

JOZEF PIORCZYŃSKI

CZŁOWIEK W FILOZOFII JAKUBA BÖHMEGO (II)

I. TURBA CZŁOWIEKA

Fundamentalnym rysem bytu ludzkiego jest rozdarcie, ustawiczna niezgoda jego sił i namiętności, wielokierunkowość skłonności i żądz.. Wyjście z rajskiej konkordancji jakości oznacza właśnie utratę przez człowieka siły, która nadaje jego pragnieniom i działaniom jednolity kierunek — utratę ducha. Każda jakość człowieka domaga się własnej realizacji i z natury swej przeciwstawia się innym właściwościom. W ustawicznym wielorakim jakościowaniu rozpływa się jądro bytu ludzkiego. Wszystko jest mu równie bliskie a jego życie kołacze się między skrajnościami. Ponieważ jest on koncentratem całego bytu, każda siła ma dla niego dostęp. Trzy *principia* niczym trzy łańcuchy opasują człowieka. Z powodu skażenia upadkiem nie może on nigdy w ziemskim świecie uwolnić się od męki, strachu, niepokoju, trwogi. Stałe napięcie, spór, walka, krzyżowanie się przeciwstawnych tendencji jest nieuchronnym losem człowieka, który wyszedł z raj.

Każdy z trzech światów pragnie posiadać byt ludzki na własność: *Duch tego świata panuje w nas i również diabeł z duchem gniewu i każdy pokazuje swoje cuda przez człowieka. Wielki jest spór o obraz człowieka, każde królestwo chce go mieć. Piekło w gniewie mówi: Z prawa natury jest on mój, jest on spłodzony z mojego korzenia i tkwi w moim korzeniu. Tak mówi duch tego świata: Mam go w swoim ciełe i daję mu życie i pokarm (...), on jest mój. A państwo Boga mówi: zwróciłem ku niemu moje serce i odrodziłem go. On wyszedł z mojego królestwa, ja go szukałem i odnalazłem, on jest mój, on powinien objawiać moje cuda*¹. (...) *stoisz na tym świecie w obu drzwiach i masz w sobie oba narodzenia. Bóg trzyma cię w jednej bramie i woła ciebie, a szatan trzyma*

¹ J. Böhme: *Vom dreifachen Leben*. Amsterdam 1682, rozdz. 9, § 16. W następnych przypisach — gdy chodzi o dzieła Böhme — powołuję się na tę samą edycję jego pism i podaję, zazwyczaj w wersji skróconej, tylko tytuł dzieła.

cię w drugiej bramie i woła cię także, z którym pójdiesz, do tego zajdziesz. Diabeł ma w swojej ręce władze, zaszczyty, rozkosze i radości, a korzeniem tego jest śmierć i ogień. A Bóg ma w swojej ręce krzyż, prześladowanie, boleść, ubóstwo, hańbę i nędzę, a korzeniem tego jest także ogień, w ogniu światło, w świetle siła, w sile raj, w raju anioły, a u aniołów radość². Człowiek nie jest jednak bezwolną istotą, której los zależy od rezultatów zmagania zewnętrznego wobec niej sił: Jego (człowieka — J. P.) pożądanie odnosi się przede wszystkim do trzech rzeczy, są to trzy królestwa, które też rządzą nim i do którego on wraca, w tym przebywa. Pożąda on najpierw władzy, zaszczytów, wspaniałości, ażeby wszystko bało się go i czciło, to jest właśnie trucizna diabła (...). A potem po drugie, pożąda on bogactwa, dóbr i pieniędzy, dużo żarcia i picia, i gdy również to otrzyma, to nie dba o to, to jest duch tego świata, który chce mieć wszystkiego w bród, tak jak to czyni zwierzę '. A potem po trzecie, pożąda on także królestwa niebieskiego, wzdycha doń i pragnie go, lecz w wielkiej niemocy, i ciagle tkwi w zwątpieniu⁴.

Spór toczy się o człowieka i w człowieku. Jako obraz i ucieleśnienie całego bytu, wszystkich trzech *principiów*, człowiek posiada w sobie wszystkie trzy rodzaje sił, które nawzajem walczą ze sobą. Jedynie człowiek potrafi nadać tym siłom upostaciowanie zewnętrzne, wydobyć na jaw cuda każdego z trzech światów. Ani Bóg, ani szatan nie może zapanować nad światem bez człowieka. Człowiek, choć upadły w trzecie *principium*, śmiertelną zewnętrzność czasu, ma jednak moc ów świat rozjaśnić lub zaciemnić, uczynić go królestwem boskim lub diabelskim. Stąd wynika spór o ludzkie istnienie, spór, którego człowiek, jako ucieleśnienie sił walczących o niego, nie może wyminąć. Stąd też, po drugie, pochodzi spór w samym człowieku. Wszak walka, jaka się w nim rozgrywa, jest walką o jego własny byt, dobro i szczęście, o to, czy będzie wiecznie zbawiony, czy potępiony⁵. Rozstrzygając spór we własnym wnętrzu, człowiek rozstrzyga spór za cały świat. W nim skupia się cały dramatyzm istnienia, jego los jest losem świata, jego decyzja o sobie samym — decyzją za całe stworzenie.

Tak oto w świecie ludzkim męka, niepokój, ból istnienia ujawniają się najmocniej i najwyraźniej. Życie ludzkie jest najpełniejsze i najbogatsze, ale bogactwo owo znamionuje nieustanne ścieranie się sił. Sprzeczność jako źródło życia napina się w człowieku do ostatecznych granic. Spór, w Bogu ułagodzony, odżywa na niższym poziomie z całą mocą i gwałtowno-

² *Von den drei Prinzipien*, rozdz. 9, § 27.

³ *Vom dreifachen Leben*, rozdz. 9, § 17.

⁴ *Ibidem*, rozdz. 9, § 18.

⁵ *Ibidem*, rozdz. 9, § 17. *Vierzig Fragen*, pyt. 16, § 4.

nością. Niosąca cierpienie biegunowość rozrywa każdy trwały stan w ciągłym naporze przeciwstawnych popędów. Dusza, skupisko mocy pierwszego principium, otwarta złu i ciemności, walczy z obrazem Boga w człowieku — duchem, który tkwi w jej głębi jako pamięć doskonałego życia. To napięcie jest fundamentalne w życiu ludzkim. Owo kolebanie się duszy między własnym ogniem a światłem drugiego *principium*, między piekłem i niebem, stanowi jej nieunikniony los. Ciągłe odżywają w człowieku ciemne, mordercze żądze i ciągle usiłuje uwolnić się od nich. Pierwotna podstawa jego bytu jest mroczna, dzika, grzeszna, zatopiona w gniewie Boga. Zło nie jest w człowieku przypadkowe i nieistotne, lecz nierozzerwalnie związane z jego ziemskim istnieniem. Niekiedy B ö h m e mówi nawet, że zło przeważa w świecie nad dobrem. Jakościowanie w człowieku przybiera nieuchronnie postać męki. Im bogatszy jest człowiek, tym bardziej odsłania w sobie grzech i zło, tępy napór, szturm niepohamowanych mocy. Im głębiej wchodzi w siebie, tym bardziej przeżywa się własnym wnętrzem i uświadamia sobie potęgę swej zepsutej natury⁶.

