

O. TOMASZ FRANC OP

NARODZINY BOGA W DUSZY CZŁOWIEKA WEDŁUG MISTRZA ECKHARTA

Również dzisiejszy człowiek jest *capax Dei*, jest „otwarty na Boga”. Jego naturalnym pragnieniem jest pragnienie Boga, ponieważ dla Niego i przez Niego został stworzony, w Nim znajduje swój sens i swoje spełnienie (por. KKK 27)¹. Trzeba jednakże pamiętać, że to otwarcie człowieka jest jego własną inicjatywą o tyle, o ile jest odpowiedzią na łaskę Bożą, zapraszającą go do podjęcia dialogu realizującego się w modlitwie. To Bóg pierwszy wzywa człowieka, a zwrócenie się w wolności do Niego jest już odpowiedzią (por. KKK 2567).

Średniowieczny teolog Bernard z Chartres powiedział o ludziach swoich czasów, porównując ich z wielkimi umysłami starożytności, że jesteśmy karłami na barkach olbrzymów². Te słowa w doskonały sposób oddają kondycję dzisiejszego człowieka: jesteśmy duchowymi karłami i dlatego musimy się wspiąć na barki olbrzymów, by móc zobaczyć więcej i dalej. Takim olbrzymem duchowym jest niewątpliwie Mistrz Jan Eckhart. Tego, który idzie za jego radami, uczy modlitwy głębi, odnajdywania w sobie samym i w drugim człowieku Bożej obecności, doświadczonej w zjednoczeniu z Nim. To natomiast owocuje największym darem: narodzinami Syna Bożego.

Temat artykułu będzie realizowany za pomocą analizy *Kazań* Mistrza Eckharta, gdyż właśnie w nich w sposób najpełniejszy zawarta jest jego nauka o narodzinach Boga w duszy. W pracy wykorzystane będzie polskie tłumaczenie *Kazań* Mistrza Eckharta, dokonane i opatrzone wstępem przez Wiesława Szymonę OP. Z tego zbioru będą pochodzić wszystkie cytowane w tej pracy *Kazania*. W języku polskim dostępny jest jeszcze jeden zbiór kazań i traktatów Eckharta, opracowany przez Jerzego Prokopiuka. Jednakże tutaj zostanie wykorzystana jedynie napisana przez niego przedmowa.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Pallottinum, Poznań 1994.

² Por. G.R. EVANS, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tłum. J. Kielbasa, Kraków 1996, s. 79.

I. RYS BIOGRAFICZNY

Termin „mistyka” pochodzi od przymiotnika greckiego *mystikos*, oznaczającego rzeczywistość tajemniczą, przede wszystkim o charakterze sakralnym. Bardzo trudno wyodrębnić jakąś jedną ogólną definicję tego, czym jest mistyka. Jak się ją definiuje, zależy od tego, kto ją uprawia, ponieważ każdy człowiek szukający Boga jest inny, żyje też w innym kontekście kulturowo-historycznym. Osoba mistyka i środowisko, w którym on żyje, wpływa także na oblicze mistyki.

Eckhart był wielkim mistykiem, ale przy tym był także wielkim uczonym swoich czasów, człowiekiem, który umiał łączyć rozum z wiarą. Na tych dwóch kolumnach opiera się jego mistyka, na tym też budowało się jego mistyczne doświadczenie. Rozum to – w tym przypadku – szeroko rozumiana filozofia. Wiara jest oparta na nieomylnym źródle, jakim jest Pismo Święte, nieomylnym ze względu na Tego, który je objawia. Oba te nurty zasilają treść jego *Kazań*. To właśnie w języku filozofii oświeconej wiarą próbował wyrażać to, co było dla niego najważniejsze, to, w jaki sposób dokonuje się zjednoczenie duszy z Bogiem i jaki jest jego owoc, czyli narodziny Syna Bożego w duszy człowieka. Tego rodzaju mistyka, wyrażoną językiem filozofa i teologa, może być nazwana „religijną metafizyką ducha”³. Stąd też istotne jest poznanie samej sylwetki Mistra oraz źródeł jego mistyki, by móc zrozumieć jego duchową drogę.

1. Życie Eckharta

Jan Eckhart urodził się około 1260 roku, prawdopodobnie w rodzinie rycerskiej, na zamku w Hochheim koło Gothy w Turyngii. Dokładna data nie jest jednak znana, jak również data i okoliczności jego śmierci. Podobnie miejsce urodzenia oraz pochodzenia nie są pewne⁴. Z historycznie udokumentowanych wydarzeń można wnosić, że wstąpił do Zakonu Kaznodziejskiego w wieku około piętnastu lat. Jego biografowie przyjmują, że pięcioletnie studia teologiczne odbył w dominikańskim Studium Generale w Kolonii około 1280 roku, gdzie słuchał wykładów i kazań Alberta Wielkiego. W latach 1293-1294 Eckhart przebywał po raz pierwszy w charakterze naukowca na Sorbonie w Paryżu. Tam otrzymał tytuł *lector sententiarum*, komentując *Sentencje* Piotra Lombarda, będące ówczesnym podręcznikiem teologii. W roku 1302 na Uniwersytecie Paryskim otrzymał najwyższy tytuł naukowy: *magisterium in sacra teologia*, na podstawie swoich wcześniejszych dokonań naukowych – to właśnie ze względu na ten tytuł nazywany jest popularnie Mistrzem Eckhartem. Podczas pobytu w Paryżu, w roku 1303 został wybrany na prowincjała Saksonii, a od 1307 był równocześnie wikariuszem generała zakonu dla prowincji czeskiej. Łączyło się to z częściową rezy-

³ T.F. O'MEARA, *Mistrz Eckhart*, W drodze 7-8(1986), s. 120.

⁴ Szerzej o życiu Eckharta: por. MISTRZ ECKHART, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 7nn. W. Szymona w napisanym przez siebie wstępie do *Kazań* podaje dwa możliwe miejsca narodzin Eckharta: Hochheim koło Gotha lub miejscowość o tej samej nazwie leżącą koło Erfurtu.

gnacją z kariery naukowej na rzecz zaangażowania w sprawy administracyjne. Jednakże w 1310 roku ponownie został wysłany przez przełożonych na uniwersytet, gdzie w latach 1311-1313 po raz drugi objął katedrę teologii⁵. Fakt dwukrotnego objęcia tego stanowiska świadczy o wysokim poziomie naukowym Mistrza. W zakonie dominikańskim takie wyróżnienie spotkało przed nim tylko św. Tomasz z Akwinu. Po okresie paryskim, od 1314 aż do 1323 roku przebywa w Strasburgu, gdzie powstała przeważająca część jego niemieckich *Kazań*. W 1323 roku zostaje powołany przez generała zakonu na urząd regensa i wykładowcy dominikańskiego Studium Generale w Kolonii. W roku 1326 Eckhart w dość zaskakujących okolicznościach – biorąc pod uwagę jego zaangażowanie w życie Kościoła – zostaje pozwany przed trybunał inkwizycyjny biskupa Kolonii, a później przed trybunał papieża Jana XXII, jako podejrzany o głoszenie herezji. Przez cały czas trwania procesu Mistrz uważał się za niewinnego i twierdził, że głosił tylko i wyłącznie naukę katolicką, co wyraził w złożonej przez siebie uroczystej deklaracji, zapewniając, iż gotów jest odwołać publicznie każdą podejrzaną i błędną naukę, jeżeli tylko udowodniony zostanie jej fałsz. O tym, w jaki sposób rozpatrzyła naukę Mistrza powołana przez Jana XXII komisja teologów oraz niezależny od niej kardynał Fournier, a późniejszy papież Benedykt XII, tak pisze W. Szymona: „przypisywane mu [tj. Eckhartowi] twierdzenia [trybunał papieski, czyli papieska komisja teologów i kardynałów] ocenił jednak nie w kontekście całej jego doktryny (z tą nikt się w Awinionie prawdopodobnie nie zapoznał), nie starał się też wnikać w jego słuszną duchową intuicję wyrażającą się niekiedy w niedostatecznie dopracowanej formie, lecz osądził je według materialnego brzmienia przetłumaczonych (czy zawsze dokładnie?) na łańcuch słów (*prout verba sonant*) i wszystkie uznał za heretyckie. Wyjaśnienia Eckharta zostały w każdym wypadku zamieszczone, ale i odrzucone jako niewystarczające”⁶. Nieco łagodniej potraktowano doktrynę Mistrza w potępiającej jego naukę bulli papieskiej *In agro dominico*⁷, wydanej 27 marca 1329 roku. Spośród zakwestionowanych przez komisję stu jego twierdzeń potępiono ostatecznie tylko siedemnaście, a jedenaście uznano za podejrzenie brzmiące, przy czym warto zaznaczyć, że w wyniku przeprowadzonego procesu nie został on formalnie uznany za heretyka. W chwili ogłoszenia pisma potępiającego jego twierdzenia nie żył już od około roku. Bulla zaznacza też, że przed swoją śmiercią Mistrz odwołał wszystkie twierdzenia uznane za heretyckie, jak również te, które mogły być rozumiane w sensie niekatolickim. Samo potępienie nie nabrało szerszego rozgłosu, gdyż papież polecił odczytać dokument tylko w kościołach archidiecezji kolońskiej⁸.

⁵ Por. J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1956, s. 41.

⁶ W. SZYMONA, *Wstęp*, w: MISTRZ ECKHART, *Kazania*, dz. cyt., s. 18.

⁷ Zob. I. BIEDA, S. GŁOWA (oprac.), *Breviarium fidei*, VII 47, Poznań 1998.

⁸ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 20.

2. Źródła mistyki Eckharta

Dzięki oryginalności swojej myśli Mistrz Eckhart podłożył podwaliny pod nowy nurt mistycyzmu, tzw. mistykę intelektualną, spekulatywną, opartą na ściśle naukowym myśleniu filozoficzno-teologicznym. Dało to początek mistyce nadreńskiej, której przedstawicielami byli m.in. Jan Tauler i bł. Henryk Suzo.

