

WIESŁAW SZYMONA OP

POZNANIE BOGA
W MISTYCE SPEKULATYWNEJ MISTRZA ECKHARTA *

W 2009 r. w Wydawnictwie UJ ukazało się tłumaczenie książki Bernarda McGinna pod wiele mówiącym tytułem *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*¹. W tytule tym, jak w „Przedmowie” twierdzi jej autor, zawiera się charakterystyka Eckharta pochodząca od jego współczesnych. Gdy jednak w drugiej połowie XIX zaczęto stopniowo odkrywać jego dzieła, przez długi czas dominowało przekonanie, że był to tylko podrzędny, a nawet mętny scholastyk, teozof, który w teologii wprowadził wiele zamętu. Dopiero w XX wieku, głównie dzięki krytycznym wydaniom łacińskich i niemieckich jego dzieł, możliwe stawało się dokładniejsze poznanie poglądów tego najwybitniejszego dominikańskiego teologa przełomu XIII i XIV wieku.

Skąd te różnice w ocenie Eckharta i jego nauki o Bogu? Oczywiście na taką rozbieżność ocen wpłynęło niewątpliwie potępienie kilkunastu jego zdań jako heretyckich i brak krytycznych wydań jego dzieł. Nie bez znaczenia jest tu także istnienie w Kościele od początku dwóch rodzajów teologii: pozytywnej (zwanej również katafatyczną) i negatywnej (zwanej inaczej apofatyczną). Zwolennicy teologii negatywnej uważają, że wartość poznawczą mają tylko twierdzenia negatywne o Bogu, a więc że o Bogu można mówić tylko, kim (jaki) nie jest. Głównym jej przedstawicielem, który wywarł duży wpływ na niektórych teologów scholastyki, jest Pseudo-Dionizy Areopagita². W swej skrajnej wersji teologia apofatyczna byłaby nieorto-

Dr WIESŁAW SZYMONA OP – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Stolarska 12, 31-043 Kraków; e-mail: wieslaw@dominikanie.pl

* Wszystkie odsyłacze do dzieł Mistrza Eckharta odnoszą się do ich pierwszego wydania.

¹ Bernard MCGINN, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. Sebastian Szymański (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009), IX–X.

² Św. Tomasz w samej tylko *Summie teologicznej* przytacza go ponad 700 razy.

doksyjna, gdyż jej podstawowemu twierdzeniu przeczy główne źródło teologii – Pismo Święte, które mówi nie tylko, kim i jaki Bóg nie jest, ale od początku do końca wymienia także różne Jego pozytywne przymioty. Dla Pseudo-Dionizego i innych zwolenników teologii apofatycznej klasycznymi tekstami biblijnymi, na które się powołują, są: Rdz 32,30 („Czemu mnie pytasz o imię?”) i 1 Tm 6,16 (o Bogu „który zamieszkuje światłość niedostępną, którego nikt z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć”). Dla teologów katolickich jasne jest jednak, że teologia nie może być ani wyłącznie negatywna, ani pozytywna, lecz że są to komplementarne formy teologicznego dyskursu i mamy tu do czynienia jedynie z kwestią rozmieszczenia akcentów: teologia apofatyczna przejawia mianowicie szczególną wrażliwość na transcendencję Boga. Chcąc uzasadnić pełnoprawność zarówno pozytywnych, jak i negatywnych wypowiedzi Pisma Świętego o Bogu, św. Tomasz – a za nim Mistrz Eckhart – powołuje się tu na Księgę Sędziów 13,18: „Czemu pytasz o moje imię? jest ono cudowne”. Objasniając to miejsce, św. Tomasz stwierdza, że do Boga jako Pierwszej Przyczyny wszystkich istniejących bytów można odnosić wszystkie ich nazwy, Bóg jednak rozważany sam w sobie, istniejący ponad wszystkimi bytami, jest Bytem niezazywalnym³. Mistrz z Hochheim nie okazuje się w tej kwestii wiernym uczniem Tomasza i bardziej niż on ulega wpływowi Pseudo-Dionizego. Wprawdzie i Tomasz mówi, że jeśli jest coś, czego tutaj, na ziemi nie możemy poznać, to jest tym istota Boga⁴. Biorąc jednak pod uwagę całość nauczania Tomasza i wypowiedzi Eckharta, przyznać należy, że ten ostatni znacznie mocniej podkreśla niepoznawalność Boga, toteż jego teologia słusznie bywa nazywana apofatyczną.