Życiodajny ogień duszy ludzkiej walczy z pragnieniem życia jako spokojnego, trwałego istnienia wyzwolonego od męki i bólu. Życie samo w sobie zawiera sprzeczność. To, co niesie w sobie zasadę życia, jednocześnie okalecza je. Cierpienie w sposób istotny należy do egzystencji ludzkiej, jego obecność nie jest czymś, co człowiek ma po prostu odrzucić, by zdobyć nowe życie. Ból zmusza człowieka do odkrycia korzeni własnego bytu i poprzez to dopiero prowadzi do uświadomienia mu jego prawdziwej natury. Cierpienie to także symptom nowego jakościowania w człowieku, który utracił złudzenie co do możliwości uzyskania szczęścia jako daru. W bolesnym przeżywaniu swojego istnienia budzi się w człowieku konieczność kształtowania siebie, twórcza postawa wobec własnego losu. Ból wyzwala ludzką twórczość. Jedno jest nieoddzielne od drugiego, stała oscylacja radości i cierpienia, światła i ciemności, stanowi nieusuwalny rytm ludzkiego życia. Tylko temu, kto nie lęka się niebezpieczeństw losu, nie waha się spojrzeć we własną zatrważającą głębię, dane jest żyć pełnią swojego bytu. Ból i heroizm splatają się ze sobą nierozdzielnie. Prawdziwe człowieczeństwo zawsze jest okupione cierpieniem i niebezpieczeństwami. Kto nie potrafi zdobyć się na taką odwagę, nie osiąga dojrzałego życia, żyje miałko i nijako, jest sterowany przez zewnętrzne siły zdany na działanie przypadków. Wplątany w chaos życia nie jest w stanie podjąć mozołu formowania siebie. Życie staje się dla niego bezsensownym następstwem zdarzeń. Jest to utrata wolności, świadomego przeżywania

⁶ Ibidem, pyt. 13, § 14. *De Signatura Rerum*, rozdz. 9, § 7. *Mysterium Magnum*, rozdz. 11, § 15; rozdz. 20, § 33.

własnego istnienia, godności ludzkiej, zrzeczenie się posłannictwa, którego nikt poza człowiekiem spełnić nie może⁷.

II. ODRODZENIE CZŁOWIEKA. BYT LUDZKI A NICOSC

Droga do prawdziwego życia prowadzi poprzez ciemne upojenie, walkę z namiętnościami, lęk i cierpienie, nieodłączne od ludzkiego bytu, z *największego strachu powstaje także największe życie*⁸. B ö h m e ma świadomość bezwartościowości taniej ekstazy i marzycielstwa, nie pozwalających człowiekowi dotrzeć do korzeni własnej egzystencji. Człowiek nie może pominąć własnej głębi zła i ciemności, o ile pragnie nadać swemu życiu trwałą postać. Nie osiąga pełnej jasności, nie pokonawszy uprzednio złowrogich popędów swojej natury. Każde inne zwycięstwo jest chwilowe i niepewne. Odrodzenie człowieka stanowi długotrwałą, głęboko w bycie ludzkim, dokonującą się przemianę, i nigdy dopóki trwa życie, nie zakończoną. W życiu pełnym przeciwieństw objawiają się człowiekowi możliwości jego istoty, cała przestrzeń ludzkiej egzystencji. Dojmujący ból i smutek istnienia są owocne dla bytu ludzkiego, uświadamiają mu bowiem drogę, którą musi pokonać, by dotrzeć do absolutu. W obliczu owego możliwego pojednania przeciwieństwo między człowiekiem a absolutem przybiera najostrzejszy wyraz, a przeto i warunki odrodzenia są przez B ö h m e g o nakreślone rygorystycznie. Dotarcie człowieka do absolutnej rzeczywistości wymaga odrzucenia przezeń tego wszystkiego, co przeciwstawia się jego deifikacji i uniemożliwia mu spełnienie posłannictwa wobec całego bytu, misji, w spełnieniu której nikt nie może go zastąpić. Rozwiązanie przez B ö h m e g o problemu regeneracji człowieka ujawnia najintensywniej mistyczne składniki jego myśli i jej silną więź z niemiecką tradycją mistyczną.

Otóż podstawowym warunkiem odrodzenia jest rezygnacja człowieka z samego siebie, z tego, co stanowi centrum jakościowania jego bytu. *Selbheit, Eigenheit, Meinheit, Eigenes* — pojęcia te oznaczają u B ö h m e g o to, co własne człowieka, to, czym człowiek jest i ma, tożsamość bytu ludzkiego z sobą samym jako coś, co niesie siebie w toku życia mocą własnej woli, inicjatywę człowieka zrodzoną z niego samego, zachowanie własnej niepodległości w życiu, ową *samość (Selbheit)* indywiduum ludzkiego⁹. Sposób istnienia opisany tymi kategoriami stanowi zasadniczy przedmiot uprawianej przez B ö h m e g o krytyki, główny i — rzecz by

⁷ *Mysterium Magnum*, rozdz. 25, § 12; rozdz. 66, § 72. *Der Weg zu Christo*, ks. I, rozdz. 1, § 13; ks. VII, rozdz. 1, § 9.

⁸ *Von der Menschwerdung*, cz. II, rozdz. 5, § 10.

można — jedyny przedmiot jego nienawiści, wzdardy, nie przebierającego w słowach potępienia. O ile B ö h m e w ogóle nierzadko używa mocnych słów, o tyle ich nagromadzenie w opisie nienawistnej mu *samości* jest szczególnie gęste. Samość — by najkrócej ująć to słowami B ö h m e g o — to *babilońska nierządnicą w człowieku*.

Istnieje zasadnicza opozycja między własną wolą człowieka, jego samością a Bogiem: *Albowiem wszystko, w co wola wchodzi i co chce mieć na własność, to jest czymś obcym w jedynej woli Boga*¹⁰. Największym grzechem i niegodziwością człowieka, koncentratem jego zepsucia, jest obstawanie przy sobie samym. Ludzka wola jest nieuchronnie wroga Bogu, jest podeptaniem jego porządku, ustanowieniem w bycie zasady zła. Nie chodzi bynajmniej o to, jaka jest wola człowieka, lecz w ogóle o to, że jest wolą różną od woli Boga. Nie występek po prostu czyni zło, ale sam byt woli — jest złem. Dualizm ducha i natury zostaje zlikwidowany. Mianem zła jest objęta zarówno cielesna jak i duchowa strona człowieka, o ile trwają one w samości, o ile osobnik ludzki dąży do utrwalenia własnej egzystencji nie podporządkowując się woli najwyższej. Cokolwiek człowiek czyni sam z siebie, czyni źle. Nie liczą się intencje, uczynki, ich następstwa, liczy się jedynie odrębność, skończoność, która ogranicza absolut. *Albowiem Coś jest ciemne i ściemnia światło życia*¹¹ — powiada B ö h m e. Grzech to oddanie się w wielość, żądza wielości, wielość zaprzecza bowiem Jednemu. Wystarczy być czymś, by być złem. Wszelako trzeba tu dołączyć pewne istotne zastrzeżenia. Indywidualizacja bytu o tyle jest złem, o ile ujawnia się i urzeczywistnia poprzez nią wola różna od woli absolutu. To jedno z podstawowych założeń wszystkich chyba teorii mistycznych przybiera u Böhmego swoistą postać, ponieważ wola ludzka (tak zresztą jak wola szatana) ma wsparcie w mocach zła, które w jakiś sposób są preformowane w wiecznym bycie.

