

JOZEF PIÓRCZYŃSKI

CZŁOWIEK W FILOZOFII JAKUBA BÖHMEGO (I) *

I. WYJAŚNIENIA WSTĘPNE**

Centralne miejsce w filozofii B ö h m e g o zajmuje *Ungrund* (*der Ungrund*) pojęty jako nicość i wszystko: nicość wszystkich określeń, wszystko jako potencjalna totalność bytu, matryca rozwoju rzeczywistości, czyli jako nie-byt. Tak rozumiany *Ungrund* jest zarazem absolutną — absolutną w swej nicości — wolnością. Wolność, o ile ma być wolnością różną od nicości, musi przejawiać się w woli. Z *Ungrund* powstaje przeto pierwsza wola, która jest pragnieniem ujęcia i znalezienia siebie, żądzą wprowadzenia się w coś, poszukiwaniem bytu. Ta pierwsza z nicości powstała i z nicością identyczna wola, nazwana Bogiem Ojcem, rodzi z siebie drugą wolę (Syna), w której ta pierwsza wola ujmuje i odnajduje siebie. Trzecia natomiast postać, Duch, wprowadza owo ujęcie pierwszej woli w drugiej w działanie. Cały ten proces ma u swojej podstawy zasadę samopoznania i samoobjawienia absolutu: absolut, by poznać siebie, musi objawiać się w coraz to poszerzających się szczeblach bytu. (Zarazem opanowując owe szczeble bytu, absolut realizuje swoją wolność — to także fundamentalna zasada spełniania się absolutu). Pierwszym etapem samopoznania opisanej teraz boskości jest wieczna mądrość jako lustro, podobieństwo boskości, oko *Ungrund*, który przegląda się w mądrości jako zbiorze prototypów rzeczy. To lustro wzorów rzeczy, samo w sobie pozbawione mocy rodzenia bytu i bezosobowe, jest senną grą Boga z sobą samym, samowiedzą Boga w stanie uśpionym. Ten poziom istnienia absolutu nie jest jeszcze prawdziwym życiem i bytem absolutu, lecz — jak pisał B ö h m e — *figurą życia*, prototypem boskiej rzeczywistości, która ukon-

* Niniejszy, na dwie części podzielony artykuł jest skróconą wersją jednego z rozdziałów pracy habilitacyjnej zatytułowanej: *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmeo i jej źródeł*.

** Ten wstęp wyjaśnia pewne konstrukcje i pojęcia Böhmeo niezbędne do zrozumienia niniejszego artykułu. Konstrukcje te są szerzej opisane w dwu artykułach: *Jakuba Böhmeo teoria absolutu* („Studia Filozoficzne” 1987, nr 11); *Byt świata wobec bytu absolutu w filozofii Jakuba Böhmeo* (przyjęty do druku w „Studiach Filozoficznych”).

stytuuje się ostatecznie dzięki bytom stworzonym podług wzorów obecnych w mądrości.

Bóg staje się rzeczywistym Bogiem za pośrednictwem swojego najgłębszego przeciwieństwa, wiecznej niewidzialnej natury, uczłonowanej w siedem postaci, podzielonych na dwa zasadniczo różne światy, zwane *principiami*. Pierwsze *principium* (centrum wiecznej natury) składające się z czterech postaci (pożądanie, ruch, strach, błyskawica; w różnych swoich pismach B ö h m e nieco odmiennie opisuje postaci natury), zostaje powołane do istnienia przez pierwszą wolę, czyli Boga Ojca, który dzięki temu staje się osobą boską. Jest to świat wściekłości, bożego gniewu, walczących ze sobą rozszalałych burzycielskich mocy, domena ciemnego ognia, który jako niszczyielski jest jednocześnie zasadą i początkiem życia — świat zła, bólu, cierpienia, męki, przez które zgodnie z zasadami dialektyki B ö h m e g o musi przejść Bóg, by stać się prawdziwym Bogiem. Gwałtowne ścieranie się owych straszliwych mocy powoduje, że powstaje z nich — przy współudziale Boga — drugie *principium* (obejmuje ono trzy postaci: miłość, dźwięk, naturę jako podłoże pierwszych sześciu jakości) jak państwo radości, dobra i światła. (Światło jest w istocie zniesieniem ognia; koncepcja zniesienia jest *implicite* zawarta w Böhmeowskich opisach przekształceń bytu.) Właśnie poprzez te jasne jakości natury tworzące drugie *principium*, uzyskuje rzeczywistość druga osoba Trójcy, Syn Boży. Trzecia zaś osoba, Duch św., wywodzi się z dwu pierwszych i jest w świetle i dobru działającą siłą Boga. W ten sposób odsłania się sens Böhmeowskiej teorii konstytucji Boga poprzez wieczną naturę.