Przykład tego można znaleźć w *Kazaniu 42*, opowiadającym o młodzieńcu zmarłym i wskrzeszonym przez Jezusa, w którym Eckhart mówi: „Bóg jest sam w sobie tak wzniosły, że nie może do niego dotrzeć żadne poznanie ani pragnienie. Pragnienie sięga dalej niż wszystko, co można objąć poznaniem, dalej niż wszystkie nieba, niż sami aniołowie [...] Pragnienie sięga daleko, niezmiernie daleko. Ale to, co może pojąć poznanie i czego

³ „Et omnia alia existentia ei attribuuntur sicut causae, et nihil existentium est, in quantum omnia superexcedit. Ita igitur Deo, qui est omnium causa, et tamen super omnia existens, convenit et esse innominabile in quantum super omnia existit, et tamen conveniunt ei omnia nomina existentium, sicut omnium causae” (*Expositio super Dionysium, De divinis nominibus: lectio III*. Ed. Pierre Mandonnet, S. Thomae Aquinatis opuscula omnia, t. II, Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, 1927, s. 263). Św. Tomasz daje jednak błędną referencję biblijną tego tekstu – właśnie Sdz 32,30. V. Lossky wysuwa w związku z tym przypuszczenie, że Eckhart mógł tu dysponować nie tekstem samego Dionizego, lecz tylko odnośnym komentarzem Akwinaty, i powtórzył jego błędną referencję. Zob. Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris: Vrin, 1973), 23 n.

⁴ *S.Th.* I, 11 i 12.

może chcieć pragnienie, nie jest Bogiem. Gdzie się kończą poznanie i pragnienie, tam się zaczynają ciemności. Ale tam właśnie Bóg jaśnieje”⁵. Nasze poznanie wyraża się między innymi w nadawanych poznanym rzeczom imionach. Przejawem niepoznawalności Boga jest właśnie brak Jego imion. Twierdzenie to – zaskakujące, bo w Piśmie Świętym pełno jest przecież imion Boga i Eckhart dobrze o tym wie – znajduje się w *Kazaniu* 20b, opowiadającym o „pewnym człowieku”, który przygotował ucztę. W Ewangelii (Łk 14,16) „człowiek ten – mówi Eckhart – jest Bogiem, a On nie ma imienia”. Za pewnym mistrzem pogańskim powtarza, że „ze względu na czystość i wzniosłość Jego bytu, żaden język nie potrafi wypowiedzieć o Nim stosownego słowa”⁶. Nieco dalej przytacza następujące przemawiające za tym argumenty: W określaniu rzeczy stworzonej posługujemy się porównywaniem jej z jakąś inną rzeczą, zaszeregowaniem jej do wyższego od niej rodzaju, którego jest gatunkiem, albo wreszcie wnioskowaniem od skutku do przyczyny. Otóż Boga nie można z niczym porównać, nic też nie jest od Niego wyższe, nie ma więc kategorii, do której można by Go włączyć. Niewłaściwa jest też w tym wypadku metoda przechodzenia od skutku do przyczyny. Wprawdzie stworzenia są skutkiem działania Boga, On jest ich Przyczyną, jednak są one – twierdzi Eckhart – „zbyt niedoskonałe, by mogły objawiać Boga; w porównaniu z Nim wszystkie są nicością. Z tej racji żadne nie potrafi wypowiedzieć ani jednego słowa o Bogu w Jego dziełach”⁷. Tutaj przytacza „autorytet”, którym jest, jak nietrudno się domyślić, Pseudo-Dionizy: „Wszyscy, którzy próbują wyrazić Boga słowami, są w błędzie, gdyż nic o Nim nie mówią. Ci natomiast, którzy nie chcą o Nim mówić, mają rację, ponieważ Boga nie może wyrazić żadne słowo”⁸.

