

MARIAN KURDZIAŁEK

MISTRZ ECKHART I JEGO PARYSKIE KAZANIE NA DZIEŃ ŚW. AUGUSTYNA

W ciągu ostatnich tylko, powojennych trzydziestu trzech lat poświęcono Eckhartowi około 120 różnego rodzaju publikacji¹. Mimo to jego dane biograficzne, przekaz literacki i poglądy wciąż jeszcze sprawiają mediewistom sporo kłopotów.

Pierwszą wzmiankę, świadczącą o miejscu pochodzenia Mistrza znalazł H. Denifle w Erfurckiej Bibliotece „Amploniana”. W jednym z jej licznych kodeksów odkrył on łacińskie kazanie opatrzone następującym kolofonem: „Iste sermo sic est reportatus ab ore magistri Echardi de hochheim, die beati Augustini, Parisius”. Niebawem udało mu się stwierdzić, że w kopiarzu klasztoru cystersów w Gotha znajduje się akt darowizny z 1305 r., na mocy którego „pan Ekehart, rycerz, zwący się de Hochheim” przekazuje rzeczonemu klasztorowi włókę ziemi w zamian za nabożeństwa w rocznicę śmierci jego i jego żony. Dokument ten został uwierzytelniony pieczęcią, zawierającą następującą legendę: „Wielebny Magister Eckhart — Prowincjał Zakonu Braci Kaznodziejów Prowincji Saksonia”. Na podstawie tych dwóch świadectw Denifle orzekł, że Eckhart urodził się we wsi Hochheim, leżącej na północ od Gotha, i że był najprawdopodobniej bliskim krewnym, jeśli nie wręcz synem owego rycerza Ekeharta². Z kolei J. Biereye i H. Hess wykazali, iż w czasie kiedy mógł się urodzić Eckhart nie było w Hochheim rycerza Ekeharta, gdyż wieś ta należała wtedy do rodziny Wangenheim. Natomiast „dominus Hekehardus miles de Hochheim” figuruje w ówczesnych dokumentach jako burgrabia zameczku Waldenfels obok Tambach. Rezydencja burgrabiego mieściła się w Tambach i tam też, prawdopodobnie ok. 1260 r. urodził się Eckhart. Nazwa „de Hochheim” nie wskazuje zatem na miejsce pochodzenia, lecz jest nazwiskiem rodowym³. J. Koch w

Względnie kompletną bibliografię powojennych prac o Eckhartcie zestawil K. Albert (*Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*. Kastellaun 1976 s. 267-272.

² H. Denifle. *Die Heimat Meister Eckharts*. „Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte” 5:1889 s. 349 nn.

³ Biereye opublikował rezultaty swych badań w 1927 r., we wrześniowym numerze, ukazującego się w maszynopisie, biuletynu informacyjnego „Die Thomaskirche” w Erfurcie. Ze względu na ściśle lokalny zasięg tej publikacji, wyniki te pozostały prawie nieznanne. Ostatnio wydobyła je i włączyła w tok

swoich *Krytycznych studiach nad życiem mistrza Eckharta* ponownie rozpatrzył źródła, na których ongiś oparł się Denifle i w rezultacie doszedł do następujących wniosków: Eckhart mógł się urodzić w którejś z dwóch wiosek noszących nazwę „Hochheim”, a więc w Hochheim koło Gotha lub w Hochheim w bezpośrednim sąsiedztwie Erfurtu; z dokumentów wcale nie wynika, iż pochodził ze stanu rycerskiego⁴. Krytyczno-sceptycznym wywodom Kocha przeciwstawiła ostatnio E. Albrecht wiele argumentów wspierających hipotezę Biereye i Hessa⁵. Inne, podane przez Kocha dane chronologiczne uchodzą wśród ogółu mediewistów za godne zaufania⁶.

Początkowo poglądy Eckharta były znane tylko z jego niemieckich kazań i traktatów, opublikowanych przez F. Pfeiffera⁷. W 1886 r. H. Denifle wydał po raz pierwszy niektóre jego pisma łacińskie (tekst prologów do *Opus Tripartitum*, *Opus propositionum*, *Opus expositionum*, *Komentarze do Księgi Rodzaju*, *Wyjścia*, *Eklezjastyka*, *Mądrości*)⁸. W trzy lata później doniósł o odnalezieniu łacińskiego *Kazania na dzień św. Augustyna*. E. Longpré i M. Grabmann przedstawili — w tym samym 1927 r. — jego *Quaestiones Parisienses*⁹. W miarę odkrywania i ogłaszania drukiem łacińskich dzieł, stawało się coraz to bardziej oczywiste, że Eckhart studiował i wykladał teologię w Uniwersytecie Paryskim. W roku akademickim 1293/94 był on tam czynny jako „lector sententiarum”, w 1302 r. uzyskał tytuł „magister in theologia”, ale już w 1303 opuścił Paryż, gdyż został wybrany (prawdopodobnie 8 września) prowincjałem nowo utworzonej saksońskiej prowincji

własnych rozważań Erika Albrecht (*Zur Herkunft Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Meister-Eckhart-Woche in Erfurt vom 13. bis 17. 2. 1978 anlässlich des 650. Todestages des Thüringer Theologen*. „Amtsblatt der evangelisch-lutherischen Kirche in Thüringen” 10 II 1978 s. 28-34). Zob. także: *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*. Ausgewählt von F. Schultze-Maizier. Leipzig 1938 s. 11 n.; S. Swieżawski (*Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*. T. 2. Warszawa 1974 s. 206 przyp. 251) przytoczył opinię E. Wintera: „E. Winter widzi w Janie de Dambach [...] myślicielu, znajdującym się pod wpływem Eckharta, Petrarki i stoicyzmu, głównego łącznika pomiędzy wczesnym humanizmem włoskim a Uniwersytetem Paryskim”. W związku z tą uwagą znakomitego polskiego mediewisty, warto może zaznaczyć, że Biereye i Hess tłumaczą podobieństwa w poglądach Eckharta i Jana z Dambach miejscem ich wspólnego pochodzenia (por. Albrecht, jw. s. 34 przyp. 16).

