

JÓZEF PIÓRCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki

BÓG WOBEC BOSKOŚCI W SPEKULACJI MISTRZA ECKHARTA

1. Sfera tego, co boskie, obejmuje u Mistrza Eckharta Boskość i Boga osobowego. Boskość jako nieosobowe neutralne Jedno stanowi najwyższy byt i zarazem najwyższą doskonałość. Spoczywa ona w sobie samej jako to, co najbardziej wewnętrzne absolutu, pozostając poza i ponad Bogiem i stworzeniami. W swej prostocie, czystości, nieskazitelności jest ona niezmienną ciszą i wieczną ciemnością. Jako Jedyne-Jedno nie może być nikomu dostępna, nawet osobowemu Bogu. Jedno utrzymuje się samo w sobie, nieruchome w swej niezłożoności, tak głębokie w swej ciszy, że pozbawione jest zdolności działania. Jako niedostępne wszelkiemu określeniu jest nicością, bowiem wszelka nazwa pozbawiłaby je absolutnej doskonałości. Ale nicość ta nie jest nicością absolutną, przeciwnie—jest pełnią najdoskonalszego bytu. Nicość Jednego ma wyrażać w sposób najmocniejszy—jak to tylko za pomocą języka daje się wypowiedzieć — to, że Jedno-Boskość jest przeciwieństwem wszelkiego „coś”, które zawiera w sobie determinację, a więc pozostaje ograniczone własną określonością. Nicość Boskości jest nieograniczonością, niezmiennością, wiecznością i ciszą doskonałości, jako że to, co doskonałe, jest wiecznym niezmałym spokojem, którego żadne słowo nie może opisać i który sam sobie pozostaje nieznanym, bo samowiedza Jednego zakładałaby rozdwojenie na podmiot i przedmiot, a więc niszczyłaby doskonałość tego, co proste i jedno¹.

Stajemy teraz wobec najtrudniejszego problemu tej konstrukcji najwyższej rzeczywistości, jaki wydała tradycja neoplatońska: czy jest możliwe przejście od tego, co najdoskonalsze, samo w sobie spełnione i całkowicie samowystarczalne, do tego, co odeń mniej doskonałe, do świata, którego tak czy inaczej doświadczamy? Nie sposób odrzucić myśli, że wszystko, co istnieje, jako różne od absolutu, musi posiadać swoje źródło w absolutcie, o ile właśnie dobrze rozumiemy absolut. Gdyby bowiem poza absolutem coś konstituowało się samo w sobie, to podważony zostałby w jakiś sposób byt absolutu. To, co jest absolutem, Jednym jako to, co najbogatsze, nie byłoby już taicie, o ile poza nim istniałoby coś, co ma odrębną podstawę swego bytu. Nie da się więc oddzielić pytania o podstawę istnienia bytu przygodnego od pytania, w jakim stosunku pozostaje on do absolutu. Jeżeli zatem absolut jest zasadą wszystkiego, to w jaki sposób owa zasada urzeczywistnia się jako proces pojawiania

¹ Temat ten został rozwinięty w artykule: *Mistrza Eckharta koncepcja Boskości*. „Edukacja Filozoficzna” 1993, nr 16.

się świata? Takie pojęcie absolutnej rzeczywistości pozostaje chyba niekwestionowanym założeniem śródziemnomorskiej metafizyki. Chodzi więc o zrozumienie owego pierwszego momentu, kroku, skoku — jakkolwiek by się to nazywało — który sprawia, że ze źródłowości absolutu lub poprzez nią zyskuje jakąś formę istnienia nietożsame wprost z absolutem. Nie sposób tutaj charakteryzować wielu prób rozwiązania tego problemu, przeróżnych, nadzwyczaj skomplikowanych, z mozołem prowadzonych rozważań wikłających się w niejasności czy wręcz sprzeczności. Wydaje się, że myśl niechrześcijańska stawiała ten problem ostrzej, ponieważ chrześcijaństwo, niosąc ze sobą obraz Boga-Stwórcy, już z góry rozstrzygało o rozwiązaniu, nawet jeśli nie potrafiło go dobrze uzasadnić, bądź też programowo, jak to jest np. u św. Tomasza, niektóre kwestie uznawało za niemożliwe do pojęcia ludzkim rozumem. Z pewnych względów pozycja Mistra Eckharta jest w dziejach myśli europejskiej odrębna: z jednej strony, poprzez swoją koncepcję Boskości, jest on myślicielem neoplatońskim, z drugiej — myślicielem chrześcijańskim. Ów szczególny charakter metafizyki kolońskiego Mistra wyraża się w tym, że dla niego problem, o który tutaj chodzi, przybiera postać pytania: jak przejść od niepojmowalnej Boskości do pojmowalnego Boga osobowego? Jeżeli Eckhart jest myślicielem chrześcijańskiego Zachodu, to usiłując włączyć do tego dziedzictwa najcenniejszy dorobek myśli chrześcijańskiej, nadaje tym samym tej filozofii najwyższą intelektualną rangę. Takie stanowisko, nie rozsądające chrześcijaństwa, zmienia go jednak w sposób na tyle wyraźny, by mogłoby — z punktu widzenia ortodoksji — zakwestionować prawowiemość nauki Eckharta

2. Trzeba przyznać, że myśl Eckharta w sprawie postawionego tutaj problemu stosunku Boskości i Boga jest wyjątkowo niejasna wieloznaczna, trudno podatna na dobrze uzasadnione interpretacje. Po pierwsze, raz — ale tylko raz — Eckhart zrównuje wprost Boskość z Bogiem Ojcem². Ponadto można znaleźć — co prawda — niezbyt wiele fragmentów jego pism, z których mniej lub bardziej jasno wynika, że Boskość jest identyfikowana z Bogiem Ojcem. Przytaczamy jeden z nich: „Otóż Duch Święty ujmuje duszę, «miasto święte», w tym, w niej najczystsze i najwyższe oraz unosi ją ku swemu Źródłu, to jest Synowi, Syn zaś podnosi ją wyżej ku swemu Źródłu, czyli do Ojca, do Głębi, do Pierwszego, w którym Syn ma swe istnienie (...)”³. Źródło, Ojciec, Głębia, Pierwszy — znaczą tutaj w istocie to samo: pierwotną sferę tego, co boskie, źródło wszelkiego bytu. Jeżeli w Głębi utożsamianej przez Eckharta wprost z Boskością, Pierwszym ma swoje istnienie Syn, to należy przez to rozumieć, że Głębia i Pierwszy są jego Ojcem. Podobną koncepcję wyraża twierdzenie, że Ojciec jest początkiem Boskości⁴; wskazuje ono na to, że wraz z Ojcem rozpoczyna się Boskość, tzn. przed Ojcem nie ma niczego, a więc i poprzedzającej go Boskości. Wreszcie Mistrz Eckhart mówi raz — znowu tylko raz — o „mocy rodzenia właściwej Bóstwu” (Boskości)⁵. Taka charakterystyka Boskości wzięta dosłownie

² Mistrz Eckhart *Kazania*. Przekład W. Szymona. Poznań 1986, s. 396.

