

MIECZYŚLAW MARKOWSKI

DWA OBLICZA JANA ECKHARTA Z HOCHHEIM W ŚWIETLE POLSKICH WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ

Dogłębniesze naukowe zainteresowania zarówno łacińską jak i niemiecką spuścizną literacką magistra teologii Jana Eckharta z Hochheim datują się od 1933 roku. Już wtedy powzięto zamiar krytycznego wydania tych dzieł w „Opera omnia”. Na czele edycji dzieł łacińskich stanął ks. prof. Józef Koch. Sytuacja polityczna, jaka po tym roku nastąpiła w Niemczech, przyhamowała realizację tego wspaniałego projektu. Do tego przedsięwzięcia powrócił ten mediewista w 1955 roku, gdy utworzył Thomas-Institut na uniwersytecie w Kolonii. Zapożyczkowane przez niego w 1936 roku wydawanie łacińskich dzieł Jana Eckharta kontynuowali aż do 1976 roku zwłaszcza Konrad Weiss, Heribert Fischer i Bernard Geyer. W semestrze zimowym 1994/95 w tymże Instytucie jego obecny Dyrektor utworzył Meister Eckhart-Archiv, w którego planach pozostaje nadal krytyczna edycja pozostałych łacińskich pism Jana Eckharta. Profesorowie Klaus Jacobi i Jan A. Aertsen zorganizowali w dniach od 9 do 11 czerwca 1995 roku interdyscyplinarne sympozjum na temat Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen¹. W ten sposób dąży się do stworzenia podstaw do autentycznych badań nad Janem Eckhartem z Hochheim. W lepszej sytuacji znalazła się edycja dzieł Eckharta napisanych w Spätmittelhochdeutsch, której wydaniem i przekładem na współczesny język niemiecki zajął się najpierw wybitny filolog a zarazem bardzo kompetentny znawca średniowiecznej teologii Józef Quint², a potem Georg Steer³ i inni⁴. Przy tym chciałbym podkreślić, że olbrzymia większość kazań niemieckich stanowią kopie słuchaczek Eckharta i odpisy jego wielbicieli, które jego wzniosłe i subtelne myśli pojmowały według znanej zasady: quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Wobec tego autentyczność większej li-

¹ A. Speer, W. Goris, *Das Meister Eckhart-Archiv am Thomas-Institut der Universität zu Köln. Die Kontinuität der Forschungsaufgaben*, „Bulletin e Philosophie Médiévale”, 37:1995, s. 149–174.

² *Die deutschen Werke*, herausgegeben und übersetzt von J. Quint: *Predigten*, I, Stuttgart-Berlin 1958; *Predigten*, II, Stuttgart–Berlin 1971; *Predigten*, III, Stuttgart–Berlin 1976.

³ *Predigten*, IV, Stuttgart–Berlin.

⁴ *Traktate*, V, Stuttgart–Berlin 1963.

czyby z tych pism stoi pod znakiem zapytania. W Polsce w latach powojennych podjęto także badania nad tym uczonym dominikaninem. Z nich na uwagę zasługują zwłaszcza przekłady i ich interpretacje o. Wiesława Szymony, które są od dawna już dobrze znane. W tym artykule zajmę się tylko dwiema książkami, które są wykładnikiem najnowszych współczesnych badań w Polsce nad doktryną Jana Eckharta i które prezentują odmienne a nawet wykluczające się oceny tego uczonego. Nie wchodząc w ukryte założenia i intencje autorów piszących o Janie Eckharcie, podstawą rozbieżnych ocen jego pisarskiej twórczości, zwłaszcza niemieckiej jest pionierskość przy zewnętrznym oddawaniu głębokich i bogatych wewnętrznych przeżyć mistycznych i posługiwanie się niekiedy neopłatońską terminologią niezgodną z doktryną ortodoksyjną. Przy tym trzeba pamiętać, że jego neopłatońska doktryna była oparta na podstawach augustyńsko-dionizyjskich, kierowała myśl do świata doskonałych i wiecznych wzorów.