⁴ *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*. Tl 1. „Archivum Fratrum Praedicatorum” 29:1959 s. 5-51; Tl 2. Tamże 30:1960 s. 5-62.

⁵ Jw. s. 32 nn.

⁶ Ustalił on datę zgonu Eckharta na luty-kwiecień 1328 r. Sześćset pięćdziesiąt rocznicę jego śmierci uczczono w sposób szczególnie podczas zorganizowanego, z tej okazji, ekumenicznego „Meister-Eckhart-Woche” w Erfurcie, w dniach od 13 do 17 II 1978 r.

⁷ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*. Bd. 2. Leipzig 1857; 2. Aufl. 1906. Przedruk: Aalen 1962.

⁸ *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*. „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters” 2:1886 s. 417-652; 673-687.

⁹ E. Longpré. *Questions inédites de maître Eckhart, O.P., et de Gonzalve de Balboa*. „Revue néo-scholastique de philosophie” 29:1927 s. 69-85; 30:1928 s. 137-166; M. Grabmann. *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*. München 1927. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-philologische Klasse. Bd 32. Abhandlung 7.

dominikanów¹⁰. Okazało się więc, że Eckhart był nie tylko zupełnie wyjątkowym kaznodzieją oraz autorem interesujących traktatów ascetyczno-mistycznych, ale także twórcą dzieł, które zwykło się nazywać „scholastycznymi”. Porównanie pierwszych z drugimi potwierdziło w całej pełni wcześniej już wysuwane przypuszczenia, że niemieckie kazania Mistrza, w tej formie, w jakiej do nas dotarły, nigdy nie wyszły spod jego pióra. Są to bez wyjątku „reportata” słuchaczy. On sam nie redagował bowiem swoich kazań na piśmie, lecz kreślił tylko ich konspekty. Notujący nie zawsze rozumieli jego metafizycznie uskrzydłone słowa i głoszone przezeń „unbedeckte Wahrheiten” w tym samym sensie, jaki on im pragnął nadać. Owe „nagie prawdy” równały się bowiem szczytom ludzkiego poznania filozoficzno-teologicznego, szczytom, na które za nim podążać mogli tylko dobrze wyszkoleni scholastycy „alpiniści”. Najbardziej wiarogodnym i przydatnym probierzem pozwalającym wyróżnić własne poglądy Eckharta od tych, które mu mylnie przypisywano, okazały się pisma wyjaśniająco-obronne, przygotowane i przedłożone przez Mistrza w trakcie jego głośnego procesu kolońskiego¹¹. Broniąc w nich słuszności i potrzeby dociekania oraz głoszenia „prawd nagich”, czyli prawd nie obłonionych żadnym zmysłowo-wyobrażeniowym symbolem, Eckhart dwukrotnie odwołał się do często w średniowieczu przytaczanego postulatu Boecjusza: „In talibus autem oportet intellectualiter versari, nec ad imaginationes deduci [...] Boethius in libro de Trinitate ait: In divinis intellectualiter conversari oportebit, neque ad ymaginationes deduci”¹². Boecjusz nie był oczywiście jedynym autorem, na którego Mistrz powoływał się podczas swej obrony jako na świadka poprawności swego teologizowania. Tę samą rolę powierzył on bowiem św. Augustynowi i św. Tomaszowi, dowodząc, że poszczególne sformułowania i koncepcje uznane przez oskarżycieli za nieprawowierne lub podejrzone wywodzą się w gruncie rzeczy z dzieł tych dwóch wielkich myślicieli chrześcijańskich. To prawda, że Boecjusz nie należy do autorów najczęściej cytowanych w przekazie literackim Eckharta. Bezwzględne pierwszeństwo ma św. Augustyn, a po nim, w różnej kolejności, Pseudo-Dionizy, Arystoteles, św. Tomasz, Awicenna, Majmonides, Proklos i inni. Który z nich był głównym przewodnikiem Mistrza? Odpowiedź na to pytanie jest trudna, gdyż wciąż jeszcze nie zdołano ustalić, w sposób jednoznaczny, doktrynalnej tożsamości Eckharta: „scholastyk”, „mystyk”, „scholastyczny mistyk”, „mistyczny scholastyk”.

¹⁰ Por.: Albert, jw. s. 15; B. Decker. *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikaner-theologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster Westf. 1967 s. 50 nn. W latach 1311-1313 Eckhart ponownie wykłada teologię w Uniwersytecie Paryskim.

¹¹ A. Daniels. *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*. Münster Westf. 1923; G. Théry. *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33^b de la bibliothèque de Soest*. „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1:1926/27 s. 129-268. Schulze-Maizier (*Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate* s. 9) tak oceniał znaczenie publikacji Daniela: „Ein glücklicher Fund [...] gewährt uns für die Sicherstellung der Eckhartischen Predigttexte die lange entbehrt, unbedingt zuverlässige Grundlage”.

¹² Théry, jw. s. 215, 9; 196, 12. Por. Boecjusz. *De Trinitate* 2 (ed. H.F. Stewart, E.K. Rand. London 1968 s. 8 w. 17 nn.).