Mistyka Eckhartowa opiera się na Piśmie Świętym. Każde z jego *Kazań* rozpoczyna się cytatem zaczerpniętym z liturgii, rozważanym w danym dniu przez cały Kościół. *Kazania* powstawały na ambonie, podczas Mszy Świętej, były skierowane do tych, którzy pragnęli karmić się słowem Bożym. Najczęściej przytaczany i zarazem najważniejszy autorytet stanowi dla Mistrza Pismo Święte, jego ważność wypływa z autorytetu samego Boga. Cytaty, które spotykamy w *Kazaniach*, są zaczerpnięte z *Wulgaty*. Niekiedy są one mało precyzyjne ze względu na to, że często są przytaczane wprost z pamięci, innym razem są celowo parafrazowane przez kaznodzieję, który w ten sposób pragnie wyrazić za ich pomocą ideę przewodnią *Kazań*, którą zawsze jest jakiś aspekt zjednoczenia z Bogiem⁹. Za przykład może posłużyć tu *Kazanie 32*, w którym komentowane są słowa z Księgi Przysłów: „Dobra kobieta oświeciła ścieżki swego domu i chleba nie zapracowanego nie jadła” (Prz 31,27)¹⁰. Komentarz Mistrza jest następujący: „«Dom» ten w całości oznacza duszę, a przez «ścieżki» należy rozumieć jej władzę”¹¹. Później następuje wyliczenie władz duszy i pouczenie, jak ich strzec, by nie przynosiły szkody duszy pragnącej zjednoczenia z Bogiem.

Eckhart, podobnie jak inni scholastycy, przyjmował istnienie wielu sensów skrypturystycznych, jednakże w poglądach na owe sensory różnił się od nich znacznie. Dla scholastyków tekst natchniony, obok odczytywania go w sposób dosłowny, mógł być interpretowany w trojakim sensie mistycznym: alegorycznym, moralnym i eschatologicznym. Dla Mistrza, wzorującego się na św. Augustynie, ważniejsze było uchwycenie obok sensu literalnego, dosłownego, jeszcze głębszej jego warstwy, ukrytej w obrazach, przenośniach i porównaniach. Swoje siły Mistrz poświęcał wydobyciu właśnie tego głębszego sensu słowa Bożego, z jednoczesnym prawie zupełnym zarzuceniem odczytywania literalnego¹².

W *Kazaniach* można prawie zawsze wyróżnić kilka warstw interpretacji teologicznej komentowanego fragmentu. Po wstępnym wyjaśnieniu ogólnym następuje podanie etymologii niektórych słów tekstu biblijnego. Jest to najczęściej pseudoetymologia formułowana na podstawie średniowiecznych słowników. Przykładem może być pochodzenie nazwy biblijnego miasta Naim (por. Łk 7,11), jaką spotykamy w *Kazaniu 18*: „«Naim» znaczy «syn gołębicy», symbolizuje

⁹ Por. tamże, s. 43.

¹⁰ Tłumaczenie Pisma Świętego często różni się od tego, jakie znajdujemy w *Biblii Tysiąclecia*. Cytowane w tej pracy fragmenty Biblii są zgodne z tłumaczeniem podanym w *Kazaniach*.

¹¹ *Kazanie 32*, s. 239. Wszystkie cytaty z *Kazań* Eckharta przytoczone w tej pracy pochodzą ze zbioru: MISTRZ ECKHART, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986. Za tym wydaniem podaję odpowiednio numer kazania i stronę, na której się ono znajduje.

¹² Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 44.

więc prostotę. Dusza nie powinna nigdy spocząć w swym dążeniu, dopóki się nie stanie całkowicie jednym w Bogu. «Naim» znaczy też «prąd», z czego wynika, że człowiek nie powinien płynąć z nurtem grzechów i słabości»¹³.

Źródłem innych informacji o rozważanym słowie Bożym są odnoszone do niego prawdy wiary, tezy filozoficzne czy inne fragmenty Pisma Świętego. Po takiej analizie natchnionego tekstu Mistrz wyciąga wniosek praktyczny, który trzeba zastosować w życiu codziennym. Przykłady, jakimi operuje, ukazują zwykłych ludzi w ich codzienności, brak w tych przykładach wielkich bohaterów czy jakichkolwiek odniesień do wydarzeń historycznych, toteż nie mają powiązania z jakąś jedną epoką, co i dziś nadaje im walor świeżości. Dla Mistrza tak w jego *Kazaniach*, jak i w życiu liczył się tylko Bóg i dusza¹⁴.

Drugim źródłem mistyki Eckharta, a raczej narzędziem, za pomocą którego próbował wyrazić swoje doświadczenie mistyczne, była filozofia. Spośród poprzedników jego nauki na szczególną uwagę zasługują: Plotyn, św. Augustyn, Dionizy Pseudo-Areopagita oraz św. Albert Wielki, choć badacze jego myśli mówią nawet o setkach przytaczanych przezeń autorytetów.

Mówiąc o prekursorach Eckharta, trzeba pamiętać, że nie można tak po prostu nazwać go idealistą, neoplatonikiem, scholastykiem lub uznać jego filozofię za konglomerat rozmaitych nurtów filozoficznych, które rzeczywiście znajdują swoje odbicie w jego pismach. Mistrz tworzy absolutnie własną, oryginalną, konkretną syntezę, a charakter nadaje jej jego intelektualna osobowość¹⁵. Ważne jest też, aby przy interpretowaniu jego nauki mieć na uwadze to, że posługując się cytatami, nie przytacza ich tylko po to, by wesprzeć swoją własną argumentację, ale raczej pokazać swoją własną myśl w sformułowaniu innego autora. Znany polski historyk filozofii Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że poprzednicy Eckharta „byli raczej sprawdzianem niż natchnieniem jego filozofii”¹⁶. Przy tak rozumianej roli, jaką miały spełniać rozliczne cytaty zaczerpnięte od filozofów, często niemieszczących się w ramach ortodoksji katolickiej, nie można pochopnie wnioskować o jego zależności od poglądów tych autorytetów ani też o całkowitej aprobacie dla ich doktryny¹⁷.

Źródłem języka mistyki chrześcijańskiej należy szukać w myśli Plotyna, który korzystając z poglądów Arystotelesa i stoików, rozwinął i udoskonalił naukę Platona, tworząc swój własny system filozoficzny, zwany neoplatonizmem. Wszyscy poprzednicy myśli eckhartiańskiej w mniejszym lub większym stopniu byli pod jego wpływem. Wieki średnie w różny sposób przyswoiły sobie neoplatonizm, m.in. przenikał on do myśli średniowiecznych filozofów razem z dziełami ojców Kościoła, czego dobrym przykładem jest św. Augustyn i jego *Wyznania*. W wieku IX neoplatonizm pojawił się w łacińskiej Europie za spr-

¹³ *Kazanie 18*, s. 168.

¹⁴ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, dz. cyt., s. 45n.

¹⁵ Por. J. PIÓRCZYŃSKI, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 10.

¹⁶ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 308.

¹⁷ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 43.

wą Jana Szkota Eriugeny, który przetłumaczył z greki *Corpus Dionysiacum*, zbiór dzieł przypisywanych Pseudo-Dionizemu Areopagicie, będący w dużej mierze próbą przedstawienia schrystianizowanego neoplatonizmu. W XIII wieku, wraz z odkryciem wielu pism neoplatońskich przekazanych za pośrednictwem myślicieli arabskich, nastąpił renesans myśli antycznej¹⁸. Nie można jednak mówić o wyłącznej obecności myśli neoplatońskiej w średniowiecznej Europie. Obok niej zaczęła pojawiać się także filozofia Arystotelesa.

Neoplatonizm i arystotelizm, odegrały decydującą rolę w rozwoju myśli filozoficznej wieków średnich. Warto zauważyć, że w swojej czystej formie są one radykalnie różne. Różnicę tę widać także w porównaniu poglądów np. Tomasza z Akwinu, którego myśl w dużej mierze opierała się na Arystotelesie, z poglądami zwolenników albertyzmu, filozofii biorącej początek od Alberta Wielkiego, która to w XIV wieku została poddana wpływowi neoplatonizmu¹⁹.

Tomizm arystotelesowski głosił, że istnieje nieprzekraczalna przepaść między Bytem Najwyższym a radykalnie różnymi od niego bytami, które w Nim uczestniczą jedynie przez analogię. Akt poznawczy między bytem człowieka, jego duszą a istotą Boga dokonuje się poprzez inne byty. Intelkt czynny kieruje się na zewnątrz (*ad extra*) poprzez zmysły do innych bytów stworzonych. Na drodze abstrakcji pozbawia je cech jednostkowych, tworząc w ten sposób zarys wiedzy poprzez wyciągnięcie ogólnych, ułomnych i pośrednich wniosków o tym, jaki jest Bóg. Taki rodzaj poznania Boga, *cognitio*, dostępny jest nam w trakcie naszego ziemskiego życia. Tomasz mówi też o innym rodzaju wiedzy, o *visio*, które jest oglądem Bożej istoty w chwale zbawionych, w życiu wiecznym, gdy nasze władze naturalne zostaną uwzniośnione, niejako podniesione przez *lumen gloriae* – do oglądania Boga „twarzą w twarz”, do *visio beatifica*. Jednakże będzie to widzenie na miarę naszej skończoności. Myśl Eckharta nie naśladuje filozofii Tomaszowej, są one różne. Mistrz wprawdzie posługuje się językiem św. Tomasza, ale nie jest tomistą²⁰.

Doświadczenie mistyczne jest łatwiejsze do zrozumienia na gruncie neoplatońskim. Mistrz weryfikował swoje doświadczenie mistyczne za pomocą nauki Alberta Wielkiego, który przyjął myśl neoplatońską w dużej mierze za pośrednictwem św. Augustyna. Tematem centralnym neoplatonizmu Alberta Wielkiego była preegzystencja bytów jako idei odwiecznie istniejących w boskiej istocie. Bóg zawiera więc w sobie archetyp wszystkich możliwości, ale gdy byt zaczyna istnieć jako byt konkretny, wówczas nabiera właściwości bytu stworzonego. Wychodząc z boskiego *esse ideale*, nie traci kontaktu z istotą boską, która nadal jest dla niego *exemplare*, boskim wzorcem²¹. Nie jest to już jedność bytowa jak w przypadku plotyńskiej emanacji, ale jedność wynikająca z tego,

¹⁸ Por. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris 1968, s. 12n.

¹⁹ Por. tamże, s. 14n.

²⁰ Por. O. CLÉMENT, *Vladimir Lossky: L'interprète de Maître Eckhart*, La Vie Spirituelle 730(1999), s. 54.

²¹ Por. L. COGNET, *Introduction aux mystiques...*, dz. cyt., s. 15.

