłości. Gdzieindziej (•Trentowski• 9 i 13) zwróciłem już uwagę, że, patrząc na rozwój idei powrotu w wiekach średnich czy to u typowych scholastyków, czy też u mistyków, dochodzimy do tego samego dla wszelkich prądów źródła ożywczego, a zapoznajemy się z takim jednym szczególnym typem rozwiązywania zagadnień, płynących z idei powrotu, który powracał w różnych wariantach zwłaszcza w pismach mistyków XIII i XIV w., nie spotykamy się natomiast z jakimś jednolitym typem budowania doktryn panteistycznych. Mówiąc o pewnych prądach średniowiecza, należy szukać oryentacji szerszej, niż nam dać może nowożytny bądź-co-bądź wyraz: doktryna panteistyczna. Termin: panteizm nie jest jeszcze po dziś dzień ustalony, nie jest ściśle odgraniczony od innych terminów, a oddala się, odchyła od poglądów średniowiecza. W samej rzeczy nie zadowalał ten termin historyków filozofii i już przy neoplatonizmie nie spotykaliśmy bynajmniej jasnej myśli w panteizmie »dynamicznym«. Przyjęcie jednolitego terminu, określającego sumarycznie pewne prądy i poglądy średniowiecza mianem panteizmu, którego wyobrazicielem klasycznym jest Spinoza (nazwę dał Toland), okazałoby się zawodnem; wystarczy porównać treść systematu Eriugeny z treścią filozoficznej geometrii Spinozy. Dwa te poglądy na świat są — o ile chodzi o mesyanistyczną ideę powrotu — odrębnymi całościami, faktycznie sobie obcemi, a każdy z nich wypływa nadto — rzecz można — z odmiennego ducha kultury. Postawione obok siebie wykazują one podobieństwo w pojmowaniu absolutu, jako nihilum, oraz w używaniu terminu: natura, zresztą zaś przedstawiają dwa odmienne zagadnienia: bytu. Systemat Spinozy, posiłkujący się przy czynowym poglądem na oddziaływający na nas świat żywy, jest na wskroś nowożytnym. Ale i systemat Eriugeny, który także szeregował rozwój świata przyczynowo — w innym znaczeniu (zob. np. *De div. nat.* III. 22), przetrwał w zasadniczych pojęciach wieki i przypomina się nam, gdy mówimy o myślicielach najnowszej doby. Systemat Eriugeny, rozpoczynający średniowieczny ruch filozoficzny, tkwi — jak zobaczymy — prawie całkowicie jeszcze w nauce mistycznej Mistra Eckharta. (Eckharta starszego), ta zaś nauka nie pozostała bez wpływu na spekulacje w czasach nowożytnych. Znaczenie M. Eckharta dla nowożytnej spekulacji filozoficznej w Niemczech jest faktem ustalonym i historykom filozofii przynajmniej ogólnie znanym. O pokrewieństwie myśli filozoficznych Trentowskiego z nauką M. Eckharta pisał Kra-

szewski, lecz w sposób zupełnie błędny, niewidząc istotnych podobieństw, wypływających z poglądu na świat Eriugeny, a podnosząc inne domniemane, potrzebne w charakterystycznej na owe czasy polemice pseudo-filozoficznej. Związek znów myśli filozoficznej Krausego z poglądami M. Eckharta można łatwo unaocznic i uczynimy to w tej pracy. Charakterystycznym jest objawem, że w chwili, w której zaczynał rósć wpływ Spinozy na twórczość filozoficzną XIX wieku, odżywały w dwóch myślicielach, pokrewnych sobie w tylu pomysłach, a mianowicie w Krausem i Trentowskim, tradycje znacznie od Spinozy dawniejsze. Jest to uwaga, której nie należy stosować tylko do tych dwóch wspomnianych myślicieli. Wahanie się między panteizmem a panenteizmem, a z drugiej strony poszukiwanie uniwersalnego teizmu, — nie jest przypadkiem w epoce, poprzedzającej bezpośrednio materializm i pozytywizm XIX wieku. Filozoficzne systematy Trentowskiego i Krausego, chociaż pozostają w pewnym stosunku do metafizyki Spinozy, a pod tym względem da się ustalić analogia zwłaszcza co do wcześniejszych pism Trentowskiego, są wyraźnym echem poglądów średniowiecznych, a z pośród mistycznych tych tylko, których rodowód genetyczny rozpoczyna się w wiekach średnich poglądem na świat Eriugeny i jego duchowych nauczycieli.

