

Józef Piórczyński

## Koncepcja bytu u Mistra Eckharta

---

Najprościej jest wyjść od twierdzenia Eckharta podzielanego przez całą scholastykę, że Bóg jest bytem. Tak sformułowane twierdzenie nie budzi w istocie żadnych wątpliwości i mogłoby się wydawać, że Eckhart jest tutaj typowym myślicielem swojej epoki. Jednak już następna jego teza nadaje tej podstawowej koncepcji zdecydowanie odrębny od powszechnie scholastycznego sens, stanowiący o tym, co jest charakterystyczne i niezwykle ważne dla zrozumienia Eckharta nauki o bycie i co czyni z niej zjawisko osobne wśród bogatej myśli średniowiecza. Oto Bóg jest nie tylko bytem, ale jest całym bytem. Eckhart stwierdza to dobitnie dwa razy w tym samym kazaniu: „Jest On [Bóg – J. P.] bytem, który ma w sobie cały byt”<sup>1</sup>. Poza Bogiem nie ma żadnego bytu. Przed Bogiem i poza Bogiem jest tylko Nic. Istnieje tylko jeden jedyny identyczny ze sobą byt. Niemożliwe jest istnienie czegokolwiek poza Bogiem, bo niszczyłoby to uniwersalność jego bytu. Uznanie istnienia jakiegokolwiek bytu poza Bogiem czy obok Boga sprawiłoby, że Bóg nie byłby już jednym jedynym bytem. Bóg w rozumieniu Eckharta jest czystym bytem, pełnią bytu i samym bytem. Odmówić Bogu bytu znaczyłoby: unicestwić Boga, ale także przyznanie bytu czemuś niezależnemu od Boga znaczyłoby to samo. Bóg sam jest jedynie istniejący. Byt Boga wyczerpuje wszelki byt.

---

<sup>1</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1986, s. 401.

Ebeling słusznie nazywa koncepcję Eckharta monizmem, teorią zamkniętą w sobie boskim bytu<sup>2</sup>.

Jeżeli zatem nie byłoby Boga, tzn. jeżeli nie byłoby bytu, nic by nie istniało. Albo jest byt Boga, albo nie ma bytu w ogóle. Najbardziej dobitne twierdzenie uzasadniające jedyność bytu tożsamego z Bogiem brzmi, że świat nic nie dodaje do tego bytu. Istnienie świata nie poszerza więc zakresu bytu. Eckhart pisał: „Ludziom wydaje się, że gdy mają i Boga, i rzeczy, mają wtedy więcej, aniżeli gdyby mieli Jego bez reszty. Jest to jednak błędne mniemanie, gdyż On razem z rzeczami nie stanowi więcej niż bez nich”<sup>3</sup>. O ile byt istnieje, w całości przysługuje Bogu. Wynika z tego prosty wniosek, że nic nie istnieje poza boskim bytem. Eckhart zna tylko jeden jedyny rodzaj bytu. To pociąga za sobą inne niezwykle ważne konsekwencje. Przede wszystkim Bóg, ów jedyny byt, zawiera w sobie każdy inny byt, każde istnienie. Rzeczy stworzone nie istnieją poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. On stanowi początek i koniec wszystkich rzeczy. Są one zamknięte w bycie Boga i nie mogą znaleźć się poza nim, nie przeistaczając się w nicość. W zamkniętym kole bytu otoczonym nicością mieści się wszelkie istnienie rzeczy. Dlatego nic nie może istnieć poza Bogiem. „[...] Bóg – pisał Eckhart – nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w nich wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych. Tak więc między Bogiem a rzeczami nie ma przedziału. [...] Wszystkie poszczególne rzeczy zawarte są w tym, czym On jest”<sup>4</sup>. Zatem nie ma żadnego pośrednictwa, żadnego medium między bytem Boga a bytem stworzeń. Jakiegokolwiek pośrednictwo implikowałoby dystans między jednym a drugim bytem, a tym samym dowodziłoby to ich odmienności względem siebie, czemu Eckhart oczywiście zaprzecza. Uznanie pośrednictwa między bytem Boga a bytem stworzeń sytuowałoby nieuchronnie byt rzeczy poza bytem Boga i rozdzielałoby niepodzielny byt Boga, co samo w sobie jest założeniem sprzecznym. Nie ma żadnej różnicy między bytem Boga a bytem rzeczy. W tym sensie można powiedzieć, że Bóg jest bardziej w rzeczach niż one w sobie samych, bo ich byt jest bytem boskim, a nie ich własnym, różnym w jakiegokolwiek sposób od tamtego, jednego i wszechobejmującego. Nie można oddzielić bytu

<sup>2</sup> H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, Aalen 1966, s. 39–41.

<sup>3</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 229.

<sup>4</sup> Tamże, s. 428, 437.

Boga od bytu rzeczy. W istocie nie sposób tu nawet orzekać o jakimś nadzwyczaj ścisłym związku między istnieniem stworzeń a istnieniem Boga, ponieważ zachodzi identyczność ich bytów. Wszystko, co jest, nie jest w żaden sposób zdystansowane wobec bytu Boga. Jeżeli mówi się o stworzeniu rzeczy, to nie może ono być pojmowane inaczej aniżeli jako pewna akcja, ruch w samym Bogu, który, zamknięty w swoim bycie, nie ma możliwości wykroczenia poza siebie. Nic, co istnieje, nie może uciec z nieprzekraczalnego pola bytu Boga, uwolnić się odeń i egzystować niejako na własny rachunek. Wszystkie rzeczy są tym, czym jest Bóg, zatem istnieje tylko jedno źródło bytu, zawsze żywe i niezmiennie w swoim trwaniu.

Koncepcja ta ogniskuje się wokół jednej wielkiej myśli: Bóg jest wszystko obejmującym omnipotentnym bytem, poza którym nie ma i nie może być żadnego innego bytu. Byt, tzn. Bóg, jest całością rzeczywistości, nieprzekraczalną i jedyną, uniwersalną, niedopuszczającą żadnych odprysków bytu, izolowanych obszarów nieusytuowanych w samym źródle wszechrealności, nieprzemijającym i pozaczasowym, wiecznie trwającym w swej niezmiennej teraźniejszości. Byt Boga jest w tym sensie absolutny, że nie dopuszcza istnienia żadnego innego rodzaju bytu, który mógłby go ograniczać. Stanowisko Eckharta jest tak mocno sformułowane, że trudno byłoby znaleźć koncepcję dorównującą mu w tym względzie. Wedle niego bowiem nicość tego, co pozaboskie, jest absolutna, tzn. jest negacją wszelkiego bytu. Nie ma, według Eckharta, różnych stopni czy rodzajów bytu, takiej modyfikacji tego jednego bytu, iżby inne byty jakoś zmieniały w sobie ów jeden jedyny byt. Nie istnieje po prostu inny byt aniżeli byt Boga – Eckhart tę myśl bardzo silnie eksponuje zarówno w pismach łacińskich, jak i w kazaniach i traktatach niemieckich. W istocie skoro Bóg jest tożsamy z całym bytem i nie ma innego bytu aniżeli byt boski, przeto można zaakceptować twierdzenie z pism łacińskich: *esse est deus*<sup>5</sup>. Tym sformułowaniem Mistrz koloński wnosi coś nowego do filozofii, nikt bowiem przed nim i chyba po nim nie zdobył się na tak jasne i odważne postawienie tej sprawy. Zatem mówiąc o bycie, mówimy po prostu o Bogu. W tym sensie cała ontologia Eckharta obraca się wokół bytu Boga i ten byt stanowi punkt wyjścia do rozważań nad wszelkim istnieniem.