że Bóg jest Tym, w którym byty istnieją jako idee, prawzory rzeczy. Byt przygodny, stworzony jest związany ze swoją ideą w Bogu, przez co jest też związany z Nim samym. W Bogu nieustannie istnieje idea mnie samego na sposób wieczny, boski, tożsamy z Bogiem, choć idea ta nie żyje własnym, odrębnym, niezależnym życiem. Jak powie Eckhart: „[Bóg], wypowiadając Słowo, wypowiada siebie i wszystkie rzeczy w drugiej Osobie. I daje Mu tę samą naturę, którą sam ma. I wypowiada w tymże Słowie wszystkie rozumne duchy, istotowo równe temuż Słowu w obrazie [czyli preegzystując jako idee Boże], dopóki pozostają w Nim. Przystają jednak być Mu we wszystkim równe, z chwilą gdy wychodzą na zewnątrz, kiedy każdy obraz [idea] otrzymuje swoje własne odrębne istnienie. Obrazy te (to jest istniejące na zewnątrz) uzyskiwały jednak możliwość opartego na łasce upodobnienia się do tegoż Słowa”²².

Boski archetyp w duszy znajduje się według Alberta w intelekcie czynnym, augustyńskim *mens*, który nie zwraca się już ku zmysłom i stworzeniom, ale bezpośrednio oświecony światłem boskim w Bogu ujmuje inne byty. Eckhart tak ujmie rolę *mens*, odwołując się do św. Augustyna i do Arystotelesa: „Święty Augustyn, a wraz z nim pewien mistrz pogański [Arystoteles], mówi o dwóch obliczach duszy. Jedno zwrócone jest w kierunku tego świata i ciała [intelekt bierny] [...]. Drugi [intelekt czynny] kieruje się wprost ku Bogu; w nim przebywa i nieustannie działa Boskie światło, tylko dusza nie wie tego, bo nie jest u siebie”²³. Pamiętać należy, że Eckhart w swoich twierdzeniach nie był panteistą.

W ten sposób kontemplacja staje się już tu na ziemi antycypowaniem *visio beatifica*. Nie jest to widzenie Boga „twarzą w twarz”, jakie jest udziałem świętych w chwale niebieskiej, ale jest to, idąc za nauką św. Augustyna, oglądanie Boga i Jego Boskich idei na poziomie poznania mistycznego²⁴.

Mówiąc o nauce św. Augustyna i jej oddziaływaniu na Eckharta, nie można pominąć jego koncepcji obrazu. Dla Augustyna dusza ludzka w swej najwyższej i najdoskonalszej części jest ze swej istoty obrazem Boga, poprzez który poznaje ona Boga lub może go poznać²⁵. Jednakże trzeba pamiętać, że posiadając godność bycia obrazem Boga, jesteśmy obrazem nierównym Obrazowi, jesteśmy obrazem Obrazu, „uczynionym przez Syna na wzór Ojca, a nie zrodzonym jak tamten [...]”. On nigdy się nie oddziela, bo jest tym samym, co Ten, z którego jest. My natomiast z trudem naśladowujemy trwały wzór i zdążamy za Niezmiennym”²⁶.

Temat obrazu należy do najważniejszych w mistyce Mistrza. Za pomocą kategorii obrazu wyjaśnia on trzy centralne idee w *Kazaniach*: podobieństwo duszy do Boga, jej zjednoczenie z Nim oraz duchową płodność człowieka zjednoczonego z Bogiem, wyrażającą się Jego narodzinami w duszy²⁷.

²² *Kazanie 1*, s. 80.

²³ *Kazanie 37*, s. 255.

²⁴ Por. É. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 117.

²⁵ Por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, XIV, VIII, 11, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

²⁶ Tamże, VII, III, 5.

²⁷ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 54.

Ukazując paralele i bliskość neoplatonizmu w wydaniu Plotyna, trzeba pamiętać też i o tym, co radykalnie różni go od wiary chrześcijańskiej. Mistrz był świadom adekwatności myśli neoplatońskiej, jednakże widział też jej ułomność. Najpełniej różnice te uwidaczniają się, gdy przyjrzymy się relacji Jedni do człowieka lub koncepcji duszy przedstawionej w nauce Eckharta i Plotyna.

Plotyńskie Jedno jest samotne, nie interesuje się szukającą go duszą, jest ono nieświadome tych, którzy go szukają, i nie może wyjść ich poszukiwaniom naprzeciw, wspomóc darem łaski. Samotność jest także udziałem duszy, nie ma ona żadnych towarzyszy w drodze do Boga. Plotyn mówi o tym w *Enneadach*, że jest to „ucieczka samotnika do Samotnika”²⁸.

Eckhart przeciwnie, posuwa się prawie do skrajności, próbując wyrazić, jak bardzo Bóg pragnie nas samych: „Tak bardzo pragnie On naszej szczęśliwości, że wabi nas ku sobie na wszystkie możliwe sposoby, radością i cierpieniem [...]. Nigdy Bogu nie dziękuję za to, że mnie kocha, bo choćby nawet chciał, nie mógłby przestać mnie kochać; do kochania przymusza Go sama Jego natura. Dziękuję Mu natomiast za to, że w swej dobroci nie może się powstrzymać od tego kochania”²⁹. Na innym miejscu powie Mistrz, że „w Bogu jest tak wielka potrzeba dawania tobie, że nie może czekać i pierwszy daje ci siebie samego”³⁰. Bóg Eckharta nie jest Samotnikiem jak Jedno Plotyna, On sam wychodzi człowiekowi naprzeciw. Mistrz mówi o tym, opierając się na słowach Pisma Świętego: „«Panie, Ty jesteś Bogiem ukrytym» (Iz 45,15). Gdzież On jest? Człowiek, który się ukrywa, gdy zakaszle, zdradza tym samym swą kryjówkę. Podobnie postąpił Bóg. Nikt nie mógłby Go znaleźć, gdyby On sam się nie odsłonił”³¹.

Mówiąc o poprzednikach mistyki eckhartiańskiej, nie można pominąć Pseudo-Dionizego Areopagity. Teolog ten jest postacią bardzo tajemniczą. Prawdopodobnie był mnichem syryjskim z VI wieku, tajemniczym zwłaszcza dlatego, że swoją bogatą i niezwykle cenną twórczość przypisywał autorytetowi Ateńczyka nawróconego przez św. Pawła mową na Areopagu (Dz 17,34). Jego wpływ na Eckharta zaznacza się szczególnie w sposobie mówienia o Bogu. W mówieniu o Tym, który jest Bogiem Najwyższym, Mistrz – zainspirowany przez Dionizego – posługuje się narzędziem teologii apofatycznej (negatywnej). Areopagita tak charakteryzuje ten rodzaj teologii: „Tutaj natomiast [mowa o teologii apofatycznej], gdy wstępujemy od tego, co najwyższe, do tego, co jeszcze wyższe, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, by u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z niewysłowionym”³². Eckhart ujmuje ten sens w słowach: „Dionizy mówi: wszyscy, którzy próbują wyrazić Boga słowami, są w błędzie, gdyż nic o Nim nie mówią. Ci natomiast, którzy nie chcą

²⁸ Por. PLOTYN, *Enneady*, VI, 9,11, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

²⁹ *Kazanie* 73, s. 411.

³⁰ *Kazanie* 78, s. 434.

³¹ Tamże, s. 435.

³² PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 168.

o Nim mówić, mają rację, ponieważ Boga nie może wyrazić żadne słowo; On sam natomiast wyraża siebie w sobie samym³³. Przykładem, jak Dionizy „nie mówi” o tym, kim jest Bóg, może być fragment jego *Teologii mistycznej*: „Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem [...]; nie może być nazwany ani pomyślany; [...] nie można Go objąć ani myśleć, ani wiedzą, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednością, ani jednością, ani Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem; [...] nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu; [...] nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać [...], ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko³⁴”.

W apofatycznym mówieniu o Bogu Eckhart jest niezwykle radykalny, czego przykładem jest fragment *Kazania 23*: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – Nicością! Nie jest tym ani tamtym. Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, On tym nie jest³⁵”. Bóg jest Nicością, bo mówienie o Nim, że jest prawdą, dobrem, mądrością, bytem, wprowadza nieład w poznawaniu Jego istoty, niejako rozdrabnia ją na poszczególne aspekty, określenia, a dla Mistra Bóg jest Jednym, co oczywiście nie przeczy prawdzie o Trójcy Świętej. Powie on: „Kiedy mówię, że Bóg jest dobry, dodaję Mu coś. Jedność natomiast jest negacją negacji i prywatą prywatą. Co oznacza Jedność? Oznacza to, czemu niczego nie dodano³⁶”. Szymona tak zinterpretuje ów scholastyczny termin „negacja negacji”: „tam gdzie jest czysty byt, Jedno wolne od wszelkich podziałów, tam nie ma możliwości stwierdzenia, że jedno nie jest drugim, zatem wykluczona zostaje wszelka negacja³⁷”. Mówienie zatem o Bogu jest nie tyle samą negacją, co „negacją negacji”, tak dalece jest posunięta troska o to, by ujmować Boga w Nim samym, w Jego najgłębszej głębi. Idąc drogą negacji, trzeba pamiętać, że „sam Bóg nie jest negatywny: On przemówił i objawił siebie. Dlatego język negacji nie może mieć ostatniego słowa. [...] Chrześcijaństwo, religia Słowa, nigdy nie zadowala się ostatecznym milczeniem³⁸”. Dla Mistra to milczenie, jeśli ma prowadzić do Prawdy, może być przerwane tym jedynym Słowem, jakie „wypowiada” człowiek zjednoczony z Bogiem. Słowem tym jest Syn objawiający Ojca. Eckhart więc nie neguje istnienia Boga. Chce raczej u swoich słuchaczy oczyścić sposób patrzenia na Niego, uświadomić im, że niezgłęziony Bóg jest bezimienny, „bo wszystkie nazwy, jakie mu nadaje dusza, pochodzą od jej umysłu³⁹”. Mistrz powtórzy za św. Au-

³³ *Kazanie 20b*, s. 182.

³⁴ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 170.

³⁵ *Kazanie 23*, s. 198.

³⁶ *Kazanie 21*, s. 187.

³⁷ W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 70.

³⁸ L. DUPRÉ, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 46.

³⁹ *Kazanie 80*, s. 436.

gustynem, przytaczając go na świadka swojej nauki: „Z tej racji św. Augustyn powiada: «Najpiękniejsze, co człowiek może powiedzieć o Bogu, to zamilknięcie w obliczu wewnętrznego bogactwa Jego mądrości» [...]. Nie próbuj też pojąć czegoś z Boga, On bowiem wznosi się ponad wszelkie rozumienie. Pewien mistrz mówi: gdybym miał Boga, którego bym mógł zrozumieć, nigdy bym Go nie uznał za Boga»⁴⁰.

