

JÓZEF PIÓRCZY SKI
Uniwersytet Łódzki

MISTRZA ECKHARTA KONCEPCJA BOSKO CI

Problem Bosko ci (Bóstwa) w my li Mistrza Eckharta nie był poddawany szerszym analizom, co nie znaczy, e nie jest on przez badaczy zauwany, ani nawet, e nie jest przez nich w okre lony sposób rozwi zywany¹. W pismach łaci skich Eckhart, posługuj cy si wypracowan przez wieki terminologi filozoficzn , jakby nie był w stanie dobrze wyrazi tego problemu, dlatego mówi w nich prawie tylko o bycie Boga. Jedynie pewne nieliczne wypowiedzi o Bogu tam zawarte odpowiadaj temu, co jest charakterystyczne dla poj cia Bosko ci. Opisuj c wi c absolut jako przyczyn bytu wynosi go ponad byt. W tym sensie badacze pism łaci skich przywołuj jako miano Boga Jedno, b d ce pocz tkiem, z którego wszystko pochodzi, i podkre laj neoplatonicki rodowód tej koncepcji. Zarazem w szczegółowych analizach problem stosunku ponadbyтового Jednego do bytu Boga i bytów sko czonych jakby zamazuje si i mimowolnie przechodzi si na płaszczyzn stosunku bytu Boga do bytu jestestw. Teoria Bosko ci-Jednego pozostaje w zawieszeniu. Z zagadnieniem Bosko ci sprawa ma si nieco podobnie, jak z mistyk Eckharta, która - jak twierdzi wybitny znawca jego twórczo ci, Kurt Ruh - jest mistyk tylko w j zyku niemieckim wyra on².

Oдно nie do pism niemieckich, które s przedmiotem naszych rozwa a , interpretacja problemu Bosko ci tak e nasuwa wielorakie trudno ci. Przede wszystkim poj cie Bosko ci wyst puje w ró nych kontekstach, niekiedy tak niedookre lonych, e nie zawsze daje si ustali , jaki zawiera ono sens. Nie ulega w tpliwo ci, e jest ono wieloznaczne. By uporz dkowa pewien chaos terminologiczny obecny w pismach niemieckich Eckharta i unikn ewentualnych nieporozumie , chcieliby my przytoczy owe rozmaite znaczenia tego poj cia. Otó niekiedy Eckhart mówi o Bosko ci Boga, np., e Bóg z cał swój Bosko ci wchodzi w dusz i e jest to warunek jego bycia Bogiem³. Mo na zasadnie przypuszcza , e w tym wypadku Bosko oznacza natur , istot Boga wspóln trzem osobom boskim. Niektórzy badacze, skłonni widzie w teologii Eckharta ortodoksyjn nauk chrze cija sk , uznaj w ogóle Bosko tylko za istot trzech osób boskich, i tym samym problem Bosko ci jest dla nich ostatecznie rozstrzygni ty. Nie analizuj c teraz bli ej tej sprawy wzajemnego stosunku Bosko ci i Boga osobowego, mo na bez trudu wskaza na bł dno takiego stanowiska. W jednym

¹ Por. np. G. Stephenson: *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*. Bonn 1954, s. 112-124. S. Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zu Gottheit*. Gütersloh 1965, s. 113-119.

² K. Ruh: *Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker*. München 1985, s. 192.

³ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Przekład Wiesław Szymona. Pozna 1986, s. 138-139, 152, 215, 372.

z kaza Eckhart mówi o Bosko ci pojmwanej „tylko jako Ojciec”⁴. Skoro Bosko odnosi si jedynie do pierwszej osoby boskiej, nie da si utrzyma twierdzenia, e Bosko jest wył cznie istot trzech osób boskich ani e w ogóle jest istot . Bosko u Eckharta mo e oznacza tak e w ogólnoci cały obszar tego, co boskie. Taka interpretacja wydaje si wynika np. z twierdzenia, e „duch wzbija si ku najwyszym rejonom Bóstwa (Bosko ci - J. P.)”⁵. Je li istniej ni sze i wysze rejony Bosko ci, to nie mo e ona by identyfikowana ani z samym Bogiem Ojcem, ani z trzema osobami boskimi. Do owych rejonów Bosko ci trzeba by bowiem zaliczy równie prawd i dobro, które, mimo e nie s to same z bytem Boga, stanowi jego szat , przebranie (Bóg w szacie dobra jest przedmiotem ludzkiej miłoci), i o tyle jako do Boga nale ⁶. Nadto Eckhart pisze o Bogu Ojcu jako pocztku Bosko ci⁷, z której wychodzi Syn, a dalej Duch w., co by wskazywało, e Bosko rozci ga si na cały obszar tego, co boskie, rozczlonowanego wła nie na rozmaite rejony. Bosko jako istota funkcjonuje równie - tak twierdzi interpretator i znakomity tłumacz pism Eckharta na jzyk polski, Wiesław Szymona - w obrbie znanej nauki o Trójcy w.: „Mo na mianowicie łczy w szczególny sposób Pierwsz Osob z istot Bo bez wył czenia z niej pozostałych. Jest to tzw. klasyczny model Trójcy wi tej, w której istota przejmuje niejako rol Ojca. W *Kazaniach* on wła nie najcziej wystpuje, w zestawieniu takich trójek jak np. Pocztek, Prawda i Dobro; Moc, Podobstwo i Jedno ; Korze , Syn i Duch wi ty; Głbia, Prawda i Dobro ; Ojciec, Obraz i Duch wi ty; Moc, Mdro i Miłoci”⁸. Je eli Bóg Ojciec jest pocztkiem Bosko ci, to istotnie mo na zgodzi si z tak interpretacj Trójcy wi tej.