Jeśli nawet przyzna się rację tym badaczom — a jest ich coraz to więcej — którzy widzą w Mistrzu wyłącznie scholastyka, to odpowiedź na postawione tu pytanie w niewielkim tylko stopniu staje się łatwiejsza. W tym wypadku przeszkodę stanowi niejednolity charakter metafizyki Eckharta. W jego bowiem filozoficzno-teologicznych poglądach wyróżniono: a) metafizykę bytu („esse est Deus”); b) metafizykę jedni („hoc ipse quod unus, ipsi competit esse”); c) metafizykę intelektu („est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse; Deus [...] est intellectus et intelligere et non est ens vel esse”). Której z nich powinno się przypisać funkcję wyznacznika systemu Eckharta? Albo inaczej: czy głównym przewodnikiem Mistrza był Tomasz i Arystoteles, czy też Dionizy i Proklos, czy Albert i Dietrich z Freibergu? Na to pytanie historycy myśli średniowiecznej odpowiadali wskazując bądź na metafizykę bytu (np. H. Denifle, K. Albert), bądź na metafizykę jedni (np. J. Koch, H. Wackerzapp), bądź też na metafizykę intelektu (np. V. Lossky, R. Imbach). Opowiadając się za pierwszeństwem tej lub innej „metafizyki” jedni (jak np. Denifle i Koch) zarzucali Eckhartowi niekonsekwencję, mętność koncepcji, nadmierną grę wyobraźni, wikłanie problemów¹³; inni znowu bądź to przyjmowali zmiany w odnośnych poglądach Mistrza (np. M. Grabmann), bądź też sądzili, że różnice pomiędzy wymienionymi tezami są powierzchowne (np. K. Oltmanns), że wynikają jedynie ze zmiany perspektywy metafizycznej (np. Lossky), że nie implikują sprzeczności (np. E. Gilson, W. Beierwaltes). Surowa krytyka, jakiej Denifle poddał poglądy Eckharta jako scholastyka („nur ein mittelmässiger Scholastiker”) i myśliciela („ein verworrener Denker”), skłoniła niektórych badaczy (np. R. Otto) do dopatrywania się wyznacznika jego systemu nie w scholastyce, lecz w mistyce. Geyer, idąc w tym wypadku za O. Karrerem i J. Quintem, starał się zharmonizować Eckharta scholastyka z Eckhartem mistykiem. Jego zdaniem punktem wyjścia dociekań tego turyngskiego myśliciela był „intuitus mysticus”, który on posiadał i który umożliwiał mu doznawanie bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem. Swoje doznania przedstawiał za pomocą scholastycznej dialektyki i pojęć scholastycznych. Mógł on łączyć mistykę ze scholastyką, ponieważ w samej scholastyce występowały elementy mistyczne, i to nie tylko w jej nurcie neoplatońskim, ale także u najbardziej zdecydowanych arystotelików, jak np. u św. Tomasza z Akwinu; natomiast u św. Alberta Wielkiego i części jego uczniów mistyka zdaje się wręcz przerastać arystotelizm. Według Geyera najodpowiedniej określi się sposób teologizowania Eckharta, kiedy się o Mistrzu powie, że był on „scholastycznym mistykiem, a nie mistycznym scholastykiem”¹⁴; to znaczy, że jego osiągnięcia należy rozpatrywać przede wszystkim przez pryzmat metod i celów, jakie stawiała sobie scholastyka.

B. Geyer wydał, odnalezione przez H. Denifle, kazanie Eckharta na dzień św.

¹³ Por. B. Geyer. *Die patristische und scholastische Philosophie*. 13. Aufl. Basel-Stuttgart 1956 s. 562; Decker, jw. s. 51, zwłaszcza przyp. 114.

¹⁴ Jw. s. 563. Por. także: Ph. Böhner, E. Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1962 s. 575.

Augustyna¹⁵. W trakcie prac edytorskich zauważył, nie bez zdziwienia, że Mistrz włączył w swoje rozważania o biskupie Hippony obszerne wypisy z komentarza Klarenbalda z Arras do *De Trinitate* Boecjusza, nie wymieniając przy tym nazwiska autora zapożyczonych przez siebie tekstów¹⁶. Oczywiście nie ten ostatni fakt zadziwił Geyera, gdyż wiedział on aż nadto dobrze, że anonimowe ekscerpowanie źródeł było w średniowieczu dość powszechne; Eckhart nie musiał więc stanowić i rzeczywiście nie stanowił w tym wypadku jakiegoś chlubnego wyjątku¹⁷. Znako- mitego i doświadczonego badacza zaskoczył natomiast sam fakt korzystania przez Mistrza z tak odległego i dla słuchaczy niezbyt już wtedy zrozumiałego tekstu. Dotyczył on bowiem podziału filozofii na filozofię teoretyczną, logikę i etykę, czyli filozofię praktyczną, stosownie do trzech ludzkich zajęć, tj. myślenia, mowy i dzia- łania. „Mistrzowie — mówił w swym kazaniu Eckhart — dzielą filozofię teore- tyczną, czyli spekulatywną, na matematykę, fizykę i etykę, czyli teologię”. Wobec osiągnięć metodologicznych i naukoznawczych XIII w., klasyfikacja ta, będąca skrzyżowaniem platońsko-stoickiej i arystotelesowskiej, musiała sprawiać wrażenie anachronicznej. Słowa Mistrza „sic enim dividunt nobis magistri scientiam philo- sophiae” wydają się świadczyć, że zapożyzył ją nie tylko od Klarenbalda. Przy- puszczenie dotyczy przede wszystkim włączenia etyki, czyli teologii, w zakres filo- zofii teoretycznej, czyli spekulatywnej. W tym wypadku Eckhart mógł pójść za Gilbertem de la Porrée¹⁸. Przytoczył on, zaraz na początku swojego kazania, ten popularny wśród komentatorów Boecjusza ze szkoły w Chartres podział filozofii, ponieważ pozwalał mu rozpatrzyć teologizowanie św. Augustyna w świetle cało- kształtu poznania filozoficznego: „Ipse enim erat bonus theoreticus, egregius logicus et excellentissimus ethicus”. Do tego celu dążył, nie troszcząc się zbytnio o konse- kwencję; w jednym bowiem wypadku zaliczył etykę do filozofii praktycznej, w drugim do teoretycznej.

Geyera zaskoczył nie tylko anachronizm ekscerpowanego przez Eckharta źródła, ale także i sama treść jego kazania. Wydała mu się ona tak zadziwiająco mało eckhartowska, iż — jak pisał — kusi wprost do uznania *sermo* za utwór nie- autentyczny. Nie pozwala jednak na to sam Eckhart, który w swym niemieckim kazaniu o św. Augustynie powołał się na *Sermo die b. Augustini Parisius habitus*.

¹⁵ *Magistri Eckardi Quaestiones et sermo Parisiensis*. Ed. B. Geyer. Bonnae 1931. Florilegium Patri- sticum 25; *Quaestiones Parisienses, sermo die b. Augustini Parisiis habitus*. Hrsg. und übers. von B. Geyer; *Tractatus super Oratione Dominica*. Hrsg. von E. Seeberg. Stuttgart 1936. Obecnie w: *Meister Eckhart. lateinische Werke*. Bd 5 s. 89-99 (LW).