Mówiąc o Bogu, który jest „negacją negacji”, bardzo ważne jest, by w mistyce eckhartiańskiej ujrzeć także jej drugie oblicze. Obok Boga, który jest Jednością, Nicością, który jest Bogiem bezimiennym, o którym Mistrz nie chce mówić, że jest dobrocią, prawdą czy mądrością, istnieje dla niego jeszcze Bóg inny. Dusza, która Go znalazła, nie może nadać Mu imienia, gdyż „kiedy dusza przepelniona miłością całkowicie się zatapia w Bogu, nie wie o niczym poza miłością. Jest przekonana, że wszyscy poznają Go tak jak ona, i dziwi się, że ktoś zna coś poza Nim, [...] [może] miała zbyt mało czasu, by Go nazwać. Nie może na tak długą chwilę oderwać się od miłości, nie jest zdolna wypowiedzieć innego słowa poza «miłością», [...] może zdawało się jej, że nie ma On innego imienia poza miłością i mówiąc «miłość», wymienia wszystkie Jego imiona»⁴¹. Tak więc Eckhart nie jest tylko i wyłącznie mistykiem typu chłodno racjonalnego, nie jest mu obca miłość, wzajemne szalone zakochanie się duszy i Boga. Skrajność jego teologii apofatycznej nie jest skutkiem jego intelektualnego radykalizmu, ale głębokiej, znającej swoje ograniczenie jako istoty stworzonej, pełnej szacunku i miłości postawy wobec Boga, niewysłowionego w swym bogactwie.

Mistrz Eckhart był człowiekiem o ogromnej erudycji filozoficzno-teologicznej, a mimo to potrafił swoją naukę przekazywać w sposób dostępny prostym ludziom zgromadzonym w kościele. Przy lekturze jego *Kazań* trzeba pamiętać, że nie był on zwykłym kompilatorem myśli autorytetów filozoficznych. Nie ograniczał się do jakiegoś jednego systemu myślenia filozoficznego, ale wszystkich używał jako narzędzi, by opisać swoje doświadczenie wewnętrznego spotkania z Bogiem i poprowadzić innych drogą, którą sam przeszedł.

II. KONCEPCJA BOGA I CZŁOWIEKA

Zanim zostanie przedstawiona eckhartiańska koncepcja *unio mystica*, wizja tego, czym jest rzeczywistość Bożych narodzin w głębi duszy ludzkiej, należy przedstawić naukę Mistrza o podmiotach tego procesu: o duszy i o Bogu. Doktryna ta jest ujęta przez Mistrza jakby z dwóch stron. Z jednej strony człowiek formułuje pozytywne twierdzenia o duszy i o Bogu, z drugiej zaś jest świadomy ograniczoności swojego poznania, które kapituluje wobec niemożności sformułowania jednoznacznej odpowiedzi na pytania, jaka jest dusza i jaki jest Bóg

⁴⁰ *Kazanie 83*, s. 450.

⁴¹ *Kazanie 71*, s. 400.

u podstaw swojego bytu. W tym punkcie zostanie ukazana wzajemna relacja: Boga do Boskości oraz duszy do jej własnej głębi.

1. Bóg i Bóstwo

Przedstawiając koncepcję Boga zawartą w *Kazaniach*, należy pamiętać o tym, że na mistykę Eckharta – oprócz jego osobistej pobożności – miało wpływ jego filozofowanie. Jako *homo metaphysicus* Mistrz mówi o Bycie, Jedni, Dobru, Prawdzie, natomiast jako mistyk, *homo religiosus*, mówi o Bogu bezimiennym, milczącym. Obok Boga Stwórcy, Boga Objawienia (*Gott*) ukazuje nam tajemniczą Boskość (*Gottheit*), Istotę Boga. Koncepcja Boga zawarta w *Kazaniach* jest pełna dynamiki, Eckhart prowadzi swoich słuchaczy „mistyczną drogą” w głąb Istoty Boga. Wychodząc od Boga Objawienia, poprzez ukazanie Boga widzianego oczyma filozofów aż do tego, co najgłębsze: „zdejmijcie z Niego wszystko, co Go okrywa, i ujmijcie Go w Jego nagości, w Jego ubieralni, tam gdzie jest odsłonięty i nagi sam w sobie”⁴². Eckhart nie chce pozostać tylko na poziomie przypisywania Bogu imion wynikających z Jego doskonałości. Pragnie Go niejako ogłocić, by dojść do głębi Jego Bóstwa, stąd w jego *Kazaniach* Bóg w Trójcy często przeciwstawiany jest bezimiennej Boskości. Przeciwstawienie to dokonuje się na poziomie języka mistycznego, doświadczenia wewnętrznego, a nie na poziomie ontycznym. Bóg dla Eckharta nie jest jedynie Nicością, lecz jest też Miłością. Nicość podkreśla Jego transcendencję wobec stworzenia, Miłość zaś mówi nam o tym, jak bardzo On to stworzenie kocha. Bóg Miłość-Nicość „jest w nas tak do szaleństwa zakochany, jakby zapomniał o niebie i o ziemi, o całej swej szczęśliwości i o Bóstwie. Tak jakby o mnie tylko myślał i pragnął dać mi wszystko, co może mnie pocieszyć [...]. Pocięcha Boża jest tak rozkoszna, że wszystkie stworzenia jej szukają i ku niej biegną. Więcej powiem: byt i życie ich wszystkich polega na szukaniu Boga i dążeniu do Niego”⁴³.

Wzajemne przenikanie się doktryny i mistyki eckhartiańskiej trafnie ukazuje Étienne Gilson: „Na samym szczycie [ontologii Mistrza] znajduje się chrześcijańska Trójca Święta. Wraz z innymi teologami Eckhart odróżnia jedność istoty i trzy Osoby Boskie, ale – jeśli przyjrzeć się dokładnie używanym przez niego terminom – zaznaczy, że prawdziwym rdzeniem bytu Bożego w mniejszym stopniu jest sama istota aniżeli jej «czystość», która jest jednością. Szczytem i ośrodkiem wszystkiego jest nieruchoma jedność, spokój, samotność i pustynia Bóstwa. Tak rozumiana *deitas* [boskość] leży poza trzema Osobami Boskimi [...]. «Czystość» istoty, która jest jej jednością, jest zarazem Intelktem, skoro sam Intelkt jest doskonale jeden. Przyjmować zatem czystość Bożej istoty to tyle, co przyjmować Intelkt, którym jest Ojciec i z którym przechodzimy od spokoju Jedności do wewnętrznego wrzenia Bożych rodzeń i pochodzeń, przesłanek stworzenia. Czysta Jedność istoty manifestuje swą ojcowską płodność w ten sposób, że roz-

⁴² *Kazanie 40*, s. 267.

⁴³ *Kazanie 79*, s. 434.

wija, technie i stwarza wszelki byt [...]. Jedność istoty jest tą samą Jednością Intelktu, który rodzi Życie, czyli Syna, i z którego pochodzi [...] Duch Święty”⁴⁴.

2. Dusza i głębia duszy

W swojej koncepcji struktury duszy Eckhart rozróżnia – jak większość ówczesnych mu scholastyków – władze duszy od jej istoty, jednakże o wiele bardziej podkreśla różnice, jakie je dzielą. Mistrz tradycyjnie wyróżnia w duszy władze wyższe, do których należą: *mens* lub inaczej *memoria*, *intellectus* i *voluntas*; oraz władze niższe, najczęściej zaliczając do nich: władzę rozróżniania (*rationalis*), władzę gniewliwą (*irascibilis*) oraz władzę pożądawczą (*concupiscibilis*). Obok wyróżnionych władz istnieje jeszcze tajemnicza głębia duszy, jej dno.

Mistrz charakteryzuje władze duszy w *Kazaniu 83*, poprzez wyznaczenie dla każdej z nich roli, jaką powinny odgrywać w duszy człowieka. Istnieją trzy władze niższe i trzy wyższe. Eckhart powie, że każda z nich musi być wyposażona w odpowiadający tylko jej tzw. złoty pierścień, dzięki któremu zbliża się do Boga. „Pierwsza [władza niższa] zwie się «rozróżnianiem», *rationalis*. Dla niej powinieś mieć złoty pierścień, to jest światło, dzięki któremu twoja władza poznawcza będzie stale oświetlana ponadczasowym światłem Boskim. Druga władza zwie się «gniewliwą», *irascibilis*⁴⁵, dla niej powinieś mieć złoty pierścień, a mianowicie pokój. Dlaczego? Bo w jakim stopniu jesteś w pokoju, w takim jesteś też w Bogu [...]. Trzecia władza nazywa się «pożądaniem», *concupiscibilis*. Na niej również powinieś nosić złoty pierścień, a mianowicie umiarkowanie, tak żebyś umiał zachować umiar wobec wszystkich stworzeń”⁴⁶.

Władze wyższe są szlachetniejsze niż władze niższe. Szlachetność ich bierze się z tego, że to właśnie one ukazują człowieka jako obraz Trójcy Świętej. Troistość tych władz odpowiada troistości Osób Boskich. „Pierwsza to władza zachowująca, *memoria*. W Trójcy porównujemy ją z Ojcem. Powinieś mieć dla niej pierścień, to jest «pojemnik», byś mógł w sobie przechowywać wszystkie rzeczy wieczne. Druga zwie się «umysłem», *intellectus*. Tę władzę porównujemy do Syna. Dla niej także powinieś mieć złoty pierścień, to jest poznanie, byś w każdym czasie poznawał Boga [...]. Trzecia władza zwie się «wołą», *voluntas*. Przyrównujemy ją do Ducha Świętego. Złoty pierścień, który masz na niej nosić, to miłość, jaką masz kochać Boga”⁴⁷. Ten model odniesienia trzech władz wyższych do Trzech Osób Boskich Eckhart zaczerpnął od św. Augustyna.

Wzajemną relację między władzami wyższymi duszy a niższymi Mistrz ujmuje w słowach: „dusza została stworzona w punkcie, w którym spotykają się ze sobą czas i wieczność, dlatego dotyka jednego i drugiego. Wyższymi wła-

⁴⁴ É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 392.

⁴⁵ Niestety, terminologia związana z władzami duszy nie jest u Eckharta jednolita. Np. władza niższa, „pożądawcza” (*irascibilis*) w *Kazaniu 32* zaliczona jest do władz wyższych.

⁴⁶ *Kazanie 83*, s. 451.

⁴⁷ Tamże.

dzami dotyka wieczności, niższymi natomiast – czasu⁴⁸. Władze wyższe są zaangażowane w poznawanie rzeczywistości boskiej, a niższe w świat stworzony, postrzegalny zmysłami.