Życie stworzenia dla samego siebie jest złem, bo pozostaje ono — jako kierowane własną wolą — w opozycji do Boga, tzn. w ciemności. Człowiek więc nade wszystko powinien być potępiony, o ile trwa we własnej woli. Przydzielone zostały mu bowiem największe spośród wszystkich stworzeń możliwości i skoro wykorzystuje je do rozpętania mocy destrukcji, rozbicia jedności bytu, jego wola, motor tego procesu, stanowi główne zagrożenie dla absolutu. Jeżeli przeto chce wrócić do utraconej jedności, do świata, w którym skończoność nie będzie już ograniczać absolutu, obszarem oczyszczającym operacji musi być wola człowieka, przyczyna zła w świecie i w nim samym. Wysilek, który podejmuje czło-

⁹ *Mysterium Magnum*, rozdz. 36, §§ 22—30.

¹⁰ *Eine kurze Erklärung*, pkt. 3, § 17.

¹¹ *Ibidem*, pkt. 3, § 8.

wiek, ma być skierowany przeciwko niemu samemu, ku ztracie owej wstępnej samości oddzielającej go od Boga. Stały sprzeciw bytu ludzkiego wobec samego siebie, wyniszczenie i unicestwienie własne — to program B ö h m e g o. Człowiek powinien nie chcieć tego, czego właśnie chce, ogołocić się doszczętnie z tego, co jest jego własną żądzą i pragnieniem. Powinien unicestwić wolę, która jest przywiązana do świata, niczego nie różnicować, wszystko traktować jako nie swoje, tak samo królewską koronę jak i własną nędzę. Człowiek ma stać się biedniejszy aniżeli ptak w powietrzu — ta metafora B ö h m e g o trafnie oddaje jego intencje.

Nic w świecie nie zasługuje na wyróżnienie, każda rzecz jest taka sama jak inne. Wolność od świata — to właściwa postawa człowieka, dowód, że nie goni za złudnymi dobrami. Wolność od świata jako wyrzeczenie się świata oznacza obezwładnienie żądy, usytuowanie się człowieka ponad światem. Na tym właśnie polega rozbitcie woli: skoro niczego nie pragnie ze świata, przestaje być wolą. Stworzenia umierają dla niej, a ona dla siebie samej. Świat nie zawiera już w sobie żadnej siły przyciągającej człowieka, żadnej wartości, o którą warto zabiegać. Człowiek nie dotyka rzeczy, rzecz nie dotyka człowieka. Owa ztrata przez człowieka samego siebie ma sięgać tak daleko, że przestaje on rozumieć, co dzieje się w świecie, czym są rzeczy¹².

Tak samo byt ludzki musi się wyrzec skłonności i pragnień duchowych, ciemnych namiętności pochodzących z pierwszego *principium* i ustawicznie nań nacierających. Wyjście z tego, co własne, duchowe i cielesne, stanowi konieczny warunek porzucenia samości. Rezultatem tych wyniszczających zabiegów jest spokojna wola, która niczego nie pragnie, całkowita rezygnacja człowieka z samego siebie, zniszczenie wszystkich własnych impulsów, czyli faktyczna śmierć woli. W takim stanie ustaje wszelkie działanie własne bytu ludzkiego, wola zamienia się w nie-wolę, pragnienie w nie-pragnienie. Właśnie pojęcie *Gelassenheit* oznaczające śmierć woli stanowi przeciwieństwo pojęcia samości¹³. Ruch człowieka ku odrodzeniu to droga do samozatruty. O ile przedtem — jak pisaliśmy — wydawało się, że wola jest dana człowiekowi po to, żeby zgrzeszył, to teraz wydaje się, że jest ona udzielona mu po to, by wyrzekł się samego siebie.

Opisane tu samowyniszczenie człowieka B ö h m e określa jako nicość

¹² *Mysterium Magnum*, rozdz. 41, §§ 54, 56; rozdz. 62, § 22. *Von den drei Principien*, rozdz. 10, § 1; rozdz. 16, § 41. *De Signatura Rerum*, rozdz. 15, §§ 35, 37. *Von der Menschwerdung*, cz. II, rozdz. 9, § 3.

¹³ *Mysterium Magnum*, rozdz. 66, § 59. *De Signatura Rerum*, rozdz. 10, § 32; rozdz. 12, §§ 20—21; rozdz. 15, §§ 7, 13—20.

bytu ludzkiego¹⁴. Nie oznacza ono unicestwienia ludzkiego indywiduum, lecz jego *milczenie, wyciszenie*, bierność totalną, rezygnację z kierowania samym sobą, przez co otwiera się ono na boskie operacje. Ogoławając się z tego, co najbardziej własne, niszcząc samość, człowiek dostępuje deifikacji. Dążenie człowieka do własnej nicości to dążenie do absolutu. Wystarczy nie być sobą, by napęlić się absolutną rzeczywistością. A nie być sobą, to właśnie wyrzec się własnej woli, wola jest bowiem podstawą bytu i życia wszystkich stworzeń. Byt ludzki spełnia się jako nicość, gdy w *swojej własnej woli opuszcza wszystko, czym sam jest i co ma*¹⁵. Absolut może połączyć się tylko z nicością, tylko nicość nie ogranicza Boga, jego natury. Nie chodzi tutaj o zniszczenie totalne jakiegokolwiek bytu różnego od Boga, lecz o to, by byt ów nie zaprzeczał mocy absolutnej, by wszystko, co istnieje, zostało jej podporządkowane. Coś staje się nicością, tzn. nie ogranicza mocy absolutu w tym sensie, że — jako poddane woli absolutu — manifestuje jego wszechwładność, czyli absolutność. Coś zostaje zniesione, tj. zamienione w nic, ponieważ traci ono własne centrum jakościowania, nie ujawnia w sobie obecności woli różnej od woli absolutu. Wraca więc u Böhmego w zmodyfikowanej postaci podstawowa idea czternastowiecznej *Teologii niemieckiej* nieznanego autora: koncentratem, źródłem zła jest wola stworzenia, która poprzez to, że istnieje, a więc że jest tym samym różna od woli Boga, musi nadawać bytowi przeciwboski charakter.

Jakkolwiek B ö h m e opisuje pojednanie człowieka z Bogiem na różne, niekiedy sprzeczne ze sobą sposoby i wygłasza twierdzenia nie zawsze zgodne z tym, co dotychczas zostało powiedziane na temat anihilacji bytu ludzkiego, jedna trudności jego teorii wydaje się być istotna. (Inne można złożyć na karb bogatej wyobraźni Autora). Otóż okazuje się, że wola ludzka, która miała być uśmiercona, wchodzi w wolę boską czy zostaje przez nią przyjęta i oczyszczona: *Gdy stworzenie ma działać razem z Bogiem, to musi wola stworzenia wejść w Boga, wówczas to Bóg działa przy pomocy stworzenia i poprzez stworzenie (...)*¹⁶. *Całe stworzone życie ma być opuszczone i swojej woli pozbawione, ażeby stworzona wola została znowu przez niestworzoną wolę przyjęta i oczyszczona, żeby wola Boga i wola człowieka stały się jedną wolą, wówczas jest Bóg wszystkim we wszystkim w sobie*¹⁷. B ö h m e nie wyjaśnia jednak, jak jest możliwe i na czym polega owo gruntowne przeobrażenie woli, tzn. jej

¹⁴ *Der Weg zu Christo*, ks. VII, rozdz. 2, § 20. *Mysterium Magnum*, rozdz. 61, § 58. *De Signatura Rerum*, rozdz. 12, § 21.