Podobnie jak w najważniejszym temacie *Kazań*, którym jest zjednoczenie człowieka z Bogiem, dokonujące się w głębi duszy, gdzie rodzi się Syn Boży, tak też w swych wypowiedziach o Bogu Eckhart potrafi dowodzić Jego niepoznawalności, podporządkowując temu celowi cytaty biblijny stanowiący motto danego Kazania. Przykład tego można znaleźć w *Kazaniu* 77,

⁵ MISTRZ ECKHART, *Kazania*, tł. Wiesław Szymona (Poznań: W drodze, 1986), 276 n.

⁶ Tamże, 181.

⁷ W *Kazaniu* 80 w podobny sposób uzasadnia niemożność adekwatnego orzekania o Bogu: Takich jakimi św. Paweł ujrzał rzeczy w swym zachwyceniu, „nie zdołałby wyrazić słowami, gdyż rzeczy poznajemy z ich przyczyn, właściwości i działania. Stąd Bóg pozostaje nieznan, bo nikt nie jest Jego przyczyną. On zawsze jest pierwszy. W swej niepoznawalności nie ma właściwości. W swym tajemnym milczeniu nie przejawia też działania. Dlatego pozostaje bezimien-ny” (tamże, 436 n.).

⁸ Tamże, 181 n.

opartym na cytowanych przez Łukasza słowach proroka Malachiasza: „Ja posyłam swego anioła”. Samo pominięcie zaimka „Ja” przez ewangelistę wystarcza naszemu Mistrzowi do poczytania tego za dowód niepoznawalności Boga: „Znaczy to, że Bóg jest niewyrażalny, że w czystości swej głębi jest bezimienny i ponad wszelką nazwą, że żadne słowo ani twierdzenie nie może Go w niej objąć, żadne stworzenie nie potrafi Go wyrazić ani wysłowić”⁹. Brak nazwy miejsca, na którym patriarcha Jakub ułożył się do spoczynku, pozwala Eckhartowi stwierdzić, że miejscem tym jest Bóg, który nie ma własnego imienia¹⁰. Boga nie można poznać, nie można Go znaleźć, ponieważ – jak z właściwym sobie zamiłowaniem do paradoksów mówi w *Kazaniu* 35 – Jego „nigdzie nie ma”¹¹. Eckhart wie, że Pismo Święte nadaje Bogu wiele imion, mimo to twierdzi, że „poznanie czegoś w Bogu i nadanie Mu odpowiedniego do tego imienia równa się zapoznawaniu Go. On jest ponad imionami i ponad naturą [...] Nauczmy się wyzbywać złudzenia, że możemy nadać Bogu jakieś imię, którym byśmy Go wystarczająco wysławili i wywyższyli. On jest ponad imionami i niewysłowiony”¹².

Gdyby u Eckharta były tylko takie wypowiedzi o Bogu, trzeba by chyba uznać go za agnostyka, przytaczane jednak do tej pory teksty ukazują jedną tylko stronę jego poglądów: jego wrażliwość na transcendencję Boga i słabość ludzkiego języka w mówieniu o Nim. Jest to cecha wspólna chyba wszystkim mistykom opowiadającym o swym doświadczeniu głębokiego zjednoczenia z Bogiem. Mogą o nim pisać całe tomy, ciągle jednak będą podkreślać, że to, co mówią, nie oddaje sedna ich przeżyć. Bóg ich doświadczeń jest zawsze „Kimś innym”, niż mogą to wyrazić ich słowa. Tak jest i z Eckhartem. Tajemnica Boga ukrytego, *Deus absconditus*, skłaniałaby go raczej do milczenia. W cytowanym przed chwilą *Kazaniu* 53 przytacza potwierdzającą to przekonanie anegdotę: „O pewnym dobrym człowieku czytamy, że w modlitwie błagał Boga i chciał Mu nadać jakieś imię. A wtedy jeden brat mu powiedział: ‘Milcz! obrażasz Boga’. Nie możemy znaleźć imienia, które moglibyśmy Mu nadać”. W *Pouczeniach duchowych* za Pseudo-Dionizym powtarza: „Najpiękniej mówi o Bogu ten, kto z powodu nadmiaru wewnętrznego bogactwa potrafi najgłębiej o Nim milczeć”¹³.