Gdyby nawet przyj , e owo klasyczne rozumienie Trójcy w., w którym zawiera si pojcie Bosko ci, jest najcziej przez Mistrza Eckharta sformułowane, nie musi to wcale oznacza , e ta koncepcja jest podstawowa w jego nauce o tym, co boskie. Forma kaza wygłaszanych do ludzi o różnym poziomie intelektualnym (bo w *Kazaniach* przede wszystkim owo klasyczne rozumienie Trójcy jest zawarte) sama w sobie dopuszcza, a nawet wymaga pewnej swobody, płynności w uyciu poj ; i Eckhart w istocie nie zawsze zabiega o precyzyjność . Dnie do przejrzystoci, łatwiejszej asymilacji przez słuchaczy głoszonych treści, wzgl dy stylistyczne, a tak e fakt, e Eckhart w tych kazaniach tworzy czy współtworzy niemiecki jzyk filozoficzny i codzienny - wszystkie te okoliczności miały zapewne wpływ na tę nieprecyzyjność terminologiczną . Chodziło przy tym - mimo e Eckhart nieraz mówi wprost, i jego kazania s trudne i nie wszystko z ich treści słuchacze b d mogli zrozumieć - również o to, by wzbudził oddźwięk emocjonalny u słuchających, by treści były nie tylko rozumiane, ale tak e

⁴ Tam e, s. 396.

⁵ Mistrz Eckhart: *Traktaty*. Przekład Wiesław Szymona. Pozna 1987, s. 166. Wiesław Szymona i Jerzy Prokopiuk niemieckie „Gottheit” oddaj polskim słowem „Bóstwo”. My u ywamy tutaj terminu „Bosko ”. Zatem: „Bóstwo” = „Bosko ”. Cytuj c pisma Eckharta w tłumaczeniu Szymony i Prokopiuka nie zastpujemy jednak terminu „Bóstwo” słowem „Bosko ”.

⁶ Por. Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 122, 172, 353.

⁷ Tam e, s. 156.

⁸ W. Szymona: *Wst p.* W: Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 71.

⁹ Por. U. Nix: *Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung*. Düsseldorf 1963, s. 78-80.

prze yte. Nie na darmo przydano Eckhartowi tytuł Mistrza; sława jego szeroko rozchodziła si w ród niemieckiego ludu, wbrew pot pieniu go przez bull papiesk . My liciel tak wyrafinowany jak Eckhart musiał przynajmniej cz ciowo zrezygnowa ze cisłego rozgraniczania poj na rzecz przyswajalno ci tre ci przez słuchaczów. Nadto nie był on osobowo ci intelektualnie oschł , topornie po wi cają c walory kaznodziejskie w imi pedantycznie uzasadnianego toku wywodu, jakkolwiek nie sposób odmówi mu ostro ci, konsekwencji i błyskotliwo ci w formułowaniu my li. Interpretacja nauki Eckharta powinna zatem bra pod uwag tak e te okoliczno ci i dlatego cz sto wyst powania jakich wypowiedzi nie jest jeszcze argumentem rozstrzygającym, o ile inne wzgl dy b d uzasadniały odmienne ustrukturalizowanie jego pogl dów. Tak wła nie naszym zdaniem jest z poj ciami Bosko ci i Trójcy wi tej.

Z pewno ci szczegółowa analiza tekstów niemieckich Mistrza Eckharta doprowadziłaby do odkrycia odmiennych od dot d wyró nionych znacze poj cia Bosko ci. Nie wydaje si ona tutaj ani istotna, ani potrzebna z tego powodu, e inne rozumienie Bosko ci, dotychczas nie wysuni te, jest w filozofii Eckharta podstawowe i ono jest zwornikiem jego nauki. Ono te decyduje, e Eckhart nale y do tradycji teologii negatywnej, a przede wszystkim tradycji neoplatonickiej naznaczonej nazwiskami Dionizego Pseudo-Areopagity i Jana Szkota Eriugeny.

Przedstawiaj c ró ne poj cia Bosko ci nie wspomnieli my w zasadzie o Bogu jako takim w odniesieniu do tego poj cia, lecz raczej o osobach boskich. Tymczasem poj cie Boga nie zawsze pokrywa si z poj ciem trzech osób boskich, jak to si dzieje w obr bie najpowszechniej przyj tej w chrze cija stwie nauce o Bogu. Dowodem na to, e w pismach Eckharta funkcjonuje poj cie Boga ró ne od poj cia Boga osobowego, jest okre lenie Boga jako pozbawionego imienia, wła ciwo ci, wszelkich atrybutów¹⁰. Poza wszelk w tpliwo ci pozostaje fakt, e Bóg bezimienny nie mo e by Bogiem osobowym, bo ka da z osób boskich ma swoje imi i pełni okre lon funkcj . Nale y zatem przyj wst pnie, e Eckhart wyró nia dwa poj cia Boga: Boga bezimiennego i Boga imiennego, troistego w osobach, co na pierwszy rzut oka, gdy akceptuje si tradycyjne rozumienie Boga, mo e budzi podejrzenie niespójno ci systemu Eckharta. Je eli jednak tak nie jest - i w istocie nie stawia si mu takiego zarzutu - to trzeba by po prostu bli ej sprecyzowa sens tych dwu terminów.

Otó poj cie Boga bezimiennego pokrywa si u Eckharta z poj ciem Bosko ci, ró nym od jego znacze uprzednio scharakteryzowanych. Tak wi c Eckhart u ywa bardzo cz sto zamiennie poj Bosko ci i Boga bezimiennego¹¹. Tam, gdzie mówi wprost o Bogu pozbawionym wła ciwo ci, pozostaje niekwestionowalne, e chodzi o Bosko . Wszelako nierzadko bywa tak, e Eckhart posługuje si samym terminem „Bóg” w takich kontekstach, e nie sposób chyba ostatecznie rozs dzi , czy chodzi o Boga bezimiennego, czyli Bosko , czy Boga imiennego, tzn. Trójc w. Nieprecyzyjno w niektórych wypadkach mo e nastr cza trudno ci w rozumieniu pewnych wa nych obszarów my li Eckharta. Z drugiej strony tak e poj cie Bosko ci bywa nie tylko wieloznaczne, ale przede wszystkim dwuznaczne. Poprzednio wymieniona wieloznaczno z obecnie rozpatrywanego

¹⁰ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 327, 400.