¹⁵ *Mysterium Magnum*, rozdz. 41, § 54.

¹⁶ *Ibidem*, rozdz. 61, § 44.

¹⁷ *Ibidem*, rozdz. 72, § 9.

oczyszczenie. Daje się natomiast zrozumieć, dlaczego tak właśnie konstruuje swoją teorię woli. Otóż oczyszczona wola jest — jak się okaże — potrzebna człowiekowi po to, by mógł spełniać swoją misję w świecie poprzez nadanie widzialnej postaci temu, co jest ukryte w wiecznym bycie.

Także ta podstawowa, referowana tutaj koncepcja B ö h m e g o, wedle której wola ludzka ma ulec zniszczeniu, jest obarczona nie mniejszymi trudnościami. Nasuwa się bowiem fundamentalne pytanie: jeżeli wola ludzka pozostaje w zasadniczej sprzeczności wobec woli boskiej, co może skłonić ową *babilońską nierządnicę* do samonegacji? Przynajmniej w początkowym stadium drogi do absolutu wola jest motorem ludzkich działań. Jak więc wola, sama w sobie nieuchronnie wroga Bogu, może współdziałać z boskimi intencjami, jak może stać się narzędziem Boga? Jedna z odpowiedzi może wydać się zadowalająca: lęk przed karami piekielnymi. Z psychologicznego punktu widzenia problem daje się jakoś rozwiązać. Ale przecież wola stanowi centrum ludzkiego życia, życie każdego jestestwa ma bowiem swoją podstawę w woli. Jak przeto może ona samą siebie zlikwidować? Nadto można zapytać: co warte jest nawrócenie człowieka wynikłe z obawy przed mękami piekielnymi? Nie chodzi wszak w teocentrycznej mistyce o los ludzki, nie o zbawienie, lecz o pomnażanie boskiej wspaniałości i mocy. Pragnąc własnego zbawienia człowiek ustanawia swój własny cel. Mistyka teocentryczna przeobraża się w mistykę egocentryczną, tzn. wola stworzenia zostaje zachowana. Człowiek działa dla siebie, nie dla Boga. Czy zatem wola ludzka rozważana na gruncie teocentrycznej mistyki może dokonać tego, czego ma dokonać? Na to pytanie nie znajdujemy u Böhmego odpowiedzi. Gdyby zaś przyjąć bez bliższego wyjaśnienia, że ową samozniszczenie woli jest możliwe, wówczas człowiek utraciłby własną, na woli ufundowaną tożsamość, odrębność wobec Boga. Czyny człowieka, który opuścił własną wolę, nie byłyby już jego własnymi, lecz boskimi czynami. Działanie zgodne z wolą Boga nie posiadałoby sensu, bo nie istniałaby wola ludzka. Nakaz wypełniania boskich poleceń nie miałby już adresata. Bóg wydawałby rozkazy w duszy ludzkiej i sam by je spełniał. Ale co to jeszcze mogłoby obchodzić człowieka, skoro przestałby on w gruncie rzeczy być sobą?

Jakkolwiek więc usiłowałyby się ujmować koncepcję Böhmego, próbując łagodzić lub wyjaskrawiać jej sprzeczności, jej zasadnicza tendencja wydaje się nadzwyczaj wyraźna: podstawowym celem człowieka jest dążenie do zniszczenia samego siebie, dojście do takiego stanu, w którym człowiek traci własną samość, wszystkie jakości, które nadają jego bytowi niezależność wobec absolutu. Rezygnacja z samego siebie ma zatem być tak radykalna, że człowiek traci wszelką moc kształtowa-

nia siebie. Jest to totalne skostnienie intencji ludzkich, posucha mistyczna, pozbawienie człowieka własnej inicjatywy. To, co się dzieje w człowieku, nie jest właściwie ludzkim działaniem się, lecz ekspansją boskiej siły, wypełniającej niejako automatycznie te obszary, w których zostają opanowane i obezwładnione wszystkie siły przeciwstawne tej ekspansji. Czy zatem można, mając na uwadze tak rozumianą autodestrukcję bytu ludzkiego, mówić o zachowaniu przezeń własnej indywidualności? Cóż bowiem pozostaje z człowieka, skoro odejmie mu się wolę jako centrum jego bytu? Czy pozostaje — wyjąwszy ciało — jakiś obszar samoidentyfikacji człowieka? Czy nie można twierdzić, że ideał człowieka u Böhmego zmierza ku totalnej zatracie bytu ludzkiego, sytuacji, w której niepodobna już mówić o człowieku? Inaczej: czy na tej drodze nie czai się ideał pełnej nicości bytu ludzkiego, owo zjednoczenie z absolutem tak radykalne, że absolut pochłania sobą wszystko? Zadaniem człowieka jest wszak oczyszczenie pola dla boskiej ekspansji, akt destrukcji tak gruntowny, że właściwie znika osobowość ludzka. Spełnienie się bytu ludzkiego wydaje się być jego całkowitym unicestwieniem. Z teorii Böhmego nie daje się w ogólności wyprowadzić takiego ostatecznego wniosku bez jej deformacji, trudno jednak nie zauważyć, że jej intencje zmierzają w takim właśnie kierunku. *Nic jest najwyższym dobrem, gdyż nie ma w nim żadnej turby (...)*¹⁸ — powiada Böhme.

III. EGZYSTENCJA AUTENTYCZNA

Stan nicości bytu ludzkiego jest dla Böhmego stanem wiary. Jego pewne, nie do końca sprecyzowane opisy wiary ocalają nie mieszczącą się w obrębie filozofii chrześcijańskiej jedną z ważnych idei mistrza Eckharta. Otóż wiara jako *jakby nicość* jest wolnością i w tej wolności utożsamia się z wolnością absolutu, przez co staje się ona zarazem wszystkim. Jest to taki sposób istnienia, w którym człowiek nie rezygnując z niczego, nie podlega przy tym żadnej determinacji. W takim stanie następuje jakby wpłynięcie *Ungrundu* w ludzką wolność albo — mówiąc inaczej — przejście ludzkiej wolności w wolność *Ungrundu*, dzięki czemu jedna i druga wolność staje się wszystkim i niczym: wszystkim — bo nic już takiej wolności się nie wymyka i przez nic nie może być zniewolona, niczym — bo tam, gdzie wolność nie napotyka na „coś”, wszystko jest nicością. Zarazem w stanie wiary człowiek jako wszystko i nic (czy raczej: jakby wszystko i nic) wznosiłby

¹⁸ *De Signatura Rerum*, rozdz. 9, § 59.

się ponad osobowego Boga i łączyłby się z Jednym jako wszystkim i niczym. W tym właśnie sensie nauka B ö h m e g o miałyby neoplatonisko-Eckhartowski, a nie chrześcijański charakter¹⁹.