⁹ Tamże, s. 428.

¹⁰ Zob. MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 250 (*Kazanie* 36b).

¹¹ W związku z niewiastami szukającymi Pana w grobie powiada: „Boga nie ma nigdzie. Najmniejsza Jego cząstka wypełnia wszystkie stworzenia, ale Jego wielkości nigdzie nie ma. [...] Nie ma Go ani tu ani tam, ani w czasie, ani w miejscu” (tamże, 244).

¹² MISTRZ ECKHART, *Kazanie*, 327 (*Kazanie* 53).

¹³ MISTRZ ECKHART, *Traktaty*, tł. Wiesław Szymona (Poznań: W drodze, 1987), 64.

On sam jednak nie milczy. Mówi o tajemnicy Jego niezgłębionej istoty, o Bogu jako przyczynie wszystkich rzeczy, o Jego przymiotach i działaniu zarówno w porządku stworzenia, jak i łaski. W *Kazaniach* najczęściej mówi o jednym działaniu: o rodzeniu Syna Bożego w duszy, przez które dokonuje się mistyczne zjednoczenie. W tym samym akapicie Kazania 53, w którym zabrania sobie i innym mówienia o Bogu, czytamy: „Wolno nam jednak nadawać Mu imiona, jakimi nazywali Go święci, te które Bóg uświęcił w ich sercu i opromienił swym światłem”¹⁴. Najczęściej będą to imiona Boga, które w Piśmie Świętym wyrażają Jego przymioty: święty, wieczny, niezmienny, wszechmocny, dobry. Często przypomina je po to, by ukazać jakiś aspekt zjednoczenia z Bogiem, a więc nie w systematycznym wykładzie teoretycznym, lecz w celu bardziej praktycznym. Również w nauce o Bogu chce być przecież nie Lesemeister, lecz Lebemeister – nie wykładowcą, lecz duszpasterzem. We wszystkich zresztą mistycznych pismach Eckharta zauważyć można łatwość, z jaką przechodzi od *homo metaphysicus* do *homo religiosus*. Jego praktycznego, a jednocześnie spekulatywnego nastawienia dowodzi również ciągłe powracanie do takich imion Boga, jak Byt, Dobro i Prawda, które są trzema transcendentalnymi określeniami całej rzeczywistości, ale również kategoriami służącymi mu do określania stworzeń jako obrazów Boga. Między innymi ten właśnie wątek, analiza podstawowych przymiotów Boga, wskazuje, jak trafne jest określenie mistyki Eckharta nazywanie mistyki Eckharta spekulatywną lub filozoficzną. Eckhart powiada jednak, że również takie określenia, jak Byt, Dobro i Prawda, nie są najtrafniejszymi ujęciami tajemnicy Boga, gdyż jest w nich zdwojenie na przedmiot i podmiot, a tego Eckhart – wierny tutaj tradycji neoplatońskiej – chce uniknąć. W takim zdwojeniu widzi bowiem niepożądaną tendencję do zawłaszczania Boga, dlatego w swym pragnieniu najgłębszego ujęcia Jego tajemnicy posuwa się jeszcze dalej: najdoskonalsze określenie Boga widzi nie w bycie, prawdzie i dobru, lecz w jedności. Bóg jest więc Jednym i w tym Jego określeniu można by widzieć kres metafizycznego myślenia Eckharta-filozofa. Imię „Jeden” (albo „Jedno”) wyklucza wszelkie rozróżnienia i podziały. W tym właśnie kontekście pojawia się spotykane już przed nim nazywanie Boga „negacją negacji” (czyli brak możliwości powiedzenia, że jedno nie jest drugim). Także to rozumiane filozoficznie określenie Boga jako „Jednego” Eckhart odnosi do człowieka i jego drogi do zjednoczenia z Nim. W traktacie *O człowieku szlachetnym* wzywa: „Bądź jednym, a potrafisz znaleźć Boga”¹⁵.