---

<sup>5</sup> Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, Stuttgart 1964, Bd. 1, s. 156.

Nauka o analogii, do której się teraz odwołujemy, by bliżej scharakteryzować teorię bytu Eckharta, ma swoją najogólniejszą podstawę w szeroko upowszechnionym na gruncie chrześcijaństwa przekonaniu, że stworzenie jest wyrazem, objawem, manifestacją boskiej istoty, że świat zawiera w sobie ślady najdoskonalszego bytu. Nauka ta implikuje problem czysto filozoficzny: intencją jej jest wyjście poza dwie skrajności uniemożliwiające w gruncie rzeczy uprawianie filozofii jako stosującego się do racjonalnych reguł namysłu. Z jednej strony jest to stanowisko parmenidejskie, wedle którego istnieje tylko jeden byt całkowicie zwarty, niepodzielny, niezmienny. Nie sposób ani pozytywnie wyrazić takiego bytu, ani też powiedzieć, na czym polega istnienie rzeczy danych w bezpośredniej percepcji – chyba że uznaje się je za ułudę i tym samym wraca do niemożliwej do wypowiedzenia pozycji wyjściowej. Druga skrajność, przeciwna tamtej i równie jak tamta niwelująca filozofię do poziomu niemoty, to totalny pluralizm ontologiczny, czyniący w istocie każde indywiduum nieporównywalne z żadnym innym, uznający różnorodność bytów za fakt pierwotny i niemediatyzowalny, dopuszczający jedynie definicje ostensywne numerycznie identyfikowalnych obiektów. Radykalny monizm i radykalny pluralizm dają się chyba tylko nazwać, a nie pojęciowo opisać. Nauka o analogii natomiast usiłuje odkryć między bytami o różnych istotach pewną wspólnotę, współmierność, podobieństwo, proporcje. Dzięki temu można porównywać ze sobą różne rzeczy, unikając subsumpcji pod jedno totalne określenie bytu i zarazem zachować pewną, choć nie absolutną, nie w duchu eleackim pojętą jedność bytu. Teoria analogii pozwala ukazać zróżnicowanie bytów bez całkowitego zerwania łączności między nimi. Pełni więc dwie funkcje: z jednej strony zachowuje odrębność rzeczy, tzn. rozdziela byty, z drugiej – ma charakter jednoczący, wskazuje bowiem na to, co bytom wspólnie – choć nie w jednakowy sposób – przysługuje. Średniowieczne teorie analogii opisywały nade wszystko – jak wspomniano – wzajemny stosunek bytu stworzonego i niestworzonego, Boga i świata rzeczy, i o tyle stanowiły one podstawę ówczesnej metafizyki<sup>6</sup>.

Eckhartowska nauka o bycie opiera się na opisanej przez Tomasza z Akwinu teorii analogii atrybutywnej. Otóż o istocie żywej, pokarmie,

---

<sup>6</sup> Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 99–104.

urynie można orzec, że są zdrowe. Pojęcie zdrowia ustala między nimi właśnie analogię, tzn. bytom tym przypisuje pewną wspólnotę. Istota żywa, pokarm, mocz jako człony analogii są zwane analogatami. Analogon zaś jest to to, dzięki czemu zachodzi owa analogia, dzięki czemu przeto o analogatach można orzekać podobieństwo, odpowiedniość, jedność itp. Wszelako w analogii atrybutywnej analogon jest wypowiedziany wprost tylko w odniesieniu do jednego analogatu. Ten analogat zwany zazwyczaj *primum analogatum* jest nosicielem analogonu. W analogii atrybutywnej jedynie *primum analogatum* posiada więc *per se* analogon, natomiast pozostałe analogaty mają swój byt analogatu tylko w relacji do *primum analogatum*. W omawianym tu przykładzie św. Tomasza znaczy to, że pokarm, mocz są zdrowe, jednak nie same w sobie, lecz tylko w relacji do istoty żywej. Jedynie istotcie żywej przysługuje we właściwym znaczeniu predykat „zdrowy”. Analogaty uzyskują więc pewną właściwość tylko w stosunku do *primum analogatum*, które jest nosicielem analogonu. Istota żywa jest zdrowa w sobie i przez siebie, a nie przez relację do czegoś innego. Pokarm zaś sam w sobie nie posiada predykatu „zdrowy”, jest on mu pożyczony przez odniesienie do istoty żywej<sup>7</sup>.

Sam Eckhart teorię analogii atrybutywnej przedstawił w odniesieniu do tzw. *perfectiones generales*, czystych duchowych doskonałości, takich jak prawda, mądrość, dobro, sprawiedliwość. W *Księdze boskich pouczeń* czytamy:

Po pierwsze, wiedzieć należy, że mądry i mądrość, prawdziwy i prawda, sprawiedliwy i sprawiedliwość, dobry i dobroć odnoszą się wzajemnie do siebie i w następującym pozostają stosunku: Dobroć nie jest stworzona, uczyniona ani zrodzona, jest natomiast rodząca i rodzi dobrego, on zaś jako taki nie jest stworzony ani uczyniony, lecz jest zrodzonym dzieckiem i synem dobroci. Dobroć rodzi w dobrym samą siebie i wszystko, czym ona jest: przelewa weń byt, wiedzę, miłość i działanie, on zaś otrzymuje w całości swój byt, wiedzę, miłość i działanie wprost z serca, z najgłębszego wnętrza dobroci i tylko od niej. Dobry i dobroć stanowią jedną i tę samą dobroć, jedno pod każdym względem, wyjawszy przeciwstawienie: rodzenie – rodzenie się. Niemniej rodzenie będące funkcją dobroci i rodzenie się dobrego stanowią absolutnie jeden byt i jedno życie. Wszystko,

---

<sup>7</sup> Por. S. Kunz, *Zeit und Ewigkeit bei Meister Eckhart*, Tübingen 1985, s. 88–89; E. Waldschütz, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn 1978, s. 338–339; H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, Bonn 1952, s. 84–85.

czym jest dobry, otrzymuje on od dobroci i w niej. Tam istnieje, żyje i mieszka. [...] Gdy mówimy o dobrym, rozumiemy, że jego „bycie dobrym” dała mu, wlała, zrodziła w nim Dobroć niezrodzona<sup>8</sup>.