³ Tamże, s. 168.

⁴ Tamże, s. 156.

⁵ Tamże, s. 199. Wiesław Szymona niemieckie *Gottheit* oddaje polskim słowem *Bóstwo*. My używamy tutaj terminu *Boskość*. Zatem *Bóstwo* = *Boskość*. Cytując pisma Eckharta w tłumaczeniu Szymony, nie zastępujemy jednak terminu *Bóstwo* słowem *Boskość*.

może oznaczać uznanie Boskości za Boga Ojca, bowiem właśnie rodzenie jest, wedle Eckharta, właściwością Ojca; tym samym Boskości byłoby raz przypisane działanie, którego Eckhart w innych licznych wypowiedziach zdecydowanie jej odmawia.

Ta aktywność Boskości jest argumentem na rzecz jej identyfikacji z Bogiem Ojcem. Owo twierdzenie o Boskości nie musi być jednak wiążące, ponieważ można przyjąć, że Boskość oznacza tutaj Boga osobowego. Na początku akapitu, przy końcu którego mówi się o rodzeniu właściwym Boskości, stoi słowo „Bóg”; być może pojęcie Boskości zostało tam użyte ze względów stylistycznych. Z drugiej strony w tym samym kazaniu, jeszcze wcześniej Eckhart zaprzecza, że dobroć, byt i jedność przysługują Bogu nazwanemu nicością, która oznacza właśnie Boskość. O tyle ten fragment z kazania 23 wedle układu Quinta nie wydaje się, przynajmniej na razie, prowadzić do ostatecznej konkluzji co do wzajemnego stosunku Boga i Boskości. Takich niejednoznacznych miejsc, szczególnie w kazaniach, można doszukać się znacznie więcej.

Jeżeli nawet nie brać dosłownie ostatniego określenia Boskości, tzn. nie utożsamiać jej z Bogiem Ojcem, to poprzednie twierdzenia Eckharta są na tyle wyraźnie sformułowane, by uznać, że dowodzą one — wzięte same w sobie — spłaszczenia jego teorii, odrzucenia całej koncepcji Boskości narzecz teorii, wedle której Boskość jest pierwszą osobą boską bądź też tym, co przysługuje wszystkim trzem osobom boskim⁶. W ten sposób zostałyby usunięta podstawowa trudność nauki Eckharta: Bogu obejmującemu swą Boskość przysługiwałoby działanie i o tyle byłby on zdolny powołać do istnienia świat

Zarazem jednak Eckhart wskazuje w kazaniach na możliwość przepływu między Boskością a Bogiem osobowym⁷, co właśnie dowodzi ich odróżnienia od siebie. Bóg o tyle, o ile wyzbywa się swych imion, działania itp., przestaje być Bogiem w sensie właściwym i jako taki wycofuje się do Jedynego-Jednego, w którym znika wszelkie zróżnicowanie: „Jako proste, wolne od wszelkich sposobów i właściwości Jedno nie jest On (Bóg—J. P.) w tym sensie Ojcem, Synem ani Duchem Świętym, jest jednak Czymś, co nie jest tym ani tamtym”⁸. Twierdzenie Eckharta, że „Bóg staje się i przemija”⁹, ma właśnie takie znaczenie: wyzbywając się właściwości Bóg przemija, bo jako taki jest już Boskością, milczącą Głębią, „do której nigdy nie miała wglądu ani odrębność, ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty”¹⁰, owym wnętrzem, „w którym nikt nie jest u siebie”¹¹; wyjście zaś z pierwotnego źródła, milczącej pustyni, z niezróżnicowanego Jednego należałoby rozumieć jako przybranie właściwości, tzn. pojawienie się Boga Ojca, a z niego pozostałych osób boskich. Tak staje się Bóg.

3. Opis ten jest czysto zewnętrznym i niczego nie wyjaśnia z mechanizmu czy zasady pojawiania się Boga. Wracamy zatem do punktu wyjścia, do Boskości,

⁶ Por.: W. Szymona: *Wstęp do: Mistrz Eckhart: Kazania*. Op. cit., s. 71.

⁷ Mistrz Eckhart *Kazania*. Op. cit., s. 87, 316.

⁸ Tamże, s. 87-88.

⁹ *Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts*. Bd 2: Meister Eckhart. Opracowanie F. Pfeiffer, Leipzig 1852, s. 180.

¹⁰ Mistrz Eckhart *Kazania*. Op. cit., s. 301.

¹¹ Tamże.

w której — trzeba podkreślić te słowa Eckharta—nie ma „udzielania się, dotykania ani myślenia”¹². To, że istnieje możliwość obustronnego przepływu między Boskością a Bogiem osobowym, jest na razie twierdzeniem niczym nie uzasadnionym. Jeżeli Boskość jest źródłem wszystkiego, to musi być też źródłem Boga, wszelako ów pierwszy wypływ z Boskości pozostaje tajemnicą. Można zatem w tym punkcie przyjąć tylko, że rzetelna rekonstrukcja nauki Eckharta nie może wyeliminować teorii Boskości, ponieważ ona stanowi początek konstytucji Boga osobowego.

Boskości-Jednego Eckhart nie chce nazywać wprost bytem, ponieważ, zgodnie z neoplatońskim założeniem, to, co jest źródłem wszelkiego bytu, samo nie może być bytem, lecz czymś od niego doskonalszym, i w ogóle czymś najdoskonalszym, bowiem nic zewnętrznego nie może być jego przyczyną, podstawą ani początkiem. Przez to nie odmawia się Boskości jakiegokolwiek realności; stanowi ona istnienie wszystko przewyższające i jako nadbyt jest ona bytem różnym od bytu Boga osobowego i od bytu stworzeń. Dla określenia bytu Boskości Eckhart używa terminu „das Wesen”¹³ i to „Wesen” Boskości odróżnia od „Wesen” Boga. „Wesen” Boskości w swej „czystości i szlachetności” jest czymś najdoskonalszym. Absolutność „Wesen” Boskości wyraża się m. in. w tym, że wszystko do niej dąży¹⁴. Ueda uznaje owo „Wesen” za podstawę (Grund) Boga jako Boskości i odróżnia od niej „Wesen” Boga osobowego rozwijającego się z Jednego-Boskości¹⁵. W tym sensie Boskość jest Bogiem w sobie samym, Jednym spoczywającym we własnej znieruchomiałej ciszy. Boskość pozostaje zatem oczyszczona ze wszystkiego, rozebrana — jak mówi Eckhart— z wszelkich sukni. Nagie „Wesen”, nadbyt, Nad-Bóg, coś bez podstawy i istoty, o ile istotą miałyby być coś różnego od owego nadbytu, cicha ciemność — te określenia Boskości ciągle nie wskazują na coś, co mogłoby umożliwić wyjście poza to samodoskonałe i samowystarczalne istnienie.