Słumione i przewyciężone w wiecznym święcie natury niszczyielskie moce zła pierwszego *principium* dochodzą do ujawnienia dzięki czynowi szatana, uwalnia on je bowiem z harmonii boskiego związku sił, co doprowadza do krytycznej dla całego bytu sytuacji. (W ujęciu roli szatana B ö h m e nie jest konsekwentny. Obok tradycyjnej teorii czynu szatana jako wynikłego z jego wolnej woli, B ö h m e głosi — lepiej podstawowym założeniem jego filozofii odpowiadającą — dialektyczną koncepcję: szatan jest koniecznym przeciwieństwem i zarazem narzędziem ekspansji Boga w dobru — bez zła wprowadzonego do bytu przez szatana boskie dobro, wolność i wspaniałość nie osiągnęłyby pełnego rozwinięcia.) Stworzenie świata jest reakcją Boga na kosmiczną katastrofę uruchomioną przez szatana, boską przeciwakcją mającą na celu niwelację skutków jego czynu: przewyciężenie zapalonych przez szatana ciemnych mocy pierwszego *principium*. Jasne życiodajne słońce, a nade wszystko człowiek zostały stworzone na miejsce upadłego anioła, by wypełnić po nim lukę we wspaniałości bytu manifestującego Boga. Rzeczywistość widzialna jest ujawnieniem tego, co istniało w wiecznym bycie w załączkowej

postaci, bez materialnego kształtu. Stanowi ona odwzorowanie, kontynuację, *derivatum* świata wiecznej natury. Każdy byt stworzony zawiera w sobie wymienione siedem jakości natury, przy czym jedna z jakości dominuje w określonej rzeczy czyniąc z niej rzecz różną od innych. Świat natury widzialnej i zewnętrznej został nazwany przez B ö h m e g o trzecim *principium*.

II. STRUKTURA BYTU LUDZKIEGO

Rozważania Böhme o człowieku są podporządkowane jednej z podstawowych zasad jego filozofii — zasadzie o trojakim charakterze wszelkiego bytu. O ile jednak natura bytów stworzonych różnych od człowieka jest w swojej troistości konstruowana nieco sztucznie, o tyle w bycie ludzkim troistość jest dobrze udokumentowana i dopiero dzięki niej życie ludzkie nabiera pełnej wyrazistości i głębi. W obrębie swojej troistości człowiek rysuje się jako byt wielorako ukwalifikowany i o wielorakich możliwościach swojego istnienia. Stosownie do trzech *principiów* człowiek składa się z duszy, ducha i ciała.

Ośrodkiem, jądrem bytu ludzkiego jest dusza. Pochodzi ona z właściwości Boga Ojca, czyli z centrum wiecznej natury. Jako posiadająca miejsce swoich narodzin w ogniu pierwszego *principium* niesie w sobie ogień, cierpkość, gorycz, surowość — wszystkie te właściwości, które przysługują pierwszym czterem jakościom wiecznej natury. Dusza podlega zatem tej samej turbie i męce, co źródło, z którego się wywodzi. *Albowiem rdzeniem duszy jest ciemna dolina, nie posiada on światła i kiedy unosi się raptownie i zapala, to jest to tylko wściekła błyskawica, i jest podobny diabłu, a boskie światło nie może do duszy dotrzeć*¹. Tak jak Bóg Ojciec jest czynem życia wyłaniającego się z ciemnego ognia, tak samo dusza powołuje do życia byt ludzki. Naczelna zasada Böhme upatrująca w ogniu, męce, strachu zarodek życia stosuje się również i do człowieka. Początek życia ludzkiego pochodzi z demonicznych potęg i mocy zawartych w duszy. W swoim ciemnym wnętrzu wszystko pożerającego i destrukcję niosącego ognia nie może być ona obrazem boskości², wszak — jak wielokrotnie podkreśla B ö h m e — Bóg nie nazywa się Bogiem podług ciemności, lecz podług światła. Takie właściwości duszy wynikające z jej pochodzenia z pierwszego *principium* i roli, jaką odgrywa ona w formowaniu się istoty ludzkiej, nie zamykają bytu duszy w święcie ciemno-

¹ J. Böhme: *Vierzig Fragen*. Amsterdam 1682, pytanie 12, § 6. W następnych przypisach — gdy chodzi o dzieła Böhme — powołujemy się na tę samą edycję jego pism.

² Ibidem, pytanie 7, § 12.

ści, przysługuje jej bowiem z mocy posiadanej przez nią woli wolność wyboru, możliwość opuszczenia owego stanu skłębionych żądz i namiętności, możliwość nieskrępowanego kształtowania samej siebie.