Zbierając w jedno myśli poprzednie, należy powiedzieć, że wyraz: panteizm nie jest i być nie może wspólnym mianownikiem dla wielu pokrewnych sobie neoplatonizujących systematów teozoficznych. Tą wspólną, a tak obszerną podstawą, że staje na niej pogląd na świat samego panteizmu, tworząc jednak swoisty gatunek w klasyfikacji zagadnienia, jest natomiast idea powrotu; obejmuje ona i objąć zdoła nawet najprawowierniejsze z punktu widzenia chrześcijańskiej filozofii scholastycznej objawy mistycyzmu i rezultaty filozoficznego rozmyślenia. Zamierzamy jednak, jak wspomnieliśmy, zakreślić pewne zamknięte koło (idea powrotu: mesyjanistyczna), w którym będą się obracać postawione w nagłówku zagadnienia, należące wybitnie do dziejów idei powrotu, przeciwstawiające się prawowiernej pod względem religijnym scholastyce, ale niespojęne nowożytnym typem panteistycznego poglądu na świat, co — jeżeli pragniemy w analogiach uwzględnić wspomnianych nowożytnych myślicieli — nie dałoby się już wcale odnieść do filozofii Krausego. Nie chodzi nam oczywiście tylko o Krausego i o Trentowskiego. Myśliciele, o których będzie mowa, będą tylko dowodnym środkiem do pokazania ciekawego wycinku z historii idei powrotu. Celem bowiem piszącego jest zapoznanie czytelnika z pouczającymi analogiami, a powtórne zaznaczenie, na czym polega różnica, wynikająca z przesunięcia się tego samego zagadnienia w następne wieki, oraz w jakim sanktuarium spoczęła ta idea powrotu w krainie filozoficznych

marzeń u pewnych filozofów doby najnowszej (Krausego i Trentowskiego).

Dzieje idei powrotu są przeglądem zapatrywań człowieka na stosunek siebie samego do twórczej, boskiej potęgi; dlatego można je nazwać dziejami humanizmu w najobszerniejszym znaczeniu. Ten stosunek obejmuje i świat i w ten sposób powstawało zagadnienie filozoficzne i filozoficzne uzasadnienie: powrotu świata przez człowieka do Boga, lub — jak wyrażali się pewni myśliciele — powrotu Boga do siebie samego. Jakiegokolwiek były te słowne określenia idei powrotu, pozostaje faktem, niedającym się zaprzeczyć, że ludzkość szukała rozwiązania zagadki własnego bytu, co, o ile chodzi o największą sumę hołdu dla siebie samego, wyraziły jaskrawo krańcowe konsekwencje prądów t. zw. humanistycznych, spóźnione na pozór w XVIII i XIX wieku. Rzeczą historyka filozofii jest właśnie pilnować, by właściwa myśl, zawarta w pewnej idei filozoficznej, nie uszła jego uwagi, by i w filozoficznym humanizmie początku XIX wieku dopatrzył się istotnego składnika i czynnika spekulacji filozoficznej.