¹⁴ MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 327.

¹⁵ MISTRZ ECKHART, *Traktaty*, 138.

Dawniej uważano, że ulegając charakterystycznej dla neoplatonizmu tendencji sprowadzania wszystkiego do jedności, Eckhart jakby nie doceniał istnienia trzech osób w Bogu posuwał się dalej jeszcze, aż do akcentowania niewyraźnej jedności Boga, ulegając w ten sposób swoistej henologii w rozumieniu Trójcy. Nowsze badania, oparte zwłaszcza na łacińskich dziełach Eckharta i na jego niemieckich kazaniach wydawanych teraz przez Georga Steera, wykazały jednak, że przypisywanie Eckhartowi przeciwstawiania aspektów jedności i troistości w Bogu, platońskiej henologii i teologii trynitarniej, byłoby nieporozumieniem¹⁶. Marie-Anne Vannier twierdzi wręcz, że Eckhart jest „wirtuozem teologii trynitarniej”, znającym wszelkie jej arkana i *subtilia*¹⁷. Autorka wyraża przy tym żal, że w porównaniu z dobrze na ogół znaną teologią trynitarną Kuzańczyka w Mistrzu z Hochheim zbyt długo widziano myśliciela hołdującego jedności i dopiero teraz próbuje się na tym polu nadrobić zaległości¹⁸.

Eckhart jest jednak przede wszystkim *homo religiosus*, gdyż w swym myśleniu teoretycznym odwołuje się do doświadczenia religijnego i – jak to często dzieje się w myśleniu religijnym – abstrakcję zastępuje się metaforą wskazującą na kierunek przeżywania Tajemnicy. Miejsce pojęć filozoficznych Bytu i Jednego zajmuje obraz: pustynia i ciemność, coś, czego można doświadczać. Tak jest również u Eckharta, ale w tym nie należy upatrywać kresu jego myślenia o Bogu. Ostatnim etapem jest u niego Nicość¹⁹. Wszystkie nasze określenia Boga dodają Mu coś, toteż Eckhart za niewłaściwe uważa nawet nazywanie Go Bogiem; powiada, że i ta nazwa jest „dziełem rąk naszych”, czyli tworem człowieka, toteż w *Kazaniu 52* wzywa swych słuchaczy: „Prośmy Boga, żeby nas uwolnił od Boga”. Uwolnienie się od nazywania Go „Bogiem” uważa za szczyt duchowego ubóstwa i tak to uzasadnia: „Gdy

¹⁶ Zob. Alain DE LIBERA, *L'un ou la Trinité?*, w: Julie CASTEIGT, *Maître Eckhart* (Paris: Éditions du Cerf, 2012), 41–62, zwł. 60.

¹⁷ Marie-Anne VANNIER, *Trinité*, hasło w: *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception* (Paris: Éditions du Cerf, 2011), 1179-1185. Na potwierdzenie tego przytacza m.in. przypisywany Eckhartowi i uważany za streszczenie jego dzieła słynny hymn na cześć Trójcy Świętej *Granum sinapis*.

¹⁸ Marie-Anne VANNIER, *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues* (Paris: Éditions du Cerf, 2009), 13.

¹⁹ Zob. MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 198 (*Kazanie 52*): „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże jest zatem? – Nicością! Nie jest tym ani tamtym. Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, On tym nie jest”. Powtarza to i objaśnia w *Kazaniu 82*: „[...] Bóg jest Nicością – nie w tym sensie jakoby nie miał istnienia, lecz dlatego że nie jest tym lub tamtym, co się da wyrazić; jest bytem przewyższającym wszystkie inne, bytem bez sposobu. Dlatego również sposób mówienia Go musi być bez sposobu, to znaczy ponad wszystkie słowa” (tamże, 448).

byłem w mojej Pierwszej Przyczynie, nie miałem Boga i byłem przyczyną samego siebie [...] Kiedy jednak decyzją własnej woli wyszedłem i otrzymałem istnienie stworzone, odtąd zacząłem mieć Boga; bo przed zaistnieniem stworzeń Bóg nie był «Bogiem», był On tym, czym był. Kiedy się pojawiły stworzenia i otrzymały swój stworzony byt, Bóg zaczął być Bogiem, ale nie w samym sobie, lecz w nich”²⁰. Przed swym stworzeniem człowiek nie miał Boga, lecz był Nim. Zaczął Go mieć dopiero wtedy, gdy wyszedł z odwiecznej Głębi i nazwał ją Bogiem, czyli Panem i Stwórcą. Pojawiły się wówczas złożenia, od których ma nas uwolnić duchowe ubóstwo²¹.