¹⁶ *Komentarz Klarenbalda* wydał W. Jansen (*Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*. Breslau 1926. Bresl. Stud. z. hist. Theol. VIII). Geyer, którego z Jansenem łączyły więzy przyjaźni, był promotorem pracy Jansena. Zob. Przedmowę do cytowanej tu edycji (s. VI n.).

¹⁷ Seeberg, wydawca cytowanego w przyp. 15 *Tractatus super Oratione Dominica*, stwierdził tak znaczną zależność wykładu Eckharta od *Catena aurea* św. Tomasza z Akwinu, że dzieło to nie ma — jego zdaniem — żadnej wartości dla rozpoznania poglądów Mistrza.

¹⁸ Por. przedstawiony przez Jansena (jw. s. 35) podział nauk według Gilberta de la Porrée.

Wygłosił je w Paryżu. Należało się zatem spodziewać — jak zaznaczył Geyer — iż Mistrz, który przez swoje niemieckie kazania wniósł sobie „monumentum aere perennius”, wykorzysta uroczystość ku czci tak mu duchowo bliskiego Augustyna i powie międzynarodowemu gremium największego wówczas uniwersytetu coś oryginalnego, coś „ex intimis animi sui”. Tymczasem *sermo* w niczym nie odbiega od przeciętnych, bezbarwnych, scholastycznych kazań uniwersyteckich. Słuchacze musieli wyjść zawiedzeni. Ich „a myśmy się spodziewali” wydawało się tym bardziej uzasadnione, iż dyskutowana przez Eckharta w tym samym czasie kwestia: „Utrum in deo sit idem esse et intelligere” szokowała wielu spośród nich swą zupełnie niezwykłą oryginalnością. Ostro przez Geyera wypuklona dysharmonia pomiędzy treścią i charakterem *sermo* a treścią i charakterem *Quaestiones Parisienses* wzbudziła wśród mediewistów wątpliwości co do czasu wygłoszenia tego kazania. Wprawdzie z kolofonu rękopisu erfurckiego wynikało, że jest to „sermo magistri Echardi”, a więc, że wygłosił go już jako „magister in theologia”, czyli najprawdopodobniej w latach 1302/03, to jednak jego anachroniczna niesamodzielność i brak powiązań z *Quaestiones* wciąż podsycaly sceptycyzm badaczy. Wzmógł się on jeszcze bardziej z chwilą odkrycia przez Th. Käppeli kazania, które według zapisu wygłosił w 1294 r. z okazji Wielkanocy, „frater Eckhardus lector sententiarum”¹⁹. Odkrycie nie tylko położyło kres hipotezom co do daty bakalaureatu Eckharta (1297/98, 1300), ale także ujawniło, że głosił on łacińskie kazania w Paryżu znacznie wcześniej niż sądzono. Stąd wywodzą się sugestie wskazujące na ten okres jako na datę powstania *sermo*²⁰. Są one raczej odosobnione. Większość badaczy opowiada się bowiem, i to w sposób zdecydowany, za rokiem akademickim 1302/03²¹.

W splocie problemów i pytań narosłych wokół *sermo* głównie jako rezultat wnikliwych, historycznoliterackich badań Geyera dwa zdają się mieć szczególne znaczenie: dlaczego Eckhart wygłosił takie właśnie, a nie inne kazanie na dzień św. Augustyna i czy *sermo* pozostaje w jakimś związku z *Quaestiones Parisienses*?

Eckhart rozpoczął swoje kazanie od podziału filozofii, który umożliwiał mu włączenie augustyńskiego sposobu teologizowania w całokształt poznawania filozoficznego. Zaraz potem przytoczył postulat Boecjusza zalecający, aby w filozofii przyrody kierować się rozumem („rationabiliter”), czyli polegać wyłącznie na logicznym wnioskowaniu, natomiast w matematyce powinno się przestrzegać metodycznej poprawności („disciplinaliter”), w teologii zaś należy dać bezwzględne pierwszeństwo intelektowi („intellectualiter”) i nie sprowadzać tego, co boskie, do obrazów zmysłowo-wyobrażeniowych, ale raczej rozpatrywać formę, która w prawdziwym tego słowa znaczeniu jest formą, a nie obrazem tamtej formy, i która jest bytem („et quae esse est”) i z której jest byt („et ex qua esse est”); ponieważ — dodał

¹⁹ Por. Decker, jw. s. 52. przyp. 117^a.

²⁰ Por. Albert, jw. s. 15.

²¹ Por. np.: R. Imbach. *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in Pariser Quaestiones Meister Eckharts*. Freiburg Schw. 1976 s. 146.

Mistrz od siebie — „secundum Boethium libro De trinitate: omne esse ex forma est”²². Boecjusz pojmował teologię jako poznanie czysto intelektualne, w najwyższym stopniu filozoficzne i zupełnie bezobrazowe, jako swoistą metafizykę teologiczną lub teologię metafizyczną. Klarenbald stwierdził, że taka nie była ani teologia św. Augustyna, ani Platona, ani Makrobiusza²³. Eckhart przyznał mu rację.