W istocie Böhme bardzo rzadko w swoich pismach daje powód do takiej, w duchu Eckhartowskim pojętej interpretacji najdoskonalszego sposobu bytowania ludzkiego. Wedle jego zasadniczego, wielokrotnie przezeń formułowanego poglądu wiara jest relacją między bytem ludzkim a osobowym Bogiem. *Poważna wola*, która zwraca się do Boga, jest właśnie wiarą²⁰. (Oczywiście wzniesienia się człowieka do Jednego także realizuje się poprzez działanie woli).

Człowiek w stanie wiary zachowuje swoją wolę, tyle tylko że wola ta nie pragnie niczego innego, jak tylko tego, czego żąda od niej Bóg. Gdyby było inaczej, człowiek, dokonawszy destrukcji własnej samości, nie mógłby wyjść ze stanu wiary. Przeto należy przyjąć, że wola ludzka, nawet poddana woli boskiej, zachowuje wobec niej pewną odrębność. Dowodziłoby to, że człowiek nie może wyzbyć się aktywności własnej ujawniającej się w tym wypadku w dwojaki sposób:

1. Jako działanie destrukcyjne, obezwładniające te impulsy, które uniemożliwiają człowiekowi otwarcie się na boskość.

2. Jako działanie, które jest włączeniem się człowieka w dzieło formowania boskiego porządku w świecie.

Działając w ten drugi sposób człowiek staje się boskim narzędziem, w stanie wiary aktywność narzędzia nakłada się na wolę boską i dlatego wola ludzka nałożona na wolę boską jak gdyby znika, podobnie jak niewidzialna jest linia cieńsza nakreślona na linii grubszej. Wola ludzka tak ujęta miałyby możliwość zarówno inicjowania działań realizujących boski porządek, nadawania postaci w świecie ideom zawartym w wiecznej mądrości, jak i powrotu do zła. Znaczyłoby to, że człowiek może być narzędziem Boga tylko z własnej woli, czyli wola człowieka, właśnie *poważna wola*, stanowiłaby nieusuwalny moment urzeczywistniania boskiej istoty. Zatem jeżeli wola ludzka jest — nawet w stanie wiary — pewną aktywnością własną człowieka, dystans między nią a wolą boską musi być zawsze zachowany, tzn. zawsze musi pozostać coś, co jest własne człowiekowi, co stanowi ową samość. Niekiedy Böhme nawet powiada, że ludzka samość musi być narzędziem Boga; oznacza to właśnie, że odrębność woli człowieka nie zostaje zlikwidowana. Okazuje się więc, że wola ludzka, która poddaje się Bogu, nie jest przyczyną zła tylko z te-

¹⁹ Von der Menschwerdung, cz. III, rozdz. 2, § 1. *Der Weg zu Christo*, ks. VII, rozdz. 2, § 21.

²⁰ Von der Menschwerdung, cz. III, rozdz. 2, § 1. *Vierzig Fragen*, pyt. 6, §§ 10, 14.

go powodu, że jest własną wolą człowieka. Takie rozstrzygnięcie pozostawia nierozwiązany problem: na czym polega oczyszczenie woli, jeśli człowiek nie pozbywa się własnej samości? Rozwiązanie, które eliminowałoby najwięcej trudności w teorii B ö h m e g o, powinno być chyba takie: wola ludzka przestaje generować zło o tyle, o ile staje się transmisją boskich nakazów, o ile akceptuje każde boskie żądanie. Owa akceptacja byłaby takim istnieniem samości, które niejako siebie samo znosi w Heglowskim rozumieniu tego słowa.

Z określeniem wiary jako woli łączy się u Böhmego potępienie rozumu. Idzie on tutaj szlakiem typowym dla myśli reformacyjnej, uznającej rozum za składnik zepsutej natury. Rozum nie niszczy wiary dopóty, dopóki utrzymuje się w swoich granicach nakreślonych przez naturalne istnienie człowieka, o ile jest narzędziem zachowania ludzkiego życia zewnętrznego, podstawą biegleści w sztukach życia codziennego. Jedyne na tym obszarze człowiek może go zaakceptować. Wszelkie poza ten obszar wykraczające roszczenia rozumu zasługują na bezwzględne potępienie. Jest on bowiem *ziemski*, *światowy* i gdy mniema, że może dotrzeć do prawd istotnych, staje się błazeński. Nadnaturalna sfera bytu jest dla niego na zawsze zamknięta. Syderalna obrazowość jako środek poznania rozumowego nie dociera do podstawy wszelkiego istnienia. To wszystko, co najistotniejsze w życiu ludzkim, pozostaje poza granicami możliwości i zdolności rozumu. Rozum jest nierozumny w obliczu prawd najgłębszych, jego roszczenie do prawdy jest największą głupotą człowieka, który próbuje w nim znaleźć swojego jedyne przewodnika w życiu. Zaufać całkowicie rozumowi — to ostatecznie odgrodzić się od spraw najważniejszych. Ślepy rozum doprowadza do zwyrodnienia człowieka, gdy ten pokłada w nim swoje wszystkie nadzieje. Prawdziwa wiara wymaga oczyszczenia człowieka z pychy rozumu. Sprzeczność między nimi jest nieusuwalna. Teologia naturalna jest niemożliwa, rozum własną mocą nie potrafi dojść do Boga. Dlatego ten, kto wierzy, musi się wyrzec rozumu — wniosek wielokrotnie przez Böhmego sformułowany²¹.

Pogarda dla rozumu jest tylko szczególnym przypadkiem fundamentalnej opozycji wiary i wiedzy. Wiedza jakakolwiek, prawdziwa czy fałszywa, nie może być utożsamiana z wiarą. Wiedza nie czyni różnicy między wierzącym a niewierzącym. Wszak — prawda to znana dawno przed B ö h m e m — mądrzejszemu od człowieka szatanowi droga do Boga jest zamknięta. (...) *diabeł wie więcej aniżeli my i co mu po tym?*²². Wie-

²¹ *Von Christi Testamentem*, ks. I, rozdz. 1, § 13. *Vom dreifachen Leben*, rozdz. 3, § 30.

²² *Zweite Apologia wider Tilken*, § 294.

dza historyczna w niczym nie przybliży człowieka do wiary i zbawienia. Poznanie, nawet prawdziwe, nie zmienia zasadniczo sytuacji człowieka. Ma ono charakter czysto zewnętrzny. Kto posiada tylko poznanie, wierzy zewnętrznie, a więc nie wierzy. Znajomość historii nie znaczy nic, o ile nie pociąga za sobą głębszej wewnętrznej przemiany człowieka. Chrześcijaństwo to nie historia jako wiedza. Chrześcijaninem jest ten, kto dzieje Chrystusa uobecnia w sobie jako współczesne. Dla wierzącego wszystko dzieje się teraz. Historię trzeba przetworzyć na swój własny los, przeżyć w sobie cały trud i ból istnienia, żyć i cierpieć aktualnie za wszystko, za cały świat. Cała nieskończoność otwiera się w takim przeżywaniu bytu. W ludzkim czasie zdarza się czas nieskończony — przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Człowiekowi wierzącemu odkrywa się tajemniczość własnego istnienia, a przez nią — całe istnienie. W swojej terażniejszości byt ludzki jest w stanie przeżyć wieczne. Teraz ogarniające sobą wszelkie dzianie się. Wiara umożliwia niejako człowiekowi życie mityczne, życie, w którym każde zdarzenie uobecnia wieczność. Jedynie wiara przysposabia nas do głębokiego przeżywania i rozumienia sensu świata i sensu naszego własnego bytu. Historyczna wiedza ślizga się po powierzchni zdarzeń i nie pozwala nam pojąć niczego istotnego. Rozumieć właściwie — to wierzyć właściwie²³.