Jedną ze współczesnych polskich książek o Janie Eckhardzie jest książka prof. dra hab. Józefa Piórczyńskiego pt. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*⁵. Jej tytuł jest wielce obiecujący, ale jej lektura budzi wielkie rozczarowanie, gdyż jest to nawrót do dawnego zafałszowanego obrazu o tym dominikańskim uczonym. Dałem temu swój oburzający wyraz w recenzji⁶. W literaturze światowej dawno minęły już czasy, gdy na podstawie nierzetelnych badań źródłowych i bez głębszego wnikięcia w uwarunkowania filozoficzno-teologiczne ówczesnej epoki kreowano Jana Eckharta na nieprawowiernego myśliciela. Niektórzy polscy historycy filozofii są i w tym względzie opóźnieni. Do nich niewątpliwie należy Autor wspomnianej książki o mistyce jako filozofii. Nie widzi on w nim już kościelnego rewolucjonisty, jak to propagowała w Polsce jedna z komunistycznych historii filozofii średniowiecznej. Niemniej ta pejoratywna ocena ujawniła się w inny sposób u J. Piórczyńskiego. Z mistyka o wielkiej duchowej głębi i żarliwego apostoła Kościoła katolickiego usiłował zaprezentować oryginalnego filozofa, a nawet niechrześcijańskiego myśliciela.

Wypada przypomnieć, że wiele zawirowań w mediewistyce polskiej wywołał już artykuł dra J. Piórczyńskiego *Teoria absolutu, człowieka i świata w pismach niemieckich mistrza Eckharta*⁷. Po kilku kontrowersyjnych artykułach J. Piórczyńskiego ukazała się książka *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Zapoznanie się z tym dorobkiem każe najpierw odnieść się negatywnie do zastosowanej metody pracy naukowej. Jestem bowiem przeciwny brania pod uwagę tylko wybranych i fragmentarycznych tekstów niemieckich Eckharta, by na tej podstawie prezentować jego całościową charakterystykę jego zapatrywań. Do takiego wyboru można się ograniczyć, jeżeli bada się tylko określone zagadnienie.

⁵ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 295, w serii: *Monografie Fundacji na rzecz nauki polskiej*.

⁶ M. Markowski, *Czy zinterpretowana panteistycznie mistyka spekulatywna Jana Eckharta z Hochheim może stać się zwiastunem pomarksowskiego i pofreudowskiego humanizmu?* „Kwartalnik Filozoficzny”, XXVI, 4:1998, s. 165–175. Recenzja ta wywołała wielkie niezadowolenie J. Piórczyńskiego, *Odpowiedź na napisaną przez profesora Mieczysława Markowskiego recenzję pracy: Józef Piórczyński, Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXVII, 3:1999, s. 228–235.

⁷ „Studia Mediewistyczne”, XXVIII, 2:1990, s. 29–74.

Arbitralnie wybrane teksty nie mogą natomiast stać się wystarczającym przedmiotem badań filozoficznych, jeżeli przy tym feruje się ocenę o całokształcie poglądów jakiegoś myśliciela. Nie można też przyjąć filozoficznego fantazjowania nad z góry przyjętym założeniem, według którego średniowieczny myśliciel ma stać się prekursorem modnych dzisiaj poglądów. Wszystkie wywody nad mistrzem Eckhartem, jeżeli mają być wiarygodne, muszą być udokumentowane należytymi źródłami. Przy tym trzeba wziąć po uwagę wszystkie teksty, a przede wszystkim nie budzące żadnych zastrzeżeń teksty łacińskie, a nie ograniczanie się głównie do nieautoryzowanych reportatów słuchaczy z jego niemieckich kazań jako podstawy autonomicznych dociekań o samym Eckhardzie.