Otóż trzeba zdać sobie sprawę z tego, jak Eckhart pojmuje doskonałości duchowe. Przede wszystkim są one przeciwieństwem cielesnym akcydensów. Te są podzielne, przemijające, ulegające rozbiciu, nieodzielne i późniejsze od swojego podmiotu, od którego otrzymują byt. Duchowe doskonałości natomiast są nieprzemijające, niepodzielne, wcześniejsze od swojego podmiotu, dzięki którym on egzystuje, co znaczy, że one nadają mu byt, same nie otrzymując bytu od niczego innego. Zatem to podmiot jest w owych doskonałościach, a nie doskonałości w podmiocie. One konstytuują po prostu podmiot. Doskonałości nie podpadają też pod liczbowe określenia, jako że są jednością, tzn. stanowią one jeden byt<sup>9</sup>. Tym jedynym bytem, podmiotem jest właśnie Bóg. „Bóg, bowiem – pisał Eckhart – jest sprawiedliwością”<sup>10</sup>. Podobnie jest z dobrem: „Nikt przecież nie jest dobry, tylko Bóg”<sup>11</sup>. To samo w związku z Bogiem możemy powiedzieć o prawdzie i mądrości. Te doskonałości są najpierw Bogiem, Bogiem samym, one wszak nadają mu boski byt.

Wszelkie stworzenie w swoim bycie, prawdzie, dobru itd. pozostaje w analogicznym stosunku do Boga tożsamego z *perfectiones generales*. Analogon, np. dobroć sama, byt sam w sobie, nie istnieje jako taki w analogatach, tzn. stworzonych rzeczach. Nosicielem analogonu jest tylko *primum analogatum*, tzn. analogon jest jedynie w Bogu. Rzeczy stworzone otrzymują swój byt od czegoś zewnętrznego wobec nich, od *primum analogatum*, czyli właśnie od Boga. Wynika z tego, że tylko Bóg istnieje we właściwym znaczeniu<sup>12</sup>. Jedynie Bóg jest prawdą, dobrem, sprawiedliwością, mądrością z samego siebie. Wszystko inne istnieje, jest prawdziwe, dobre, sprawiedliwe, mądre nie z samego siebie, lecz z Boga i poprzez Boga. Byt jako taki w sposób samoistny występuje więc wyłącznie w jednym członie analogii, natomiast w stworzeniach jest czymś, co przychodzi, co jest powodowane przez coś innego. Wszystko,

<sup>8</sup> Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 81–82.

<sup>9</sup> Por. H. Ebeling, *dz. cyt.*, s. 160–161.

<sup>10</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 264.

<sup>11</sup> Tamże, s. 375.

<sup>12</sup> Tamże, s. 434.

co egzystuje i jest stworzone, ma byt od jednego bytu, którym jest Bóg; i tylko On nie otrzymuje swojego bytu od czegoś innego. Eckhart pisał: „Bo wszystkie rzeczy istnieją w Bogu i przez Niego, poza Nim i bez Niego nic nie istnieje prawdziwie [...]”<sup>13</sup>. Stworzenie rzeczy polega na udzieleniu im przez Boga Jego własnego bytu. Kreatura nie ma własnego, jej tylko przysługującego bytu, lecz bez reszty otrzymuje byt, dzięki któremu egzystuje. Byt w stworzeniach jest czymś tylko pożyczonym; byt nie jest własnością tego, co stworzone. Tylko Bóg istnieje samoistnie<sup>14</sup>. Z takiej koncepcji wzajemnego od niesienia do siebie Boga i rzeczy wynika wprost, że twory powołane do istnienia przez Boga nie są samodzielne bytowo, nie są nawet relatywnie niezależne w swoim bycie od bytu Boga. Znaczy to, że stworzenia same w sobie nie posiadają żadnego bytu. Wielekroć w swoich kazaniach Eckhart mówi o nicości stworzeń: „Wszystkie stworzenia są czystą nicością, nie mówię, że są one znikome ani że w ogóle są czymś, są one czystą nicością. Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia [...]”<sup>15</sup>.

Wedle Eckharta zatem, skoro stworzenia są nicością, ich byt musi być bytem Boga, by mogły one istnieć<sup>16</sup>. Rzeczy istnieją jako stały wpływ Boga, dawanie im przezeń własnego bytu. Tę stałą zależność stworzeń od Boga i w ogóle treść analogii atrybutywnej najlepiej można zobrazować pochodzącym od św. Augustyna opisem stosunku między źródłem światła a światłem: światło w powietrzu jest całkowicie zależne od obecności tego źródła; gdy znika źródło światła, znika też światło. Gdyby Bóg przestał udzielać rzeczom własnego bytu, rzeczy natychmiast przestałyby istnieć.

Niektórzy badacze, powołując się na dwie, może trzy wypowiedzi Eckharta, usiłują przypisać mu tradycyjną teorię stworzenia z nicości<sup>17</sup>. Taka interpretacja wydaje się wynikać z niezrozumienia aktu stworzenia, jaki właściwy jest jego nauce. Istotnie poza Bogiem nie ma nic, z czego jako z istniejącego materiału Bóg mógłby uformować rzeczy. Stworzenia w rozumieniu Eckharta dopóty są nicością, tzn. dopóty ich nie ma,

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 428.

<sup>14</sup> Tamże, s. 117, 416–417.

<sup>15</sup> Tamże, s. 95–96.

<sup>16</sup> Tamże, s. 402; Mistrz Eckhart, *Traktaty*, s. 116.

<sup>17</sup> Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 264.

dopóki nie wpłynie w nie jeden jedyny byt, który wszystko sobą ogarnia. Jeśli – jak wcześniej cytowano – rzeczy są tym, czym jest Bóg, to rzeczy są nie tylko z Boga, ale są w swoim bycie bytem Boga. Tak więc rzeczy powstają wówczas, gdy napęniają się bytem Boga. Rzeczy nie są zatem stworzone z nicości, lecz z bytu Boga. Rzeczy nie przestają istnieć, gdy Bóg unicestwia ich byt, bo to jest niemożliwe – znaczyłoby to bowiem unicestwienie przez Boga własnego bytu, czyli samego siebie, a tego właśnie Bóg na mocy swojej boskiej natury jako niezmiennej i wiecznej uczynić nie może. Unicestwienie rzeczy w tej koncepcji mogłoby oznaczać jedynie wycofanie się bytu Boga z rzeczy, przez co one zniknęłyby, tak jak wygaszenie źródła światła powoduje zanik światła. Sam boski byt pozostaje jednak w żaden sposób nienaruszony i nieuszczipiony. Obowiązuje nadal wspomniane już twierdzenie, że stworzenia są ruchem w obrębie boskiego bytu, a nie poza nim. Eckhart pisał: „Bóg jest równie bliski wszystkim stworzeniom. [...] w każdym z nich można Go znaleźć. Gdyby tylko było możliwe stawić je wszystkim człowiekowi przed oczy, on mógłby Go w nich dojrzeć i poznać. [...] On bowiem we wszystkich rzeczach i miejscach znajduje się w ten sam sposób [...]”<sup>18</sup>. Nicość rzeczy samych w sobie nie oznacza zatem, że ich źródłem jest nicość, lecz że z nicości – ułomny język nie wyraża właściwie wprost tego, o co Eckhartowi chodzi – stają się czymś, gdy w ową nicość wpływa konstytuujący je byt boski albo mówiąc inaczej – trudno na razie orzec, która formuła jest lepsza – gdy ów byt tak się określa, że będąc boskim bytem, ustanawia w sobie istnienie rzeczy nieprzekraczających go, wszak ciągle obowiązuje twierdzenie:

Bóg + świat = Bóg.