Sformułowany przez „ostatniego Rzymianina i pierwszego Scholastyka” postulat pełnił w średniowieczu funkcję zarówno dyrektywy metodologicznej, jak i stanowił wezwanie skierowane do teologów, aby unikali symboliczno-obrazowego interpretowania artykułów wiary. Tego rodzaju wykładnia sprowadzała bowiem *mysteria divina* do alegorii, moralitetów i wszelkiego rodzaju metafor, opartych na zmysłowo-wyobraźniowych podobieństwach czerpanych ze zjawiskowego świata oraz z równie nietrwałej egzystencji i działań ludzkich. Niczego przy tym nie udowadniała, ponieważ nie spełniała warunków punktu wyjścia dla argumentacji teologicznych²⁴. Zaciemniała natomiast Bożą transcendencję i stawała się pożywką dla antropomorfizmu, dla irracjonalnego, nie zawsze z duchem wiary zgodnego kultu zewnętrznych znaków i symboli. Symbolicznym sposobem teologizowania posługiwali się szczególnie chętnie średniowieczni kaznodzieje; często jednak go nadużywali. Głoszone przez nich podobieństwa, „kulejące” ze swej własnej natury komparacje i przykłady, uskrzydłone metafory lud przekładał na język jeszcze bliższych mu konkretów, przez co ujemne skutki takiego sposobu teologizowania szczególnie ostro występowały w jego pobożności i codziennym życiu religijnym. To stałe zaciemnianie duchowej strony chrześcijaństwa i jego charakteru jako religii uniwersalnej sprawiało, że postulat Boecjusza nie tracił swej aktualności przez całe średniowiecze. W XII w. zgodnie z dyrektywą i wezwaniem „pierwszego Scholastyka” teologizowali przede wszystkim Gilbert de la Porrée, Teodoryk z Chartres, Kalrenbald z Arras i inni. W XIII w., wieku Arystotelesowej metodologii i teorii nauki, *modus symbolicus* szybko tracił grunt, zwłaszcza w kręgach teologii uniwersyteckiej, na rzecz *modus argumentativus*. Św. Tomasz z Akwinu, który poddał postulat Boecjusza szczególnie wnikliwej analizie, uznał teologię symboliczną za ten sam rodzaj wiedzy co i wiedza poetycka: i jedna, i druga jednakowo bowiem zwodzą rozum, ludząc go, iż może on poznać to, co w gruncie rzeczy przekracza jego zasięg²⁵.

Eckhart w swoim kazaniu na dzień św. Augustyna w ogóle nie wspomniał o *modus symbolicus*. Powołał się natomiast na wywodzące się od św. Pawła i w tej postaci przez Aleksandra z Halles sformułowane rozróżnienie, w myśl którego

²² Eckhart powoływał się na tę zasadę np. w *In Exodum* (n. 54) (LW II 60,5), w swych pismach „obronnych” (por. Théry, jw. s. 168). Wpływem tego „pryncypium” na poglądy Dietricha z Freibergu i Eckharta zajął się Imbach (jw. s. 172).

²³ Por. Jansen, jw. s. 29 n. O tym, że św. Augustyn posługiwał się w swoich rozważaniach o Trójcy Świętej „podobieństwami”, pisał także św. Tomasz z Akwinu (por. *In Boetium de Trinitate* q. 2 a. 3).

²⁴ Por. M.-D. Chenu. *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris 1957 s. 44.

²⁵ Por. Chenu, jw. s. 44 przyp. 3.

teolog może się posłużyć dwiema odmianami poznawania Boga: „przez zwierciadło i w zaciemnieniu” („per speculum et in aenigmate”) oraz „przez zwierciadło i w świetle” („per speculum et in lumine”). Pierwszą z nich może on zrealizować w potrójny sposób: przez zaprzeczanie („ablatione”), przez stopniujące wydobywanie („eminentia”) i przez przyczynę („causa”). Dionizy i Boecjusz przyznawali prymat zaprzeczaniu, Augustyn preferował stopniujące wydobywanie, Arystoteles — przyczynę. Na miejsce *modus symbolicus* Mistrz wprowadził arystotelesowsko-tomistyczny *modus causalis*. Postąpił tak, ponieważ był on przekonany — jak o tym świadczy jego *Komentarz do Ewangelii św. Jana* — że artykuły wiary i treść obu Testamentów są przekładalne na język filozofii i dają się uzasadnić argumentami filozofów²⁶. Jest to — jego zdaniem — najodpowiedniejsza egzegeza, gdyż zestrza się w niej wypowiedzi filozofów o naturze rzeczy i ich właściwościach z wypowiedziami Pisma św. Prawda wywodzi się bowiem z jednego i tego samego źródła, przejawia się zaś zarówno w istnieniu, jak i poznawaniu, tak w Piśmie św., jak i w naturze²⁷. Jej źródłem i korzeniem jest jeden i ten sam Duch Święty²⁸. Eckhart pokazał, w swoim kazaniu, jak można interpretować wypowiedź na podstawie „metafizyk światła” Bonawentury: św. Jan nazwał Słowo wcielone „światłem”; posłużył się tym określeniem, ponieważ światło jest pierwszą i powszechną postacią form cielesnych oraz zasadą życia w bytach ożywionych. Dalszy tok rozumowania Mistrza wydaje się następujący: Boecjusz słusznie stwierdził, że „omne esse ex forma est”, a więc Słowo Boga Ojca jest substancją wszystkiego, co istnieje, i życiem wszystkiego, co żyje; albo — jak to stwierdził Dionizy w *Imionach Bożych* — jest Ono „wszelkiej substancji i wszelkiego życia początkiem i przyczyną”. Mistrz nie omieszkał także w swym *sermo* zaznaczyć, powołując się na Boecjusza, że natura nie przeciwstawia się Bogu; stąd zaś wnosić można, że i ci filozofowie, którzy ściśle przestrzegali porządku natury, nie mogli do Niego nie dojść²⁹. Skoro więc egzegeza filozoficzna jest nie tylko możliwa, ale także dobrze uzasadniona i najbardziej poprawna, gdyż sprowadza do jedności wiedzę o Bogu, czerpaną z dwóch pozornie tylko różnych źródeł, przeto zbędna jest wykładnia obrazowo-symboliczna zarówno w dociekaniach teologicznych, jak i w homiletyce. Podstawowym obowiązkiem kaznodziei jest odsłanianie prawdy Bożej, choćby prawda ta była bardzo trudna do pojęcia.

Poznawanie Boga „przez zwierciadło i w świetle” również dokonuje się w potrójny sposób: profetyczny (proroctwa i odsłanianie tajemnic), etyczno-gracjalny (usprawienia przez łaskę aż do owoców), ekstatyczny (ekstaza umysłu i ta już w

²⁶ *In Ioh.* n. 2 (LW III 4,4-6): „In cuius verbi expositione et aliorum, quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea, quae sacra asserit fides Christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum”.

²⁷ *In Ioh.* n. 185 (LW III 154, 14-155,2).

²⁸ *In Ioh.* n. 661: „Omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est”.