Aby poznać poglądy Eckharta zawarte w łacińskich traktatach, to trzeba mieć wystarczającą znajomość tego języka, średniowiecznej teologii mistycznej i filozofii scholastycznej, a zwłaszcza zaś neoplatońskiej. Poza pogańską wersją starożytnego neoplatonizmu bowiem już we wczesnym średniowieczu pojawiła się chrześcijańska odmiana neoplatonizmu ze spekulacją nad mistyką. Wybitni chrześcijańscy myśliciele dokonali szereg istotnych zmian w tej orientacji filozoficzno-religijnej. Refleksja ta zaś znalazła wielu kontynuatorów w późniejszych czasach, gdyż tradycje neoplatonizmu sięgają nie tylko starożytności, patrystyki i filozofii arabskiej, lecz także obok arystotelizmu były mniej lub więcej obecne w średniowiecznej myśli łacińskiego Zachodu. Augustyński i dionizjański nurt neoplatonizmu jako system ze swoją subiektywną wizją rzeczywistości mógł sprzeciwiać się raczej obiektywizmowi realistów niż wierze chrześcijańskiej. Jan Eckhart znał bezpośrednio te dwa główne typy neoplatonizmu, które stanowiły też chrześcijańską syntezę filozofii i religii. Wniesiony przez niego wkład do tego synkretyzmu filozoficzno-religijnego miał wprawdzie swoiste cechy, ale nie zatracił przecież swojego charakteru chrześcijańskiego, gdyż był ukierunkowany do mistycznego zjednoczenia z osobowym Bogiem a nie z nieokreślonym bóstwem.

Ze znanych mi publikacji, trudno wnioskować, żeby należyte kwalifikacje, które są warunkiem sine qua non dla mediewisty zajmującego się średniowieczną filozofią i teologią – miał nowicjusz w mediewistyce i przy tym przekonany o swojej nieomyślności J. Piórczyński. Ponadto przy analizie autentycznych tekstów łacińskich musi być rzetelna i wszechstronna interpretacja a nie nadciąganie wybranych fragmentów do udowodnienia założonej tezy. O wiele gorzej jest z niemieckimi tekstami spisanyymi przez słuchaczy Eckharta. Nieprecyzyjna terminologia i chropowatość kształtującego się języka niemieckiego tych reportatów sprawiają trudności przy zrozumieniu autentycznej myśli Jana z Hochheim. Przy tym nie należy zapominać, że niektóre wypowiedzi Eckharta nie są wolne od pewnego subiektywizmu i że w jego intelektualnej ewolucji ujawnił się umysł dialektyka znającego dobrze arkanas scholastycznej sztuki dyskusowania. Trzeba pamiętać także o tym, że do 1326 roku nie wysuwano żadnych wątpliwości co do prawowierności nauki Eckharta. Nieprzychylną opinię dał mu konceptualista Wilhelm z Ockham. Zainteresowanie się nauką Eckharta nie było bynajmniej równoznaczne z jej właściwym zrozumieniem.

U Jana Eckharta nie wystarczy wziąć pod uwagę tylko metafizyki jedności, lecz – podobnie jak u innych myślicieli nawiązujących do neoplatonizmu – trze-