Z pewnego punktu widzenia ujęcie Boga i rzeczy przez Eckharta na gruncie analogii atrybutywnej okazuje się nadzwyczaj konsekwentne. Cóż bowiem innego absolut może udzielać aniżeli siebie samego i co innego można znaleźć poza Bogiem niż Boga samego? Wyczerpywanie się energii absolutu poza absolutem przy założeniu jego jedności jest twierdzeniem dosyć wątpliwym. Wszelako skoro Bóg i świat razem wzięte nie są niczym więcej niż Bóg sam, znaczy to, że ujmując rzeczy nie wy-

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 385.



kraczymy poza Boga i że rzeczy skończone – co wyraźnie pisał Eckhart – same w sobie są niczym. Wolno zatem chyba wyciągnąć wniosek, że rzeczy po prostu nie ma. Czy w ogóle na gruncie takiej koncepcji daje się odróżnić rzeczy od Boga? Można by powiedzieć, że rzeczy zawierają w sobie odciski bożych idei. Jednak owe odciski zawierają się w bycie Boga. Nie wychodzi się więc poza Boga. Takie stanowisko jest praktycznie unicestwieniem świata. Wszystko jest pełne Boga, bo poza Bogiem nie ma nic. Wyjście poza Boga wydaje się niemożliwe. Wszelki byt jest boski, to, co pozaboskie, stanowi nicość. Jaki jest przeto sens mówienia o rzeczach skończonych, skoro Bóg jako niepodzielny istnieje wszędzie jako cały Bóg? Jak odnaleźć zasadę ujednostkowienia, gdy wszystko jest jedną boską substancją? Dochodzimy tutaj do fundamentalnego problemu teorii Eckharta: na czym polega realność rzeczy, różna od absolutu, który jest absolutem właśnie poprzez rzeczy?<sup>19</sup> Okazuje się, że Bóg, który miał być Bogiem poprzez rzeczy, jest Bogiem poprzez siebie samego, bo oto realność rzeczom nie przysługuje. Twierdzenie, że Bóg jest wszystkim we wszystkim, jest prawdziwe za cenę unicestwienia wszystkiego, co nie jest Bogiem. W rzeczach Bóg znajduje tylko samego siebie.

Określenie charakteru realności rzeczy stanowi chyba dość typową trudność teorii panteistycznych, które w tym punkcie nie poddają się łatwo zabiegom uściślającym ich sens. Nauka Eckharta ze względu na wyróżnienie tylko jednego rodzaju bytu wydaje się szczególnie niepodatna na ustalenie *principium individuationis*. Przy tym nie ulega wątpliwości, że Eckhart uznaje istnienie rzeczy i ich odrębność wobec Boga. Czytamy bowiem w kazaniach: „Stworzył On [Bóg – J. P.], na ogół biorąc, wszystkie rzeczy nie na wzór samego siebie, lecz na wzór ich obrazu, który ma w sobie. [...] gdyby nie było czasu, przestrzeni i innych rzeczy, wszystko stanowiłoby jeden byt”<sup>20</sup>. Zatem czas i przestrzeń jako sposoby istnienia rzeczy powodują, że nie są one wprost tożsame z bytem Boga. Jak przeto istnieją rzeczy? Według Ebelinga, Eckhart w istocie wyklucza

---

<sup>19</sup> „Wann daz got got heizt, daz hat er von den creaturen”. 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 tylko nr 82 i zaczyna się od słów: „Hie hebet sich an ain guter sermo von dem reich gotes”, s. 93.

<sup>20</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 200, 286.

ze swej teorii rozważania nad istotą czy naturą rzeczy<sup>21</sup>. Teza ta na pewno wyraża ducha filozofii Eckharta. Dosłownie wszelako wzięta jest o tyle przesadna, że Eckhart wprawdzie nie rozwodzi się szeroko nad tym zagadnieniem zarówno w pismach łacińskich, jak i traktatach, i kazaniach niemieckich, jednak okolicznościowo niejako dokonuje rozróżnienia między istotą a bytem rzeczy.

Hof uważa rozpatrywany teraz problem filozofii Eckharta za pozorną trudność, odwołując się do dwu przesłanek wyjaśniających istnienie rzeczy. Po pierwsze, istota stworzonej rzeczy w przeciwieństwie do jej bytu nie pochodzi od czegoś innego, *ab alio*, lecz jest jej własną istotą, której – jak się wyraża – do udoskonalenia brakuje bytu; ale esencja, będąc czymś nieistniejącym, bez bytu, jest zarazem „realnością, zasadą, realną esencją”<sup>22</sup>. Na gruncie tomistycznej nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem twierdzenie to jest chyba do zaakceptowania, przez co nie chcemy powiedzieć, że Eckhart odnośnie do realności rzeczy zajmuje stanowisko tomistyczne. Po drugie, według Hofa, rzecz ukonstytuowana przez własną istotę i byt, tzn. byt Boga, ponieważ tylko Bóg jest bytem, posiada nie statyczną, lecz dynamiczną egzystencję<sup>23</sup>. Z takim ujęciem Hofa zgadzają się chyba następujące, obecne w kazaniach, twierdzenia Eckharta na temat bytu i istoty:

Mój ojciec daje mi wprawdzie naturę, ale nie daje bytu – ten pochodzi wyłącznie od Boga. [...] wszystkie rzeczy tworzą same siebie, każda rodzi własną naturę. Dlaczego natura jabłoni nie rodzi wina, a winna latorośl jabłek? Bo nie odpowiada to ich naturze. I tak samo dzieje się ze wszystkimi innymi stworzeniami. Ogień wytwarza ogień. Gdyby mógł przemienić w ogień wszystko, co znajduje się w jego pobliżu, uczyniłby to. Tak samo działałaby woda. Gdyby mogła przemienić w wodę i zmoczyć wszystko, co się znajduje w pobliżu, również by to zrobiła – do tego stopnia każde stworzenie kocha swój byt otrzymany bezpośrednio od Boga<sup>24</sup>.

Idąc za tokiem myślenia Hofa, należałoby powiedzieć, że istota dziecka – człowieka pochodząca od ojca jest realna, ale nieistniejąca dopóty, dopóki Bóg nie dołączy do niej bytu, własnego bytu, bo innego bytu

<sup>21</sup> H. E b e l i n g, *dz. cyt.*, s. 54.

<sup>22</sup> H. H o f, *dz. cyt.*, s. 119.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Mistrz E c k h a r t, *Kazania*, s. 296, 454.

nie ma. Hof podsumowuje swoją interpretację nauki Eckharta w następujący sposób: „Ontologia ta mówi więc o tym, co stworzone, że jeżeli wyeliminuje się z niego *quidditas* [istotę – J. P.], wszelkie określenie i całą wielkość, które właśnie konstytuują to, co stworzone, jako to, co stworzone, nie pozostaje nic innego, jak tylko niestworzony i jedyny byt [...]”<sup>25</sup>. Dynamiczny charakter istnienia rzeczy, który tak mocno ekspozuje Hof, polega na uzależnieniu ich istnienia od wpływu boskiego bytu w to, co przedtem było nicością, bo jednak realność istoty nie oznacza jej bytu. W tym twierdzeniu o realności nieistniejącej istoty chodzi chyba o to, że gdyby była absolutnym Nic, nie mogłaby przyjąć bytu, bo byt i Nic się wykluczają. Ostatecznie jednak nie daje się chyba określić bliżej charakteru istoty.