W nowszych opracowaniach Eckhartowej koncepcji Boga, zwłaszcza w pracach opartych na łacińskich jego dziełach i na niemieckich kazaniach, wiele miejsca poświęca się szczegółowym analizom pojęć *intelligere* i *esse*, przy czym głównym problemem jest ich wzajemna do siebie relacja oraz ich zamiennosc z pojęciem Boga²². Interesujące jest tu, że w odróżnieniu od Tomasza z Akwinu, dla którego Bóg jest *esse*, Eckhart odwraca tę tożsamość i twierdzi, że *esse* jest Bogiem. W *Kazaniu 9* mówi: „Bóg wznosi się ponad byt tak wysoko, jak anioł nad komara. Gdybym Go nazwał bytem, powiedziałbym coś równie fałszywego jak twierdzenie, że słońce jest blade lub czarne [...] Twierdząc jednak, że Bóg nie jest bytem, nie odmówiłem Mu przez to bytu, ale raczej podkreśliłem w Nim jego doskonałość”²³.

Tę dialektyczną postawę Eckharta w odniesieniu do przypisywania Bogu *esse* i do kwestii poznawalności Boga – Bóg jest poznawalny i niepoznawalny, znany i nieznan – najlepiej może ilustrują jego słowa z Kazania 71, którego motto stanowi tekst Pisma Świętego: „Paweł podniósł się z ziemi, a gdy otworzył oczy, nic nie widział” (Dz 9,8). Z czterech podanych przez Eckharta znaczeń tego tekstu pierwsze brzmi następująco: „Gdy się podniósł z ziemi i otworzył oczy, ujrzał nicość, a nicość ta była Bogiem, bo kiedy ujrzał Boga, nazwał Go Nicością”. Interpretację tę Eckhart rozwija w drugiej

²⁰ Tamże, 321.

²¹ W innych miejscach Eckhart ubóstwo to nazywa odosobnieniem (*Abgeschiedenheit*) i jego omówieniu poświęca nawet cały jeden traktat pod tym właśnie tytułem.

²² Oprócz klasycznego już dzisiaj monumentalnego opracowania Vladimira Lossky’ego należy wymienić tutaj prace Alaina de Libera, m.in. książkę *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative* (Paris: Beauchesne, 1984), której współautorem jest Émilie Zum Brunn, oraz *Introduction à la mystique rhénane d’Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris: O.E.I.L., 1984), zbiorowe dzieła pod redakcją Marie-Anne Vannier *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues* (Paris: Éditions du Cerf, 2009) oraz *Encyclopédie des mystiques rhénans d’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception* (Paris: Éditions du Cerf, 2011), a także zbiorowe dzieło pod redakcją Julie Casteigt *Maître Eckhart* (Paris: Éditions du Cerf, 2012).

²³ MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 121 n.

części tego kazania, gdzie czytamy: „Ujrzał Nicość: był to Bóg. On jest Niczym, a jednocześnie Czymś. To, co jest Czymś, jest zarazem Niczym. Stąd świetlany Dionizy, gdy pisze o Nim, mówi: jest On Nad-bytem, Nad-życiem i Nad-światłem. Niczego Mu nie przypisuje, dając w ten sposób do zrozumienia, że jest On nie wiadomo czym, wysoko ponad wszystkim. Jeśli coś postrzegasz, jeśli coś przenika do twego poznania, to nie Bóg – dlatego właśnie że nie jest On tym ani tamtym”²⁴.