ba wyróżnić także ontologię bytu i porządek poznania. Oparcie się tylko na metafizyce jedności bez wzięcia pod uwagę teorii analogii jest bowiem niezgodne z duchem scholastyki, której przedstawicielem był także Eckhart. Niedostateczne uzależnienie ontologii od epistemologii nie harmonizuje zaś z zasadami neoplatonizmu lansującego dynamiczną wizję rzeczywistości. W opartej na gruncie neoplatońskim spekulatywnej mistyce zasadniczą rolę odgrywała nauka o Bożej wszechobecności, według której Bóg nie tylko stworzył świat, lecz także podtrzymuje go w swoim istnieniu. Nie było to bynajmniej naiwne opowiedzenie się za panteizmem, lecz jest właściwą doktryną chrześcijańską. Gdyby prof. Piórczyński te postulaty badawcze przy interpretacji fundamentalnych twierdzeń odnośnie bytu stworzonego do niestworzonego, którymi posługują się inni mediewiści, był też wziął pod uwagę, doszedłby zapewne do odmiennych wniosków. Tymczasem w świetle jego wywodów Jan Eckhart z Hochheim jawi się jako wyznawca nieosobowego Boga działającego nieświadomie i z konieczności⁸. Wobec tego z modnego dzisiaj filozofowania prof. Piórczyńskiego wynika, że mistrz Eckhart reprezentował nawet teologię niechrześcijańską. Przy tej okazji pragnę przypomnieć, że miał to – o dziwo – czynić dominikanin stojący za swojego życia niejako na świeczniku w zakonie kaznodziejskim, że niechrześcijańską teologię miał uprawiać magister katolickiej teologii, który przed uzyskaniem tego stopnia naukowego wobec kanclerza Uniwersytetu Paryskiego musiał przecież złożyć *professio fidei* i który wobec promujących go profesorów teologii musiał wykazać się nieskazitelną doktryną, i że twórca głośnej nadreńskiej szkoły mistycznej miał szerzyć nieortodoksyjne nauki. Wiara w Trójcę św. i we wolne i świadome działanie osobowego Boga była dla Eckharta jako katolika, zakonnika i teologa prawdą niekwestionowaną. Myśl neoplatońska, która w mniejszym lub większym stopniu pojawiła się w niektórych zagadnieniach na gruncie filozofii w pismach scholastyków nie musiała naruszać tych kardynalnych prawd wiary chrześcijańskiej. Wobec tego prof. Piórczyński nie powinien się dziwić, że nie znalazł szerszych wywodów na ten temat w kazaniach katolickiego myśliciela, bo były to dla niego prawdy oczywiste. Wreszcie trzeba zauważyć, że mistrz Eckhart, gdy na podstawie niedokładnych przekazów streszczonych niekompetentnie kazań oskarżono go o głoszenie nieprawomyślnej nauki chrześcijańskiej, przecież sam zaprzeczył tym podejrzaniom i zawzięcie bronił się przed stawianymi mu zarzutami nieortodoksyjności. Wobec tego wydaje się, że poza wszechstronną i rzetelną analizą całej spuścizny piśmienniczej Jana Eckharta – a nie tylko wybranymi arbitralnie fragmentami czy nawet wyrwanymi z kontekstu zdaniami – trzeba wszystkie teksty wziąć pod uwagę, jeżeli chce się pisać o poglądach średniowiecznego myśliciela a nie tylko dążyć do jakiegoś kiepskiego „przeformowania”⁹. Takie postępowanie prowadzi bowiem do obdarcia wybitnego średniowiecznego myśliciela z godności zakonnika, filozofa i teologa i do kreowania go na pseudomyśliciela odpowiadającego niektórym ruchom myślowym w new age.

⁸ J. Piórczyński, *Odpowiedź...*, s. 231.

⁹ Tamże, s. 234.