Wewnętrzne przeobrażenie nie dzieje się w poznaniu, lecz w najgłębszej podstawie bytu ludzkiego. Wierzącemu prawdziwie wiedza tradycyjnie rozumiana jest w gruncie rzeczy zbyteczna. Sama w sobie jest ona martwa. Nauka, studiowanie, szkoły rozplenają jedynie spory, spekulacje, kłótnie, dysputy, które nie mają końca i do niczego nie prowadzą. Rezultatem nauki są mniemania, z których rodzi się kłamstwo i sekty. Mniemania — to znowu czyhająca na człowieka babilońska nierządnicza. Z mniemań powstaje tylko zwątpienie i chwiejność woli. Spory uczonych wynikają z nadmiernych uroszczeń człowieka. Uczony od początku zajmuje fałszywą pozycję i dlatego, oderwany od źródła prawdziwej wiedzy, musi kłócić się o martwe litery. Podejmowane z własnej woli badania z góry są skazane na niepowodzenie. Wiedza to fałszywa droga, trwanie w samości, samooszukiwanie się człowieka. Uczony potrafi tylko zamieniać żywe prawdy w martwą wiedzę i złudny blask poznania. Światowa nauka to nic innego jak mędrkowanie. Zbędne dysputy i spekulacje oddalają człowieka od jego celu, przesłaniając mu jego powołanie.

Uczeni doktorzy stanowią jedną z najbardziej zniechęconych przez B o h m e g o kategorii ludzi, uosobienie diabelskiej obłądki i oszu-

²³ *Mysterium Magnum*, rozdz. 69, § 21. *Von den drei Prinzipien*, rozdz. 19, § 53.

kaństwa. Wiedza nie przydaje uczonemu żadnych przewag w obliczu Boga, człowiek prosty w niczym nie ustępuje doktorowi. Ludzka wiedza jest tylko nasieniem urojeń i antychrześcijańskim szczepem²⁴.

Prawdziwa wiedza jako taka nie jest przez Böhme odrzucona i potępiona. Chodzi mu tylko o to, że nawet taka wiedza nie czyni człowieka chrześcijaninem. Wiara nie polega po prostu na prawomocności przekonań. Wiedzę należy przeobrazić w wiarę serca, głębokie przeżywanie. Lecz i to nie wystarcza. Wielokrotnie przecież zarzucano mistykom, że wewnętrzna jedynie wiara daje się łatwo pogodzić z zasługującym na moralne potępienie życiem. Nadto wiara rozumiana jako stan czysto wewnętrzny nie pozwala odróżnić człowieka prawdziwie pobożnego od niewierzącego. Ale wiara nie jest też rzeczą zewnętrzną, nie na samych uczynkach polega, skoro czyny *dobre* można spełniać bez regeneracji duchowej. Zarówno religia zinterioryzowana jak i uczynkowa nie zamykają drogi do faktycznej niewiary. Jedna i druga umożliwiają maskowanie się.

Koncepcja Böhme ma na celu zabezpieczenie wiary przed wszelkimi nadużyciami. Autentycznie wierzący musi posiadać prawdziwą wiedzę, być przeobrażonym wewnątrz i ten swój stan objawiać w działaniu: *wiedza musi być we mnie, a także pragnienie i czyn*²⁵. Manifestacja wiary w czynie stałoby się niezbędnym warunkiem jej niezafałszowania. Inaczej wiara jest martwa. Kto wierzy prawdziwie, ten żyje prawdziwie. Autentyczna wiara nie może pozostać niema. Rola czynów w potwierdzaniu wiary jest dla Böhme fundamentalna, one właśnie dowodzą, że moc wiary przeobraża cały byt ludzki.

U Böhme nie występuje więc pełna subiektywizacja wiary, mimo że jest ona nade wszystko wewnętrznym stanem duszy ludzkiej. Wola jako podstawa życia i wiary musi z konieczności, o ile jest wolą-wiarą, kierować całym życiem ludzkim. Chrześcijanin w każdym miejscu i we wszelkich okolicznościach manifestuje swoją wiarę, na co dzień i w święto. Żadna sytuacja nie jest w stanie zachwiać tą jego postawą. Dla Böhme wierzyć i nie postępować zgodnie z wymogami wiary to absurd. *W czym są też lepsi — zapytuje on — tytularni chrześcijanie od Turków i pogan, gdy żyją oni tylko po turecku i bardziej niż po turecku i po pogańsku?*²⁶. Böhme jest niezwykle wrażliwy na wszystkie formy religijnego maskowania się, wszelkie formy zachowania się nie wpływającego z wewnętrznego stanu człowieka. Wiara wyrażona jedy-

²⁴ *Mysterium Magnum*, rozdz. 36, §§ 34, 51. *Briefe*, list 20, § 20. *Vom dreifachen Leben*, rozdz. 7, § 8.

²⁵ *Briefe*, list 12, § 62.

²⁶ *Zweite Apologia wider Tilken*, § 319.

nie w słowach nie jest wewnętrzną, tj. prawdziwą wiarą. Nie wystarczy nazwać się chrześcijaninem, by stać się nim rzeczywiście²⁷. Nie żyjąc jak chrześcijanin, człowiek nie posiada wiary, choćby składał nie wiadomo ile oświadczeń. Martwe są usta tytularnego chrześcijanina, który nie potrafi swoich słów potwierdzić czynem. Wiara jest sposobem egzystencji, a nie deklaracją poglądów, nawet gdyby były prawdziwe. Toteż dla wierzącego spory, mniemania, klótnie uczonych są całkowicie nieistotne. Chrześcijanin nie miesza się do takich dyskusji. Jego prawda jest głębsza i ważniejsza, on tę prawdę buduje i zaświadcza własnym życiem. U niego słowo i czyn zbiegają się ze sobą. Prawdziwy chrześcijanin przekształca wiedzę w rzeczywistość i na tym właśnie polega jego wiara. Wiedza, która pozostaje tylko wiedzą, nie jest warta zachodu, nie zmienia ona bowiem nic w życiu człowieka.