Nie zawsze łatwe jest ustalenie, do jakiego porządku – przyrodzonego czy nadprzyrodzonego – odnoszą się wypowiedzi Eckharta o poznawalności i niepoznawalności Boga. Tak na przykład w *Kazaniu 76* stwierdza: „Poznajemy Go bowiem i widzimy, dlatego że On nas do tego uzdalnia”²⁵. O jakie „uzdolenienie” tu chodzi – przyrodzone czy nadprzyrodzone? O tym, że między nimi zachodzi istotna różnica, Eckhart przypomina w *Kazaniu 80*, poświęconym w całości Bogu. Bezimiennosc niezgłębionego Boga uzasadnia tym, że wszystkie nadawane Mu nazwy pochodzą od umysłu. Za neoplatonikiem Proklosem mówi w tym kazaniu, że Bóg jest ponadistotowy, niepojęty i niepoznawalny dla umysłu przyrodzonego. „Nie mówię tu – dodaje – o poznaniu opierającym się na łasce. Ta mogłaby wprawić człowieka w takie uniesienie, że poznawałby tak samo jak św. Paweł, gdy został porwany do trzeciego nieba i ujrzał takie rzeczy, których ani nie należy, ani nie można wyjawiać”²⁶.

W tym kontekście na uwagę zasługuje także rozróżnienie dwóch rodzajów poznania, nazywanych przez Eckharta wewnętrznym i zewnętrznym. „Dusza ma w sobie coś, jakąś iskierkę władzy poznawczej, która nigdy nie gaśnie. W tej właśnie iskierce, jako stanowiącej najwyższą część ducha, umieszczamy ‘obraz’ duszy. Ale w duszach istnieje też poznanie zwrócone ku rzeczom zewnętrznym, a mianowicie zmysłowe i rozumowe, wyrażające się w wyobrażeniach i pojęciach; ono to przesłania nam tamto”²⁷. O poznaniu wewnętrznym mówi też, że jego „siedliskiem” jest byt naszej duszy, że jest ono zakorzenione w jej bycie i ma w sobie coś z jej życia; jest wolne od czasu i przestrzeni, od tutaj i teraz.

„Gorszący” – zwłaszcza szerszą, niewykształconą w teologii publiczność – charakter wielu sformułowań Eckharta, usprawiedliwia po części jego skłonność do paradoksów²⁸. Czyż nie paradoksalne jest – zwłaszcza po

²⁴ MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 397 i 400.

²⁵ Tamże, 422 (*Kazanie 76*).

²⁶ Tamże, 436 n. (*Kazanie 80*); zob. 2 Kor 12,2-4.

²⁷ MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 423 (*Kazanie 76*).

²⁸ Jak możemy przeczytać we „Wstępie” do *Kazań*, ten styl Eckharta motywowany był pragnieniem utrzymywania słuchaczy w napięciu, bardziej jednak – także w pismach – pojmo-

wielokrotnym stwierdzaniu na wielu innych miejscach nieskończonej dobroci Boga – powiedzenie (potępione zresztą w Awinionie), że „Bóg nie jest ani dobry ani lepszy ani najlepszy”²⁹? Od tej cechy jego języka jeszcze ważniejsze jest posługiwanie się analogią w orzekaniu o Bogu i stworzeniach. Jak pisze Bernard McGinn³⁰, mimo że używanie analogii w orzekaniu o Bogu i stworzeniach nawiązuje wyraźnie do św. Tomasza, to Eckhart inaczej ją rozumie; swój sposób jej rozumienia nazywa „odwracalnym”, co znaczy, że bardziej podkreśla się różnicę niż podobieństwo stworzeń do Boga: co się twierdzi o Bogu, trzeba zaprzeczyć w odniesieniu do stworzeń. Skrajnym tego przykładem jest jedno ze zdań (21) potępionych w *De agro dominico*: „Wszystkie stworzenia są czystą nicością; nie twierdzą, że są czymś małym, ani że w ogóle czymś, lecz że są czystą nicością”.