Refleksja filozoficzna w czasach, w których działał mistrz Eckhart, była już ukierunkowana indywidualnie. Stąd nic dziwnego, że mistyka zaczęła wtedy święcić tak wielkie triumfy. Już w tym okresie należy szukać korzeni nowożytnego indywidualizmu. Sylwetka Eckharta przedstawiona przez prof. Piórczyńskiego tylko w świetle wybranej jego twórczości niemieckiej, to daleko niepełny myśliciel, co więcej, parafrazując wypowiedź platonika Bernarda z Chartres, można nawet powiedzieć, że pod koniec XX wieku został wykreowany intelektualny karzeł, który pojawił się na barkach średniowiecznych olbrzymów. Tętniące życiem religijnym i przeświadczone o swojej bliskości Boga osobowe średniowiecze zostało według intencji prof. Piórczyńskiego właściwie potraktowane jako czas ignorancji religii i upadku kultury umysłowej, w którym to okresie nawet gorliwy zakonnik, wykształcony magister teologii renomowanego wydziału teologii wzorcowego Uniwersytetu Paryskiego i wielki mistrz duchowości nie miał właściwej koncepcji Boga i nie posiadał dostatecznej znajomości zasadniczych prawd chrześcijańskiej nauki. Jeżeli weźmie się pod uwagę ferowane od początku XIX wieku pod adresem Jana Eckharta niesłuszne osądy, to wydaje się, że w tych dwóch wiekach w opublikowanej w 1997 r. książce Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia osiągnęły one w Polsce swoje apogeum w filozoficznym fantazjowaniu odnośnie średniowiecznego myśliciela. Filozofii, a tym bardziej teologii średniowiecznej nie można przejść milowymi butami, jak to niegdyś postulował Hegel. Efektem filozofowania przypadkowych intruzów nad spuścizną średniowieczną są – niestety – poronione produkty, które nie mają żadnych szans wejścia do trwałego dorobku polskiej mediewistyki doktrynalnej.

Zupełnie inny obraz o Janie Eckharcie z Hochheim dał o. prof. dr hab. Paweł Placyd Ogórek OCD, kierownik pierwszej w Polsce Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jego książka nosi tytuł *Mistrz Jan Eckhart a święty Jan od Krzyża*¹⁰. Choć w tytule wymieniono dwóch wielkich mistyków chrześcijańskich, to jest ona w głównej mierze poświęcona Janowi Eckhartowi jako jednemu z najwybitniejszych umysłów i duchowych autorytetów epoki, w której wypadło mu żyć i działać. Na niektóre rysy jego nauki teologiczno-mistycznej pragnę tutaj zwrócić uwagę, aby w ten sposób wykazać, jak daleko mijają się z prawdą pseudo-wywody prof. J. Piórczyńskiego na temat mistyki jako filozofii u Jana Eckharta.

O. prof. Ogórek jasno wyraził swoje credo: „Podejmując próbę syntezy teologiczno-mistycznej doktryny Mistrza Eckharta (rozd. III), przy prezentacji ogólnoteologicznej treści jego dzieł (rozd. II) [Autor] korzysta z wyników pionierskich badań polskiego dominikanina Ojca Profesora Wiesława Szymony, odwołując się często i cytując wnioski jego naukowych stwierdzeń w tym przedmiocie”¹¹. Tego nie uczynił prof. Piórczyński, mimo że je znał.

Przed analizą mistycznych treści dzieł Jana Eckharta o. prof. Ogórek nakreślił zarys dziejów mistyki chrześcijańskiej, zaczynając od wczesnej tradycji teologii apofatycznej, do której głównych przedstawicieli należy Grzegorz z Nysy

¹⁰ P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, stron 333.

¹¹ Tamże, s. 13.