Status egzystujących stworzeń Hof unaocznia porównaniem pochodzącym od samego Eckharta: obraz w lustrze sam w sobie nie może egzystować i jako taki jest nicością. Jednakowoż istnieje on w lustrze jako pozostający w totalnej zależności od tego, co odbija się w owym lustrze. I wniosek Hofa: „W tym samym znaczeniu można mówić o tym, co stworzone, że posiada ono realność, chociaż wzięte w sobie jest nicością, czymś nieistniejącym”<sup>26</sup>. W ten sposób Hof wyjaśnia antynomię czy paradoks myśli eckhartowskiej. Czy jednak istotnie mamy tu do czynienia z antynomią, paradoksem czy też ze zwykłym nieporozumieniem? Hof powiada, że stworzenia wzięte w sobie, tzn. poza Bogiem, są nicością. Tak samo – przypomnijmy – twierdzi Eckhart: „Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia, gdyż istnienie uwarunkowane jest obecnością Boga”<sup>27</sup>. Jednak są to formuły nieprecyzyjne. Dokładniej należałoby powiedzieć tak: poza Bogiem, poza boskim bytem nie ma stworzeń, tzn. nie ma stworzeń wziętych jako same w sobie. Poza Bogiem jest nicość. Natomiast gdy mówimy poprawnie o stworzeniach, to należy rozumieć przez nie twory zawierające już w sobie byt Boga. Zatem stworzenia, o ile istnieją, są zawsze bytami; nie można przeto mówić o nicości tego, co stworzone. Gdy więc mówimy o stworzeniach, oznacza to, że są to obiekty tożsame w swoim bycie z bytem Boga. Stworzenia jako takie nie są nicością. W tym punkcie rozważań nad bytami stworzonymi

---

<sup>25</sup> H. Hof, *dz. cyt.*, s. 222.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 96.

nie można orzekać o ich nicości i realności zarazem, o ich antynomicznym czy paradoksalnym charakterze. No bo jak inaczej można by zaakceptować twierdzenia Eckharta (niektóre już nam znane):

Po drugie, znaczy to, że Bóg nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w nich wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych. Tak więc między Bogiem a rzeczami nie ma przedziału. [...] wszystkie poszczególne rzeczy zawarte są w tym, czym On jest. Mówiłem już nieraz, że Boże życie i byt są w kamieniu, kawałku drewna, jak też w innych stworzeniach [...] <sup>28</sup>.

Z tego, że stworzenia mają byt pożyczony, a nie własny, nie wynika, że są nicością, bo dopóki ów byt jest im udzielony, są realnością, gdy zaś zostałyby im cofnięty, przestałyby istnieć i o stworzeniach jako takich nie można by mówić. Stworzeń wziętych w sobie samych nie ma. Istnieją tylko stworzenia wzięte wraz z bytem Boga. Jedynie w odniesieniu do tej ostatniej sytuacji użycie słów „stworzenie”, „rzecz” jest poprawne; inne wyrażenia tutaj przytaczane i obecne w pismach Eckharta są przejawem uległości nawykowi mowy, metaforycznego, niedosłownego używania języka. Chcąc jednak zrozumieć dokładniej jego teorię, trzeba zdobyć się na próbę wyjścia poza ową niedosłowność na tyle, na ile jest to możliwe. Zatem ów przykład Eckharta dotyczący lustra wydaje się nam nieodpowiedni, jeżeli rozumie się go tak, jak czyni to Hof: istnienie stworzeń wobec Boga ma się tak, jak istnienie obrazu przedmiotu w lustrze do przedmiotu odbitego w lustrze. Nietrudno zauważyć, że interpretacja Hofa zaprzecza tezie Eckharta, iż nie ma żadnej mediatyzacji między bytem Boga a bytem stworzeń. Należałoby zatem przyjąć jedno z trojga: albo przykład jest niedobry, albo nauka Eckharta jest niespójna, albo trzeba szukać takiej interpretacji owego przykładu, która uwzględniłaby podstawowe założenia eckhartowskiej nauki o bycie.

Inne rozwiązanie rozważanego teraz problemu daje Stephenson, wedle którego nicość jako taka stanowi konieczny warunek bytu rzeczy. Byt stworzony jest bytem boskim, jego rozwinięciem, ale empiryczny byt rzeczy nie jest identyczny z bytem Boga. Konkretny twór skończony egzystuje z mocy bytu boskiego, bez którego niczego by nie było. Jednakże Nic spełnia funkcję konstytutywną wobec stworzonego bytu, stanowi podstawę jego egzystencji i możliwości boskiego działania. Bez Nic

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 428, 437, 375.

istniałby tylko czysty, niedziałający boski byt. Kreatury niosą w sobie byt Boga zasłonięty – jak mówi Stephenson – płaszczem nicości i dlatego ów byt dochodzi do zjawiskowego istnienia w rzeczach<sup>29</sup>. Wydaje się, że na gruncie takiej koncepcji trzeba by uznać nicość za coś pozytywnego, tzn. za jakąś nicość, czyli w istocie za nie-nicość, rodzaj jakiejś zasłony okalającej czysty byt boski. Zatem narzuca się z konieczności pytanie: czym są rzeczy w tej części, w której nie są Bogiem i która powoduje, że są właśnie rzeczami, a nie samym Bogiem? Gdy zaś dosłownie rozumiemy się nicość, pozostaje znowu jeden jedyny byt, o którym – jak pisze Stephenson – nic nie moglibyśmy powiedzieć, bo sami nie istnielibyśmy. Stephenson, niejako mając na uwadze tę konkluzję, usiłuje rozwiązać problem poprzez dodanie do bytu nicości, mimo że, jak się wydaje, sam nie jest całkowicie przekonany, co do słuszności swojej interpretacji. Przyznaje bowiem, iż czytając pisma Eckharta, odnosi się wrażenie, że dla niego jedynie boskiemu bytowi przysługuje rzeczywistość<sup>30</sup>. Sposób rozumienia realności stworzeń jako złożonych z bytu i nicości jest w pismach łacińskich wyrażony zupełnie akcydentalnie, w pismach zaś niemieckich raczej trudno się dopatrzeć sugestii skłaniających ku takiemu wnioskowi, choć nie musi to być ostatnie słowo na ten temat.

Obie interpretacje, Hofa i Stephensona, uznają podstawowe, wyrażone tu wielokrotnie twierdzenia Eckharta, że byt Boga jest w stworzeniach albo że Bóg swoim bytem obejmuje byt stworzeń. Przy tym jednak interpretacja Hofa, w przeciwieństwie do dość sztucznie skonstruowanego ujęcia Stephensona, ma za sobą i racjonalne przesłanki ugruntowane w średniowiecznej myśli w zakresie nauki o istocie i istnieniu, i uzasadnienie, co prawda ograniczone i nadzwyczaj rzadko spotykane, w samych pismach Eckharta. Natomiast cytowana opinia Hofa o tym, że twierdzenie Eckharta: Bóg + świat = Bóg, jest prawdziwe przy wykluczeniu ze stworzonych rzeczy ich istot, budzi pewne wątpliwości. Otóż Eckhart nie powiada, że rzeczy, z których wyłączy się istoty, wzięte razem z Bogiem nie są niczym więcej niż samym Bogiem, lecz że cały świat (wszystkie rzeczy jako takie) i Bóg są tylko samym Bogiem. Jeżeli przyjąć za Ebelingiem, że u Eckharta wszystko obraca się wokół egzystencji rzeczy,

---

<sup>29</sup> G. Stephenson, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn 1954, s. 145–146.

