



JÓZEF PIÓRCZYŃSKI
UNIwersytet Łódzki

O NIEKTÓRYCH INTERPRETACJACH ECKHARTOWSKIEJ KONCEPCJI BOGA

Mistrz Eckhart należy do tych nielicznych postaci kultury europejskiej, które ciągle fascynują czytelników, mimo upływu stuleci. Jako myśliciel, filozof, mistyk, postać niezwykła, Mistrz Eckhart został odkryty i zidentyfikowany na początku XIX wieku. Choć wcześniej bullą niesławnej pamięci papieża Jana XXII został pozbawiony prawa uczestnictwa w życiu zbiorowym, jego myśl była obecna w nawiązującej do niego mistyce niemieckiej, w anonimowo wydawanych jego pismach, nierzadko kompilowanych z tekstami innych pisarzy, na przykład z kazaniami wiernego mu w wielu poglądach Taulera, w czternastowiecznej anonimowego autora *Teologii niemieckiej*, którą Luter wydał po raz pierwszy drukiem w 1516 roku, poprzedzając ją krótkim wstępem. Filip Spener w swoich *Pia desideria*, uważanych za dzieło inauguracyjne pietyzmu, zaleca studiowanie Taulera i *Teologii niemieckiej*. W całym tym okresie żyła pośród niemieckiego ludu pamięć wielkiego mistrza, o którym krążyły legendy. Oto jedna z nich:

Mistrz Eckhart i nagi chłopiec

Mistrz Eckhart spotkał pięknego, nagiego chłopca. Zapytał go, skąd przybywa? / (A chłopiec) odparł: „Przybywam od Boga.” / „Gdzie go zostawiłeś?” / „W cnotliwych sercach.” / „Dokąd chcesz się udać?” / „Do Boga!” / „Gdzie Go znajdziesz?” / „Tam, gdzie uwolniłem się od wszystkich stworzeń.” / „Kim jesteś?” / „Królem.” / „Gdzie twoje królestwo?” / „W moim sercu.” / „Bacz, by nikt nie posiadał go wraz z tobą!” / „Czynię to.” / Wtedy Mistrz zaprowadził go do swej celi i rzekł: „Weź sobie opończę, jaką chcesz.” / „Nie byłbym wtedy królem!” - (odparł chłopiec). / I zniknął. / Był to sam Bóg, który tak sobie zeń zażartował¹.

¹ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 313.

Mistrz Eckhart był tym, który organizował zbiorową świadomość niemiecką. Można zapytać: dlaczego tak się działo? Dlaczego jemu przysługiwała taka rola? Potępienie papieskie - jak powiedziano - tłumiąc myśl Eckharta, nie zdołało jej jednak na tyle obezwładnić, by pogrzebać ją w niepamięci historii. Jeżeli coś nie ginie w obliczu destruujących je sił, musi samo w sobie zawierać regenerujące moce, autentyczne niewyczerpane źródła. To jest ta niezwykłość Eckhartowskiego przesłania, pierwotność ożywczego podłoża, które zmienia nasze spojrzenie, rozbija potoczne oczywistości, pozwala nam - jak pisał Josef Quint - jeść, gdy inni poszczą, spać, gdy inni czuwają, milczeć, gdy inni się modlą².

Kiedy się czyta pisma Eckharta, czuje się, że mamy do czynienia z osobistością wybitną, oryginalną, głęboką, stroniącą od utartych kolein myśli, umysłem potrafiącym w naszej mowie potocznej, a także w formułach wybitnych myślicieli, odkryć sensory niebanalne, nieoczekiwane, sięgające istoty rzeczy. Ten, kto mówi w kazaniach Eckharta, mówi jak ktoś współczesny, i wielokroć bardziej wnikliwie niż ktoś współczesny. Eckhart ciągle zaskakuje, zadziwia, fascynuje, pokazuje nam sprawy od strony, której dotąd nie dostrzegaliśmy lub którą uważaliśmy za nieistotną czy banalną. Coraz trudniej jest dzisiaj powiedzieć coś nowego, jeśli nie gubi się pamięci historii. Myśl Eckharta wszelako ciągle wydaje się świeża, nowa, jej wielowątkowość, zakorzenie w różnych nurtach myślowych, nie pozbawia jej jednolitego wyrazu jako odczytania chrześcijaństwa w głęboki sposób, docierający do tego, co wydaje się w nim najistotniejsze. Te opinie wyraził wielki szyderca, Artur Schopenhauer, powiadając, że w mistyce niemieckiej, tej zainaugurowanej przez Mistrza Eckharta, ujawnił się najpełniej duch chrześcijaństwa³. Nie litera, lecz duch. I nie było to zdanie ignoranta. Schopenhauer znał mistykę niemiecką. Gdy tak patrzemy na myśl Eckharta, opinia czternastowiecznych teologów, opatrzona nazwiskiem niesławnego papieża, może znaczyć niewiele, tym bardziej, że w pewnych kwestiach ontologicznych rozstrzygnięcia Eckharta, nawiązującego do tradycji neoplatońskiej, wydają się lepiej udokumentowane aniżeli rozstrzygnięcia ortodoksyjne.