Na zakończenie tego pobieżnego przeglądu wypowiedzi Eckharta-mistyka o poznawalności Boga, przeglądu opartego zasadniczo na przełożonych przeze mnie jego niemieckich dziełach, chciałbym jeszcze raz podkreślić, że zainteresowania Eckharta zmierzały głównie w kierunku wyjaśniania zjednoczenia z Bogiem, które dokonuje się w głębi duszy (*Seelengrund*), zwanej też jej iskierką, i to jest właściwy kontekst jego rozważań na temat możliwości poznania Boga. Na ten aspekt często zwraca uwagę również Marie-Anne Vannier w swej książce o teologii trynitarnej Eckharta i Kuzańczyka³¹.

BIBLIOGRAFIA

- Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, red. Marie-Anne Vannier. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, red. Marie-Anne Vannier. Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- LIBERA, Alain de. *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: O.E.I.L., 1984.
- LIBERA, Alain de: *L'un ou la Trinité?*. W: Julie CASTEIGT. *Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Cerf, 2012.

waniem Boga jako *coincidentia oppositorum* – w sensie, który stał się słynny od Mikołaja z Kuzy. Na temat roli paradoksu w języku Eckharta napisano niemal równocześnie dwie rozprawy doktorskie.

²⁹ MISTRZ ECKHART, *Kazania*, 122.

³⁰ Zob. B. MCGINN, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, 93 n.

³¹ I ten właśnie motyw należałoby, moim zdaniem, uznać za „zwornik” niemieckich dzieł Eckharta, nie zaś naukę o Trójcy Świętej, jak twierdzi Marie-Anne Vannier (*La théologie trinitaire, clé de voûte, de l'œuvre d'Eckhart*, w: TAŻ, *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*).

- LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Vrin, 1973.
- Maître Eckhart*, red. Julie Casteigt. Paris: Éditions du Cerf, 2012.
- MCGINN, Bernard. *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. Sebastian Szymański. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009.
- MISTRZ ECKHART. *Kazania*, tł. Wiesław Szymona. Poznań: W drodze, 1986.
- MISTRZ ECKHART. *Traktaty*, tł. Wiesław Szymona. Poznań: W drodze, 1987.
- VANNIER, Marie-Anne. *Trinité*, hasło w: *Encyclopédie des mystiques rhénans*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- ZUM BRUNN, Émilie, Alain de LIBERA. *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1984.

POZNANIE BOGA W MISTYCE SPEKULATYWNEJ
MISTRZA ECKHARTA

Streszczenie

Artykuł jest prezentacją najważniejszych rysów teologii apofatycznej Mistrza Eckharta, która jest mocno zakorzeniona w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity. Autor ukazuje swoistą dialektykę poznawalności i niepoznawalności Boga, ilustrując to obficie przykładami z Eckhartowych *Kazań*. W tekście został poruszony także inny, niezwykle istotny problem, a mianowicie relacji zakorzenionej w neoplatonizmie henologicznej wizji rzeczywistości Eckharta do chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. Autor przytacza tu opinię Marie-Anne Vannier, że Eckhart jest „wirtuozem teologii trynitarniej”, ale dodaje, że zawsze pozostawia on tu miejsce dla przeżywania Tajemnicy.

COGNITION OF GOD IN THE SPECULATIVE MYSTICISM
OF MEISTER ECKHART

Summary

The article is a presentation of the most important features of Meister Eckhart's apophatic theology that is firmly rooted in the thought of Pseudo-Dionysius the Areopagite. The author presents a kind of dialectic cognizability and uncognizability of God, illustrating this abundant examples of Eckhart's *Sermons*. In the text, another very important issue was also discussed, namely the relationship between Eckhart's henological, rooted in Neo-Platonism, vision of reality and the Christian doctrine on the Trinity. The author has stated in the Marie-Anne Vannier's opinion, that Eckhart is a "virtuoso of Trinitarian theology," but adds that he always leaves a place to live the mystery.

Słowa kluczowe: Mistrz Eckhart, mistyka spekulatywna, teologia apofatyczna.

Key words: Meister Eckhart, speculative mysticism, apophatic theology.

Information about Author: WIESŁAW SZYMONA O.P., PhD — College of Philosophy and Theology of the Polish Dominican Province in Cracow; address for correspondence: ul. Stolarska 12, PL 31-043 Kraków; e-mail: wieslaw@dominikanie.pl