IV. POSŁANNICTWO CZŁOWIEKA

Nawiązujące do ludowej tradycji opowieści Böhmeo o walce anioła i szatana, wszystkich trzech *principiów* o duszę człowieka zawierają w sobie znacznie głębszy, aniżeli tylko naiwny, ludowy sens. Oto bowiem człowiek jest bytem, bez którego nie może się nic w świecie dokonać. Szatan nie potrafi działać bezpośrednio w zewnętrznej rzeczywistości. Również duch świata widzialnego nie jest w stanie w pełni zmanifestować siebie bez człowieka. Wreszcie i Bóg potrzebuje bytu ludzkiego, by stać się — jak mówi B ö h m e — wszystkim we wszystkim. Bóg jest w takiej samej sytuacji jak szatan i duch świata widzialnego. Każdy z nich musi oczekiwać na ludzkie decyzje. To, co najistotniejsze w dziejach bytu, dokonuje się za sprawą człowieka. Bez jego wolnej decyzji i czynu żadna siła nie może znaleźć swojego rozwinięcia, pełnego urzeczywistnienia. Wolność bytu ludzkiego stanowi początkowość bezwzględną i nieredukowalną. Nie jest ona żadną istotą, poprzez analizę której daje się wysnuć, jak będzie człowiek działał. Ludzka wolność jest zaprzeczeniem wszelkiej istoty. (...) *każdy człowiek jest wolny i jest jak własny Bóg*²⁸ — powiada B ö h m e. Nic nie jest w stanie zapanować nad nim bez jego przyzwolenia. Jest wprawdzie obowiązkiem bytu ludzkiego wynikłym z jego pochodzenia nadawanie rzeczywistości boskiego charakteru przez walkę z siłami zła i destrukcji, ale nie ma żadnych gwarancji, że człowiek tak właśnie będzie postępował. Nic wprzód ustanowionego nie decyduje o losie człowieka, natomiast z mocy

²⁷ *Von der Gnadewahl*, rozdz. 10, §§ 41, 43.

²⁸ *Aurora*, rozdz. 18, § 39.

ludzkiej wolności dochodzące do skutku działanie decyduje o losie całego bytu.

Misja człowieka polega, wedle Böhmego, na otwieraniu cudów, tzn. na ujawnianiu w świecie tego, co jest ukryte w wiecznej mądrości²⁹. Człowiek ma pracować nad rozwijaniem bogactwa własnego bytu i bytu natury zewnętrznej, by w tej wielorakości istnienia odsłoniły się boskie tajemnice. Dopiero świat widzialny ukazuje swoją cudownością cudowność absolutu, w każdym tworze bowiem wychodzi na jaw coś wspaniałego³⁰.

Odzywa się tutaj u Böhmego — o czym już wspomniano — renesansowe uwielbienie dla natury, dla czasowego istnienia jako życia wieczności. Wartościowanie bytu z punktu widzenia dobra i zła zostaje pominięte jako nieistotne. Wystarczy istnieć, by być wartościowanym pozytywnie objawieniem absolutu. Właściwie człowiek nie musi odrodzić się, by spełniać dzieło pomnażania boskiej manifestacji w świecie. Jeżeli wszelkie działanie powiększa wspaniałość Boga, człowiek powinien być bytem aktywnym, a niekoniecznie jeszcze do tego dobrym. Niedwuznaczne wsparcie dla takiej interpretacji znajdujemy w twierdzeniu, że wszystko jest objawieniem Boga, jego miłości lub gniewu³¹. Człowiek dobry lub zły jest więc w równym stopniu zdolny przyczynić się do ekspansji siły absolutu w świecie. Można zatem wysnuć wniosek, że każdy czyn jest wartościowy i użyteczny, ponieważ odkrywa coś nowego, a wszelkie działanie jest potrzebne tylko dlatego, że jest działaniem. Aktywność jakakolwiek jawi się jako postawa najbardziej pożądana. Uwielbienie dla istnienia z tej racji, że jest istnieniem, szła istnienia — te hasła opisują jeden z ważnych rysów filozofii Böhmego. Wielokrotnie mówiąc o otwieraniu przez człowieka cudów, Böhme po prostu miał na myśli wydobywanie na jaw istnienia. Pojęciem nadrzędnym, scalającym opisywany tutaj wątek jego myśli jest — jak się wydaje — pojęcie twórczości jako działalności, do której nie stosują się kryteria dobra i zła, ponieważ za jej pośrednictwem realizująca się w świecie ekspansja absolutu jest czymś najwspanialszym.

Twierdzenie Böhmego, że Bóg jest wszystkim we wszystkim, ma sens dwójaki. Po pierwsze — Bóg jest wszystkim we wszystkim swoją miłością lub gniewem. Po drugie — Bóg jest wszystkim we wszystkim swoją miłością za pośrednictwem gniewu. O ile pierwsza teza zakłada opisane tutaj pojęcie twórczości, o tyle druga zawiera węższe jej rozu-

²⁹ *Von den drei Prinzipien*, rozdz. 20, § 10. *Briefe*, list 11, § 35. *Von der Menschwerdung*, cz. I, rozdz. 3, § 23; rozdz. 5, § 4.

³⁰ *Von den drei Prinzipien*, rozdz. 8, § 33.

³¹ Por. *Mysterium Magnum*, rozdz. 5, § 10; rozdz. 60, § 44. *De Signatura Rerum*, rozdz. 3, § 41; rozdz. 8, § 46.

mienie: tylko takie działanie wyraża Boga, którego rezultatem jest kultywowanie dobra. Zgodnie z tą drugą tezą człowiek zły nie może pełnić swojej misji, do której stworzył go Bóg. Jedynie człowiek odrodzony jest zdolny otwierać cuda wiecznej mądrości w widzialnym świecie. Hankamer w swojej interpretacji myśli Böhme gładzie nacisk na kształtowanie przez człowieka własnej bogatej osobowości, która ma nadawać światu przebóstwione oblicze³².

Jest to, naszym zdaniem, interpretacja do pewnego stopnia deformująca teorią Böhme na gruncie węższego rozumienia twórczości. Z tego, co pisaliśmy o dziecięctwie odrodzonego człowieka, o pochwalie głupoty, przewadze dzieci ciemności nad dziećmi światła, wynika ograniczenie ideału osobowości u Böhmego. Człowiek powinien przeżyć swoje bogate istnienie, by móc naprawdę odrodzić się. Wszelako gdy dochodzi do celu, prawdziwego dziecięctwa, staje się narzędziem Boga. Umniejsza to w jakimś stopniu misję człowieka, który staje się w gruncie rzeczy przekąźnikiem boskich poleceń. W dalszym ciągu zostaje zachowane twierdzenie, że nic w świecie nie dzieje się bez człowieka, że on rozstrzyga o losie świata. Jednakże owo rozstrzyganie nabiera nieco innego sensu: by spełnić swoje posłannictwo, człowiek musi dokonać pewnego aktu autodestrukcji, niejako okaleczyć, pomniejszyć siebie, stać się medium współdziałającym z Bogiem. Wielkość człowieka odrodzonego jest pewną formą jego rezygnacji z samego siebie. Im więcej w człowieku pokory i dziecięcej prostoty, tym bardziej jest on uzdolniony do spełnienia misji. Im bardziej deprecjonuje siebie, tym lepiej wypełnia swoją rolę, której wprawdzie Bóg nie jest w stanie mu narzucić, ale którą tylko jako posłuszne narzędzie może odgrywać. Jądro mistycznego pojmowania człowieka ciągle odzywa się u Böhme. To właśnie przy pierwszym rozumieniu twórczości człowiek może być bytem bogatym, wielostronnym; gdy jednak rezygnuje z siebie w akcie odrodzenia, rezygnuje też w części z własnego bogactwa albo też zamienia bogactwo dojrzałe na naiwne bogactwo dziecięce, decyduje się na szczęście nie w pełni świadome. Jeśli przyjąć, że szczęście musi być zawsze okupione pewną naiwnością, Böhme ma niewątpliwie rację. Za powrót do rajy płaci się, niestety, dziecięcą szczęśliwą naiwnością. Nie jest to bynajmniej konstatacja banalna.