² J. Quint, *Meister Eckhart*, w: *Die grossen Deutschen*, wyd. H. Heimpel, t. 1, Berlin 1956, s. 257.

³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1938, t. 2; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 1, s. 457.

Z tego właśnie, że Eckhart powiedział coś niezmiernie ważnego o chrześcijaństwie, co odkrywa jego korzenie, wynika niezwykle zainteresowanie pisarstwem tego wielkiego mistyka i filozofa. Jego walory intelektualne to nie szacowny, ale trochę zakurzony składnik myśli europejskiej. To, co znajdujemy u Eckharta, jest nam bliskie przez to, że może funkcjonować i funkcjonuje na równi ze współczesnymi koncepcjami życia religijnego jako jego ożywcze źródło. Pewien polski intelektualista powiedział, że człowiek modli się wtedy, gdy Boga o coś prosi lub gdy mu za coś dziękuje, podczas gdy według Eckharta ten się naprawdę modli, kto o nic Boga nie prosi. Wydaje się, że przestrzeń dzieląca owego intelektualistę od Eckharta jest większa niż w ogólności na przykład przestrzeń między chrześcijaństwem a islamem.

Interesujący się Mistrzem Eckhartem zdają sobie sprawę z wartości jego myśli. Toteż przyznają się do niego rozmaite późniejsze prądy intelektualne, filozoficzne i religijne, zasadnie odnajdując w nim załączki swoich koncepcji bądź interpretując jego myśl tak, by można było dojrzeć w nim swoją własną przeszłość i potwierdzenie czy uzasadnienie własnych teorii. To spojrzenie na Eckharta z własnej perspektywy badacza, z punktu wyznawanych przez niego poglądów, to istotna przyczyna dezinterpretacji Mistrza Eckharta. Spotykamy się tutaj z niebywałą beztrąską i wręcz z nonszalancją w podejściu do tego, co znajduje się w pismach Eckharta. Przypisuje mu się poglądy, nie dokonując w istocie analizy jego koncepcji; z góry dekretuje się, jakie jest stanowisko Eckharta. Wygłoszona na ten temat przed kilkoma dziesiątkami lat opinia Gilsona w niczym nie straciła na aktualności: „Wiele niejasności i niekonsekwencji przypisywanych Eckhartowi z powodzeniem może mieć swe źródło w tym, że niektórzy spośród piszących o nim historyków z trudem mogą iść śladem jego plotyńskiej dialektyki. Rzecz jasna, że ci, którzy rozpoczynają od uznania, że Eckhart był zasadniczą tomistą, nie mogą oczekiwać, że znajdą w jego pismach konsekwencje. Myśl Eckharta trudna jest do śledzenia, ale nie wydaje się nam, aby Eckhart, kiedy ujmuje się go na jego własnym doktrynalnym gruncie, był niekonsekwentny”⁴.

Lekceważenie tego, co znajduje się w pismach Eckharta, jest wręcz ostentacyjne. *Ex cathedra* rozstrzyga się problemy, nie próbując

⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1967, s. 702-703.