¹¹ Por. G. Stephenson: *Gottheit und Gott...* Op. cit., s. 17.

punktu widzenia okazuje si nieistotna, bowiem tamte poj cia Bosko ci, chocia ró ne, odnosz si w głównej mierze do Boga imiennego, daj cego si jako okre li , przede wszystkim jako Trójca w. Mówi c zatem teraz o dwuznaczo ci poj cia Bosko ci chcemy wskaza , e mo e ono by równoznaczne z poj ciem Boga osobowego. I to jest druga podstawowa trudno w interpretacji my li Eckharta w odniesieniu do rozumienia tego, co boskie. Oczywi cie zakładamy tutaj - b dziemy starali si uzasadni to w toku dalszych rozwa a - e Bosko nie jest istot trzech osób boskich, innymi słowy, e koncepcja tego, co boskie, u Eckharta nie da si wł czy w klasyczn nauk o Trójcy w., a wi c w tradycyjne rozumienie Boga. Zakładamy zatem, e poj cie Bosko ci ró ni si fundamentalnie od poj cia Boga osobowego i e w zwi zku z tym nie ma u Eckharta niespójnego rozró nienia dwu rodzajów bytów boskich, lecz wyst puje w jego pismach jedna koncepcja tego, co boskie, koncepcja zró nicowanego obszaru najwy szej rzeczywi sto ci czy ró nych rejonów Bosko ci, o ile Bosko rozumie si w sensie najogólniejszym, a nie specyficznie ograniczonym do najdoskonalszej bezimiennej realno ci.

W Eckharta rozwa aniach nad obszarem tego, co boskie, jest wydzielona sfera ró na od Boga osobowego, Trójcy w., na tyle wyra nie, e owa nieprecyzyjno i wieloznaczo poj uprzednio wyłuszczone w niczym nie naruszaj tego twierdzenia. Przyznaje to chocia by cytowany ju Szymona: „Ten klasyczny model Trójcy wi tej jest u Eckharta przemieszany z innym, który mo na by nazwa apofatycznym, ze wzgl du na to, e w nim mocno jest akcentowane przeciwstawienie: istota - trzy Osoby, do tego stopnia, e ta pierwsza wydaje si oddzielona od Osób i wznosi si wysoko ponad Nie, jako naga, niepoznawalna istota - Ich wspólne ródło”¹². Wydaje si , e twierdzenie to trzeba u ci li , nie ma bowiem u Eckharta apofatycznej koncepcji Trójcy w., poniewa poszczególne osoby s przez niego wyra nie opisywane jako ró ne od siebie, mimo e posiadaj wspól n natur . Po drugie, rzeczywi cie w pismach Mistrza Eckharta wyst puj , je li bierze si pod uwag układ ich tre ci, nie dwa przemieszane ze sob modele Trójcy, klasyczny i apofatyczny, bo tego drugiego - jak wskazywano - w ogóle nie ma, ale dwa uj cia istoty boskiej: jedna istota - wspólna osobom boskim, druga - ró na od tamtej, tzn. Bosko . Akceptuj c model klasyczny mo na odrzuci istnienie istoty boskiej odmiennej od istoty obecnej w osobach boskich, czyli odrzuci istnienie owej sfery tego, co boskie, która nie jest to sama z Bogiem osobowym. Po trzecie - i to wymaga uzasadnienia - koncepcj Eckharta daje si tak przedstawi , e nieobecne jest w niej przemieszanie dwu modeli Trójcy, lecz wła nie jeden, wkomponowany w teori ucłonowanego tego, co boskie (rejonów Bosko ci), w którym mo na wyra nie odgraniczy istot poj t jako Bosko od istoty rozumianej jako istota osób boskich, tj. po prostu odgraniczy i zarazem powi za ze sob Bosko z Bogiem osobowym.

Trudno wymaga , by w ka dym kazaniu, nawi zuj c do Boga, np. z okazji rozstrz sania kwestii moralnych, Eckhart precyzyjnie omawiał i przypominał słuchaczom o rozró nieniu Bosko ci i Boga osobowego. Brak takich skrupulatnych dystynkcji mo e sprawia wra enie istnienia przemieszania w jego pismach dwu modeli Trójcy w. Wszelako naszym zdaniem wyst puje w nich tylko jeden

¹² W. Szymona: Op. cit., s. 71.

model Trójcy w określony sposób odniesionej do Bosko ci jako - jak mówi Szymona - swojego ródła.