4. Jakoż ani w kazaniach, ani traktatach, mniej z filozoficznego punktu widzenia istotnych dla nauki Eckharta, nie ma opisanego przejścia od Boskości do Boga osobowego. Jedynym tekstem, w którym ten problem został wyraźnie postawiony —co nie znaczy: wyraźnie rozstrzygnięty—jest traktat *O Państwie Bożym* zamieszczony w zbiorze pism *Meister Eckhart und seine Jünger*, wydanym przez Jostesa w roku 1892. Po raz pierwszy tekst ten umieścił Hermann Büttner¹⁶ w wyborze pism Eckharta opublikowanym w 1909 roku, którego przekład tych pism na współczesny język niemiecki rozpoczął — jak pisze Szymona — „okres gwałtownie rosnącej, graniczącej niekiedy z entuzjazmem popularności Eckharta w krajach języka niemieckiego, gdzie wtedy w jego interpretacji zaczął narastać nurt nacjonalistyczny”¹⁷.

¹² Mistrz Eckhart *Kazania*. Op. cit., s. 197.

¹³ Meister Eckhart: *Vom Gottesreich*. W: *Meister Eckhart und seine Jünger*. Reprint wydania opracowanego przez F. Jostesa. Berlin 1972 (w tym zbiorze traktat nazywany *Vom Gottesreich* nie ma tytułu, lecz nr 82 i zaczyna się od słów: „Hie hebet sich an ain guter sermo von dem reich gotes”.), s. 85.

Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 464.

¹⁵ S. Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zu Gottheit*. Gütersloh 1965, s. 113-119.

¹⁶ *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*. Przekład H. Büttner. Bd. 2., Leipzig 1909.

¹⁷ W. Szymona: *Wstęp*. Op. cit., s. 30.

Po Büttnerze ów traktat dołączył Evans do angielskiego tłumaczenia wydanych w XIX wieku przez Pfeiffera kazań i traktatów¹⁸. Gilson w prezentacji filozofii Eckharta uwzględnił traktat *O Państwie Bożym* jako ważne jego pismo¹⁹. Kurt Ruh, uznany autorytet w sprawie twórczości Eckharta, w postłowie do wznowionego wydania tomu Jontesa powiada, że nie ryzykuje rozstrzygnięcia, czy dzieło *O Państwie Bożym* jest napisane przez Eckharta, wszelako zaznacza, że jest ono bliższe łacińskiej terminologii Eckharta aniżeli inne jego pisma uznane za uwierzytelnione i że byłoby mu trudno nie odpowiedzieć pozytywnie na pytanie, czy ten tekst jest dziełem Eckharta²⁰. Nasza interpretacja koncepcji tego, co boskie, czerpie swoje podstawowe motywy z tego właśnie traktatu. W piśmie tym jest najwyraźniej przedstawiona struktura nauki Mistrza; zawiera ono — jak słusznie w tym wypadku zauważył Büttner — „zwały zarys, plan całego eckhartowskiego systemu”²¹. Z tej perspektywy jaśniej ukazują się cała myśl Eckharta, tzn. jej podwaliny.

W traktacie *O Państwie Bożym* bez niedomówień jest wyrażona myśl, że Bóg Ojciec nie jest czymś pierwszym w obszarze tego, co boskie, że dopiero początek Ojca, to, z czego on wypływa, jest czymś pierwotnym, nie mającym już niczego przed sobą, z czego mogłoby być wyprowadzone²². Ową początkowością bezwzględną, do niczego wcześniejszego ani w sensie logicznym, ani chronologicznym nie odsyłającą, jest właśnie Boskość, Jedno. Zatem pismo *O Państwie Bożym* potwierdza myśl o pierwszeństwie Boskości znaną z kazań, ale także i traktatów, co do których nie ma wątpliwości, że wyszły spod pióra Eckharta. W piśmie tym Eckhart wyróżnia w Boskości — powołując się na „boskich mistrzów” — „Wesen” i „Wesung”²³. Termin „Wesen” — najtrudniejsze słowo niemieckiej filozofii średniowiecznej, która nie rozróżniała, jak w języku współczesnym, znaczeń bytu (*Sein*) i istoty (*Wesen*) — może oznaczać byt lub istotę, bądź jedno i drugie jednocześnie²⁴. Niemiecka terminologia Eckharta jest bardziej luźna, wyraźnie mniej precyzyjna i dokładna niż łacińska. Ta ostatnia dostarcza sprawdzanie wskazówek co do rozumienia terminów niemieckich, jednak nie na tyle, by nie pozostawić wątpliwości. O ile zatem łacińskie *esse* i *essentia* mają swoje wyraźne konotacje, o tyle po niemiecku odpowiada im jeden termin *Wesen*. Jedynie w traktacie *Vom Gottesreich*, obok terminu *Wesen*, występuje termin *Wesung*. Jeśli zgodzić się z Kurtem Ruh, że w średniowieczu *Wesung(e)* oznaczało istotę, naturę, to przez *Wesen* w rozpatrywanym teraz miejscu traktatu należy rozumieć po prostu byt *Wesen* Boskości oznaczałoby przeto, że Jedno (Boskość) różne od Trójcy św., jest — jak cytowano — ”Czymś, jakąś realnością,

¹⁸ *Meister Eckhart*. Przekład C. de B. Evans. London 1924.

¹⁹ E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przekład S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 702.

²⁰ K. Ruh: *Nachwort*. W: *Meister Eckhart und seine Jüngen*. Op. cit., s. 205.

²¹ H. Büttner: *Anhang*. W: *Meister Eckhart Schriften und Predigten*. Bd. 2 Op. cit., s. 230.

²² Meister Eckhart: *Vom Gottesreich*. Op. cit., s. 85.

²³ Tamże.

²⁴ Por.: B. Schmoltdt *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*. Heidelberg 1954, s. 98-112.

²⁵ K. Ruh: *Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik*. „Zeitschrift für Deutsche Philologie”, Stuttgart 1953, s. 34.

bytem, ale zarazem różnym od wszelkiego innego bytu, i o tyle właśnie nadbytem (*über wesene*).