Analizując koncepcję Boga, Mistrz prowadzi swoich słuchaczy w głąb tajemniczej Boskości. Gdy mówi w *Kazaniach* o duszy człowieka, o jej najbardziej wewnętrznej części, wskazuje, że droga poznania „dna” duszy, jej istoty, jest drogą prowadzącą do Boskości: „żebyśmy mogli dotrzeć kiedyś do głębi Boga i do tego, co w Nim najbardziej wewnętrzne, musimy najpierw, w czystej pokorze, dotrzeć do naszej własnej głębi i do tego, co w nas najbardziej wewnętrzne”⁴⁹.

Poznanie, które „nie spogląda ku dołowi”, które jest drogą do Boga, nie polega na dyskursywnych, intelektualnych operacjach umysłu. Nie jest to droga „chłodnego intelektualizmu”, jest to poznanie duchowe, w którym „dusza jest wolna od rzeczy cielesnych i obecnych. Słyszysz tam bez dźwięków, poznaje w sposób niematerialny, nie ma tam białego, czarnego ani czerwonego. W tym czystym poznaniu dusza ujmuje Boga całego: jednego w naturze, troistego w Osobach”⁵⁰.

Owo poznanie duchowe dokonuje się w głębi duszy człowieka. Mistrz, pamiętając o jej niewyrażalności, próbuje nadać tej głębi różne imiona, obok takich jak „umysł” czy po prostu „głębia duszy” pojawiają się także inne, np.: „iskierka”, „wierzchołek”, „warowne miasto”, „istota”, „duch”, „coś”, „głowa”, „świątynia”, „dom Boży”. Ta różnorodność imion służy mu do ukazania odmienności istoty duszy, a zarazem jej najwyższej doskonałości w porównaniu z innymi jej „częściami”⁵¹. Owa głębia duszy jest dla Mistrza zarazem „najbardziej wewnętrzną i najwznioślejszą częścią duszy”⁵².

W *Kazaniu 69* Mistrz przeprowadza charakterystykę głębi duszy, umysłu, który uświadomił sobie Boga i już w Nim zasmakował. Taki umysł ma pięć właściwości. Pierwsza z nich: „oderwanie od tutaj i teraz”⁵³, oznacza abstrahowanie od czasu i miejsca w działaniu umysłu. Druga właściwość to „brak podobieństwa do czegokolwiek”⁵⁴. Eckhart uzasadnia to słowami: „nie będąc podobna do niczego, władza ta jest przez to samo podobna do Niego. Jak On do niczego nie jest podobny, tak też do niczego nie jest podobna i ta władza”⁵⁵. Po trzecie, władza, która zasmakuje w Bogu, podobnie jak On nie może mieć w sobie „żadnego zmieszania ani złożenia”⁵⁶, niczego obcego. Mistrz obrazuje tę właściwość sugestywnym przykładem: „gdyby ktoś do mojej kapy [płaszczka] coś przyczepił lub przywiązał, wówczas ten, kto by pociągnął za kapek, pocią-

⁴⁸ *Kazanie 47*, s. 297.

⁴⁹ *Kazanie 54a*, s. 329.

⁵⁰ *Kazanie 61*, s. 359.

⁵¹ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 51.

⁵² Por. *Kazanie 30*, s. 228.

⁵³ *Kazanie 69*, s. 390.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 391.

gnąłby razem z nią i tamto”⁵⁷. Dusza musi być wolna od wszelkich przywiązań, by nic jej nie przesłaniało Boga, by nic jej od Niego nie odciągało. Czwarta właściwość umysłu polega na „działaniu i szukaniu w sobie samym”⁵⁸. Rozum, w przeciwieństwie do woli, szuka w swoim wnętrzu, nie zadowala go żaden z przymiotów Bożych, ale sam Bóg. W tym dążeniu wzoruje się na samym Bogu, który przebywa w najgłębszym wnętrzu. Najważniejszą właściwością umysłu jest według Mistrza bycie obrazem Boga⁵⁹.

III. ZJEDNOCZENIE DUSZY Z BOGIEM

Punkt trzeci zostanie poświęcony temu, w jaki sposób dochodzi do *unio mystica* pomiędzy głębią duszy ludzkiej a tajemniczą Boskością. Owocem tego zjednoczenia są narodziny Jednorodzonego Syna Bożego w duszy. Te narodziny są źródłem szczęścia człowieka i jego upodobnienia się do rodzącego Boga. Człowiek staje się jedno z Ojcem, by razem z Nim rodzić Syna. Według Mistrza właśnie w tym rodzeniu wyraża się prawdziwe powołanie i godność człowieka.

1. *Unio mystica* – tożsamość nietożsamyh

Centralnym tematem *Kazań* jest zjednoczenie duszy z Bogiem, które doprowadza do narodzenia się w duszy Syna Bożego. Eckhart ukazuje różnice, jakie dzielą Boga od stworzonej przez Niego duszy. Nie pomijając ich inności, pragnie pokazać, na czym polega szczęście i spełnienie się człowieka w relacji z Bogiem. Powołaniem człowieka jest życie w zjednoczeniu z Nim, które prowadzi do tożsamości dwóch nietożsamyh podmiotów. Proces, jaki wówczas zachodzi, można przyrównać, korzystając z przykładu Mistrza, do kropli wody, która wpadła do morza: „kiedy bowiem kropla wpadnie do morza, wtedy ona się w nie zamienia, nie zaś odwrotnie. To samo dzieje się z duszą. Gdy Bóg ją pociągnie ku sobie, nie On w nią, lecz ona się w Niego przemienia, tak że staje się Boska. Ztraca wówczas nazwę i moc, ale nie traci woli ani bytu”⁶⁰. Eckhart zauważa, że w tym mistycznym zjednoczeniu dusza „pozostaje w Bogu, tak jak On w sobie samym”⁶¹, tzn. zachowuje swoją odrębność.

Mistrz stara się przybliżyć swoim słuchaczom tajemnicę zjednoczenia mistycznego za pośrednictwem różnych metafor. W *Kazaniu 32* zjednoczenie Boga z duszą porównane jest z obrazem wyciśniętym przez pieczęć w wosku⁶². Mimo że pieczęć i wosk tworzą jedno bez różnicy, to w tej jedności zachowują swoją

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. tamże, s. 392.

⁶⁰ *Kazanie 80*, s. 438.

⁶¹ Tamże.

⁶² Można tu odnaleźć analogię do metafory sygnetu i wosku, którą przedstawia św. Augustyn w: *O Trójcy Świętej*, XI, II, 3.

własną tożsamość i odrębność. Mistrz tak to przedstawia: „jeśli jednak przyciśniemy ją [tj. pieczęć] tak mocno, że przejdzie przez wosk i nie zostanie nic, czego by nie przeniknęła, wosk tworzy wtedy jedno z pieczęcią, bez żadnego zróżnicowania. Coś podobnego dzieje się z duszą, gdy przez prawdziwe poznanie dotyka Boga; zespała się z Nim wówczas całkowicie w obrazie i podobieństwie”⁶³. Takie zespolenie jest możliwe dzięki istnieniu dwóch różnych podmiotów.

Inną metaforę dobrze ilustrującą to, czym jest zjednoczenie dwóch nietożsamy podmiotów, odnajdujemy w obrazie oka i drewna ukazanym w *Kazaniu 48*. Mistrz tak mówi o naturze *unio mystica*: „otóż czy moje oko jest otwarte, czy też zamknięte, pozostaje tym samym okiem. Jeśli zaś chodzi o drzewo – czy się na nie patrzy, czy nie, nic mu to nie dodaje ani nie ujmuje. Dobrze mnie zrozumcie! Jeżeli jednak moje oko, samo w sobie czyste i proste, jest otwarte i patrzy na drzewo, oba pozostają tym, czym są, a mimo to w tym akcie widzenia stają się jakby jedną rzeczą, w czego następstwie można słusznie powiedzieć: «oko-drzewo»; drzewo jest moim okiem”⁶⁴. Przedstawiona tu za pomocą obrazu „oka-drzewa” jedność, tożsamość dwóch rzeczy, która realizuje się w akcie poznania, a nie na poziomie ontycznym, jest nazywana tożsamością nietożsamy bądź tożsamością w odrębności. Słowa: „dobrze mnie zrozumcie”, użyte w trybie rozkazującym, podkreślają, jak ważne dla autora jest zrozumienie koncepcji jedności niepozbawionej odrębności podmiotów tworzących ją. Widzące oko, według Eckharta, nie tworzy w sobie żadnego drugiego odbicia oryginału, lecz udostępnia miejsce jego „obrazowi”, który pochodzi z zewnątrz. Ten jeden obraz realizuje się w dwojaki sposób: w przedmiocie znajdującym się poza okiem i w samym oku. Ich identyczność, tożsamość, daje nam jeden obraz, który u swojej podstawy ma jeden i ten sam byt. Postrzeganie, proces poznawczy, polega tu na dynamicznej jedności obrazu: oglądający i to, co oglądane, stają się w obrazie, a więc w tym, co oglądane – bo to ono niejako udziela obrazu – jednym. Nie jest to jedność ontyczna, bytowa, która jest ze swej natury statyczna, ale jedność na poziomie poznawczym, jest to tożsamość zachowująca różnice podmiotów utożsamiających się⁶⁵.

Dynamiczna jedność obrazu, która wyraża się w zasadzie tożsamości nietożsamy, ukazana jest także w *Kazaniu 12* w słowach: „by moje oko mogło dostrzegać jakąś barwę, musi być wolne od wszelkich innych. Jeśli widzę barwę niebieską lub białą, widzenie mojego dostrzegającego ją oka jest tym samym, co ono widzi. Oko, w którym ja widzę Boga, jest okiem, w którym Bóg widzi mnie; moje oko i oko Boga są jednym okiem, jednym widzeniem, jednym poznaniem i jednym kochaniem”⁶⁶. „Moje oko” i „oko Boga” nie są jednakże jednym bytem, gdyż ich odrębność jest tu wręcz warunkiem ich tożsamości. Można to wyjaśnić, tak jak czyni to Eckhart, na poziomie relacji, jaka zachodzi

⁶³ *Kazanie 32*, s. 236.

⁶⁴ *Kazanie 48*, s. 300. Zobacz także przypis W. Szymony znajdujący się na tej samej stronie.

⁶⁵ Por. J. SUDBRACK, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 43.

⁶⁶ *Kazanie 12*, s. 141.

między postrzegającym podmiotem a postrzeganym przedmiotem. Oko, będące podmiotem widzącym, przyjmuje w siebie przedmiot aktualnie widziany, który wnika weń na sposób duchowy, jako forma bez materii. Wówczas rzecz oglądana – istniejąca już w oku na inny, wyższy sposób – jest równocześnie widzącym okiem, gdyż to odbicie się rzeczy w oku jest również skutkiem działania tego oka, samym okiem w działaniu. Działanie i jego doznawanie (przyjmowanie) stają się dwoma aspektami tej samej rzeczywistości, tego samego procesu⁶⁷. Ten rodzaj tożsamości rzeczy nietożsamych, zachodzący w procesie, realizuje się analogicznie w akcie poznania umysłowego, wówczas zachodzi tożsamość aktualnie poznającego i aktualnie poznawanego⁶⁸.