Przed wszystkim Bosko i Bóg różny od Boga osobowego, czyli rozumiany jako Bosko właśnie - słusznie tej identyfikacji niebawem dowiedzimy - określone tylko w sposób negatywny. Mistrz Eckhart nie wypowiada tych myśli mimochodem czy niewyraźnie, lecz całkowicie dobitnie i wiadomie: „To miejsce („Miejscem tym jest Bóg...”¹³) pozostaje bez nazwy i nikt nie potrafi go określić w jakimś mianem. Wszelkie słowo, jakie możemy powiedzieć o Nim wypowiedzieć, bardziej jest negacją wyrażającą, czym Bóg nie jest, ani potwierdzeniem tego, czym jest. To właśnie był pewien boski mistrz, któremu się wydawało, że wszystko, co by mógł wypowiedzieć o Bogu słowami, zawierałoby jakiś element fałszu, a inaczej nie potrafiłby tego wyrazić. Dlatego ten milczał i nie chciał powiedzieć ani jednego słowa, tak jak inni mistrzowie na miewali się z niego. Z tej przyczyny dużo lepiej jest zachować milczenie na temat Boga, aniżeli o Nim mówić”¹⁴. I Mistrz Eckhart wielokrotnie w swoich kazaniach głosił niepoznawalność Boga: „Równie Pismo Święte oznacza Boga wieloma imionami. Ja twierdzę, że poznanie czegoś o Bogu i nadanie Mu odpowiedniego do tego imienia równa się zapoznaniu Go. On jest ponad imionami i ponad naturą. O pewnym dobrym człowieku czytamy, że w modlitwie błagał Boga i chciał Mu nadać jakieś imię. A wtedy jeden brat powiedział: Milcz! obraź Boga”¹⁵. „... nauczymy się wyzbywać złudzeń, że możemy nadać Bogu jakieś imię, którym byśmy Go wystarczająco wystłowili i wywyższyli. On jest ponad imionami i niewysłowny”¹⁶. „Po pierwsze znaczy to, że Bóg jest niewyraźny, że w czystości swej głębi jest bezimienny i ponad wszelkie nazwy, że żadne słowo ani twierdzenie nie może Go w niej objąć, żadne nie potrafi Go wyrazić ani wysławić”¹⁷. I wreszcie twierdzenie wskazujące na to samo Boga dotychczas przez Eckharta opisywanego z Bosko ci: „... jedynym miejscem duszy jest Bóstwo, które nie ma nazwy”¹⁸. Podstawowa charakterystyka Boga i Bosko ci jest więc taka sama: można o nich jedynie powiedzieć, czym nie są, wszystko natomiast, co jest poza nimi - z wyjątkiem pewnej części duszy identycznej wszelako z Bosko ci - daje się wysławić pozytywnie. Istnieje zatem sfera tego, co boskie, niepojmowalna, niewyraźna, wymykająca się wszelkiemu ludzkiemu pojmowaniu, bez jakichkolwiek właściwości, nieuchwytna ani dyskursywnie, ani za pomocą obrazów, które tak wam rolę odgrywać w mitach, kultach i w ogóle w religiach. Ostateczna realność wykracza poza wszelkie wyobrażenia, pojęcia, obrazowość, oglądowość. Gdy Eckhart próbuje mówić o Bosko ci, nawiązując do mistycznej obrazowości czy obrazowości znanej z teologii negatywnej, to funkcja tego unacznienia nie polega na tym, że obrazy wyrażają coś pozytywnego i przez to umożliwiają wiedzę, że są przeto przekładalne na język pojęciowy. Jeżeli o kontynuatorze myśli Eckharta, Seusem, uważamy za mistyka-poetę, mówi się, że usiłował uczynić to, co niewidzialne, widzialnym na sposób niewidzialny, to by może jego mistyczne opisy wywoływały pewne

¹³ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 252.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 327.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 428.

¹⁸ Tamże, s. 248.

przeycia uwrażliwiająca na to, czym mogłaby być najwyższa rzeczywistość, ale przez to nie przekroczyły one progu niepojmowalności absolutu. Obrazy, jakimi posługuje się Eckhart, są - moim zdaniem - obrazami negacji obrazów.

Takim znanym z teologii apofatycznej, przywoływanym przez Eckharta, obrazem Boskości jest ciemność. „Ostatnim kresem bytu - pisał - jest ciemność albo niepoznanie ukrytego Bóstwa”¹⁹. „Ukryta ciemność wiekuistego Bóstwa”²⁰ to *deus absconditus*, Bóg nigdy nie ujawniony i nieujmowalny, to właśnie owa noc - jak mówił Hegel - „w której (...) wszystkie krowy są czarne”²¹, czyli w której w ogóle nie ma krów - tak moim zdaniem po Eckhartowsku sprecyzowała myśl Hegla. Istotnie, Hegel ma rację, poznanie takie jest pustką, „rozplyni ciemność wszystkim, co zostało nicowane i określone”, „stracił cieniem różnicę i określone w otchłame pustki”²². Nie interesuje nas tutaj fakt, że te słowa Hegla, pochodzące ze sławnej *Przedmowy do Fenomenologii ducha*, są krytyk formalizmu systemu to samo co Schellinga, który „podaje ową monotonię i abstrakcyjność ogólną za absolut”²³, lecz to, że dobrze oddają one to, o co chodzi Eckhartowi w jego ujęciu Boskości. Nie chcemy tu wdawać się teraz w rozstrzygnięcie, czy koncepcja absolutu jako nocy, w której krowy są czarne, jest lepsza od koncepcji absolutu, którego jasność pozwala widzieć krowy, stwierdzamy jedynie, że teorii Eckharta nie zagra formalizm jednostajnego powtarzania tego samego schematu. Ciemność, tak jak ją pojmuje Eckhart, nie ma charakteru relatywnego, nie pochodzi z odepiciem oglądającego, które jest wywołane przez światło, lecz - jeśli można tak powiedzieć - pozytywnie i w swej negatywności. Ciemność ta jest bowiem ufundowana w sobie samej, z natury swej - choć właśnie nie można tu mówić o naturze - jest taka właśnie, a nie poprzez odniesienie do swego przeciwieństwa. Nie ukazuje się ona w obliczu światła jako nieodłączna odeń. Ciemność taka jest nie tylko nieznana jakimkolwiek poznającym umysłowi, ale także samej sobie. Nie rozpoznaje siebie jako ciemności, bo wówczas musiałaby pojawić się w niej jasność, w której ukazywałaby się sobie jako to, czym jest, a więc jako istota byłaby określona. „Tam Bóg - pisał Eckhart - trwa sam w sobie nieznan”²⁴. Boskość jako ciemność jest po prostu nie wiadoma tego, że jest ciemnością. Bóg ukryty sam nie wie, czym jest, i nie wie, że jest. Nie wiadomo samej sobie właśnie ciemności Boskości jest nie wiadomo ciemności i o tyle ciemności Boskości jest ciemności absolutnej.

Innym określeniem Boskości jest pojęcie pustyni czy absolutnej pustki, pojmowanych jako „sposób bez sposobu” i „byt bez bytu”²⁵, jako „nie-Bóg”, „nie-Umysł”, „nie-Osoba”, „nie-Obraz”²⁶. Sposób bez sposobu to taka określenie Jednego, która jest nieokreślona, to pojmowanie na sposób niepojmowania, to jakby bycie obrazem na sposób nie-obrazu jako czystego płótna. Sposób jest zawsze „jaki”, a sposób bez sposobu wyklucza wszelkie „jakie”. Osoba, duch,

¹⁹ Tamże, s. 156.

²⁰ Tamże, s. 195.

²¹ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przekład Adam Landman. Warszawa 1963, t. 1, s. 24.

²² Tamże, s. 23.

²³ Tamże.

²⁴ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 195.

²⁵ Tamże, s. 403. Por. tamże, s. 301.