(†384), Ewagriusz z Pontu (†399), Dionizy Pseudo-Areopagita (V/VI w.), Hugo od św. Wiktora (†1141) i Ryszard od św. Wiktora (†1173), a kończąc na takich wybitnych przedstawicielach mistyki nadreńskiej jak Jan Tauler (†1361), Henryk Suzo (†1366) i Jan z Ruysbroeck (†1381). Na takim tle i w takim kontekście, a przede wszystkim przy dogłębnym i fachowym zanalizowaniu całej autentycznej spuścizny pisarskiej można było najpierw właściwie odczytać, a następnie rzetelnie zaprezentować Eckhатовską doktrynę mistycznego życia chrześcijańskiego opartego na Objawieniu Boga żywego. Podobnie jak o. Szymona tak i o. Ogórek uważa: „Nauka Mistra Eckharta – poczynając od pierwszych wykładów w Paryżu – nie zmieniła się przez całe jego życie. Chociaż znajdował się pod uważną obserwacją umysłów wyczulonych na doktrynalne subtelności, a szczególnie na wszelkie nowinki w dziedzinie wiary, pozostawał zawsze wierny nauczaniu Kościoła”¹². Z biegiem burzliwego czasu i pod wpływem nacechowanego wieloma konfliktami otoczenia, w którym nawet dochodziło do starć między tracącym na znaczeniu politycznym papieżem i gasnącym w swej potęgze cesarstwem na rzecz powstających państw narodowych, pozostawała natomiast i kształtowała się intelektualna i duchowa sylwetka Jana Eckharta. Należałoby dodać, że w XIV wieku nastąpił zwrot od trzynastowiecznego uniwersalizmu do konkretnego, do indywidualnego człowieka. To właśnie dostrzegł Eckhart i odszedł od abstrakcyjnych spekulacji, a zwrócił się do wnętrza indywiduum ludzkiego. Zdaniem P. Ogórka intelektualna ewolucja Eckharta dotyczyła bardziej formy niż treści¹³ i jako teolog mistyczny pisał „nie o doświadczeniach, ale z doświadczenia, któremu próbował nadać filozoficzną interpretację, wskazując na jego ontologiczne podstawy”¹⁴. O intelektualnej ewolucji Eckharta można też mówić, gdy pod uwagę weźmie się koleje jego życia i chronologię jego dorobku pisarskiego. Z tego względu tym sprawom jest właśnie poświęcony drugi rozdział omawianej książki, gdyż analizy dzieł Jana Eckharta nie można podejmować „w oderwaniu od całości jego doktryny, zawartej zarówno w dziełach w języku niemieckim, jak i w języku łacińskim”¹⁵. Ten kardynalny błąd właśnie popełnił prof. Piórczyński.

Powołując się na wypowiedź Jana Eckharta, o. prof. Ogórek słusznie zauważył: „Należy bowiem zawsze mieć na uwadze, że ludzkie pojęcia o Bogu są nie tylko niepełne, ale też i często zafałszowane. Myślenie o Bogu nie jest tożsame z prawdziwym Bogiem. Religijne doświadczenie Boga jest uwarunkowane skończonością, kruchością i słabością ludzkiej egzystencji”¹⁶. Chociaż Jan Eckhart wypowiadał się śmiało na temat transcendencji i immanencji Boga, to z jednej strony był świadom głębokiej różnicy między Bogiem a światem, ale z drugiej strony propagował doktrynę bosko-ludzkiego zjednoczenia. Nawiązując do neoplatońskiej tradycji Dionizego Pseudo-Aeropagity, twierdził, że Bóg jest

¹² Tamże, s. 58.

¹³ Tamże, s. 60.

¹⁴ Tamże, s. 61.

¹⁵ Tamże, s. 81.

¹⁶ Tamże, s. 90.

istotą absolutnie pojedynczą, a nawet „nicością”, ale mimo to zawiera w sobie pełnię bytu¹⁷.

Jest w pełni zrozumiałe, że o. prof. Ogórek poświęcił dużo uwagi teologii mistycznej i spekulatywnej mistryce (Wesenmystik) Jana Eckharta, dla którego – podobnie jak dla innych mistyków – ośrodkiem mistycznego zjednoczenia był sam Bóg, którego najbardziej właściwym imieniem jest: „Ten, który jest”¹⁸: W mistycznym doświadczeniu Jana z Hochheim dużą rolę wszakże odgrywała wola: „Trzeba podkreślić, iż cała nauka Eckharta o Bogu przeniknięta jest głęboką troską, aby ukazywać Go jako Najwyższą Miłość i Prawdę”¹⁹.