Ponieważ zarazem suffix — *ung(e)* wskazuje na to, że utworzone z nim słowo wyraża to, co dynamiczne²⁶, określenie Boskości jako *Wesung* przydawałoby jej pewnej siły, dynamiki, aktywności. Słowo *Wesung* występuje w traktacie *O Państwie Bożym* tylko dwa razy w sąsiadujących ze sobą zdaniach: zamyka zdanie pierwsze i otwiera zdanie drugie, w którym mówi się, że *Wesung* jest samą Boskością²⁷. Twierdzenie to nie oznacza, że Boskością nie jest *Wesen*, lecz że do Boskości należy pewien rodzaj dynamiki wyrażającej — jeśli zaakceptuje się tezę Kurta Ruh — jej istotę; zatem na Boskość składałyby się i *Wesen*, i *Wesung*. To zgadzałoby się z dalszym, już bardziej wyraźnym twierdzeniem traktatu: „Dlatego jest Boskość w sobie samej nieruchomą jednością i unoszącą się nad wszystkim ciszą; i jest początkiem wszelkiego wpływu”²⁸. Boskość w owej dwoistości określeń jako *Wesen* i *Wesung* zostaje więc tutaj ujęta z jednej strony jako byt niezmienny, wiecznie tożsamy z sobą, z drugiej — jako aktywne źródło, które jest początkiem wszelkiej emanacji. Z tego punktu widzenia owo wyrażenie z kazań o „mocy rodzenia właściwej Boskości” należałoby rozumieć dosłownie: Boskość to zarazem zasada czynna ruchu od niej samej jako nadbytu ku bytowi. I dalej autor traktatu *O Państwie Bożym* postępuje już konsekwentnie, rozwijając myśl o wpływie z Boskości: „Dlatego przyjmuję konieczne wytryskiwanie i nazywamy to pierwsze wyrażenie bytem; albowiem najbardziej właściwym wyrażeniem i pierwszym formalnym ustanowieniem w Boskości jest byt, byt jako istotne słowo”^{*}.

Tego pierwszego wpływu nie należy rozumieć jako powstania czegoś rzeczowo innego (*nicht dinklich*), tak jakby pojawił się nowy byt. To, co wypłynięte, ma charakter pojęciowy (*redlich*) — jest to bowiem coś pojęciowo innego, które wylania się z Boskości: „... ponieważ Boskość jest w sobie samej rozumowym bytem (rozumem), dlatego boski byt występuje z Boskości jako to, co pojęciowo inne (...)”²⁹. I w ten sposób dochodzi się do Ojca: „Teraz jest pytanie; Co jest osobą Ojca? Odpowiedź brzmi: to jest byt w Boskości (...)”³¹. Proces ten można by pojmować jako dokonującą się w obrębie Boskości refleksję, jako akt w tym sensie formalny, że oto następuje jakby nowe ustrukturalizowanie tego, co w Boskości już zawsze tkwiło. To, co wylania się z Boskości, jako naprzeciw niej stojące, wraca zarazem do niej. Czyn jako wpływ zawiera się w Boskości, a Boskość w nim. Ojciec jako emanacja Boskości wyraża jej immanentną treść i o tyle zawiera w sobie Boskość. Ojciec jest synonimem płodności, wyrazem owej „mocy rodzenia właściwej Boskości”; zatem Boskość jest ujęta tutaj z punktu widzenia jej dynamicznej *Wesung*, a nie statycznego *Wesen*. Nie można przy tym twierdzić, że do Boskości przyłączyło

²⁶ U. Nix: *Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung*. Düsseldorf 1963, s. 129.

²⁷ Meister Eckhart: *Vom Gottesreich*. Op. cit., s. 85.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

się coś nowego w sensie bytowym. Boskość sama z siebie, na mocy swej dynamicznej natury, jakby przeformowała się tak, iż nie działając, nie stwarzając niczego, ustanowiła w sobie zasadę działania. Ojciec zawarty w Boskości nie oznacza już nieokreśloności Boskości, lecz właśnie płodność. Boskość nie zmieniła się, ale jakby ujawniła ukrytą w sobie tendencję, niczego nie dokonując. Jeżeli Boskość jest źródłem wszystkiego, to nieodzowne było zmanifestowanie owej źródłowości, wydobyć na jaw tego, co koniecznie musiało w niej być i co od niej, przynajmniej pojęciowo, formalnie się odróżniło, co jednak nie mogło się od niej oderwać w sensie bytowym, bo inaczej utworzyłyby się przepaść między źródłem bytu, tym, co byt rodzi, a bytem samym.

5. Wydaje się, że z tego punktu widzenia owa oscylacja między Boskością a Bogiem Ojcem oraz pewna kontaminacja ich pojęć okazuje się po trosze zrozumiała, przez co nie chcemy powiedzieć, że rozumiała staje się cała teoria tego, co boskie, w Eckhartowskiej myśli. Boskość nie może wyprodukować, czy raczej wyrzucić na zewnątrz siebie, Boga Ojca jako Stwórcę; stąd ów wypływ z Boskości jest pojęciowy, a nie rzeczowy. Boskość musi być pierwotna wobec Ojca, ale zarazem musi być w niej moment, który uzdalnia ją do tego, by mogła narodzić Ojca właściwie nie rodząc go. Ojciec to jakby *modus* istnienia Boskości, jej transformacja, wewnętrzne konieczne przeorganizowanie, dzięki któremu ukazuje się jej oblicze źródła istnienia. Dochodzimy tu chyba do dwu pojęć Boskości: Boskości jako początku bytu i Boskości jako kresu bytu; inaczej mówiąc, pojęcie Boskości rozpada się—i dopiero dostrzegając te jej dwa krańce daje się lepiej zrozumieć teorię Eckharta i nadać jej przez owo rozdzielenie bardziej spójną logicznie postać za cenę wszelako pewnej destrukcji pojęcia Boskości. Chyba słuszna jest teza, że za teorią niezmienną, nieruchomą wieczną Boskości kryje się teoria historycznie pojętego bytu. I może dopiero teraz twierdzenie wygłoszone w XIX wieku, że Eckhart jest „ojcem niemieckiej spekulacji”, doznaje istotnego dopełnienia. Nie jest to, jak sądzimy, wpisywanie w naukę Eckharta obcych jej treści, nawet gdy ma się na uwadze teorię Boskości, a nie Boga osobowego.