²⁶ Tamże, s. 452.

umysł, obraz s zawsze „jakie”, podczas gdy pustka nie posiada „jakiego” tego czy tamtego, nie posiada wi c sposobu. Wydaje si , e nazwanie Bosko ci pustk dr y gł biej jej negatywno ani eli poprzednie charakterystyki. Owa przepastna pustka jest nieuchwytna i niedotykalna w aden sposób. Wła ciwie nie ma w niej ciemno ci ani wiatła, Bosko odziela si od nich obu²⁷. Ów „Abgrund”, jak nazywa Eckhart Bosko , jest rozst pieniem si wszelkiego bytu, otchlani tak niezgł bion , bezdenn , e jakikolwiek j zyk odwołuj cy si do obrazów jest niestosowny i bezu yteczny, a u ywamy go tylko dlatego, by wskaza na pewn realno najwy sz i najdoskonalsz i wła nie przez to w aden sposób, bo ona jest bez sposobu, nieosi galn . Ujmowa Bosko na sposób bez sposobu - to milcze . Je eli wszelako nie chcemy milcze , musimy zarazem zdawa sobie spraw , e wszelkie okre lenie jest jedynie namiastk , czym , co brane dosłownie, chybia celu. My l ludzka potrafi co najwy ej kr y wokół tej najwy szej realno ci, nie maj c na ni „sposobu”, co oznacza, e posiadamy wiadomo czy przecucie jej istnienia, ale jednocze nie wiemy, e nigdy nie dotrzemy do niej, e nigdy nie uka e si nam. Bosko istnieje wszak jako byt bez bytu i sposób bez sposobu.

By mo e te paradoksalne okre lenia s jedynie mo liwe, poniewa sytuuj si na granicy mo liwo ci i niemo liwo ci mowy. Wedł ug Haasa paradoks jest tak wła nie figur stylistyczn , w której warunki dokonania s warunkami niemo liwo ci dokonania, bowiem usiłuje on komunikowa to, co niekomunikowalne²⁸. J zyk nie radzi sobie z przedmiotem, o którym próbuje mówi , i zarazem nie chce zrezygnowa , chce mówi , wyrazi to, co jest niewyra lne, co by mo e udało si po trosze poetyckiej mowie wspomnianego Seusego. Mamy tu do czynienia - jak mówił Dionizy Pseudo-Areopagita - z głupi m dro ci albo - by u y dla odmiany słów Mikołaja z Kuzy - uczon niewiedz . Czy paradoks zatem jest jedynie zespoleniem wykluczaj cych si znacze , chaosem my lowym pozbawionym konsekwencji logicznej, nieładem j zykowym, czy te wyra a - jak to tylko w przypisie sugeruje w odniesieniu do Eckharta Haas - pewien stan rzeczy? ²⁹ Otó wyra enia Areopagity i Mikołaja z Kuzy maj swój wyra nie okre lony sens: jeste my głupi, bo nie mo emy pozna , jeste my m drzy, bo wiemy, dlaczego nie mo emy pozna ; uczony tym si ró ni od nieuczonego, e potrafi dobrze uzasadni , dlaczego wiedza jest niemo liwa. Paradoksalno nie jest, a przynajmniej nie musi by sprzeczno ci logiczn , ale raczej - w tym wypadku - wyrazem wiadomo ci, e o absolicie nie mo na mówi wprost; wszelako tak mówi o absolicie to nie znaczy: nie mówi nic. O ile ubo sza byłaby kultura ródziemnomorska bez filozofii i teologii negatywnej, bez Filona z Aleksandrii, Plotyna, Dionizego-Areopagity, Jana Szkota Eriugeny, Mistrza Eckharta, Mikołaja z Kuzy, Jakuba Böhmego i całego w zasadzie ogromnego nurtu mistyki niemieckiej, kabały ydowskiej, a tak e cho by Heideggera. Nie jest to sfera niebytu i bezsensu my li ludzkiej.

Haas wynajduje wiele paradoksów we wszystkich dziedzinach rozwa a Eckharta: o Bogu, o wiecie i o człowieku, uznaj c je wła nie za niewyja nialne

²⁷ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Meister Eckhart*. Opracowanie F. Pfeiffer. Leipzig 1852, s. 518.

²⁸ A. M. Haas: *Das mystische Paradox*. Zürich, b.r.w., s. 4.

²⁹ Tam e, s. 14.

na gruncie języka dyskursywnego, respektuj tego reguły logicznego myślenia³⁰. Postępuje jednak nazbyt pochopnie, nie rozróżniać dokładniej między wyrażeniami paradoksalnymi raczej - trzeba by to bliżej zanalizować - w ogóle niemożliwymi do pojęcia, a takimi, które są dowodem głębi i błyskotliwości intelektualnej Mistrza Eckharta.

Otóż Bosko jako najdoskonalsza realność jest bezosobowym neutralnym Jednym, które jako takie wyklucza wszelkie wielość, różnicowanie i jakiegokolwiek nazwanie³¹. Bóg jako Jedno jest w sobie nieróżnicowany i tym różni się od bytów stworzonych. Innymi słowami, Bóg jako Bosko różni się od pozostałych bytów tym, że nie ma w sobie różnic. Paradoks, o którym mówi tutaj Haas, ma jedynie formę słowną, dydaktyczną, a jego sens jest całkowicie wyrażony i zrozumiały, nieparadoksalny. W Jednym nie ma np. czasowego następowania, które by wprowadzały wielość, podczas gdy bytowskość charakteryzuje różnicowanie, wynikające choćby z ich złożenia z czegoś w określony sposób ze sobą powiązanych. Jedno stanowi najwyższe określenie Boskości tej w jej nieskazitelnej czystości, wolnej od zmieszania z jakimkolwiek bytem. Dlatego też - jak wspomniano - jej określenie jest braku określenia. W tym wyrażeniu - przypisywanym zazwyczaj Heglowi, który chyba nie znał filozofii Eckharta, gdy pisał pierwszy tom *Nauki logiki* - streszcza się w sposób najbardziej skondensowany cała nauka Eckharta o Boskości i - z pewnymi zastrzeżeniami - w ogóle cała teologia negatywna; i nie ma w nim nic paradoksalnego, jeżeli przez paradoks rozumie się coś, co nie daje się wyśłowić w sposób pojęciowo jasny i uporządkowany. Jedno jest najlepszym określeniem Boskości, bo najdobitniej ukazuje jego niepojmowalność: „Wszystko, co jest w Bóstwie, stanowi Jedno, a o tym nie można mówić”³².