dyskutować z innymi rozumieniami i interpretacjami. To, co mówi Eckhart, jest tylko punktem wyjścia do mowy dalej już niekontrolowanej odniesieniem do tego, co ma być jej przedmiotem. W wielu wypadkach manipulacja poglądami Eckharta jest tak swobodna, że budzi już nie opór, ale zdziwienie, że można tak intelektualnie nierzetelnie postępować. Nie chodzi tu o to, że został wypracowany modelowy sposób rozumienia Eckharta, jakieś wzorcowe ujęcie jego nauki, a ci, którzy nie chcą tego uznać, mogą być posądzeni o intelektualną nierzetelność czy nieodpowiedzialne postępowanie. Stan badań nad Eckhartem nie upoważnia do takiej konkluzji. I to właśnie, jak się wydaje, wykorzystują różni badacze, sądząc, że pole interpretacji jest tak szerokie, że można mówić i pisać prawie wszystko, zważywszy, że jeszcze czterdzieści lat temu jeden z historyków uznał stan badań nad myślą Eckharta za beznadziejny⁵. Spowodowane to jest m.in. tym, że do analizy filozofii Eckharta konstruuje się kryteria i perspektywy poznawcze, które w ogóle do niej nie przystają, łamią jej wewnętrzną strukturę, sprawiają, że to, co podrzędne, zostaje uznane za centralne. Rozcina się i klasyfikuje myśl Eckharta ze względu na obce jej, zewnętrzne sposoby rozpatrywania, by dojść do zamierzonego w badaniu celu. Z pewnością odczytywanie, rozumienie i interpretacja każdej znaczącej teorii to często długi i skomplikowany proces, ale wydaje się, że dwustuletnie dzieje interpretacji myśli Mistra Eckharta powinny przynajmniej nauczyć szacunku dla jego tekstów i wstrzeźliwości w ferowaniu sądów luźno tylko nawiązujących do tego, co on napisał. Siła przyciągania właściwa myśli Eckharta, uznanie dla jej wielkości, nawet tylko intuicyjnie chwytanej, sprawiają, że krąg jej czytelników jest dość szeroki, ale mało dbały o poważny nad nią namysł. Ale taki jest los wybitnych myślicieli. Wydaje się też, że chrześcijaństwo nie zdołało jeszcze przyswoić sobie tego, co jest w nauce Eckharta nadzwyczaj istotne.

To, co powiedziano na temat rozumienia i interpretacji nauki Eckharta, chcemy teraz pokazać w odniesieniu do jego nauki o absolutnie, tzn. Boskości i Bogu, konstrukcja ta bowiem jest dwuczłonowa i nawet jeżeli włącza się ją do tradycyjnej koncepcji Trójcy św., co wcale nie jest rzadkim przypadkiem, to pojęcie Boskości

⁵ E. Bracken, *Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1972, s. 34, 41.

musi być w takim ujęciu zauważone i wyjaśnione właśnie tak, by nie naruszało ono tradycyjnego rozumienia Boga. Sposoby pojmowania i wykładni nauki Eckharta są często zaskakujące i zdumiewające; znając punkt wyjścia takiej czy innej interpretacji, trudno jest przewidzieć, w jakim kierunku pójdzie jej rozwinięcie. Znakomitym przykładem jest tutaj Rudolf Otto, teoretyk myśli religijnej, autor głośnego dzieła *Świętość*.

Otóż bardzo wnikliwie i trafnie analizuje on Eckhartowską koncepcję Boskości jako najwyższej, najdoskonalszej, ponad Bogiem istniejącej rzeczywistości, nieświadomej i nieosobowej. Ale oto nagle o koncepcji Boga jako różnego od Boskości Otto powiada, że „Bóg jest Bogiem świadomym, osobowym, i do tego Bogiem istniejącym w trzech osobach, zgodnie z doktryną kościelną”⁶. O ile w rozpatrywaniu koncepcji Boskości Otto trzyma się wywodów Eckharta, często cytując jego pisma, o tyle przypisując mu tradycyjną kościelną naukę o Bogu, nie przytacza żadnej wypowiedzi Eckharta, z góry uważając, że samo używanie przez Eckharta pojęcia trójcy osób boskich jest rozstrzygające i niepozostawiające miejsca na żadną inną interpretację tej kwestii. Rudolfa Otto nie zastanawia nawet to, że - jak sam pisał - Bóg „staje się” z Boskości oraz że - jak powtarza to za Eckhartem - „Bóg staje się i przemija”⁷. Odseparowuje on ujęcie Boga od ujęcia Boskości, tak że nawet nie pojawia się u niego cień wątpliwości co do innego rozumienia Boga. Tak więc tam, gdzie Otto bazuje na pismach Eckharta, dobrze rozumie jego naukę, natomiast tam, gdzie ignoruje je, wygłasza arbitralną, niczym nieuzasadnioną koncepcję, niezgodną z poglądami Eckharta.