Przytoczmy końcowy fragment kazania 22, który nie jest zbyt jasny, gdy nie ma się owej perspektywy z traktatu *O Państwie Bożym*: „*In principio* oznacza, jak to wyjaśniłem w szkole, Początek wszelkiego bytu. Powiedziałem nadto: jest to cel wszelkiego bytu, bo racją istnienia Pierwszego Początku jest Jego ostateczny cel. Tak, nawet Bóg nie zażywa spoczynku, tam gdzie jest Pierwszym Początkiem, spoczywa raczej tam, gdzie jest ostatecznym Celem i Odpocznieniem wszelkiego bytu. Nie żeby ten byt miał zostać unicestwiony, jest on raczej doprowadzony do swego kresu odpowiadającego jego najwyższej doskonałości. Co to jest «cel ostateczny»? Jest to ukryta ciemność wiekuistego Bóstwa³². Otóż sprawę można ująć tak: Boskość jako początek jest absolutem niezrealizowanym, absolutem jako „*Wesung*”, czyli jako nadbyt, który jakoś mieści w sobie zasadę działania, źródłowość bytu pojętą jako Bóg Ojciec zawierający w sobie Boskość, bo Boskość go „wyprodukowała” w opisany już sposób, nie będący wszelako produkcją w sensie właściwym. I cały bieg bytu od Pierwszego Początku poczynając, od owej Boskości, która nie

³² Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 194-195.

działając unieruchamia jednak ów proces, zmierza ku „ukrytej ciemności”, stanu, w którym nic się nie dzieje, stanu jako ostatecznego spełnienia, niezmiennej ciszy, wiecznego spokoju, doskonałości najwyższej. Zatem Boskość zawierałaby w sobie wymóg rozwoju, nieuchronnej drogi historycznego spełnienia się i dopiero jako cel byłaby tym, co jest Boskością prawdziwą, ową ukrytą wiekuiącą ciemnością.

Opis pierwszej rzeczywistości, niczym nie zmaćonej absolutności absolutu, rygorystycznie konsekwentny i niosący niezatarte znamiona tradycji neoplatonickiej, daje się zachować za cenę niemożliwości wyprowadzenia z tej pierwszej rzeczywistości czegokolwiek od niej innego. Odniesienie absolutności Boskości do tego, co nieabsolutne, wpływa jednak na zmianę ujęcia Boskości przez Eckharta. Z jednej strony usiłuje on zachować wierność tradycji neoplatonickiej, z drugiej — wydaje się mieć świadomość ułomności rozstrzygnięć neoplatonickich w kwestii istnienia bytu różnego od bytu absolutu. Eckhart pragnie zachować zarazem dwie przesłanki teorii absolutu: ideę absolutu jako pełnej doskonałości, który jako taki musi być niepoznawalnym Jedynym-Jednym, oraz wytłumaczyć, jak powstaje wielość bytów. Jest to zadanie, jak można sądzić, niemożliwe do wykonania. Nie dziwi tedy fakt, że w kazaniach Eckhart porusza ten problem mimochodem, w formułach niejasnych i niedookreślonych. O ile pewne inne kwestie uważał za zbyt trudne dla słuchaczy, ta musiała uchodzić za najtrudniejszą. Traktat *O Państwie Bożym* jakby trafia w niewralgiczny punkt Eckhartowskiej teorii, z którego płyną pobudzenia do innych jego części, i o tyle trudno przypuszczać, by ktoś inny aniżeli Mistrz koloński mógł być jego autorem. Ani Tauler, ani Seuse, ani nawet nieznan autor *Teologii niemieckiej* nie dorównują głębią i napięciem myśli Eckhartowi. Widoczny jest w traktacie *O Państwie Bożym* ogromny wysiłek intelektualny wielkiego mistyka w próbie rozwiązania problemu przejścia od Boskości do Boga, problemu ożywienia źródła, które ze swej natury miało być nieruchome. Dialektyka, do której odwołuje się Eckhart, na przykład w kazaniu 48 powiadając, że niezmienność Boskości „stanowi przyczynę wszelkich zmian”³³, tłumaczy tutaj niewiele, albo w ogóle nic. O tyle też traktat *O Państwie Bożym*, nawiązujący do niektórych twierdzeń nie rozwiniętych w samych kazaniach, na przykład twierdzenia o „rodzeniu właściwym Boskości”, wpisuje w Boskość coś, co wykracza poza jej charakterystykę jako bytu absolutnie niezmiennego i nieruchomego. Mistrz Eckhart nie jest zatem w stanie zachować jednolitej teorii Boskości. Wpisuje w nią w sposób niezmiernie skomplikowany pewien dynamizm, aktywność po to, by uruchomić z niej wpływ.

Zasada płodności musi już zawierać się w Boskości, by ta mogła być początkiem wszystkiego. Tak oto następuje rozdzielenie teorii Eckharta wymuszone koniecznością wyjaśnienia istnienia czegoś od absolutu różnego. Toteż można powiedzieć, że rozłamuje się Eckhartowska koncepcja absolutności absolutu — najdoskonalszej Boskości. W istocie bowiem istnieją tu dwa wyjścia: pierwsze — akceptacja Boskości jako bytu wiecznie niezmiennego i w związku z tym rezygnacja z możliwości wyjaśnienia powstania świata; drugie — dynamizacja Boskości, uczynienie z niej źródła emanacji, co pozwala jakoś uzasadnić istnienie innych bytów; jednak pociąga to za sobą inną rezygnację: odmówienie Boskości jej absolutnej, ostatecznej dosko-

³³ Tamże, s. 301.

nałości tożsamej z negacją wszelkiej aktywności. Tekst traktatu *O Państwie Bożym* jest we fragmencie omawiającym rozważany teraz problem z tego właśnie punktu widzenia tak trudny do klarownej interpretacji, że Eckhart usiłuje zachować przesłanki prowadzące w swoim rozwinięciu do sprzeczności: Boskość jako ostateczne spełnienie bytu i zatem jako wieczność zawsze tożsama z sobą i nieruchoma oraz Boskość jako pewna siła napędowa ruchu, który jako taki przekreśla jej wieczną terażniejszość. Nie usuwają tego pęknięcia w teorii Boskości twierdzenia, że to, co ujawnia w Boskości jej płodność uosobioną w Bogu Ojcu, ma charakter tylko formalny. Jeśli nawet do Boskości nie dołącza się nic nowego, to owo coś, co pozwala jej być źródłem emanacji, jest już w niej zawarte jako zasada czy siła poruszająca się ku temu, co inne. Innymi słowy, w Boskość jest już z góry włączona aktywność źródła tryskającego bytem, albo tym, co do bytu musi ostatecznie doprowadzić³⁴.