W *Kazaniu 23* Eckhart mówi o poznaniu duchowym, mistycznym i jego właściwościach, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób do niego dochodzi, czy jest ono rzeczywiście możliwe podczas ziemskiego życia człowieka. Mistrz poucza swoich słuchaczy: „św. Paweł został porwany do trzeciego nieba [...]. Nasuwa się tu takie oto pytanie: czy św. Paweł poczułby, gdyby go dotknięto podczas tego zachwycenia? Odpowiadam: tak! Jeśli by go dotknięto końcem szpilki, wtedy gdy był zamknięty w objęciach Bóstwa, byłby to zauważył. Św. Augustyn w księdze o duszy i duchu mówi bowiem: dusza została stworzona jakby w punkcie dzielącym czas i wieczność; niższymi zmysłami zajmuje się w czasie rzeczami doczesnymi, swoją władzą wyższą natomiast ujmuje i odczuwa poza czasem rzeczy wieczne. [...] jego duch otrzymywał czyste światło Boże, dusza otrzymywała je od ducha, a ciało od duszy”⁶⁹. Poznanie, które było udziałem św. Pawła, dokonuje się podczas jego ziemskiego życia, dusza pozostaje w jego ciele, nie odrywa się, jest w nim jak forma w materii. Dlatego nadal jest on wrażliwy na bodźce zewnętrzne. Poznanie to angażuje całego człowieka.

Następne pytanie o naturę poznania mistycznego dotyczy jego czasowości: czy dokonuje się ono w czasie, czy też poza nim? Eckhart odpowiada, że dokonuje się ono poza czasem, „gdyż nie poznawał on [tj. św. Paweł] za pośrednictwem aniołów stworzonych w czasie, lecz w Bogu, który był przed czasem i którego czas nie ogarnął”⁷⁰. To „poza czasem” nie oznacza w tym przypadku poznania w wieczności, po śmierci, ale jest ono uwarunkowane poznaniem kierującym się ku Bogu, który istnieje ponad czasem. Dusza jest zawieszona niejako między tym, co stworzone i zanurzone w czasie, a Tym, który jest poza czasem. Mistrz powie, że ma ona dwoje oczu: wewnętrzne i zewnętrzne. „Wewnętrzne stanowi to, które ogląda byt i otrzymuje go bezpośrednio od Boga; jest to jego właściwe działanie [...], [dzięki czemu dusza] poznaje Boga w Jego własnym smaku i w Jego własnej głębi”⁷¹. Zewnętrzne „kieruje się ku stworze-

⁶⁷ Podobny przykład możemy odnaleźć w *Kazaniu 6*, s. 112, gdzie budowanie domu (działanie) i jego powstawanie (stawanie się) należy do jednego i tego samego procesu.

⁶⁸ Por. W. SZYMONA, *Wstęp*, art. cyt., s. 58.

⁶⁹ *Kazanie 23*, s. 198.

⁷⁰ Tamże, s. 199.

⁷¹ *Kazanie 10*, s. 129.

niom i postrzega je na sposób obrazów i w działaniu władz”⁷².

Kolejną właściwością poznania duchowego jest to, że jest ono darem Bożym, Jego inicjatywą. Mistrz mówi o tym w słowach: „czy był on [poznający człowiek] w Bogu, czy też Bóg w nim? Ja twierdzę: Bóg w nim poznawał, on zaś poznawał jako nie będący w Bogu. [...] W momencie gdy jasne słońce Bóstwa przeniknęło swym światłem jego [tj. św. Pawła] duszę, miłosny strumień Boskiej kontemplacji trysnął ze świetlanej róży jego ducha”⁷³. Poznanie mistyczne jest „miłosnym strumieniem Boskiej kontemplacji”, który choć swe źródło ma w duszy człowieka, to wywoływany jest łaską Bożą, „jasnym światłem słońca” pochodzącym z Bóstwa.

Zjednoczenie duszy i Boga dokonuje się poprzez miłosną kontemplację na poziomie poznania mistycznego. Jednakże Eckhart jest jeszcze bardziej radykalny w swoich poglądach: „Bóg daje nam poznać siebie samego, Jego zaś byt utożsamia się z Jego poznaniem [tj. Jego *esse* równa się Jego *intelligere*]. Dawanie mi tego poznania przez Niego jest tym samym, co moje poznanie, dlatego też Jego poznanie jest moim – na tej samej zasadzie, na której stanowi ono jedność w uczącym mistrzu i uczącym się uczniu. Że zaś Jego poznanie jest moim, a z kolei Jego substancja – Jego poznaniem, naturą i bytem, wynika stąd, że Jego byt, substancja i natura są moje”⁷⁴. „Jego byt jest mój”, ale jedynie poprzez moje w nim uczestnictwo jako stworzenia, nie poprzez tożsamość ontyczną. W Bogu Jego byt jest tym samym, co Jego poznanie, poznanie zaś jest Jego działaniem, a działaniem Boga jest stwarzanie, to zaś jest udzielaniem istnienia. Istnienie jest tym, co w sposób najpełniejszy znamionuje Boga: „istnienie jest bowiem tak wzniosłe, czyste i pokrewne Bogu, że może go udzielać tylko Bóg sam w sobie. Ono jest najbardziej właściwą Jego naturą”⁷⁵. W słowach „Jego byt jest mój” można więc wyczytać prawdę o tym, że Bóg, poznając nas, daje nam nieustannie istnienie i na tym polega nasze uczestnictwo w Nim.

Rzeczywistość zjednoczenia, rzeczywistość tego „jednego bytu”, o jakiej mówi Mistrz, jest zatem nieustannym stawaniem się między Bogiem a człowiekiem. Ta rzeczywistość, widziana od strony człowieka, jest jakby „wkraczaniem w byt”, „odzwierciedlaniem”, „wyrażalnością”. Nie jest to odbicie się Boga we mnie, ale ciągle „wyrażanie się Go”, nieustanne stawanie się, bez osiągnięcia końca tego procesu, czyli bez stopienia się w panteistyczne jedno. To „stawanie się” między Bogiem Stwórcą a stworzoną duszą jest jako Bóg tym jednym i jedynie wiecznym bytem. Różnica, która istnieje między nimi, polega na tym, że Bóg jest odwiecznie jednakowy, natomiast w głębi duszy dokonuje się ciągle stawanie się. Głębia duszy jest tym procesem stałego otrzymywania, jej „niestworzonosc” jest o tyle „niestworzonoscia”, o ile utrzymuje się jako początek i źródło w niestworzonosci samego Boga. Różnica pomiędzy Bogiem a duszą jest

⁷² Tamże.

⁷³ *Kazanie 23*, s. 199.

⁷⁴ *Kazanie 76*, s. 424.

⁷⁵ *Kazanie 8*, s. 117.

więc ukazana poprzez istotową (bytową) relację, w której Stwórca i stworzenie ustosunkowują się do jednego Bytu. Dla Boga jest to Jego własny Byt, dla duszy jest to „jej” Byt tylko poprzez stałe wywodzenie się z Niego. Boskość duszy nie jest jej dana „z natury”, lecz „przez łaskę”⁷⁶.

Łaska, o której mówi Mistrz, nie jest tożsama z Bogiem, choć jest ona „światłem transcendentnym i wznosi się ponad wszystko, co Bóg stworzył lub mógłby stworzyć”⁷⁷, to jej światło, „choć tak wielkie, małe się okazuje w porównaniu z Bogiem”⁷⁸. Łaska, według Mistrza, należy do stadium wzrostu duszy ku Bogu: „By dusza się stała Boska, musi zostać podniesiona. [...] łaska – musi podnieść duszę aż do Boga. [...] Dusza nie zadowala się jednak działaniem łaski, gdyż ta jest stworzeniem; pragnie ona dotrzeć aż tam, gdzie działa Bóg w swej własnej naturze [...], gdzie dzieło dorównuje szlachetnością mistrzowi, gdzie Ten, który się udziela, stanowi całkowicie jedno z tym, któremu się udziela”⁷⁹.

Łaska znajduje swe źródło w tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy Świętej, „tryska [ona] w sercu Ojca i płynie ku Synowi, a w zjednoczeniu Ich obu przelewa się z mądrości Syna w dobroć Ducha Świętego, bez żadnych obcych dodatków, i czyni ją [duszę] podobną Bogu [...]. Łaska ma się tak do Boga jak blask słońca do niego samego: stanowi z Nim jedno⁸⁰, wprowadza duszę w byt Boży, czyni ją bogokształtną i pozwala kosztować Boskiej szlachetności”⁸¹.

Eckhartiańska mistyka zjednoczenia jest mistyką intelektualną, co znaczy że główną rolę w tym procesie Mistrz przypisuje poznaniu. Aktowi poznania towarzyszy akt woli, ale to poznanie mistyczne dotyka Boga bezpośrednio w Jego istocie, podczas gdy wola i miłość szuka Go z powodu Jego dobroci⁸². Wola poprzez swe pożądanie dobra prowadzi nas do Boga, wzbudzając w nas pragnienie zbliżenia się do Niego, ale to poznanie jest zdolne do tego, by niejako przekroczyć to dobro Boga, nie zatrzymać się na tym, czym zadowala się wola, i poprowadzić duszę do tajemniczej, czystej Boskości.

2. Narodziny Boga w duszy

Tajemnica zjednoczenia mistycznego prowadzi nas do tego, co najbardziej istotne w mistyce Eckharta, do narodzin Boga w duszy człowieka⁸³. Mistrz, podejmując w swoich *Kazaniach* temat narodzin Syna Bożego, mówi o dwóch

⁷⁶ J. SUDBRACK, *Mistyka*, dz. cyt., s. 44.

⁷⁷ *Kazanie 70*, s. 395.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ *Kazanie 82*, s. 447.

⁸⁰ Jednakże trzeba zauważyć, że porównanie to, mówiące o jedności Boga i łaski, ukazuje jednocześnie ich nierówność, gdyż czym innym jest samo słońce, a czym innym pochodzący od niego blask.

⁸¹ *Kazanie 81*, s. 441.

⁸² Por. F. SAWICKI, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice 1947, s. 148.