²⁹ Podobną myśl wyraził św. Tomasz z Akwinu: „fere tota philosophia ad cognitionem divinarum ordinatur” (por. *In Sent.* dist. 24 a. 3 sol 1,3).

owocach). Dwa ostatnie sposoby — głosił Mistrz — św. Augustyn zrealizował w stopniu doskonałym. O trzecim z nich mówi się, że jest on w jakimś sensie zapodmiotowiony w umyśle praktycznym. Zdobyte w ten sposób poznanie, wiedza lub mądrość stanowią tzw. smakowitą wiedzę („sapida scientia”)³⁰. Ten fragment *sermonis Echardi* ujawnia przede wszystkim stosunek Mistrza do teologizowania św. Augustyna. Główne osiągnięcia biskupa Hippony mieszczą się — jego zdaniem — w poznawaniu Boga „przez zwierciadło i w świetle” i jako takie są w znacznej mierze darem łaski, która spłynęła na jego umysł oczyszczony przez wiarę i cnoty. Dlatego reprezentuje on w stopniu najwyższym typ teologa etyka. Nie był natomiast — jak to wolno wnosić z wypowiedzi Eckharta — najwybitniejszym teologiem metafizykiem. Teologami w ostatnim tego słowa znaczeniu byli przede wszystkim Boecjusz, Dionizy, a także Arystoteles. Pierwszy z nich określił jasno sposób („intellectuabiliter”), cel („respicere formam [...] quae esse est et ex qua esse est”), właściwości („neque deduci ad imagines”) poznania teologicznego; drugi stosował natomiast najbardziej poprawną i skuteczną metodę zdobywania wiedzy o Bogu, tj. metodę negacji; trzeci zaś stwierdził (w *De caelo et mundo*), że w powstawaniu jedno z natury wyprzedza to, co mnożne, proste — to, co złożone.

Z Boecjuszowych sformułowań, zawartych w jego postulatcie wynikało, że Boga można określać jako „vere forma” (aspekt dynamiczny), jako „esse ipsum” (aspekt bytowy), jako „esse ex qua esse est” (aspekt kauzalny). Pierwsze i trzecie określenie Eckhart redukowało do drugiego za pomocą następujących stwierdzeń: „esse est ipsa actualitas omnium formarum [...] ante esse est nihil, propter quod conferens esse creat et est creator [...] esse omnium est immediate a causa prima et a causa universalis omnium”³¹. W ten sposób mógł on dojść do tezy „esse est Deus” i „Deus et esse idem”. Ale nie ona była głównym przedmiotem jego dociekań w okresie, na który przypada *Sermo die Beati Augustini Parisiis habitus*. Dyskutował on wtedy swoje równie sławne, co kontrowersyjne *Quaestiones Parisienses*, a wśród nich, na pierwszym miejscu, kwestię: „Utrum in Deo sit idem esse et intelligere”. W obronie prymatu intelektu i *intelligere* przytoczył 15 argumentów, które jego przeciwnik, franciszkanin Gonsalvus z Balboa zredukował do 11. Wykazywał w nich, że *esse* odnosi się tylko do stworzeń, a nie do Boga, że intelekt nie jest bytem, lecz raczej niczym, że najwłaściwszym określeniem Boga jest *intellectus et intelligere*, tak jak najodpowiedniejszym określeniem stworzenia jest *ens*, że samo li tylko myślenie jest fundamentem ubóstwienia („deiformitas vel deiformatio”). W *sermo* nie ma tezy „Deus est intellectus et intelligere”, podobnie zresztą jak i tezy „esse est Deus” i „Deus [...] quod unus, ipsi competit esse”. Nie ma również niczego, co by się wiązało z *intuitus mysticus* i z całą tzw. mistyczną stroną Eckharta. Nic zatem dziwnego, że kazanie wywoływało wrażenie utworu zupełnie obcego mentalności Mistrza. Tak

³⁰ Odnośnie do „sapida scientia”: Aleksander z Halles, *Summa theologica*. „Introductio” a. 1. Por. także: Chenu, jw. s. 39, 93.

³¹ Théry, jw. s. 171 n.

jest jednak tylko na pierwszy rzut oka, wtedy mianowicie, kiedy się w nim szuka odbicia obrazu uznanego za właściwy wizerunek Eckharta, wizerunek odtworzony na podstawie najbardziej charakterystycznych cech jego doktryny. Rzecz ma się natomiast inaczej, kiedy *sermo* rozpatruje się od wewnątrz, czyli od strony jego treści i celów, którym treść ta mogła służyć. Mistrz porównał boecjańsko-dionizyjsko-arystotelesowski sposób teologizowania z augustyńskim i stwierdził, że ten ostatni ma się tak do pierwszego, jak poznawanie dzięki łasce do poznawania naturalnego. *Theologizare* Augustyna obok odmiennego punktu wyjścia (autorytet Pisma św.) jest w swej istocie ściśle uzależnione od oczyszczenia umysłu przez wiarę i cnoty oraz dokonuje się w świetle łaski. A więc jest to poznawanie uwarunkowane podmiotowo, na wskroś osobiste, zmierzające do ekstazy.

Tych wywodów nowo kreowanego Mistrza słuchali przede wszystkim profesorem i studenci. Wszyscy oni dobrze wiedzieli, że ich głównymi adresatami byli augustyńscy, którzy — jak wolno się domyślać — stawili się nader licznie w dniu swego patrona i z krytycznym zaciekawieniem śledzili tok rozważań kaznodziei. On zaś wykazywał, że nieporozumienia między nim a nimi mają swe ostateczne źródło w dwu odmianach poznawania Boga, wyróżnionych już przez św. Pawła i sprecyzowanych przez tak im duchowo bliskiego Aleksandra z Halles. Odmiana boecjańsko-dionizyjsko-arystotelesowska nie wyklucza augustyńskiej ani ta ostatnia pierwszej. Mogą się natomiast wzajemnie wspierać i rozjaśniać, jak to ma np. miejsce w wypadku stwierdzenia przez Boecjusza, że „istnieć to tyle, co utrzymywać porządek i zachowywać naturę”, oraz wypowiedzi św. Augustyna, że „cnota jest porządkiem, porządkiem mianowicie miłości”; a więc — konkluduje Eckhart — kto ją posiada, ten utrzymuje porządek i zachowuje naturę. To mu wystarczyło do utożsamienia porządku ontologicznego z porządkiem etycznym i do wyciągnięcia, tak charakterystycznego dla całej jego doktryny, wniosku: w tym samym stopniu za niewłaściwe uznać należy sformułowanie „umarli są ludźmi”, co i zdanie „człowiek zły istnieje”. Mistrz, wskazując na tożsamość obu wspomnianych porządków, zdaje się godzić w samą podstawę zarzutów Gonsalvesa.