<sup>30</sup> Tamże.

że zatem Eckhart, wygłaszając owo twierdzenie, pomija w swoich rozważaniach istotę jako składnik rzeczy, należałoby Hofowi przyznać rację. Czy tak jest istotnie? I czy tak właśnie twierdzenie to powinno się rozumieć w świetle innych, nie prezentowanych jeszcze poglądów Eckharta na temat istnienia i charakteru rzeczy?

Niewątpliwie jednak przedstawiona tutaj charakterystyka Boga i stworzeń implikuje monistyczną teorię rzeczywistości. Bóg stanowi cały byt i jest całym bytem rzeczy. W ten sposób stworzenia zostają ubóstwione, obojętnie czy przyjmie się, że Bóg jest w stworzeniach, czy stworzenia są w Bogu – obie formuły funkcjonują w pismach Eckharta (i trudno byłoby rozstrzygnąć, która jest bardziej właściwa). Bóg jest immanentny stworzeniom, a stworzenia są zawarte w Bogu. Dlatego właśnie Ebeling nazywa naukę Eckharta monizmem oraz panteizmem w znaczeniu spinozjańskim<sup>31</sup>. I tak opisywana filozofia Eckharta jest spójna i konsekwentna, jakkolwiek trudność stanowi wyartykułowanie bytu rzeczy jako rzeczy.

Wszelako znajdujemy w pismach Eckharta twierdzenia, które zmieniają ujawniony dotychczas sens jego teorii. Oto przykłady:

Otóż stworzenia nie zawierają w sobie niemal nic z Boga, dlatego też nie mogą niczego o Nim objawić. [...] Stworzenia, nawet wzięte wszystkie razem, nie mogą wyrazić Boga, nie są one bowiem zdolne pomieścić w sobie tego, czym On jest (s. 176). Pewien mistrz mówi: wszystkie stworzenia, w których jest wielość, nie są godne tego, by działał w nich sam Bóg (s. 186–187). Ale On jest prawdą, wszystko natomiast, co się znajduje w czasie, co On kiedyś stworzył, nią nie jest (s. 209). Wszystko, co cielesne, jest odpadkiem, przypadkiem i upadkiem (s. 246). Czas ma dwa następstwa: starzenie się i ubywanie. Wszystko, co słońce oświeca, objęte jest czasem. Wszystkie stworzenia są „teraz” i są „od” Boga. Tam, gdzie są one „w” Bogu, różnią się tak dalece od ich obecnego stanu, jak słońce od księżyca, a nawet znacznie więcej (s. 286). To, co stworzenia, wzięte wszystkie razem, od Niego otrzymały, zupełnie Mu nie dorównuje, chociaż wszystkie one chciałyby wypowiedzieć możliwie najwięcej (s. 328). Wszystko, czego szukamy w stworzeniach, jest nocą. Takie jest rzeczywiście moje przekonanie: wszystko, czego szukamy w jakimś stworzeniu, to ciemność i noc (s. 399)<sup>32</sup>.

O ile przedtem – jak cytowano – Eckhart negował przedział między Bogiem a światem rzeczy, utożsamiając je wręcz ze sobą, o tyle teraz odróżnia je od siebie. Wyjaśnienie tego wymaga, jak się wydaje, odwoła-

<sup>31</sup> H. Ebeling, *dz. cyt.*, s. 102.

<sup>32</sup> Strony podane w nawiasie odnoszą się do wydania: Mistrz Eckhart, *Kazania*.

nia się do eckhartowskiej charakterystyki Boga jako poznania, do twierdzenia, że „Bóg jest umysłem, który żyje jedynie w poznawaniu samego siebie” (s. 120). Mistrz akcentuje przede wszystkim prymat poznania w Bogu. Bóg jest poznaniem i nie jest on jako poznanie istniejący, bo poznanie nie jest wprost bytem. Powiązanie Boga z rzeczami rozumiane jako stwarzanie rzeczy w boskim działaniu musi być przeto określone jako dokonujące się w boskim poznaniu. Bóg, będąc wszak poznaniem, działa w ten sposób, że myśli. Boskie pomyślenie jest powołaniem do istnienia rzeczy. W tym sensie Bóg jest przyczyną rzeczy jako istniejących (s. 328). Dlatego Bóg jako poznanie poprzedza – czasowo lub logicznie, w zależności od tego, czy przypisuje się Eckhartowi tezę o wieczności świata czy o jego czasowym początku – stworzenia, nadaje im przez swoje myślenie byt, sam bytem nie będąc. Potwierdzają to następujące słowa Eckharta: „Zanim jeszcze byt zaistniał, Bóg działał; stworzył byt wtedy, kiedy jeszcze go nie było. Mistrzowie niezbyt bystrogo umysłu mówią, że Bóg jest czystym bytem, tymczasem On wynosi się ponad byt tak wysoko, jak anioł nad komara” (s. 121). Bóg jako przyczyna bytu nie może być bytem. Byt nie może istnieć zarazem w przyczynie i w tym, co przez ową przyczynę spowodowane. Bóg jako zasada i przyczyna bytu musi się radykalnie różnić od tego, co jest efektem jego działania. Jako wyższy od bytu powołuje zatem do istnienia byt rzeczy. Żeby Bóg mógł być przyczyną bytu, sam musi być wyniesiony ponad byt. Eckhart odmawia więc Bogu bytu. To zaś, co ma byt, nie może należeć do Boga. Przyczyna i skutek muszą być oddzielone i różne. Bóg jako czysty niezmienny intelekt posiada odmienny charakter od rzeczy zmieszanych w swoim bycie z czasem i przestrzenią. Tylko Bóg jest czystym poznaniem i dlatego wszystko, co jest poza Bogiem nie może być czystym poznaniem, bo inaczej nie odróżniałoby się od Boga, tzn. istniałby tylko Bóg. Niestworzony boski rozum myśląc, powoduje istnienie czegoś od siebie różnego. Stąd właśnie wynika ów ostry przedział między tym, co niestworzone, a tym, co stworzone. Nauka o bezbytności Boga wyjaśnia zatem, że Bóg jako przyczyna wszelkiego bytu nie może zawierać w sobie bytu, lecz tylko poznanie.