Przytoczmy zatem kluczową w tym względzie wypowiedź Eckharta, która będzie służyć także do oceny innych interpretacji jego nauki o Bogu:

W swym Przedwiecznym Słowie Ojciec wypowiada na sposób rodzenia i poznania całą swoją naturę. Nie wypowiada dobrowolnie aktem woli, tak jak wówczas, gdy za pośrednictwem władzy chcenia mówimy lub czynimy coś, od czego mocą tejże władzy możemy się powstrzymać. Słowo Przedwieczne inaczej pochodzi od Ojca: czy tego chce, czy nie. On musi wypowiadać je i nieustannie rodzić. Z Ojcem

⁶ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 17.

⁷ *Ibidem*.

bowiem, tak się dzieje: cała jego natura polega na tym, że jest On z natury sam korzeniem Trójcy⁸.

Nie ma w pismach Eckharta jednej wyraźnej wypowiedzi o Bogu osobowym i świadomym. Bóg - zdaniem Eckharta - nie może wybierać aktem wolnej woli, bo taka wola mu nie przysługuje. Działanie Boga jest koniecznością wynikającą z jego natury, koniecznością, która urzeczywistnia jego naturę, dzięki której jest on tym, czym jest. Ta autodeterminacja jest wolnością, bo nic Boga nie określa poza nim samym, ale nie wolnością w znaczeniu samowiednej wolności absolutu, który może podjąć taką oto decyzję lub jej przeciwstawną czy w ogóle jakąkolwiek inną. Ojciec jest tylko Ojcem, kiedy rodzi Słowo-Syna; jego bycie Ojcem - jak mówi Eckhart - wyczerpuje się w rodzeniu⁹, i nic innego - ani wolność, ani świadomość - mu nie przysługuje i przysługiwać nie może. Osoby boskie nie są osobami w sensie właściwym, lecz - jak ktoś to trafnie sformułował - „punktami granicznymi” pojmującego siebie nieświadome absolutu. Żeby odrzucić tę koncepcję nieświadomego i nieosobowego absolutu, trzeba by znaleźć w pismach Eckharta twierdzenia zaprzeczające zdaniom tutaj przytoczonym albo tak zinterpretować tamtą jego wypowiedź, że nie wyklucza ona koncepcji Boga osobowego albo zinterpretować w ten sposób inne fragmenty jego pism. Wydaje się, że nikt tego dotąd nie zrobił. Eckhart - jak pisał Gilson - jest bardzo konsekwentny na gruncie tej swojej teorii. Dla myśli chrześcijańskiej, szczególnie tej włączonej w pewne instytucjonalne funkcjonowanie, omawiane kwestia jest ogromnej wagi, bowiem koncepcja Boga nieświadomego jako podstawy wiary wydaje się bardzo trudna do zaakceptowania na takim instytucjonalnym gruncie. I to też jest jedna z ważnych przyczyn owej często bezpardonowej dezinterpretacji myśli Eckharta.

Podobnie jak Otto o koncepcji Boga Eckharta myśli Zbigniew Kaźmierczak - autor obszernej rozprawy habilitacyjnej poświęconej Mistrzowi Eckhartowi i Janowi od Krzyża - prezentując bardzo dobrą znajomość pism Eckharta i szerokie rozeznanie w literaturze

⁸ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 2: *Meister Eckharts Predigten*, oprac. J. Quint, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, s. 434-435. Pisma Eckharta zawarte w *Die deutschen Werke* podajemy w tłumaczeniu Wiesława Sztomony według następujących wydań: *Mistrz Eckhart Kazania*, Poznań 1986, *Mistrz Eckhart, Traktaty*, Poznań 1987.

⁹ *Ibidem*, s. 319-320.