⁸³ Eckhart w *Kazaniach* mówi zamiennie o narodzinach Boga w duszy oraz o narodzinach Syna. Jednakże rodzi się zawsze Syn, gdyż bycie rodzonym należy do Jego natury, podczas gdy bycie rodzącym należy do natury Ojca.

rodzajach nadprzyrodzonej rzeczywistości mistycznej, o dwóch rodzajach narodzin: „człowiek się nieustannie rodzi w Bogu” oraz „Bóg rodzi się w nim [w człowieku] nieustannie”⁸⁴. W duchowej doktrynie Mistra stanowią one ścisłą wewnętrzną jedność⁸⁵. Wszystkie *Kazania* Mistra Eckharta są przeniknięte nauką o tych dwóch rodzajach narodzin: narodzinach immanentnych, które są odwiecznym rodzeniem się Logosu dokonującym się w wewnętrznym życiu Trójcy, oraz o narodzinach immanentnych, mistycznym rodzeniu się Syna w człowieku⁸⁶. Tym, który rodzi Syna, zarówno przed wiekami, jak i w duszy człowieka, jest Bóg Ojciec.

Odwieczne rodzenie się Logosu, Syna, dokonuje się nieustannie. Mistrz powie, że Ojciec rodzi swojego Syna w obecnym „teraz”, co znaczy że dokonywało się to tak samo tysiąc lat temu jak i dziś. Obecne „teraz” jest odwiecznością, Ojciec ciągle rodzi w nim Syna, tak samo jak ciągle stwarza w nim wszystkie rzeczy. Bóg jest poza czasem, dlatego i rodzenie, i stwarzanie, które jest daniem istnienia, dokonuje się poza czasem, nieustannie w obecnym „teraz”⁸⁷.

Ojciec, wypowiadając Słowo, rodząc Je, wypowiada razem z Nim także wszystko inne, „ducha każdej ludzkiej istoty, jako podobnego do tego Słowa”⁸⁸. Razem z Synem, rodzącym się w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, rodzi się także człowiek jako idea będąca w Logosie. Mistrz tak o tym mówi: w rodzącym się Logosie, „ty i ja jesteśmy z natury synami Boga, tak jak to Słowo”⁸⁹. Mogłoby w nas obudzić niepokój tak śmiało stwierdzenie o naszym synostwie „z natury”, gdybyśmy pozbawili je całego kontekstu eckhartiańskiej nauki. Jednakże widzimy, że Mistrz ma tu na myśli nasz statut stworzenia istniejącego jako idea w Bogu, przed stworzeniem, przed wejściem w czasowość bytu stworzonego. Mistrz nie zatrzymuje się w swojej nauce tylko na próbie ukazania słuchaczom *Kazań* tego, na czym polegają immanentne narodziny Syna. Prowadzi ich jeszcze głębiej, mówiąc jakby o drugim rodzaju narodzin, w których to dusza rodzi Syna.

Czytamy w *Kazaniu 22*: „*In principio*. Słowa te mówią nam, że jesteśmy jedynym Synem, którego Ojciec zrodził przed wiekami w ukrytych ciemnościach odwiecznej, nieprzeniknionej głębi. Tam pozostawaliśmy, wewnątrz, w pierwszym początku Pierwszej Czystości [...]. Z czystości tej zrodził mnie On od wieków jako swego Jednorodzonego Syna, na podobieństwo swego przedwiecznego Ojcostwa, ażebym był ojcem i zrodził Tego, z którego się narodziłem. Zupełnie tak, jakby ktoś stanął naprzeciw wysokiej góry i zawołał: «Jesteś tu?» – a echo i pogłos odpowiedziałyby: «Jesteś tu?». [...] Tak postępuje Bóg: rodzi swego Jednorodzonego Syna w najwyższej części duszy. W tym samym mo-

⁸⁴ *Kazanie 40*, s. 268.

⁸⁵ Por. P.P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 242.

⁸⁶ Por. F. SAWICKI, *U źródeł...*, dz. cyt., s. 148.

⁸⁷ Por. *Kazanie 10*, s. 131.

⁸⁸ *Kazanie 49*, s. 304.

⁸⁹ Tamże.

mencie, w którym rodzi we mnie swego Syna, ja rodzę Go z kolei dla Ojca”⁹⁰.

„Być ojcem” dla człowieka oznacza „rodzić Syna”. Na czym polega to rodzenie? Jaka jest jego natura? Eckhart odpowiada na te pytania, stwierdzając, że rodzenie się Boga to odsłanianie obrazu Bóstwa, który został wyciśnięty w głębi duszy, wtedy gdy zaczęła ona istnieć, w wiekuistym rodzeniu, tam gdzie Ojciec rodzi swego Syna⁹¹.

Odsłonięcie obrazu w głębi duszy jest narodzinami Boga: „im bardziej człowiek odsłoni w sobie i rozjaśni obraz Boga, tym jaśniejsze będzie w nim Jego narodzenie. Zatem rodzenie Go należy rozumieć w ten sposób, że odsłania się i ukazuje w człowieku obraz oraz w nim jaśnieje”⁹². Odkrycie w sobie obrazu uświadamia człowiekowi wzniosłość jego podobieństwa do Boga: „im bardziej [człowiek] jest do Niego podobny, tym ściślej z Nim zjednoczony”⁹³. Podobieństwo prowadzi nas do zjednoczenia, które z kolei jest warunkiem i jednocześnie skutkiem narodzin Syna. Gdy człowiek rodzi Syna, wówczas odnajduje siebie jako obraz w Obrazie: „rodzenie się człowieka w Bogu należy zawsze pojmować w ten sposób, że jako obraz jaśnieje on w Obrazie, którym jest Bóg w czystości swojej istoty, z którym człowiek stanowi jedno. Jedność człowieka i Boga należy rozumieć według podobieństwa obrazu, ponieważ człowiek jest podobny do Niego jako obraz”⁹⁴.

W *Kazaniu 16b* Mistrz przedstawia charakterystykę obrazu odsłoniętego na dnie duszy ludzkiej oraz Obrazu, którym jest Syn Boży. Obraz otrzymuje swój byt „bezpośrednio od tego, czego jest obrazem, bez udziału woli, pochodzi bowiem drogą natury”⁹⁵. Bycie Obrazem z natury przysługuje tylko Synowi, przy czym to, że jest On nazywany Obrazem, nie umniejsza Go w niczym w stosunku do Ojca: nadal są współistotni, równi w Bóstwie. Gdyż Eckhart stwierdza: „Bóg sobie samemu bowiem zarezerwował to, że wszędzie gdzie się odbija Jego obraz, tam odbija się też w całości i bez udziału woli Jego natura, wszystko, czym On jest i co może dać. [...] Natura cała wchodzi w obraz, a mimo to całkowicie pozostaje w sobie. [...] Boski obraz wyłania się bezpośrednio z płodności natury”⁹⁶. Inaczej jest z obrazem, który znajduje się w głębi duszy ludzkiej: nie jest on już obrazem pochodzącym z natury. Dusza staje się obrazem jedyne go prawdziwego Obrazu, jakim jest Syn Boży. Mistrz tak o tym mówi: „Dusza musi się przemienić, wyrazić i odcisnąć w Obrazie, którym jest Syn Boży. Została ona uczyniona na kształt Boga, ale mistrzowie twierdzą, że tylko Syn jest «Obrazem» Boga, dusza natomiast została ukształtowana «na obraz». Według mnie Syn jest Obrazem Boga przewyższającym wszelki obraz;

⁹⁰ *Kazanie 22*, s. 192-193.

⁹¹ Por. *Kazanie 50*, s. 312.

⁹² *Kazanie 40*, s. 268.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ *Kazanie 16b*, s. 159.

⁹⁶ Tamże.

stanowi On obraz Jego ukrytego Bóstwa. Dusza została uformowana na ten sam wzór, co Syn-Obraz Boga, i jest odbiciem tego samego wzoru⁹⁷. To Syn jest Obrazem, ponieważ tylko On jest zrodzony z Ojca; nie może być nim Duch Święty, jak powie Eckhart, gdyż On, choć ma jedną z Nimi dwoma naturę, jest tchnieniem Ojca i Syna. Pochodzi od Nich, a nie jest zrodzony tak jak Syn⁹⁸.

Istnieje tak wyraźna różnica między obrazem a Bogiem, że Mistrz nie waha się zakończyć swego rozważania słowami: „więcej obrazowi przypisać nie mogę, gdybym mu przypisał coś więcej, musiałby on być samym Bogiem. Tak jednak nie jest, bo Bóg nie byłby wtedy Bogiem”⁹⁹. Dopelnieniem tego, jak się przedstawia wzajemna relacja obraz – Obraz, mogą być słowa z *Kazania 67*: „czym Bóg jest w swej mocy, tym my jesteśmy w obrazie. Czym Ojciec jest w mocy, Syn w mądrości, a Duch Święty w dobroci, tym my jesteśmy w obrazie”¹⁰⁰.

Tajemnica narodzin Syna w duszy jest powiązana z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego w łonie Maryi Dziewicy. Narodziny w duszy stały się możliwe dzięki Wcieleniu odwiecznego Logosu. W *Kazaniu 29* Mistrz pyta swoich słuchaczy o przyczynę Wcielenia Syna Bożego: „Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? Dlatego żebym ja się narodził jako ten sam Bóg. Bóg umarł, po to żebym ja umarł całemu światu i wszystkim rzeczom stworzonym. [...] Ojciec może tylko rodzić, Syn – tylko rodzić się i nie poza tym. Rodząc swego Jednorodzonego Syna, Ojciec daje Mu wszystko, co ma i czym jest, całą bezdenną otchłań Boskiego bytu i Boskiej natury. [...] Wszystko, co ma Syn, swój byt i naturę, otrzymuje od Ojca, po to byśmy i my byli tym samym Jednorodzonym Synem”¹⁰¹.

To, co się zatem dokonało w Nazarecie, dokonuje się także w głębi duszy człowieka. W niej Bóg staje się człowiekiem. Bóg nie tylko w osobie Chrystusa, swego Syna, stał się człowiekiem, ale staje się nim w każdej duszy¹⁰². W *Kazaniu 30* zostaje to wyrażone następującymi słowami: „Ludzie mniemają, że Bóg tam tylko [w Nazarecie, w momencie Wcielenia] stał się człowiekiem. Tak nie jest, gdyż stał się On człowiekiem tak samo tutaj [w duszy], jak i tam, a uczynił to po to, żeby ciebie zrodzić jako swojego Syna, w niczym nie umniejszonego”¹⁰³.