Myślenie Eckharta jest głęboko zakorzenione w tradycji teologii negatywnej. Zdecydowanie i z ogromną siłą intelektualną podkreśla ono różnic między Bogiem a Jednym-Boskością: „Uważajcie teraz! Wszystkie stworzenia bieg swego życia zwracają ku najwyższej doskonałości. Otóż proszę was. Posłuchajcie mnie (zaklinam was) na wieczne prawdy, i na wiecznie trwające prawdy, i na moją duszę! Znowu chcę powiedzieć coś, czego (jeszcze) nigdy nie powiedziałem: Bóg i Bóstwo tak dalece różni się od siebie jak niebo i ziemia. Powiem wam: Człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny tak dalece różni się od siebie jak niebo i ziemia. Wszakże do Boga odnosi się to tysiąc razy bardziej. Bóg staje się i przemija”³³. Pomijamy tu ostatnie zdanie, wzmacniające nadzwyczaj dobitnie naszą interpretację, ponieważ jego wyjaśnienie musiałoby prowadzić do szerszych rozważań na temat Boga. Otóż wypowiedź w ten sposób różnic między Bogiem a Boskością to znaczy przypisać nieskończone doskonałe istnienie Boskości anieli Bogu. I to zasadniczo odmiennie Boskość wobec Boga osobowego w jego trojakiemu sedymentacji Eckhart opisuje właśnie w trojaki sposób.

Po pierwsze, Jedno jako zaprzeczenie wszelkiej wielkości jest także zaprzeczeniem trójkości osób boskich. Ani Bóg Ojciec, ani Syn, ani Duch święty, „ani trzy Osoby

³⁰ Tamże, s. 15-28.

³¹ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 400. Tenże: *Traktaty*. Op. cit., s. 108.

³² Mistrz Eckhart: *Kazania i traktaty*. Przekład Jerzy Prokopiuk. Warszawa 1988, s. 207.

³³ Tamże, s. 206.

razem - w tej mierze, w jakiej ka da z nich pozostaje w swej wła ciwo ci"³⁴, nie daj si uto sami z Bosko ci . To, co imienne i wielorakie, okre lone liczb b d c wielokrotnie ci jedno ci, nie mo e by bezimiennym Jednem.

Po drugie, jedno Bosko ci jest zasadniczo odmienna od jedno ci istoty bo ej wła ciwej osobom boskim i czyni cej z nich jednego Boga. „Jedyno ci boskiej natury” - jak mówi Eckhart - „przysługuje płodno ”³⁵, co wskazuje, e Bóg osobowy musi by odniesiony do tego, co inne, w czym objawia si jego produktywno . Płodno przypisana Bogu oznacza, e jest on po prostu stwórca , rodzicielem, istot aktywn . Oto jedna z zasadniczych tez Eckharta na ten temat: „Bóg działa, Bóstwo nie działa, nie mai te nic do czynienia i nie ma w Nim adnego dzieła; nigdy nie rozgl dało si za jakim dziełem. Bóg i Bóstwo ró ni si działaniem i niedziałaniem”³⁶. Jedno w swej absolutnej, niewyra alnej doskonałoci jest pozbawione mocy działania i objawiania siebie. Bosko nie mo e niczego uczyni i do niczego d y , bo wszelkie działanie stanowi wyraz d enia do osi gni cia czego , czego si jeszcze nie posiada, a nieposiadanie jako brak oznacza niedoskonało . Dlatego Bosko musi by wieczn nieruchomo ci i niezmiennie ci , wszystkim, czym by mo e. Bosko jest przeto wieczn tera niejszo ci , bez przeszło ci i przyszło ci, nigdy nie doznaj cym zmiany stanem spoczynku i przepastnej ciszy, gł bi ostateczn , znieruchomiał w swej niezmiennej to samo ci, czym , w czym nic si nie dzieje, otchłani , w której nic nie mo na dostrzec. To jest wła nie ostateczna doskonało , niezdolna do płodno ci, bo ma wszystko, co mie musi.

Po trzecie wreszcie, Eckhart uznaje w Bogu trzeci warstw , najwy sz , doskonalsz od natury poj tej jako płodno - jest to „prosty milcz cy byt Bo y, który nie daje i nie otrzymuje”³⁷. Wszelako i ten obszar Boga nie jest tym, co ostateczne. „Prosty milcz cy byt Bo y” nie zostaje uznany przez Eckharta za co najdoskonalszego z tego cho by powodu, e mo emy zasadnie pyta o jego pochodzenie, a to pochodzenie wła nie go okre la, determinuje, podczas gdy Jedno jako Bosko jest pocz tkiem bez pocz tku. By odpowiedzie na pytanie o ródło owego bytu bo ego, trzeba „przenikn do prostej Gł bi, do milcz cej pustyni, do której nigdy nie miała wgl du ani odr bno , ani Ojciec, ani Syn, ani Duch wi ty, do najgł bszego wn trza, w którym nikt nie jest u siebie”³⁸. Niewysłowiona Gł bia jest czym , co Boga poprzedza i z czego on si wywodzi. Zatem Jedno-Bosko jest w swej jedno ci fundamentalnie ró ne od jedno ci Boga. Staje si teraz jasne, dlaczego nie mo na twierdzi - o czym wspominali my - i u Eckharta s dwie koncepcje Trójcy w., klasyczna i apofatyczna - bowiem apofatycznie przysługuje jedynie Bosko ci. Bóg osobowy jest w porz dku logicznym pó niejszy od Bosko ci i ró ny od niej. O Bogu mo emy mówi , e jest jeden, ale mo emy powiedzie tak e co wi cej, o Bosko ci za daje si jedynie orzec, e jest Jednem i niczym wi cej. Okre lenia Bosko ci takie jak cisza, nieruchomo , niezmiennie , gł bia, otchła nie maj charakteru pozytywnego. Eckhart jest wiadom, e wszelkie okre lenie jest ograniczeniem, a przeto jakakolwiek

³⁴ Mistrz Ekchart: *Kazania*. Op. cit., s. 301.