Zarówno zakres i głębia mądrości św. Augustyna — mówił Mistrz pod koniec swego kazania — jak i rodzaje oraz niezwykle poziom jego cnót, zwłaszcza cnoty miłości, a także najwyższy stopień łaski, której doznał, sprawiają, że można do niego odnieść tak słowa księgi *Mądrości Syracha*: „naczynie z litego złota, wszelkim drogim kamieniem ozdobione”, jak i słowa Pana wypowiedziane o św. Pawle: „naczynie wybrane”. O tych wszystkich sprawach Eckhart mówił beznamytnie, bezosobowo i w sposób tak bardzo „scholastyczny”, iż dialogowo-polemiczna strona *sermo* ujawnia się dopiero w samym doborze tematu, zagadnień i cytatów oraz w bardzo dyskretnym rozłożeniu akcentów. Augustyn był mu duchowo bardzo bliski i jeśli się to zważy, to trzeba przyznać, że stanął on w jego święto przed trudnym i dla siebie nieco dwuznacznym zadaniem³². Wywiązał się z niego iście po „mistrzowsku”.

³² Eckhart, nie tylko w *Kazaniu na dzień św. Augustyna*, ale także we wszystkich swoich dziełach,

Eckhart dał do zrozumienia swoim słuchaczom, że teologizuje według sposobów Boecjusza, Dionizego, Arystotelesa. Stąd wnosić można, że i jego tezy z *Quaestiones* pozostają w jakimś związku z poglądami tych trzech autorów. Boecjusz zalecał dawać w teologii bezwzględne pierwszeństwo intelektowi; przez to sugerował, że intelekt w stopniu szczególnym upodabnia duszę ludzką do Boga. Dionizy, posługując się metodą negacji, doszedł do wniosku, że intelekt, kiedy usiłuje pojąć Boga, dociera raczej do nicości niż do czegoś, gdyż Bóg jest raczej niczym niż czymś³³. Teologowie ze szkoły w Chartres, zarówno na podstawie tego stwierdzenia, jak i wypowiedzi Boecjusza: „Deus et materia integro perfectoque intellectui intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur”, dowodzili, że Bóg nie jest bytem³⁴. Arystoteles nazywał Pierwszą Przyczynę nie tylko „nieruchomym poruszcycielem”, ale także „myśleniem myślenia myśleniem”, czyli „myśleniem samo siebie myślącym”³⁵. Twierdził, że myślenie jest prądródnem wszelkich dążeń³⁶, że intelekt w duszy, zanim zaczyna myśleć, nie jest żadną z tych rzeczy, o których ma myśleć³⁷. Podobieństwa pomiędzy tymi stwierdzeniami a tezami Eckharta z *Quaestiones* są na tyle wyraźne i przejrzyste, iż mogą stanowić punkt oparcia dla wniosku: Mistrz, ujawniając w *sermo* prekursorów swego *theologizare*, wskazywał jednocześnie na inspiratorów swej kontrowersyjnej doktryny, w myśl której Bóg „est intellectus et intelligere, et non esse vel ens”.

O wpływie Pseudo-Dionizego i Arystotelesa na Eckharta pisze się już od dawna i stosunkowo wiele³⁸. Inaczej ma się rzecz z oddziaływaniem Boecjusza i jego komentatorów ze szkoły w Chartres. Poza przytoczonymi wyżej stwierdzeniami Geyera oraz poza przypuszczeniem J. Kocha, iż Mistrz mógł korzystać z tradycji

darzył biskupa Hippony wyjątkowymi względami. Nie był jednak „augustinystą”: „[...] Augustinus, den er zwar so häufig zitiert wie keinen anderen Philosophen und Theologen (die Hälfte aller Zitate stammt aus Augustinus), dessen Denkweise und Denkrichtung aber kaum Einfluss auf ihn hat” (Albert, jw. s. 152). Mistrz posługiwał się szczególnie chętnie sformułowaniami Augustyna dotyczącymi Boga i duszy. Jest to zrozumiałe, gdyż był on przekonany, iż Augustyn osiągnął, dzięki łasce, najwyższy stopień poznania teologicznego, tj. ekstazę. Także i w „sermo” nie omieszczał podkreślić takich zwrotów, jak „et nudum (zam. „nondum”) me esse qui videram [...] et inveni me longe esse a te in regione dissimilitudinis”. W odniesieniu do tego ostatniego określenia por. publikację E. Gilsona: „*Regio dissimilitudinis*” de Platon à saint Bernard de Clairvaux. „*Mediaeval Studies*” 9:1947 s. 108-130.

³³ *De caelestii hierarchia* 2. PL 122, 1041 C.

³⁴ Por. Eckhart. *Sermo* s. 92, 10-15 oraz *Contra Eutychem*. *Abbreviatio Monacensis*, I, 27. W: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*. Ed. N. M. Häring. Toronto 1971 s. 445, 4-6

³⁵ *Met.* 1074 b 33-35.

³⁶ *Met.* 1072 a 30.

³⁷ *De an.* 429 a 21-24.