Zarazem jednak ów rozdział Boga i rzeczy nie jest absolutny, nie oznacza zerwania między Bogiem a stworzeniami. Eckhart pisał: „To, co ma byt, czas lub miejsce, nie dotyka Boga; jest On ponad tym wszystkim. Bóg jest we wszystkich stworzeniach w tym stopniu, w jakim mają one



byt, a mimo to jest ponad nimi” (s. 120). Bóg jest więc w rzeczach poprzez ich byt. Wydaje się to zgodne z często wygłaszanym przez Mistra twierdzeniem, że byt rzeczy jest bytem boskim. Ile rzeczy mają bytu, tyle jest w nich Boga. Wynikałoby z tego, że odmówienie przez Eckharta bytu Bogu nie jest radykalne i ostateczne. Zatem nie można by o Bogu jako poznaniu powiedzieć, że nie jest on w żaden sposób bytem. Eckhart uzupełnia i wyjaśnia swoją koncepcję: „Twierdząc jednak, że Bóg nie jest bytem i że jest ponad bytem, nie odmówiłem Mu poprzez to bytu, ale raczej podkreśliłem w Nim jego doskonałość” (s. 122). Ów doskonały boski byt to świątynia Boga, umysł, rozum, poznanie. By sprawę uporządkować, trzeba powiedzieć, że Eckhart wyróżnia trzy rodzaje bytu Boga: byt doskonały – tożsamy z poznaniem, byt jako coś następczego wobec poznania, tzn. byt, którego podstawą jest poznanie i byt jako przedśionek świątyni, którą jest Bóg pojęty jako umysł, poznanie (s. 120–123). Czy mając na uwadze te dystynkcje, da się zbudować jedną spójną koncepcję bytu boskiego? Wydaje się, że byt rzeczy nie może być zidentyfikowany z boskim poznaniem jako owym doskonałym bytem, bo Bóg jako umysł „żyje jedynie w poznawaniu samego siebie”, a rzeczy mogą być tylko skutkiem boskiego myślenia, czyli Boga, a nie samym Bogiem. Być może słuszne jest przypuszczenie, że byt Boga, mający swą podstawę w poznaniu, należałoby zrównać z bytem Boga jako przedśionkiem boskiego poznania, czyli Boga jako poznania. Otóż ów byt jest właśnie po poznaniu. Tak to się przedstawia, gdy rozpatrujemy Boga samego w sobie. To, co w samym Bogu jest drugie, po poznaniu, jako następczy wobec niego byt, to samo z perspektywy dostępności człowieka do Boga jako doskonałości, tzn. Boga jako poznania, ukazuje się jako pierwsze, jako przedśionek, przez który wchodzi się do świątyni, tj. do Boga jako umysłu. Jednakże to pojęcie przedśionka poznania, czyli przedśionka doskonałego bytu boskiego, jest metaforycznie, a nie dyskursywnie precyzyjnym określeniem. Wydaje się, że nie sposób ostatecznie rozwikłać owego splątania pojęciowego w odniesieniu do charakteru bytu Boga. Można jedynie snuć mniej lub bardziej prawdopodobne przypuszczenia, odwołując się do niejasnych, niedopracowanych i nie zawsze zgodnych ze sobą, tu i ówdzie niesystematycznie formułowanych przez Eckharta twierdzeń.

Bez wątpienia u Eckharta występuje dwojakie spojrzenie na stosunek wzajemny bytu Boga i bytu rzeczy. Pierwsza koncepcja, wedle któ-



rej stworzenia są tym samym, co Bóg, jest wyrażona jaśniej i dobitniej aniżeli druga, dystansująca istnienie stworzeń wobec Boga. Wszelako koncepcja identyczności Boga i rzeczy następuje – jak pokazywaliśmy – trudności w eksplikacji pojęcia rzeczy jako rzeczy. To może uzasadniać różne sposoby rozumienia teorii Eckharta, co bynajmniej nie znaczy, że wszystkie są równowartościowe. Lepsze wydaje się tutaj wyjaśnienie Hofa niż Stephensona, choć mając na uwadze ową drugą, nawiązującą do neoplatonizmu, naukę o stosunku bytu Boga do bytu stworzeń, przekonanie o udziale nicości w bycie rzeczy można teraz uznać za mniej paradoksalne aniżeli sugerowano to wcześniej. Wydaje się nam zarazem, że interpretacja Ebelinga jest nazbyt rygorystyczna. Twierdzi on, że jedna koncepcja Eckharta jest radykalnym panteizmem typu spinozjańskiego całkowicie identyfikującym Boga z rzeczami, druga zaś zakłada całkowity rozdział między Bogiem a rzeczami<sup>33</sup>. Otóż trudno zgodzić się z tezą, że te dwie koncepcje nie mają ze sobą nic wspólnego, że zatem Eckhart jest eklektykiem. Uznanie sprzeczności między koncepcją ponadbytowości Boga a koncepcją przebóstwienia rzeczy, co zdecydowanie wypowiada Ebeling, nie uwzględnia tego oto faktu, że Eckhart nie pojmuje dosłownie ponadbytowości Boga; innym słowy, Bogu pojętemu jako poznanie także przysługuje byt, choć w bliżej nieokreślonym znaczeniu. W kazaniu 9, w którym się o tym mówi, Eckhart nie zrywa związku bytowego między Bogiem a rzeczami: Bóg – by jeszcze raz powtórzyć – jest „we wszystkich rzeczach w tym stopniu, w jakim mają one byt”. Zatem w swoim bycie stworzenia są – można powiedzieć – Bogiem, bo nie ma innego bytu aniżeli byt boski. Bóg jest w rzeczach swoim bytem, ale charakter tego bytu jest opisywany tak wielorako, że nie sposób zdecydować się na ostateczną konkluzję. Każdy wybór wydaje się arbitralny, a nawet – niestosowny. Bóg jest bowiem jeden i jest jednym bytem; i kiedy Eckhart tak charakteryzuje Boga, że nie można mu przypisać jednego jedynego rodzaju bytu, rozwiązanie zagadnienia charakteru obecności boskiego bytu w rzeczach staje się niemożliwe. Nie zgadzamy się zatem, że teoria Eckharta jest eklektyczna w sensie nadanym jej przez Ebelinga, jako że istnieje mediatyzacja między owymi dwoma rozwiązaniami: jednym pojętym w duchu spinozjańskim, drugim – w duchu neoplatońskim. Rozwiązanie neoplatońskie – czy raczej zmodyfikowanie neoplatońskie

---

<sup>33</sup> H. E b e l i n g, *dz. cyt.*, s. 120.

– również uznaje obecność Boga w rzeczach, ale tak charakteryzuje byt rzeczy, że Bóg, pozostając w nich swoim bytem, zarazem jest wobec nich zdystansowany. Dzięki temu ta teoria lepiej aniżeli poprzednia, przypominająca rozwiązanie spinozańskie, nadaje się do wyeksplikowania odrębności rzeczy wobec Boga.