Dzieje filozoficznych dowodów istnienia Boga są etapami idei powrotu. Uderzającym jest to błędne koło filozofii Trentowskiego i Krausego, toczące się poprzez pojęcia: Boga — świata — człowieka. To błędne koło jest rezultatem poszukiwań dowodu istnienia Boga w sposób t. zw. bezpośredni, a takie poszukiwania przybrały wyraźną postać zwłaszcza w filozofii Trentowskiego, w jego t. zw. „samostrzale filozoficznym”. Błędne koło polega tu, jak to omówiłem gdzieś indziej, na tem, że Bóg jest wyznacznikiem istoty człowieka i naodwrot — istota człowieka dowodzi istnienia Boga. Rezultatem tkwienia w tem błędnem kole jest albo sprowadzenie roli człowieka wobec Boga do nicości, albo odwrotnie samoubóstwienie się. Osią systematów Krausego i Trentowskiego jest idea powrotu. Wszechświat żyje życiem istotnym, rzeczywistym i — celowem, a tym celem jest wyrównanie stosunku między Bogiem a człowiekiem. Stosunek ten rozwiązuje się dla nich i dla ich poprzedników dodatnio w spekulacji filozoficznej, a raczej teozoficznej, opartej o pojęcie Boga-człowieka. I stąd też pochodziło to niezwykle żywiołowe i trwałe rozwijanie się idei powrotu, skupionej w pojęciu bożo-człowieczeństwa. Z biegiem wieków wśród zmienionych warunków filozoficznych i naukowych, ginęło w pewnych okresach samo imię Syna Bożego, ale mesyaniczna w ścisłym tego wyrazu znaczeniu myśl idei powrotu pozostawała niezmiennie. W tem właśnie leży różnica między tymi systematami, które można ustawić dookoła panteizmu Spinozy, a systematami, którym przyświeca zasadnicza myśl średniowiecza. W tem (ale nie tylko w tem jednym) tkwi dostateczny powód, dla którego ani Krausego ani Trentowskiego nie można uważać za epi-

gonów Spinozy, lecz za nowożytnych spadkobierców średniowiecznej spekulacji mesyanistycznej, oraz tej nowożytnej, która pozostawała w związku z prądami reformacji. Jak wielką zaś odgrywała rolę idea bożoczołwieczeństwa w filozofii Trentowskiego i Krausego, oraz jak wygląda bliżej ta idea, o tem pisałem w dziele »Bronisław Trentowski« oraz w drukującej się pracy »Z porównawczych zagadnień logiki obiektywnej«.

W fazie układania dzieła »Grundlage der universellen Philosophie« błąkał się w pomysłach filozoficznych Trentowskiego panteizm typu Spinozy, t. j. ten, wedle którego — jak to najlepiej wyraził Toland — możemy Boga odróżnić od świata, t. j. od wszystkiego, co przyjmujemy za stworzone, tylko: *ratione*. Ta myśl nie zadowoliła Krausego, a była ostatecznie zupełnie obcą dojrzałym poglądom Trentowskiego. Bóg jest stwórcą i nie przestaje mimo to być samym sobą, ma swój rzeczywisty, czysty byt poza ohreńbem wszystkiego, co istnieje, jest *causa sui i ens per se* — ale równocześnie nie wystarcza sobie, bo istniejąc sam dla siebie, niestwarzając, nie dochodzi do świadomości siebie samego. To uzupełnienie. iż Bóg, stwarzając, tworzy (nie istnienie, lecz) poznanie siebie, stanowi drugie błędne koło systematów tego rodzaju, jak Krausego i Trentowskiego, a znajduje się również w spekulacji Eriugeny. Podkreślimy to jeszcze poniżej. Uzupełnienie powyższe nie było obce prądom ściśle panteistycznym i deistycznym, jest ono bowiem nieodłącznym składnikiem i tych spekulacji. Nie jest to dalej objaw przemijający. Pojęcie wewnętrznej konieczności, definiowanej opacznie jako przyczynowość, znane nam jest od czasów neoplatonizmu aż do uniwersalizmu Trentowskiego właściwie, a konieczność dziejowego samorozwoju świadomości boskiej wyraził w czasach najnowszych najjaskrawiej Hegel. Właśnie Hegel podawał teorię, mającą na celu zaspokojenie tych, którzy odczuwali to drugie błędne koło; konieczność bowiem powrotu Boga do siebie w pełni swej świadomości, miała zarazem tłumaczyć konieczność aktu stworzenia. Filozofia Krausego starała się ominąć tę trudność przez postawienie zagadnienia: *Wesen*, przez odwrócenie panteistycznego stosunku Boga do człowieka i świata, t. j. przez nakreślenie panenteistycznego poglądu na świat, wedle którego wszystko tkwi całkowicie i istotnie w Bogu tak, że celem istotnego ustroju ludzkości jest bożo-człowiecza harmonia społeczna na ziemi. W poglądzie na świat Krausego, dostosowanym do konkretnego życia na ziemi, co cechuje dobitnie historyzofie XVIII i XIX wieku, nazywa się Bóg tylko wyjątkowo osobą, głównie dlatego, że Krause poświęcił sporo miejsca w swych dziełach na pogłębienie znaczenia wyrazu: osoba i na porównanie rezultatu tego pogłębienia z własnem pojęciem człowieka istotnego (*Wesen*). Wedle