W ten sposób po uprzednim, zafałszowanym przez prof. J. Piórczyńskiego obrazie Eckharta ukazała się w Polsce w krótkim czasie – na szczęście – książka o. prof. Ogórka przedstawiająca prawdziwy obraz Jana z Hochheim. Rosądny czytelnik polski będzie wiedział, jaką książkę wybrać. Kształtowanie prawdziwego wizerunku średniowiecznego mistyka ma zresztą swoją dłuższą historię. Zwrócił na to uwagę także o. prof. Ogórek, który pisze: „O zmianie stanowiska katolickiego zdecydowało odnalezienie i wydanie łacińskich dzieł Mistra z Hochheim, w roku 1886, co było zasługą wybitnego historyka, dominikanina H. Deniflego²⁰. Okazało się, iż doktryny Eckharta, w szczególności jego mistryki, nie można poprawnie interpretować, jeśli nie rozpatruje się jej w świetle jego nauki zawartej w dziełach łacińskich. Natomiast odwoływanie się wyłącznie do jego dzieł w języku niemieckim nie tylko świadczyłoby o naukowej nieuczciwości, lecz także o wyraźnej tendencyjnym odczytaniu filozoficzno-teologicznej myśli Eckharta. Do takiej zaś naukowej nieuczciwości i niewątpliwie „krzywdy” zadanej Mistrzowi z Hochheim przyczyniły się jednostronne i nacjonalistyczne orientacje w kręgach niektórych pseudonaukowców”²¹. Wspomniany polski uczony podał kilka przykładów takiego postępowania: „Jedni z nich doktrynie Eckharta przypisywali panteistyczną interpretację, chcąc go uczynić niejako protektorem własnej orientacji. Taką panteistyczną interpretację reprezentował jeszcze w XIX w. A. Lasson²². Jego śladem poszedł autor popularnego przez długi czas podręcznika historii filozofii F. Ueberweg, powtarzając tę błędną interpretację w kolejnych wydaniach tego podręcznika. Tym samym torem w interpretacji myśli Eckharta poszli autorzy przekładów na współczesny język niemiecki z języka oryginalnego: H. Büttner²³ i W. Lehmann²⁴ „. Dodać jeszcze wypada: „Wydania dzieł Eckharta przekładu Büttnera, poprzedzone tendencyjnymi ideologicznie obszernymi wstępami, przyczyniły się do fałszywego rozumienia

¹⁷ Tamże, s. 94.

¹⁸ Tamże, s. 124.

¹⁹ Tamże, s. 143.

²⁰ Por. H. Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschung seiner Lehre*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters”, 2:1886, s. 673–687.

²¹ P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart...*, Tamże, s. 74–75.

²² A. Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland*, Berlin 1868.

²³ H. Büttner, *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, II, Iena 1903.

²⁴ W. Lehmann, *Meister Eckhart*, Göttingen 1919.

doktryny Mistrza z Hochheim²⁵. Nie są wcale tak odległe te czasy, gdy: „Eckharta propagowano nie tylko jako panteistę, ale jako filozofa nowej prawdziwie niemieckiej religii Chrystusa. Taka interpretacja Mistrza Eckharta nie miała i nie ma nic wspólnego z katolicyzmem ani z protestantyzmem, ani też z autentycznie chrześcijańską mistyką czy z chrześcijaństwem w ogóle²⁶. Gdy po pierwszej wojnie światowej nastąpiła w Niemczech „wielka moda” na Eckharta, to: „Jako szczególne apogeum tej błędnej, by nie powiedzieć tragicznej, interpretacji doktryny Eckharta, był Mit XX wieku Alfreda Rosenberga, który ogłosił naszego Mistrza największym apostołem Germanów i słał go jako protagonistę czysto aryjskiej niemieckiej religii, przeciwstawnej „zażydżonemu chrześcijaństwu²⁷. W świetle tego należy na zakończenie postawić pytanie, czy prof. dr hab. Józef Piórczyński chciałby wznowić te tendencje w Polsce.

²⁵ P. P. O g ó r e k, *Mistrz Jan Eckhart...*, s. 75.

²⁶ Tamże, s. 76.

²⁷ Tamże.