³⁸ Związki Eckharta z Arystotelesem ostatnio podkreślili B. Welthe (*Meister Eckhart als Aristoteliker*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 69: 1961/1962 s. 64-74) i K. Bormann (*Das Verhältnis Meister Eckharts zur Aristotelischen Philosophie*. W: *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, Hrsg. U. Kern. München—Mainz 1980 s. 53-59).

porretańskiej, a przez nią także i z Ottona z Freising³⁹, w literaturze dotyczącej Eckharta, odnotowuje się zaledwie jego cytaty z Boecjusza i podkreśla terminy (np. *entitas*) zapożyczone przezeń od komentatorów ze szkoły w Chartres⁴⁰. Tymczasem, jak to się okazało na przykładzie *sermo*, wątek boecjańsko-szartryjski wydaje się stanowić niezmiernie ważne ogniwo łączące Mistra ze scholastyką. Uwzględnienie tego wątku przyczyniło się walcie nie tylko do proponowanej tu rewaloryzacji „kazania na dzień św. Augustyna”, ale pozwoliło także rozpoznać w tradycji boecjańskiej jeden z głównych stymulatorów eckhartowskiego *theologizare* i *praedicare*. Ten niezwykle Myśliciel „rozpoczął tam, gdzie św. Tomasz zaprzestał”⁴¹. Zgodnie z zaleceniem Boecjusza rozpatrywał lub raczej wglądał w samą Bożą Istotę, określaną przez „ostatniego Rzymianina” i jego szartryjskich komentatorów jako *esse ipsum, vere forma, forma essendi, entitas, unum, bonum*. Eckhart — podobnie jak Boecjusz i Chartres — posługiwał się tymi określeniami zamiennie⁴². I to nie tylko dlatego, że sądził, iż wskazują na jedno i to samo, aczkolwiek z różnych punktów widzenia, lecz także, a nawet przede wszystkim dlatego, że był on przekonany — podobnie jak Pseudo-Dionizy i Boecjusz — iż najodpowiedniej przedstawia się Istotę Bożą *per ablationem*. Zdobytą w ten sposób wiedzę stosował w egzegezie, nadając biblijnym zdarzeniom, parabolom, symbolom i sformułowaniom sens i znaczenie metafizyczno-teologiczne. Tak przefiltrowaną treść obu Testamentów podawał ludowi po to, aby go wprowadzić na świętą górę Tabor, gdzie mógłby on przeżyć swą wiarę „w duchu i prawdzie”. Lud narzekał, że nie bardzo pojmuje jego *unbedecte Wahrheiten*, i w tworzonych przez siebie legendach brał na nim rewanż za swoje do tego wysiłku nieprzygotowanie⁴³. Podązał jednak za nim urzeczony jego niezwykłą bogomądrością, przejawiającą się przede wszystkim poprzez *nova et rara*, oraz zafascynowany jego ciągłym, niezmordowanym sięganiem w otchłań Niepoznawalnego⁴⁴.

³⁹ Por. J. Kocha. *Zur Analogielehre Meister Eckharts*. W: *Mélanges offerts à E. Gilson*. Toronto—Paris 1959 s. 347, 349.

⁴⁰ Por. np.: Albert, jw. s. 59. Związki Eckharta z Chartres podkreśliłem, aczkolwiek w innym, niż to obecnie czynię, aspekcie, w moim referacie pt. *Eckhart, der Scholastiker. Philosophische und theologische Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der Eckhartschen Mystik*, który wygłosiłem podczas „Meister-Eckhart-Woche” w Erfurcie. Został on opublikowany w *Freiheit und Gelassenheit* (s. 60-74).

⁴¹ Sformułowanie H. Fischera, powtórzone tu za: Imbach, jw. s. 153.

⁴² Klarenbald zauważył, że „Boethius [...] unum et esse et Deum paria esse demonstrat” (por.: Jansen, jw. s. 60, 28). W *De hebdomadibus* (ed. Stewart, Rand s. 48, 132) identyfikował „primum esse” z „bonum”. Por. także: Albert, jw. s. 158 n.

⁴³ Por. *Eckhartlegenden*, zamieszczone w: Schulze-Maizier, jw. s. 399-412, zwłaszcza *Wie Meister Eckhart daran erinnert wurde, dass auch er einst auf der Schulbank sass*.

⁴⁴ Dedykując ten artykuł swemu Mistrzowi, Koledze i Przyjacielowi, cieszę się, że w tej właśnie pracy mogłem wskazać na wpływ i znaczenie autora, którego postać i dzieło przedstawił polskiemu czytelnikowi zaraz w początkach swej znakomitej twórczości historycznofilozoficznej: S. Swieża wski. *Boethius ostatni Rzymianin*. Lwów 1935. Biblioteczka Filomaty nr 23.

MASTER ECKHART
AND HIS PARIS SERMON FOR ST. AUGUSTINE DAY

Summary

The manuscript of "sermo" preserved in the Erfurt Library "Amploniana" has aroused the medieavalists' interest because of the designation in its colophon: "magister Echardus de Hochheim". It points, according to Denifle and Koch, to the place of Eckhart's birth, or, as Biereye and Hess, and lately also E. Albrecht think, to his patronymic. The contents of the sermon was subjected to historioliterary critique by B. Beyer. He found that the author for inexplicable reasons included excerpts from Klarenbald of Arras's *Commentary* to Boethius's *De trinitate*, that the sermon, unlike *Quaestiones Parisienses* discussed by Eckhart at the same time, is so unoriginal, "dass man [...] versucht sein könnte, an seiner Echtheit zu zweifeln". In the light of these opinions two main questions can be seen: Why did Eckhart preach a sermon like this, and has it any connections with his *Quaestiones Parisienses*? In the sermo the master presented and compared two kinds of cognition of God: "per speculum et in aenigmate" and „per speculum et in lumine". The first one appears in three forms, namely, in negation, extracting and causality. Boethius and Dionysius were in favour of negation, Augustine — extracting, and Aristotle was for causality. The real climax of Augustine's "theologizare" is found in the other of the two kinds. It is also done in three ways: prophetic, ethical-gracial and ecstatic. This kind of cognition presumes absolution of mind by virtues and faith and tends to ecstasy. By this sharp differentiation Eckhart explained to the augustinists who arrived at the ceremony, that the misunderstandings between him and them have their main source in those two kinds of theologizing. His „theologizare" is a continuation of Boethius's, Dionysius's, Aristotle's and Chartres's "theologizare". But they attack him in the name of Augustine's "theologizare", which was conditioned by faith, virtue and grace. It was then a completely personal, presented, aiming at ecstasy and quite unique cognition of God. Referring to Augustine in the argument with the theologian-metaphysician is not only unjustified, but also is in fact an abuse of the saint's authority. Augustine was someone very close for Eckhart. This is why the dialogue-polemics side of his sermon was stressed very discreetly. It only appears in the very choice of the subject and subtle distribution of the accents.