6. To, co dokonuje się w Boskości i co jest opisywane jako wypływ, ma zatem charakter myślny: przejście od Jednego do czegoś innego może zrealizować się tylko przez akt myślowy, akt refleksji, którego efektem jest zasada płodności nazwana Bogiem Ojcem. Boskość jest — jak już wiemy — rozumowym bytem. Znajduje się w niej jako ojcostwie Ojca wszystko: „Tak, drewno, kamień, liść i źdźbła trawy, wszystkie razem i każde z osobna tam w tym Praźródle były Jednym”³⁵. Jednak występują one w Boskości w nieskazitelnej czystości jako tożsame z nią, zniuruchomiałe w wiecznym trwaniu, tworząc jeden byt, czy raczej nadbyt, który nie wie, że jest i czym jest. Boskość stanowi w tym sensie rozum, że zawiera w sobie wszystko, ale ponieważ poznające i poznawane nie są w niej rozróżnione, tzn. wszystko jest Jednym, przeto jest to rozum, który niczego nie wie i nie rozumie, a więc jest jakby nierozumem. Ojciec jako zasada płodności, ucieleśnienie immanentnego wytryskiwania Boskości jest — jak pisze Stephenson — Myślącym³⁶. Zatem pierwszym aktem boskiej refleksji, nieświadomego ustanowienia w Boskości nowego określenia jest Ojciec wyrażający to, co w sposób źródłowy przysługuje Boskości jako Pierwszemu Początkowi, pierwotności bezwzględnej. Ale ten Płodzący (Ojciec) także nie jest świadomy siebie jako Płodzącego. Przeto jest to określenie, które jeszcze nie zna samego siebie. Wszelako w „Wesung” Boskości jako jej naturze, w tym, co wyraża jej aktywny charakter, jest *in nuce* przygotowany cały rozwój, skoro Boskość stanowi — jak już cytowano — „początek wszelkiego wypływu”. Przypomina to nieco koncepcję Böhme, dla którego pierwotna nicłość zawiera w sobie potencjalnie cały byt. Zarazem potwierdza to to, co już pisaliśmy: pierwotna Boskość, w której immanentnie jest obecna tendencja ku wyjściu z ciszy i bezruchu, nie jest Boskością w pełni zrealizowaną, a zatem dopiero emanacja i reemanacja, pełne rozwinięcie tego, co tkwi w Boskości jako nierozumiejącym siebie rozumie, i jego powrót do źródła rozstrzygają dopiero o prawdziwym bogactwie i doskonałości źródła, czyli Boskości. O tyle właśnie ów historyczny wymiar bytu należy do wewnętrznej treści Boskości i burzy pierwotną pełnię absolutu. Nie ulega przeto

³⁴ Analizy stosunku Boskości i Boga u Eckharta nie wychodzą w istocie poza bardzo ogólne twierdzenia. Problem ten jest jeszcze mało stematyzowany.

³⁵ Mistrz Eckhart *Kazania*. Op. cit., s. 317.

³⁶ G. Stephenson: *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*. Bonn 1954, s. 123.

wątpliwości, że Boskość spina, niczym klamra, całą konstrukcję teoretyczną Eckharta i że jest to konstrukcja bez owego wymiary historycznego — wbrew intencji samego Eckharta—niezrozumiała

Ojciec jest zasadą pojmowania tego, co w Boskości tkwi jako Jedno, narzędziem ujawniania jej treści. A to ujawnienie może się dokonać tylko w poznaniu. O tyle Ojciec, mając swe źródło w Boskości, zarazem wykracza poza nią. Bóg osobowy jest więc poznaniem, poznaniem rozumowym, czy umysłem³⁷ — zależy to od tego, jak tłumaczy się niemieckie terminy Eckharta porównując je z odpowiadającymi im mniej lub bardziej wiernie terminami łacińskimi. Badacze pism Eckharta posługują się tutaj zarówno terminem *Vernunft*³⁸ jak i *Intellekt*³⁹. Używane w tym wypadku przez Eckharta określenie *vernünffticheit*, uznawane za odpowiednik łacińskiego *intellectus*, Szymona oddaje polskim słowem *umysł*⁴⁰.

7. W pismach niemieckich Mistrza Eckharta, w przeciwieństwie do jego pism łacińskich, niewiele znajduje się rozważań na temat wzajemnego stosunku poznania i bytu w odniesieniu do Boga. Oto fragment z kazań, poświęcony wprost temu problemowi: „Świątynią Boga jest umysł. On nigdzie nie mieszka równie prawdziwie, co w swojej świątyni, to jest w umyśle. Powiedział to jeden z wspomnianych na początku mistrzów: Bóg jest umysłem, który żyje jedynie w poznaniu samego siebie, sam w sobie przebywając, tam gdzie go nigdy nic nie dotknęło; tam bowiem jest on w swej ciszy. W poznaniu tym Bóg poznaje siebie samego w sobie samym⁴¹. Pierwszym określeniem Boga jest przeto poznanie i jako poznanie jest on ponad czy przed bytem. Bóg istnieje w rozumie i jako taki jest samym rozumem tożsamym z poznaniem, bo rozum czy umysł wyczerpuje się w poznaniu. Życie Boga to poznanie. Ono jest tym, co pierwsze w Bogu. Bóg to nie byt czy jestestwo jakiegokolwiek, lecz właśnie poznanie rozumowe, które jest wyższe od bytu. W tym sensie Bóg jest wolny od bytu. Eckhart nie utożsamia zatem boskiego bytu z boskim poznaniem, lecz rozróżnia między bezbytowym poznaniem jako Bogiem, a jego bytem. Inaczej mówiąc, nie można wprost nazwać poznania bytem. Boski rozum ma oparcie w sobie samym, a nie leżącym u jego podstaw bycie czy w identycznym z nim bytem. Boskie poznanie jako rozum, umysł, jako Bóg sam nie wyrasta więc z bytu Boga, nie jest przez byt Boga uwarunkowane czy powołane do istnienia. Intelpekt-Bóg nie jest ustanowiony przez byt jako swoją przesłankę czy podstawę. O tyle można mówić, że Bóg jest nieistniejącym rozumem czy umysłem. Chyba Schulz ma rację pisząc: „Bóg nie jest już określony jako coś istniejącego, któremu przysługują rzeczowo dające się przypisać własności, Bóg jest raczej dokonaniem i to dokonaniem własnego myślenia⁴²”.

Tę interpretację potwierdza wprost Eckhart „Gdybym Go (Boga—J. P.) nazwał bytem, powiedziałbym coś równie fałszywego jak twierdzenie, że słońce jest blade

Mistrz Eckhart *Kazania*. Op. cit., s. 379.

³⁸ B. Mojsisch: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg 1983, s. 30.

³⁹ K. Albert *Meister Eckharts These von Sein*. Saarbrücken 1976, s. 255.

⁴⁰ Por.: Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 123.

⁴¹ Tamże.