³⁵ Tam e.

³⁶ Mistrz Eckhart: *Kazania i traktaty*. Op. cit., s. 207.

³⁷ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 301.

³⁸ Tam e.

nazwa nadana Bosko ci pozbawiłaby j absolutnej doskonało ci. Bosko jest „Odpocznieniem wszelkiego bytu”, który zostaje „doprowadzony do swego kresu odpowiadaj cego jego najwy szej doskonało ci”³⁹. „Co to jest »cel ostateczny«? - Jest to ukryta ciemno wiekiustego Bóstwa”⁴⁰. Wraca wi c znowu obraz ciemno ci Bosko ci, bo najwy sza rzeczywisto skrywa si całkowicie w sobie, pozostaje nieprzywiedlna do czegokolwiek, co mogłoby j pozytywnie zidentyfikowa . Jest to w gruncie rzeczy owo anzelmia skie „co , ponad co nic wi kszego nie mo e by pomy lane”⁴¹, i dlatego nie mo e by pozytywnie scharakteryzowane.

Bosko w swojej absolutnej czysto ci nie zawiera niczego z tego, co tradycyjnie przypisuje si Bogu, jako e ka de okre lenie dodawałoby jej co , czym ona by nie mo e, nie wychodz c zarazem ze swej ponad- czy pozaistotowej gł bi. Inaczej mówi c, w odniesieniu do Bosko ci nie stosuje si redniowieczna nauka o transcendentaliach. Nie mo na zatem powiedzie , po pierwsze, e Bóg bezimienny jest dobrem: „Kiedy mówi , e Bóg jest dobry, dodaj mu co ”⁴². Podobnie jest z prawd , „poniewa i prawda stanowi dodatek”⁴³. To samo dotyczy bytu: Bosko jako pocz tek bez pocz tku, jako co , co poprzedza wszystko, co jest ródłem całego bytu, musi by ró ne od bytu. Eckhart my li tutaj radykalnie po neoplato sku. Bosko w swym bytowaniu wznosi si „ponad wszelki byt”⁴⁴. Eckhart pisze, e dusza pragnie dotrze tam, sk d pochodzi „prosty milcz cy byt Bo y”⁴⁵, Bóg w pełni swojego bytu. Ale je eli tak jest, to to, co jest ródłem owego milcz cego bytu, nie mo e by wprost identyfikowane z bytem Boga, bo wówczas nie nale ałoby odró nia Boga od Bosko ci, która jest „bytem bez bytu”. Nie jest to wszak e odmówienie Bosko ci rzeczywisto ci jakiegokolwiek, lecz przyznanie jej rzeczywisto ci najwy szej, ró nej nie tylko od bytu stworze , ale tak e od bytu Boga osobowego. Wszelako, by podkre li t ró nic , lepiej jest nazwa Bosko nadbytem, niebytem czy nadbytowym niebytem.

Wreszcie ostatnie z wymienionych wy ej okre le Bosko ci: Jedno. Bosko w swej jedno ci najwy szej, konstytuuj cej j jako Jedno, jest negacj wszelkiego stworzenia. Jedno jako takie jest negacj wiele ci jestestw. Ale poniewa w ka dym poszczególnym stworzeniu zawarta jest negacja, jako e „jedno stworzenie mówi, e nie jest drugim”⁴⁶, przeto Bosko jako Jedno jest negacj negacji. „Jedno - pisał Eckhart - jest negacj negacji i prywacj prywacji. Co oznacza jedno ? Oznacza to, czemu niczego nie dodano. Dusza ujmuje Bóstwo w samej jego czysto ci, tam gdzie my l niczego nie dodaje. Jedno jest negacj negacji”⁴⁷. Wydawa by si mogło, e Jedno jako okre lenie Bosko ci jest wystarczaj ce, bo nie zawiera w sobie adnych dodatków. „Jedno - czytamy w *Kazaniach*

³⁹ Tam e, s. 195.

⁴⁰ Tam e.

⁴¹ Anzelm z Canterbury: *Monologion. Prosligion*. Warszawa 1992, s. 145.

⁴² Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 187.

⁴³ Tam e, s. 198.

⁴⁴ Tam e, s. 324.

⁴⁵ Tam e, s. 301.

⁴⁶ Tam e, s. 187.

⁴⁷ Tam e.

- pozbawione jest wszystkiego innego⁴⁸. Jednak i Jedno jest okre leniem, którego nie mo emy stosowa bez zastrze e : „... pozbawienie uto samia si pod pewnym wzgl dem z dodawaniem, oba mianowicie wnosz istnienie czego drugiego⁴⁹. Jedno zawiera w sobie odniesienie do wszystkiego innego, czym ono nie jest, a wi c jest charakteryzowane w stosunku do czego , a nie samo w sobie. Mówi c, e Jedno jest pozbawione wszystkiego, orzekamy, e nic mu nie dodajemy, ale wła nie owa my l o dodawaniu wyprowadza poza Jedno. Jest ono Jednym w sobie samym, ale my l c je, my limy je negatywnie jako b d ce wobec czego innego.