Mniemamy, że najbardziej odpowiadające intencjom Böhmego, scalające zarazem najwięcej wątków jego myśli rozwiązanie rozważanych teraz problemów jest takie oto: Człowiek już w rajy został stworzony do otwierania cudów boskości. Również po upadku jego głównym

³² P. Hankamer: *Jacob Böhme. Gestalt und Gestaltung*. Bonn 1924, s. 265—267.

celem powinno być dążenie do nadawania światu jasnej postaci w Böhmeowskim rozumieniu tego słowa. Naczelne twierdzenie B ó h - mego spinające tę interpretację głosi: *Bóg musi stać się człowiekiem, człowiek musi stać się Bogiem, niebo musi razem z ziemią stać się jedną rzeczą, ziemia musi stać się niebem*³³. Zejście Boga na ziemię otwiera człowiekowi możliwość powrotu do utraconej jedności z boskością. Powrót ów może się dokonać jedynie za sprawą ludzkiego czynu, a w każdym razie nie wbrew ludzkiej wolności i działaniu. Człowiek musi więc być aktywnym członem tego procesu. Jest on najdoskonalszym ze stworzeń, najpełniejszym obrazem Boga. Z tego powodu jego znaczenie w historii bytu jest dominujące. By jednak mógł nadać światu jasną postać, sam musi najpierw przeobrazić siebie wewnątrz, nie może bowiem przeobstwie świata nie dokonawszy uprzednio własnej deifikacji³⁴. Skoro zaś dokona własnego odrodzenia, odrodzenie to musi zmanifestować się zewnętrznie. Wówczas wewnętrzny człowiek kieruje swobodnie poczynaniami człowieka zewnętrznego. Niesie on — jak mówi Böhme — *cuda w światło*³⁵.

Nie chodzi tutaj o jakiegokolwiek działania człowieka, lecz o takie, które poszerzają boską ekspansję w dobro. Człowiek, który wprowadza do ciemnego świata jasność (w ten sposób Bóg staje się wszystkim we wszystkim swoją miłością za pośrednictwem gniewu), czyni jednocześnie ziemię niebem. Otóż owo rozjaśnianie ziemi nie jest przez Böhme'go wyraźnie opisane. Wydaje się, że najprawdopodobniej chodzi mu o stan na ziemi (już po upadku człowieka) przypominający stan raju. Można więc przypuszczać, że w świecie, w którym mądrze i dobrotliwie panowałyby człowiek, lwy przestałyby być groźne dla ludzi, koty nie zjadałyby myszy itp.; tego typu relacje spotykamy jeszcze w dziewiętnastym wieku u niektórych reprezentantów myśli socjalistycznej. Böhme jest w tej kwestii wstrzeźliwy, posługuje się formułą dosyć ogólną: przeobrażenie świata to wprowadzenie doń boskiego światła. Gdy dojdzie do takiego stanu, będzie to początek końca albo — co znaczy to samo — koniec wróci do swojego początku. Misja człowieka byłaby spełniona. Twórczość indyferentna moralnie, o której wspominaliśmy, nie daje się wpisać w ten podstawowy schemat myśli B ó h - mego.

Powstaje pytanie: co leży u podstaw owego przeobrażenia, które nadaje człowiekowi i światu jasne oblicze. Otóż — jak wiemy — tylko taka partykularyzacja bytu jest zaprzeczeniem boskiego porządku, po-

³³ *De Signatura Rerum*, rozdz. 10, § 48.

³⁴ *Ibidem*, rozdz. 8, § 28.

³⁵ *Von der Menschwerdung*, cz. III, rozdz. 7, § 4.

przez którą manifestuje się wola ludzka przeciwstawna woli Boga. Byt ludzki trwający we własnej samości ogranicza moc absolutu. Wola boska nie podporządkowuje sobie wówczas ani człowieka, ani świata, jako że byt ludzki i byt stworzenia potwierdzają wolę człowieka, a nie wolę Boga. Z tego właśnie powodu wszystko, co pozaboskie, jest złem. Kiedy jednak wola ludzka zaprzecza sobie, a raczej znosi siebie w ten sposób, że z mocy swej wolności nie szuka potwierdzenia samej siebie w indywidualizacji bytu, człowiek i świat przekształcają się w prawdziwe objawienie Boga. Moc bytu ludzkiego dokonującego destrukcji własnej samości staje się przedłużeniem mocy absolutu, narzędziem jego ekspansji. Ostatecznie więc wola ludzka odpowiada za to, jaką postać przybiera świat. Charakter woli (samość lub jej zaprzeczenie) sprawia, że każdy czyn człowieka nie odrodzonego wprowadza do bytu zło, a każdy czyn człowieka zregenerowanego duchowo przetwarza świat w manifestację absolutu.

Misja człowieka polega więc przede wszystkim na kształtowaniu przezeń samego siebie. Byt ludzki ma uformować siebie na obraz i podobieństwo absolutu, tzn. przez przewyciężenie przypadkowości swojego losu we własnej czasowości urzeczywistnić to, co istotne, rozpromienić to, co przemijające w widzialny przejaw boskości. W życiu człowieka i poprzez nie żyje świat wieczny, o ile dusza uobecnia w sobie światło absolutu i staje się przekąźnikiem boskiej siły do obszaru natury zewnętrznej. Los boskości nabiera w ten sposób widzialnego kształtu w losie ludzkim, już nie przygodnym, bo poddanym wiecznemu prawu. Przez czyn ludzki spełnia się zarazem znaczenie i cel świata, bosko-kosmiczna jedność dochodzi do swojego pełnego istnienia. Człowiek dokonuje ostatecznego dzieła ukoronowania stworzenia, otwiera jego nieprzebrane głębie, gdy jednoczy się z boską mocą i wprowadza ją w świat. Czas łączy się z wiecznością, wszystko bowiem wyraża Boga. Przekształcona mocą ludzkiej postawy natura staje się obrazem Boga. Cały świat poświadcza wspaniałość absolutu. Człowiek wnosi boskość w swój własny świat i naturę, wprowadza boski porządek do skończonego istnienia. Nieskończona pełnia boskich idei i sił manifestuje się dzięki człowiekowi, a duch staje się poprzez to duchem prawdziwie absolutnym, tzn. może działać w świecie i zapanować nad nim. Człowiekowi przysługuje zatem zdolność, której nie posiadają inne stworzenia: możliwość przemiany zła w dobro ³⁶.

Jest to jego misja najważniejsza, czyniąca zeń króla stworzenia. Kiedy świat z mocy ludzkiej działalności oddanej Bogu przestaje być zaprzeczeniem boskiej potęgi, przemienia się on w manifestację wspaniałości

³⁶ *De Signatura Rerum*, rozdz. 8, § 28.

bytu najdoskonalszego. Człowiek uzyskuje pozycję podobną Bogu: na wszystko patrzy jako na radosny wypływ źródła, który dokonuje się za jego, ludzkim udziałem. Zobojętnienie wobec rzeczy przeradza się w podziw nad nimi jako objawieniem Boga. Człowiek w ten sposób na powrót udostępnia absolutowi świat, sprawia, że to, co było dotąd ograniczeniem absolutu, staje się urzeczywistnieniem jego potencji. Faktycznie mamy tu prototyp sytuacji opisanej przez Hegla, sytuacji, w której rozum panuje nad światem.