Dusza, będąca obrazem Obrazu, w której rodzi się Syn Boży, jest powołana do tego, by stać się samym Jednorodzonym Synem: „Ojciec bowiem do tego dąży i przynagla, żebyśmy się narodzili w Synu i stali się tym samym, czym jest Syn”¹⁰⁴. Stanie się tym samym, czym jest Syn, nie oznacza dla Eckharta równości ontycznej, dlatego że: „dusza niczym się nie różni od naszego Pana, Jezusa Chrystusa, poza tym, że ma mniej doskonały byt; Jego bowiem byt jest zjedno-

⁹⁷ *Kazanie 72*, s. 405.

⁹⁸ Por. *Kazanie 16b*, s. 159.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ *Kazanie 67*, s. 381.

¹⁰¹ *Kazanie 29*, s. 225.

¹⁰² Por. F. SAWICKI, *U źródeł...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁰³ *Kazanie 30*, s. 228.

¹⁰⁴ *Kazanie 39*, s. 265.

czony z przedwieczną Osobą”¹⁰⁵. Mistrz mówi, że dusza różni się od Syna Bożego tylko tym, że ma mniej doskonały byt, ale to właśnie na tym polega ta istotna różnica; dusza różni się więc od Jednorodzonego Syna „aż tym”, że ma mniej doskonały byt. Dusza, która w zjednoczeniu mistycznym staje się Synem, nadal pozostaje istotą stworzoną.

Ileć Mistrz mówi o tym, że człowiek ma się stać tym samym, czym Syn, ile razy mówi o jedności duszy z Bogiem, która czyni go wręcz równego z Nim, to nie ma na myśli równości bytowej. Posługuje się wówczas jedynie abstrakcją, za pomocą której przez „człowieka” rozumie nie jego stworzoną naturę, ale tę część obrazu, dzięki której jest on podobny do Boga. Mistrz patrzy na człowieka „jak” na Boga, poprzez pryzmat podobieństwa pochodzącego z obrazu, nie negując jednocześnie jego stworzonności, ale jedynie jakby odsuwając ją na bok w swoim patrzeniu¹⁰⁶. Eckhart potwierdza to rozumowanie dwoma przykładami: „podobnie gdy Chrystusa, Boga-Człowieka, rozważamy w Jego człowieczeństwie, abstrahujemy wówczas od Jego boskości - nie jakobyśmy jej nie uznawali, lecz tylko w tym sensie, że nie kierujemy wtedy na nią naszej uwagi. W ten też sposób należy rozumieć następującą wypowiedź św. Augustyna: „Co człowiek kocha, tym jest. Jeśli kocha kamień, jest kamieniem, jeśli kocha istotę ludzką, jest istotą ludzką, jeśli kocha Boga...”¹⁰⁷. Mistrz stwierdza, że nie ma odwagi kończyć dalej swojego toku rozumowania. Jego milczenie dobitnie pokazuje, jak wielką wagę i troskę przykładał do tego, by w tych kluczowych sprawach być dobrze rozumianym.

Zjednoczenie duszy z Bogiem owocuje narodzinami Syna Bożego, drugiej Osoby Trójcy Świętej. W *Kazaniu 20b* Mistrz podkreśla, na czym polega rola Ducha Świętego w rodzeniu Syna przez Ojca. Naucza on, że: „moc Ducha Świętego bierze to, co najczystsze, najdelikatniejsze i najwyższe, isierkę duszy, oraz unosi ją wysoko, ku górze, w ogniu miłości”¹⁰⁸. Słowa te mówią o jednoczącej roli Ducha Świętego. Pochodząc od Ojca i Syna, jest On zasadą jedności Trójcy Świętej oraz mistycznej jedności głębi duszy człowieka z Boskim życiem trzech Osób Boskich¹⁰⁹.

Eckhart pragnie pokazać swoim słuchaczom, że *unio mystica* to dzieło całej Trójcy Świętej. Mówi o tym w *Kazaniu 75*: „całą swą rozkosz [Ojciec] znajduje w Synu i kocha tylko Jego oraz wszystko to, co w Nim znajduje, ponieważ Syn jest światłem, które od wieków jaśniało w Jego ojcowskim sercu. By tam dojść, musimy ze światła przyrodzonego wznieść się do światła łaski, a w nim wzrastać aż ku temu, którym jest sam Syn. Tam Ojciec kocha nas w Synu Miłością będącą Duchem Świętym, Miłością, która nas zrodziła przed wiekami, w momencie narodzenia Syna, jako ich wzajemna Miłość – Ojca i Syna”¹¹⁰.

¹⁰⁵ *Kazanie 59*, s. 352.

¹⁰⁶ Por. *Kazanie 40*, s. 269.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ *Kazanie 20b*, s. 181.

¹⁰⁹ Por. P.P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart...*, dz. cyt., s. 237.

¹¹⁰ *Kazanie 75*, s. 420.

Świadomość tak wielkiego obdarowania, uczestniczenia w życiu Trójcy Świętej, pokazuje nam to, że „powinniśmy być zjednoczeni z Synem miłością Ducha Świętego, a przez Syna poznawać Ojca, kochać siebie w Nim i Jego w nas Ich wzajemną miłością”¹¹¹.

IV. ZAKOŃCZENIE

W swojej mistyce Mistrz Eckhart nie waha się prowadzić swoich słuchaczy w głąb tego, co najbardziej istotne dla chrześcijanina, a mianowicie w przestrzeń spotkania z żywym Bogiem, którego każdy z nas jest obrazem. Eckhart posuwa się w tej mistycznej drodze aż do końca, mówi nie tylko o naszej godności wpływającej z życia Boga w naszej duszy, ale pragnie pouczyć nas o tym, co wynika z tej obecności: o tajemnicy Bożego narodzenia. Człowiek według Mistrza nie jest „tylko” obrazem Boga samego, ale w Nim i z Nim staje się Jego „ojcem”.

Mistyka eckhartiańska jest swego rodzaju wyzwaniem i szansą dla współczesnego człowieka. Wyzwaniem dla jego ciągłego zabiegania o sprawy doczesne, nieustannego *actio*, a szansą, gdyż uczy, w jaki sposób w *actio* odnajdywać *contemplatio*¹¹². O tego rodzaju mistyce mówi *Kazanie 86*, zawierające komentarz do fragmentu Ewangelii według św. Łukasza: „Pan wszedł do pewnego miasteczka, a tam przyjęła Go niewiasta, imieniem Marta. Miała ona siostrę Marię, która siedząc u stóp Pana, słuchała Jego słów. Marta natomiast krzątała się i usługiwała Jemu”¹¹³ (Łk 10,38-40). W tradycji chrześcijańskiej duchowości Marii zawsze stanowiła wzór życia kontemplacyjnego, całkowicie oddanego modlitwie, natomiast Marta przedstawiała typ człowieka uwikłanego w sprawy światowe, oddanego działaniu, akcji. Mistrz dokonuje reinterpretacji tych schematów. Życie głębokiej modlitwy nie jest zastrzeżone dla wąskiego kręgu ascetów czy mniichów. Marta jest dla niego dowodem na to, że aktywność, przy spełnieniu odpowiednich warunków, wręcz pomaga jej życiu modlitewnemu. Droga Marty, na której *actio* nie jest oddzielone od *contemplatio*, jest prawdziwą mistyką codzienności, w której te dwie rzeczywistości ze sobą współlistnieją.

Mistrz pokrótce przedstawia postacie obu siostr, wyciągając wnioski z ich postaw. Maria, pozostająca u stóp Pana i słuchająca Jego słów, jest przepelniona dobrocią Bożą, ma w duszy niewyraźne pragnienie, tęskni, choć nie wie za czym, przy tym doświadcza w duszy słodkich pociech. Marta natomiast, która krząta się przy umiłowanym Chrystusie, jest zdolna do tego, gdyż posiada już dojrzały wiek, a głębia jej duszy jest doskonale uformowana przez ćwiczenia, dzięki czemu jest świadoma, że życie czynne nikomu tak nie odpowiada jak jej. Oprócz tego Martę charakteryzuje także światła rozważa, dzięki której umie kie-

¹¹¹ Tamże, s. 421.

¹¹² Por. J. PROKOPIUK, *Przedmowa*, w: MISTRZ ECKHART, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 38.

¹¹³ Tłumaczenie podane tutaj jest zgodne z tym, jakie występuje w *Kazaniu 86*.

rować zewnętrzne działanie ku szczytom, które ukazywane są przez miłość. Ostatnim powodem jej krzątaniny jest sama godność umiłowanego Gościa¹¹⁴.

Przewaga Marty nad Marią, o której mówi Mistrz, polega na dojrzałości Marty, która potrafi widzieć Boga i Jego działanie nie tylko w ekstazie mistycznej, która jest udziałem Marii, nie tylko w stworzeniach, ale przede wszystkim w sobie samej, w najbliższym sobie, własnym bycie, a przy tym umie jednocześnie wziąć odpowiedzialność za swoje obowiązki i nie uchyla się od potrzebnego w danej chwili działania¹¹⁵.

Prawie każde z *Kazań* Mistrza Eckharta kończy modlitwa o to, co chciał w nim wyrazić, co jest dla niego najważniejsze. Chciałbym na końcu przytoczyć jedną z takich modlitw: „Niech nam Bóg dopomoże zapragnąć Jego narodzenia w nas. Amen”¹¹⁶.

SUMMARY

The Birth of God in a human soul according to Master Eckhart

This article presents the mystical assumptions of Master John Eckhart, a medieval Dominican friar. Eckhart, thanks to the originality of his conceptions, formed the basis for a new branch of mysticism, called intellectual-speculative mysticism, based on strictly scientific, philosophical-theological thinking. His mysticism is based first and foremost on the Holy Bible, with philosophy as a tool used to express the inner experience. Among the antecedents of his ideas, Plotinus, St. Augustine, Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. Albert the Great should be mentioned. Eckhart presented his thoughts about this in *Sermons*, which are analyzed in this article. The core idea of *Sermons* is the conception of *unio mystica* – a vision of what is the reality of the birth of God in the depths of the human soul. What Eckhart tries to express is the identity of the non-identical (God and the human soul created by Him) in a mystical act. Eckhartian mysticism is a kind of challenge and a chance for modern man. A challenge to our unending concern about earthly matters, and to our frenzied lives. A chance, because present day man, living in the world, in Eckhart Bains a Master, who can teach him how to find *contemplatio in actio*. Master Eckhart can teach modern man the mysticism of everyday life.

Słowa kluczowe / key words:

Eckhart, mistyka

Eckhart, mystic

¹¹⁴ Por. *Kazanie 86*, s. 458.

¹¹⁵ Por. J. PROKOPIUK, *Przedmowa*, art. cyt., s. 37.

¹¹⁶ *Kazanie 38*, s. 262.