filozofii obcej, jak i historii filozofii w Polsce, możemy tu jednak nadmienić, że środkowym ogniwem tego szeregu był Komeniusz. (Komenský). Trentowski mógł się zapoznać z M. Eckhartem za pośrednictwem Krausego; nie jest jednak wykluczone, że sam także pracując nad mistyką kościelną w średniowieczu (»Bożyca«), rozczytał się w pismach M. Eckharta. Prawdopodobnem jest bowiem, że Trentowski zapoznał się we Fryburgu w Br. z Dietrichem z Fryburga, którego »inteligencje«, wypływające z Boga, przypominają się tak żywo w extazie mistycznej i przy emanacjach M. Eckharta. Pewnem jest natomiast (»Bożyca«), że Trentowski cofał się w swych analogiach poza średniowiecze, starając się znaleźć w filozofiach starożytnych misteryów wątek dla »rzetelnego teizmu«. Filozofii średniowiecznej poświęca »Bożyca« bardzo wiele miejsca.

Sama nauka o *Wesen* M. Eckharta weszła całkowicie w systemat Krausego, nie tylko nazwa, lecz i sam wykład, taksamo, jak i kierunek panenteistyczny. Krause przejął się tak dalece tą nauką o *Wesen*, że właśnie z jej powodu unikał wyrazu: osoba. Jest to objaw, którego nie znamy w filozofii Trentowskiego, czyto, gdy był jeszcze niezdecydowany co do uosobienia swego Boga, czy też, gdy już przyjął w sposób stanowczy osobistość Boga.

Idealny układ świata myślicieli średniowiecznych ustąpił w okresie nowożytnym miejsca realnemu. Człowiek, jako taki, stał się przedmiotem zagadnienia. I dlatego też nastąpiło u Krausego i u Trentowskiego przesunięcie punktu oparcia pod wiekowym poglądem na świat. Był już, jak wspomnieliśmy, na tej drodze M. Eckhart. Samoubóstwienie się staje się mniej lub więcej wyraźnym objawem w filozofii mesyanizmu; człowiek-bóstwo jest tem sanktuarium dla idei powrotu, o które pytaliśmy poprzednio. To jest przyczyną, że i sama teofania traci dla nowożytnych historyków swoje religijne znaczenie. Ani Trentowski, ani Krause nie powiedział już, że Bóg jest nad-bytem; pierwszy przeciwstawił się temu pojęciu w swem: »bóstwie«, drugi w tem, że *Wesen* przyjął za podstawową kategorię. Obok podobieństw są przeto i różnice między Krausem i Trentowskim a szkołą Eriugeny w średniowieczu i te różnice nie są już drugorzędnymi. Są jeszcze inne podobieństwa i różnice, jak np. »der innere Mensch« M. Eckharta i Krausego, a »człowiek jądrowy« Trentowskiego. Te nie należą także do drugorzędnych i zostały już omówione, bo są to najogólniej i najkrócej wyrażone ideały filozofów-mesyanistów.