⁴² W. Schulz: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen 1978, s. 13.

lub czarne”⁴³. Jak przeto mają się do siebie byt i poznanie w Bogu? Nie jest to kwestia rozstrzygnięta przez Eckharta w pismach niemieckich w jasnych i wyraźnych sformułowaniach, jakkolwiek i pisma łacińskie nie rozwiewają wszystkich wątpliwości. W kazaniu 9 Eckhart nazywa obrazowo byt Boga przedsonkiem, „w którym On mieszka”⁴⁴, zaś w kazaniu 76 powiada, że „Jego (Boga — J. P.) byt jest jego poznaniem”⁴⁵. Nie są to sformułowania równoznaczne: pierwsze wyraża pierwotność poznania jako Boga wobec bytu Boga, drugie natomiast utożsamia byt Boga z poznaniem, ale tak, że—mówiąc najogólniej—uzależnia byt Boga od poznania. Trzeba zatem zgodzić się z twierdzeniem Gilsona, że Eckhart zdecydowanie przeciwstawia się filozofii Tomasza z Akwinu, ponieważ, wedle Eckharta, Bóg nie dlatego poznaje, że istnieje, lecz dlatego istnieje, że poznaje⁴⁶. Jakkolwiek Gilson powołuje się na teksty łacińskie, to jednak wydaje się, że ta jego teza z powodzeniem stosuje się do twórczości Eckharta w języku niemieckim. „Bóg — powiada Eckhart wprost w kazaniu 9 — nie jest ani bytem, ani dobrocią. Dobroć jest ściśle związana z bytem i nie sięga dalej niż on, gdyby bowiem nie było bytu, nie byłoby i dobroci, a byt jest jeszcze czystszy niż dobroć”⁴⁷.

Bóg u Eckharta ma w sobie jakby warstwy; od pierwszej najgłębszej poczynając idzie się ku dalszym, mającym ugruntowanie w tej pierwszej. Tą pierwszą warstwą jest bezbytowe poznanie, które dopiero funduje byt Boga. Zatem podstawą bytu Boga, tym, co konstytuuje jego byt, jest poznanie. I tak ukonstytuowany byt Boga stanowi z kolei podstawę jego dobroci. W jądrze, najczystszej warstwie, Bóg byłby poznaniem, a dalsze jego warstwy, „mniej czyste”, miałyby swoje źródło w poznaniu. Rozum—tak ujmuje to Mojsich—posiada prymat nad bytem i jest zarazem z bytem identyczny, ponieważ Bóg bytuje dzięki poznaniu i jest poznaniem. Bóg ma więc byt i życie jako poznanie. Albo inaczej: poznanie to podstawa bytu absolutu. Owa identyczność bytu i rozumu zawiera w sobie jednocześnie predominację rozumu⁴⁸. Stephenson rozważany tu fragment teorii Eckharta opisuje w ten sposób, że poznanie posiada logiczny prymat będąc zarazem ontologicznie identyczne z bytem⁴⁹. Mojsich powołuje się tylko na pisma łacińskie, natomiast Stephenson, a także Albert⁵⁰, którzy dochodzą do podobnych konkluzji, dokumentują swoje tezy zarówno łacińską, jak i niemiecką twórczością Eckharta. Wydaje się, że pisma łacińskie dobrze rozjaśniają myśli zawarte w kazaniach niemieckich. Nasza interpretacja zgodna z ustaleniami tych badaczy filozofii Eckharta, stara się koncepcję Boga jako poznania, ściślej związać z Eckharta nauką o Boskości jako nierozumiejącym siebie rozumem, który poprzez płodzące poznanie, czyli Boga Ojca, dochodzi do rozwinięcia swoich treści. Dlatego właśnie Bóg Ojciec musi być w pierwszym rzędzie

⁴³ Mistrz Eckhart *Kazania*. Op. cit, s. 121.

⁴⁴ Tamże, s. 123.

⁴⁵ Meister Eckhart *Die deutschen Werke*. Oprac. J. Quint. Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz 1976, t. 3, s. 320.

⁴⁶ E. Gilson: *Historia filozofii...* Op. cit., s. 391.

⁴⁷ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 122.

⁴⁸ B. Mojsich: *Meister Eckhart...* Op. cit., s. 30, 33, 37-40, 109-110.

⁴⁹ G. Stephenson: *Gottheit und Gott...* Op. cit., s. 121-123.

⁵⁰ K. Albert *Meister Eckharts These von Sein*. Op. cit., s. 254-257.

poznaniem, początkiem ruchu, dzięki któremu to, co jest Jednym wszystko w sobie zawierającym, ale w swej nieskazitelnej czystości niezróżnicowanym, nieznanym sobie, ukrytą ciemnością, stanie się poznane w swym bogactwie i swej źródłowości, z której wszystko wychodzi. W ten sposób płynne okazuje się przejście od Boskości do Boga, jakkolwiek—jak wskazywano — rygoryzm konstrukcji Boskości zostaje zachwiany.

8. Tak oto zbliżamy się do podstawowego projektu filozofii Eckharta, który stanowi próbę odpowiedzi na pytanie wyrosłe na gruncie tradycji neoplatonickiej: jak pogodzić jedność absolutu z wielością bytów? Eckhart nie należy do tego typu mistyków, którzy, pogardliwie odnosząc się do rozumu, opowiadają się za wiarą, która nie jest wrażliwa na reguły logiki. Filozofia Mistrza wyjaśnia owo przejście w kategoriach dostępnych dyskursywnej inteligencji. I jest on, jak się wydaje, jednym z niewielu, którzy usiłowali ten problem zrozumieć, uchwycić zasady, mocą których Jedno i wielość nie pozostają w nieusuwalnej sprzeczności. Dlatego metafizyka Eckharta jest racjonalistyczna zarówno jako metoda rozwiązywania fundamentalnych problemów filozoficznych, jak i w ujęciu bytu. To ujęcie konkretyzuje się w twierdzeniu, że absolut dokonuje się w myśleniu, że myślenie dla Eckharta — tak jak dla Awicenny—jest tym, co pierwsze. „Poznanie jest podstawą i fundamentem każdego bytu”⁵¹ — ta teza Eckharta stanowi podwaliny jego metafizyki. Jedynie na gruncie takiego założenia można zrozumieć określenie Boskości jako źródła emanacji i samodoskonalenia się Jednego w jego wyjściu ku wielości bytów.