Przeto poj cie Boga bezimiennego jako Bosko ci wyklucza wszelkie okre lenia: „A je li nie jest On ani dobroci , ani bytem, ani prawd , ani jednym, czym e zatem jest? - Nico ci . Nie jest tym ani tantym. Je li my lisz, e jest czym , to On tym nie jest⁵⁰. Nico stanowi jedyne miano Bosko ci, które nie budzi zastrze e . Nico Bosko ci ma wyra a w sposób najdoskonalszy - jak to tylko w j zyku daje si wypowiedzie - to, e Bosko jest przeciwie stwem wszelkiego „co ”, które pozostaje ograniczone własn okre lono ci . Nico ci Bosko ci adne słowo nie mo e „trafi ”, uchwyci ; nawet samej sobie pozostaje ona nieznaną, bo samowiedza Bosko ci zakładałaby rozdwojenie na podmiot i przedmiot, a wi c niszczyłaby doskonało tego, co wykracza poza wszelk znan nam doskonało ; i dlatego, by nie popada w bł d i nieprecyzyjno , najlepiej jest nazwa Bosko nico ci . Nie jest to wszelako, jak u Bazylidesa z Aleksandrii czy Jakuba Böhmeo, nico absolutna, Nic, w którym według Bazylidesa nie ma nawet tego „niczego”, lecz pełnia, bogactwo, doskonało tak absolutna, e nazw dla tego bytu czy nadbytu Bosko ci mo e by wła nie tylko owo Nic. By mo e w tych okre leniach paradoksalno nie sprowadza si do czysto zewn trznej formy pisma czy d wi ku. To bowiem, co jest najwi ksz pustk , pustyni , rozpiierzchni ciem si bytu, bytem bez bytu, jest zarazem czym najbogatszym, bo niczego mu nie brakuje. Bosko jest zawsze spełniona, zamkni ta, zako czona⁵¹. Zatem mamy tu do czynienia z realno ci , a nie nico ci jako tak , tyle tylko, e realno owa jest tak niedo cigniona i niedocieczona dla ludzkiego umysłu, e musi on ogłosi własn bezsil , powiedzie : „nie wiem i wiedzie nie mog ”. Zrozumie własn niewiedz , konieczno niemo liwo ci poznania, to by najm drzejszym. Lepszym okre leniem, jak si wydaje, dla takiego stanu jest „uczona niewiedza”, ani eli „głupia m dro ”. W istocie bowiem nie jeste my głupi, dokonuj c niebywałego wysiłku wzniesienia si do owej ciemno ci, której nie mo e obj wiatło ludzkiego umysłu i która dla ka dej istoty rozumnej, i tak e dla Boga osobowego, jest niepojmowalna. Mistrz Eckhart jest mistykiem, naucza unii Boga i człowieka, a wła ciwie chodzi mu o jedno Bosko ci i człowieka, jednak pełne zjednoczenie z Bosko ci , stan ostateczny, w którym - wydawa by si mogło - mo emy pozna Bosko , nie dopuszcza takiej mo liwo ci. Wszak bycie Bosko ci to bycie nie wiadomym, e jest si Bosko ci , to zarazem niewiedza, e si w ogóle

⁴⁸ Tam e, s. 198.

⁴⁹ Tam e.

⁵⁰ Tam e.

⁵¹ *Meister Eckhart und seine Jünger*. Reprint wydania opracowanego przez F. Jostesa. Berlin 1972, s. 85. W zbiorze tym znajduj si (s. 84-98) traktat zaczynaj cy si od słów: „Hie hebet sich an ain guter sermo von dem reich gotes”. Traktat ten nazywany *Vom Gottesreich* jest przez wielu badaczy przypisywany wła nie Eckhartowi. Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 316, 324.

jest. Zatem: „Poprawnie mówi o Nim (Bogu-Bosko ci - J. P.) ten, kto nazywa Go nico ci ”⁵².

Wiemy wszelako, e Bóg bezimienny jest nico ci tylko dla naszego pojmowania, a nie sam w sobie. „St d - podkre la Eckhart - wietlany Dionizy, gdy pisze o Nim, mówi: jest On Nad-bytem, Nad- yciem, Nad- wiatłem”⁵³. Okre laj c Bosko jako co ró nego od bytu, nie odmawia si jej bytu, lecz przyznaje si jej byt najdoskonalszy. Podobnie mo na by powiedzie o innych negatywnych okre leniach Bosko ci, czego dowodzi ów cytat z *Kaza* przywołu j cy my li Pseudo-Areopagity. Czy jednak ten znieruchomiały, wiecznie doskonały byt bez pocztku i ko ca, bez zmian i niesamowiedny, wiecznie jako tera niejszo to samy z sob , nie jest tylko nie-duchem, nie-Bogiem, nie-osob , ale tak e nie- yciem - a nie nad- yciem - a wi c mierci , bowiem charakteryzuje si przez swe przeciwie stwo wobec ruchu, działania, zmian? Czy nie wyra a tego wła nie obrazowo „ciemno wiekuistego Bóstwa”, owo „odpocznienie bytu”, spokój, cisza ostateczna, dla których najlesz nazw jest poj cie mierci, tak e negatywnie okre lone?

Czy w takiej sytuacji my lenie filozoficzne - nawet je li zrównanie Bosko ci ze mierci uznamy, raczej słusnie, za nadu ycie interpretacyjne - jest zobligowane do czegokolwiek? Oto jawi si nam jaka realno takiego czy innego istnienia, które jest dla nas problemem. Wydaje si , e je eli Bosko jest najdoskonalszym absolutem, to pozostawienie obok absolutu istnienia, które z tym absolutem nie ma nic wspólnego, narzuca od razu pytanie o racje owego istnienia. Gdyby konstytuowało si ono samo w sobie, to podwa ony zostałby w jaki sposób byt absolutu. To, co jest absolutem, Jednym, jako to, co najbogatsze, nie byłoby ju takie, o ile poza nim istniałoby co , co ma odr bn podstaw swego bytu. Nie da si przeto oddzieli pytania o podstaw istnienia bytu przygodnego od pytania, w jakim stosunku pozostaje on do absolutu. Odpowied na to ostatnie pytanie na gruncie tej neoplatoskiej teorii absolutu - najlepszej, jak wypracowała filozofia europejska - jest trudniejsza od odpowiedzi udzielonej przez inne koncepcje filozoficzne, w których Bóg nie jest tak totalnie znieruchomiały, jakkolwiek owo ułatwienie jest cen za wi ksz lub mniejsz rezygnacj z konsekwencji w konstrukcji najdoskonalszego bytu. Oczywi cie jest to słusne wobec teorii Eckharta pod warunkiem, e jest on w stanie rozwa aj c istnienie wiata utrzyma si w obr bie opisanej tu koncepcji Bosko ci. A to wła nie mo e budzi w tpliwo ci. Sprawa ta wymaga jednak odr bnej analizy.

⁵² Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 400.

⁵³ Tam e.