Owa, do neoplatonizmu nawiązująca, koncepcja stosunku między Bogiem a rzeczami, często w ogóle przez badaczy niezauważana ze względu na wielokrotnie przez Eckharta formułowane twierdzenie o tożsamości bytu Boga i bytu rzeczy, stwarza zatem, pozostając na gruncie owego twierdzenia, przesłanki do bardziej konkretnego ujęcia bytu rzeczy jako nierozpływających się całkowicie w boskiej rzeczywistości. Jednak o tym, że jest to problem trudny świadczą niejednoznacznie wypowiedzi Eckharta, które nie zawsze daje się ułożyć w zgodne ze sobą w uzupełniające się ciągi tez. Relacje między Bogiem a rzeczami okazują się w jakimś stopniu paradoksami nieprzekładalnymi na język dyskursywny. Akceptując więc podstawowe założenie o obecności Boga w rzeczach, Eckhart powiada: „Bóg dotyka wszystkich rzeczy. Jego natomiast nic nie dotyka. Bóg jest ponad wszystkimi rzeczami, istnieje sam w sobie i w tej samoistności zawiera wszystkie stworzenia. [...] On jest ponad rzeczami i nie dotyka Go absolutnie nic. [...] Wszystko, co mają stworzenia, Bóg ma całkowicie w sobie. Jest On podstawą i orbitą ich wszystkich”<sup>34</sup>. Daje się być może jakoś zrozumieć to, że Bóg, będąc w rzeczach lub mając je w sobie, jest jednocześnie ponad i poza nimi, gdyż jako nieskończony nie może zawierać się całkowicie w tym, co skończone, ponieważ wówczas sam byłby skończony. Dlatego właśnie Eckhart powiada, że rzeczy są zbyt ciasne, by mógł pomieścić się w nich Bóg. Z tego wynika też twierdzenie, że rzeczy niewiele mogą objawić z tego, czym jest Bóg<sup>35</sup>. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego rzeczy nie „dotykają” Boga, skoro jest on w nich obecny.

Trzeba bardzo mocno podkreślić, że Eckhart jest całkowicie świadom niemożliwości zbudowania logicznej, dopracowanej pojęciowo teorii wzajemnego stosunku Boga i rzeczy oraz charakteru bytu stworzeń. Umysł ludzki pozostaje w istocie bezradny, konstatując jedynie, że stoi wobec rzeczy wspaniałych, dziwnych i paradoksalnych, nierozwiązywalnych na gruncie własnych możliwości poznawczych. Czytamy w kazaniach:

<sup>34</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 147.

<sup>35</sup> Tamże, s. 227.

Dziwne to, że jakaś rzecz wychodzi na zewnątrz, a mimo to pozostaje wewnątrz. Dziwne to, że Słowo wychodzi na zewnątrz, a mimo to pozostaje wewnątrz. Dziwne to, że wszystkie stworzenia wychodzą na zewnątrz, a mimo to pozostają wewnątrz. Co Bóg dał i co dać obiecał, jest dziwne, niepojęte i niewiarygodne. I dobrze, że tak właśnie jest, bo źle by się działo, gdyby to było zrozumiałe i wiarygodne. Bóg jest we wszystkich rzeczach. A im bardziej jest w nich, tym bardziej poza nimi; im bardziej wewnątrz, tym bardziej na zewnątrz, a im bardziej na zewnątrz, tym bardziej wewnątrz<sup>36</sup>.

### Tłumacz komentuje to następująco:

Cały początek kazania jest hymnem głoszącym transcendencję, a zarazem immanencję Boga. Przez akt stworzenia rzeczy wychodzą z Boga, przestają być tylko Bożą ideą, otrzymują odrębne istnienie. Ale zarazem w Nim pozostają, bo nie przestają być Jego myślą, a poza tym Bóg jest w nich obecny na różny sposób, odpowiednio do stopnia ich doskonałości, a najpełniej w głębi ludzkiej duszy<sup>37</sup>.

Wyjaśnienie to nie wprowadza jednak nic nowego do znanej teorii idei, wedle których stworzone są rzeczy. Natomiast nie wiadomo, co ma oznaczać twierdzenie o tym, że im Bóg jest bardziej wewnątrz, tym bardziej jest na zewnątrz. Trudno tu nawet silić się na jakąś interpretację, skoro sam Eckhart, rygorystyczny w swoim myśleniu i uzasadnianiu własnych poglądów, rezygnuje w tym miejscu z próby zrozumienia jednocześnie przypisywanej Bogu immanencji i transcendencji. Jest to tym bardziej dziwne, że Mistrz, który wdawał się w niezmiernie skomplikowane błyskotliwe i głębokie rozważania na innych obszarach swojej teorii, ogłasza kapitulację rozumu wobec kwestii sposobu bytu rzeczy w ich relacji do Boga, operując wielorakimi sformułowaniami, z których żadne nie trafia w sedno sprawy. Być może spekulatywnemu rozumowi łatwiej jest obracać się w świecie niedostępnym empirycznemu ja, tam zaś, gdzie rozum ten napotyka to, co dane w bezpośredniej percepcji, świat istniejący w czasie i przestrzeni – ów świat, w swojej tak czy inaczej interpretowanej rzeczywistości, narzuca jednak pewne ograniczenia ludzkiej spekulacji. Można odnosić świat do jego źródła, ale nadzwyczaj trudno jest ujawnić charakter jego relacji ze źródłem i tym samym wytłumaczyć świat w jego sposobie istnienia.

---

<sup>36</sup> Tamże, przyp. 3.

<sup>37</sup> Tamże.

Eckhart, pomieszczając w swojej teorii pewne oryginalne, ogólne założenia, nie był jednak w stanie doprowadzić ich do szczegółowego rozwinięcia. Tutaj praca rozumu kończy się prawdziwym paradoksem, którego treści nie można rozwikłać, przełożyć na język dosłowny i zrozumiały. Nie przekreśla to bynajmniej ogromnego wysiłku intelektualnego Mistrza Eckharta, który jako jedyny chyba w filozofii europejskiej zidentyfikował byt Boga z bytem stworzeń. Na gruncie dominujących w tej materii poglądów koncepcja Eckharta wydaje się zaskakująca, a nawet szokująca. Wszelako dał on rozwiązanie konkurencyjne wobec innych dobrze znanych z historii filozofii, rozwiązanie będące zarazem niebanalne i głębokie. Przyjmując jeden rodzaj bytu dla wszelkiego istnienia, uniknął tym samym trudności tych wszystkich teorii, które uznając pewną źródłową postać bytu – w tym przypadku chodzi o byt absolutny – nie są w stanie wyjaśnić, jak powstają byty różne od owego bytu absolutnego i czym właściwie one są. Przezwyciężając nieprzezwyciężalną na ich własnym gruncie tę trudność, Eckhart zarazem jednak popada w inną: nie potrafi dobrze uzasadnić i opisać, jak ów jeden jedyny byt wszystko w sobie ogarniający albo we wszystkim obecny może być tak ujęty, iż możliwe staje się istnienie poszczególnych rzeczy jako zawierających w sobie ten sam byt i zarazem różnych odeń. Wyjaśnienia, które on daje – osłonięte po części przez niego samego tajemnicą – mają walor ograniczony. Interpretacje zaś historyków filozofii, które usiłują odsłonić ową tajemnicę, nie są do końca przekonujące, o ile bierze się pod uwagę wszystkie ważne twierdzenia Eckharta dotyczące tej kwestii. Interpretacje te po prostu nie komponują w koherentną całość poglądów Eckharta. Niezależnie od tych wszystkich trudności niekwestionowalny pozostaje upór i głębia intelektualna Mistrza Eckharta w konstruowaniu teorii odbiegającej od utartych schematów pojmowania bytu Boga i świata.