Filozofia Mistrza Eckharta jest jednym z ważnych punktów zwrotnych europejskiej metafizyki rozpoczynającej się w neoplatonizmie. U Plotyna emanacja absolutu wynika z jego nadpełni, nadmiaru, przepelnienia i o tyle uważa się ją za esencjalnie doń przynależną. Zarazem jednak, skoro Jedno jest absolutnie samowystarczalne, w pełni w sobie zrealizowane, zamknięte, zawsze skończone w tym sensie, że niczego nie potrzebuje, konieczność promieniowania staje się niezrozumiała, wręcz sprzeczna z naturą Jednego, bo ów wpływ wprowadza doń jakieś dzianie się, które wprawdzie go nie zubaża, ale nie pozostawia go w absolutnej tożsamości. Doktryna Plotyna niezwykle rygorystyczna i konsekwentna w ujęciu Jednego, okazuje się w tym punkcie co najmniej niejasna i niekonsekwentna; z kolei poznanie, które pojawia się u Plotyna, nie ma swojego uzasadnienia w absolutie, bowiem byt jako to, co wypromieniowane z absolutu, tylko ze względu na własną naturę może pragnąć poznania. Jedno pozostaje poza poznaniem i nie odnosi się do niego w jakikolwiek sposób. Eckhart natomiast, idąc śladem neoplatonickiej spekulacji, zarazem wykracza poza jej fundamentalne ustalenia. Boskość jest skonstruowana w ten sposób, że jako Jedno unosi się ponad wszystkim, ale jednocześnie wszystko w sobie posiada tak, że owo wszystko jest Jednym. Kiedy zaś Eckhart mówi o istocie, naturze (*Wesung*) Boskości, tym samym zakłada jej pewne dynamiczne ukierunkowanie, które ma ową jedność wszystkiego w Boskości zawartą jakby wyrzucić na zewnątrz, postawić przed Boskością jako napęcznienie tego, co w niej samej nie mogło się jako takie wprost ujawnić. Zatem Eckhart, wbrew temu, co wielokrotnie pisze o Boskości jako tym, w czym nie ma „udzielania się, dotykania, myślenia”, ujmuje

⁵¹ Mistrz Eckhart: *Kazania*. Op. cit., s. 402.

ją jako zdolną do zapoczątkowania „udzielania się, dotykania, myślenia”. Zasadą całego ruchu od Boskości ku Bogu osobowemu i ostatecznie ku wielkości rzeczy jest właśnie zasada samopoznania. W tym sensie Boskość charakteryzowana jako nieruchoma i niezmienna jest zarazem zdynamizowana. Aktywność jest niejako latentną cechą Boskości, która w swej nieświadomości jest tak uformowana, że prze do ujawnienia siebie. Bóg i świat są realizacją tego, co potencjalnie tkwi w Boskości, co ona niejako wypuszcza z siebie poznając w ten sposób siebie w całym procesie bytu, historii świata. Cały świat jest jakby nabrzmieniem Boskości, rozwinięciem tego, co w niej zawsze było zwinęte, jeszcze jako nie pomyślane, nie rozpoznane, nie wyodrębnione — i o tyle stanowiło Jedno.

Przeto już w punkcie wyjściowym teoria Eckharta staje się zdolna przejść na pozycje panteistyczne. Pierwotna Boskość domaga się dopełnienia, ujawnienia siebie w czymś, co jest jej obce i nie-obce, bo ona jest początkowością bezwzględną. Wszystko więc daje się zrozumieć przez swoje odniesienie do Boskości jako proces jej samopoznania i dlatego wszelkie istnienie jest od Boskości nieoddzielne i z nią sprzężone. Jeżeli nawet przyjąć — zgodnie z wieloma wypowiedziami Eckharta — że Boskość nie ma charakteru historycznego, to jest ona niezbędnym warunkiem historii bytu, poprzez którą spełnia się ona sama. A spełnienie może być tylko krańcem, a nie początkiem drogi. Wydaje się, że ten moment Eckhartowskiej teorii — poza Leszkiem Kołakowskim, który go bardzo silnie podkreśla⁵² — bywa dość rzadko przez jej badaczy zauważany właśnie ze względu na eksponowaną przez Eckharta koncepcję Boskości jako wiecznie tożsamej z sobą samą. Tymczasem domyślenie do końca tej teorii ukazuje jakby jej odwrotną stronę, która jest jej prawdą podstawową. Wobec nauki Eckharta trzeba nieraz postępować jak Fichte wobec Kanta, czy jak sam Eckhart postępuje wobec różnych formuł obecnych u innych myślicieli: rozwijając je konsekwentnie, dochodzi on nierzadko do sensu przeciwnego ich sensowi narzucającemu się w swojej bezpośredniej formie.

Tak właśnie dzieje się, gdy pytamy o powstanie Boga i świata. Z tej perspektywy rozważania Boskość ukazuje swoje prawdziwe oblicze: Jedno zrazu pojęte konsekwentnie po neoplatońsku, doznaje transformacji na mocy własnej treści czy natury w źródło, które przekracza siebie i to przekroczenie ujawnia dopiero naprawdę to, czym jest Boskość. Dlatego właśnie coraz bardziej w nowszych badaniach nad Eckhartem reprezentowana teza o podstawowym neoplatońskim charakterze tej filozofii, powinna doznać pewnej modyfikacji czy uściślenia. Filozofia Mistrza kolońskiego jest neoplatońska w tym sensie — historycznie rzecz biorąc — że wyrasta z inspiracji neoplatońskich, zarazem jest antyneoplatońska, bo w samym wnętrzu absolutu umieszcza zasadę, która nie pozwala mu być ahistorycznym absolutem. To, co jest esencją (*Wesung*) Boskości, narusza jej nieruchomość u jej początku. Jeżeli zaś stanie się nieruchoma w punkcie końcowym, to jednak droga, którą przebywa jako warunek jej spełnienia, nie może być nigdy z niej wymazana. Końcowa bezhistoria, następująca po historycznym rozwinięciu bytu, nie jest tym samym, co początkowa niehistoria, bo właśnie historia bytu ujawniła prawdziwą treść Boskości; i jeśli w końcowym punkcie zwinęła się, to już jako nasycona sobą

⁵² L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990. s. 109-111.

samą w zwierciadle tego, co inne. I teraz znowu może zakrzepnąć w sobie jako spełniona cisza. Ale ta druga cisza jest inna niż pierwsza. Ma rację Albert pisząc, że Eckhart ze znanego sobie materiału wypracował inną myśl od tej, „której można było oczekiwać”⁵³. Ta interpretacja, uznająca samopoznanie za podstawę filozofii Mistrza Eckharta, nie wydaje się deformować jego myśli, lecz raczej wyciąga z niej ostateczne wnioski skondensowane w cytowanym twierdzeniu o tym, że poznanie jest fundamentem wszelkiego bytu. Tego fragmentu teorii Eckharta nie można uznać za przeformowanie neoplatonickiego obrazu świata w duchu chrześcijańskim, jak to pisał Kurt Ruh, mając na myśli zapewne inne wątki jego nauki⁵⁴.

⁵³ K. Albert *Meister Eckharts These von Sein*. Op. cit, s. 10.

⁵⁴ K. Ruh: *Die trinitarische Spekulation...* Op. cit., s. 50.