przedmiotu. Znowu, podobnie jak Otto, Kaźmierczak nie przywołuje nawet jednej jasnej, niebudzącej wątpliwości wypowiedzi Eckharta co do koncepcji osobowego charakteru Boga. Argumentem Kaźmierczaka, a nie Eckharta, jest myśl, że „Rodzenie Syna jest do pomyślenia jedynie w ramach osobowej koncepcji Absolutu również dlatego, gdyż jest udzielaniem się typowym dla Ojca”¹⁰. W ogóle zdaniem Kaźmierczaka „nazwanie Boga Ojcem suponuje wyraźnie sens personalistyczny”, a więc już samo użycie terminu „Bóg Ojciec” - to także mówi Kaźmierczak - ma świadczyć o osobowym charakterze jego bytu¹¹. Niemożliwa jest zatem inna koncepcja Boga już tylko dlatego, że posługujemy się terminem „Bóg Ojciec”. Dla Autora omawianej rozprawy mowa o Bogu w innym znaczeniu aniżeli osobowy jest pozbawiona sensu. Zbigniew Kaźmierczak zdaje sobie jednak sprawę z wagi pewnych interpretacji nauki Eckharta. I wbrew temu, co już napisał o Bogu, przyznaje, że w tekstach Eckharta występują „elementy nieosobowej charakterystyki Boga” czy też „pewien rys nieosobowy” Boga oraz powołuje się na potwierdzający to ujęcie fragment przytoczonego przez nas uprzednio cytatu o tym, że Bóg Ojciec „musi wypowiadać i nieustannie rodzić Słowo Przedwieczne”¹². W ogólności jednak Kaźmierczak twierdzi, że owe elementy nieosobowego pojmowania Boga „nie zakłócają w sensie istotnym” koncepcji Boga osobowego¹³. Innymi słowy, Bóg jest prawie w całości osobowy i trochę tylko nieosobowy. Zatem - trzeba zauważyć - mimo wszystko osobowo-nieosobowy, co zaiste jest twierdzeniem kuriozalnym. W analizach Kaźmierczaka widać pewną niezborność i chaotyczność, na przykład w antropomorfazacji Eckhartowskiego pojęcia absolutu czy w uznaniu tej koncepcji za egotyczną i nihilistyczną¹⁴. Tego typu analizy i ich konsekwencje świadczą o nieporadności w ujmowaniu pewnych kwestii filozoficznych. Z powodu owych niedostatków w zakresie kompetencji filozoficzno-historycznych i metodologicznych nie może być należcie wykorzystana przez Autora omawianej tu obszernej rozprawy jego

¹⁰ Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 124.

¹¹ *Ibidem*, s. 134.

¹² *Ibidem*, s. 124-125.

¹³ *Ibidem*, s. 124.

¹⁴ *Ibidem*, s. 135-143.

znajomość pism Eckharta i poświęconych mu opracowań. Główną przyczyną mankamentów interpretacyjnych Zbigniewa Kaźmierczaka jest to, że nie pozwala on sobie na swobodne, nieskrępowane żadnymi założeniami analizy pism Mistrza Eckharta. Sam sformułował to zresztą bardzo wyraźnie: chrystianizm funduje się na przyjęciu teorii osobowego absolutu i teorii łaski¹⁵. Nie chcąc wykluczyć Eckharta z chrześcijaństwa, musiał więc zdeformować jego myśl. Powtarzamy zatem: na potwierdzenie nieosobowego charakteru Boga u Eckharta Autor jest w stanie przytoczyć cytaty z jego pism, na potwierdzenie osobowego rozumienia Boga - nie znalazł ani jednego. Z góry powzięte założenia i schematy interpretacyjne przesłaniają Autorowi to, co ma być interpretowane. Zbigniew Kaźmierczak wszedł głęboko w świat myśli mistycznej Eckharta, potrafił dokonać wielu wartościowych analiz, odsłonić i rozjaśnić pewne kwestie nauki Eckharta, jednak w sprawach zasadniczych jego spojrzenie na tę naukę zostało zmaczone z góry powziętymi, obcymi myśli Eckhartowskiej tezami, a, mówiąc dosłownie, zostało zideologizowane w imię pewnego wzorca prawowierności teorii.

Piotr Augustyniak w obszernej rozprawie *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwycięzenie metafizyki* dokonuje swoich analiz i interpretacji z dużym rozmachem i niezachwianą pewnością co do własnych ustaleń¹⁶. Rozprawa w części poświęconej Eckhartowi jest całościowym spojrzeniem na niego jako na myśliciela inspirującego do destrukcji zachodniej metafizyki, spojrzeniem wynikającym - jeśli tak można powiedzieć - z antymetafizycznego napędu Autora, odwołującego się do Heideggerowskiej koncepcji bycia i bytu. Zamierzenia interpretacyjne Autora są zaprezentowane bardzo wyraziście, niejako każde zdanie rozprawy oddycha tym fundamentalnym założeniem, płynącym z Heideggerowskiego widzenia dziejów metafizyki europejskiej, Piotr Augustyniak potrafi bardzo płynnie i wnikliwie analizować zagadnienia i rozjaśniać rozważane koncepcje. Wątpliwości natomiast budzą punkty orientacyjne, założenia, tezy podstawowe, to, od czego się wychodzi, i to, do czego się dochodzi w takich analizach. Dowolnie obrane tezy wyjściowe

¹⁵ *Ibidem*, s. 527.

¹⁶ P. Augustyniak, *Inna Boskość. Mistrz Eckhart. Zaratustra i przezwycięzenie metafizyki*, Kraków 2009.

deformują obraz rozważanej teorii, mimo maestrii prowadzonego wywodu, który niekiedy przechodzi w nie do zniesienia żargon Heideggerowski o charakterze pozbawionej sensu żonglerki słownej.

O ile jednak Kaźmierczakowi wystarczyło przypisanie Eckhartowi uznanie Boga za Boga osobowego, przy jednoczesnej akceptacji nieosobowej Boskości, o tyle Augustyniak jest bardziej radykalny. Idąc śladem wielu interpretatorów nauki Eckharta, dokonuje on istotnego zabiegu redukcyjnego: Boskość jest „wewnętrznością Trójcy Świętej”¹⁷, „wewnętrzną dynamiką Boga-Trójcy”¹⁸, tzn. w istocie, że Bóg ma dynamiczną strukturę (w gruncie rzeczy możemy nie używać terminu „Boskość”) - i to przede wszystkim decyduje, że nauka Eckharta stanowi przewyżczenie metafizyki. Otóż Piotr Augustyniak pomija, nie zauważa, lekceważy, nie analizuje wielu, ogromnej ilości twierdzeń i koncepcji Eckharta, które są całkowicie niegodne z jego rozumieniem i interpretacją nauki Eckharta. Eckhart pisał na przykład: „Tym, co porusza wszystkie rzeczy, jest niezmiennosc Boga”¹⁹. Twierdzenie to w sposób nieusuwalny tkwi w tradycji metafizyki, której przewyżczeniem wedle Autora ma być myśl Eckharta. W trzecim zaś tomie kazań Eckharta, opracowanych przez Josefa Quinta, można wyczytać, że w Bogu ponad działającymi osobami boskimi znajduje się prosty, milczący, „niedziałający” byt boży. I dopiero nad tak pojętym Bogiem znajduje się Boskość, tzn. „Bóg w samej głębi”, w którym „nic nie jest otrzymywane ani dawane”²⁰. Tak więc według Eckharta im bardziej coś jest doskonałe, tym bardziej jest bierne, niedziałające. Boskość jako najwyższa doskonałość jest - jak mówi bardzo dobitnie Mistrz Eckhart - niedziałaniem i tym właśnie różni się od Boga, że nie działa²¹.

W istocie obie wymienione polskie prace nie odbiegają od poziomu rozpraw na temat nauki Mistrza Eckharta, a z pewnych względów są nawet bardziej solidne i wnikliwe. Nacechowane są jednak

¹⁷ *Ibidem*, s. 320.

¹⁸ *Ibidem*, s. 332.

¹⁹ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 1: *Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1958, s. 10.

²⁰ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. 3: *Meister Eckharts Predigten*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, s. 123-133.

²¹ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhundertts*, t. 2: *Meister Eckhart*, oprac. F. Pfeiffer. Leipzig 1857, s. 181.

nierzetelnością intelektualną, bo w jednym i drugim przypadku zewnętrzny, z góry przyjęty punkt widzenia deformuje wewnętrzną strukturę i treść teorii Eckharta. Bez wątpienia rozumienie nauki Eckharta ciągle sprawia ogromne trudności. Nie chodzi nam jednak o to, by takie czy inne jej rozumienie i interpretacja rozstrzygały rozważane kwestie, lecz o to, by respektować to, co jest wyraźnie powiedziane w pismach Eckharta, o to, by nie lekceważyć jego poglądów i nie wygłaszać twierdzeń, których nie można poprzeć analizą jego tekstów, którym jego teksty wyraźnie zaprzeczają. Chodzi o elementarną rzetelność intelektualną, o to, by badacz w rozpatrywaniu problemów wyłączył swoje zapatrywania i przekonania. Trzy przykłady, które tutaj przytoczono, przeczą bezstronności postawy badaczy, wydaje się, że wynika to w znacznym stopniu z tego, że Mistrz Eckhart jest za wielki, czy tak wielki, czy też tak współczesny, że po prawie siedmiu stuleciach po jego śmierci trudno zachować wobec niego otwarty i chłodny umysł.

ABSTRACT

OF SOME INTERPRETATIONS OF ECKHART'S CONCEPTION OF GOD

The article shows that popular understanding of Eckhart's God as a personal God is not confirmed by the analysis of Eckhart's texts, but adopted from the most common concept of God. The article presents three of such interpretations.