Duch jako najwyższy i najszlachetniejszy element człowieka jest mocą porządkującą, wprowadzającą do bytu ludzkiego spokojny zestrój sił, harmonijne upostaciowanie. Duch niejako oczyszcza ciemną podstawę duszy, temu, co w niej dzikie i demoniczne, nadaje jasność i łagodność oraz boski charakter życia w dobru. Duch jest synonimem przejścia duszy z pierwszego do drugiego *principium*³. Dusza sama w sobie jest obrazem ciemnego centrum natury jako przeciwboskiej zasady, duch natomiast *prawdziwym obrazem Boga*. Duch jako światło powstaje z duszy jako ognia. Wydając z siebie ducha, traci ona swoją niszczycielską, ogniową naturę. Przekształcenia te są więc wewnętrznymi przekształceniami duszy; duch nie ma samoistnego bytu poza duszą, z której jest urodzony i której jest on zniesieniem: zachowaniem mocy duszy, ale już nie dla kultywowania potęgi ognia, lecz — łagodnej siły światła zapewniającej życiu ludzkiemu rozwój i ekspansję w dobru. Takie ujęcie duszy i ducha wydaje się dosyć konsekwentne, stanowi bowiem zastosowanie zasad nauki Böhme'go do bytu ludzkiego, nade wszystko podstawowych założeń o wzajemnych relacjach ognia (jako podstawy bytu i życia) i światła. W pracy *Tabula principiorum* Böhme sugeruje inne jeszcze ujęcie ducha: duch pozostaje w jedności z Bogiem i może ujawniać się w ogniowej substancji duszy⁴. Znaczyłoby to, że duch jest udzielaniem się duszy ludzkiej boskiego ducha. Można by z tego wywnioskować, że dusza pragnąca uwolnienia się od męki doprowadza siebie do stanu, w którym niejako duch boski rozjaśnia ją swoim światłem. W ogólności koncepcja duszy i ducha jako pozostających do siebie w opozycji pozwala Böhmemu wyraźniej przedstawić rozgrywającą się w człowieku walkę między siłami dobra i zła jako siłami ludzkiej egzystencji.

Dopełnieniem troistości bytu ludzkiego jest ciało. Czysta, nie zamianifestowana duchowość — to jedna z podstawowych zasad filozofii Böhme'go — nie może stać się bytem. Ciało stanowi objawienie ducha, jego prawdziwą rzeczywistość. Oczywiście różne rodzaje ducha posiadają różne rodzaje cielesności. Na cielesność człowieka składa się ciało gwiazdne i elementowe (tzn. złożone z ognia, powietrza, ziemi i wody), a więc to, co należy do trzeciego *principium*. Ciało gwiazdne złożone z rozumu i zmysłów jest najdoskonalszym, poza ogniową duszą i świetnym duchem, składnikiem bytu ludzkiego. Jest ono podstawą rozumnego życia ludzkiego w zewnętrznym, widzialnym świecie, rozum kieruje bowiem po-

³ Ibidem, pytanie 17, § 7, 9—10.

⁴ J. Bohme: *Tabula principiorum*. Op. cit., rozdz. 1, § 66.

stępowaniem człowieka jako istoty naturalnej. Syderalne ciało jako śmiertelna zwierzęca dusza nie wyróżnia w gruncie rzeczy człowieka spośród innych żywych stworzeń na ziemi. Przebywa ono w *grubej* materii — czteroelementowym ciełe, najbardziej zewnętrznej warstwie bytu ludzkiego⁵.

III. DOSKONAŁOŚĆ CZŁOWIEKA I JEJ UTRATA

Bogu w gruncie rzeczy nie wystarcza objawienie w dwu pierwszych *principiach* wiecznej, niewidzialnej natury, stworzenie człowieka i świata widzialnego dowodzi, że Bóg chce się objawić także w zewnętrznej cielesności, nieredukowalnej do cielesności wiecznej natury. Ujawniając nowe obszary zła, szatan jak gdyby uświadamia Bogu jego niepełną dotychczasową manifestację w bycie. W ten sposób dzięki kreacji bytu ludzkiego, mającego zapobiec złu, jedna z fundamentalnych idei chrześcijaństwa, idea człowieka jako obrazu Boga nabiera w twórczości Böhmego ważnego znaczenia. Człowiek reprezentuje sobą wszystkie trzy *principia* i dopiero w nim Bóg odnajduje swój własny wizerunek. Bóg potrzebował więc niejako przeciwboskiej zasady, by pełniej zmanifestować siebie. Przypisanie Böhmemu myśli, że zło jest nie tylko koniecznym warunkiem poznania dobra (wynika to z dialektyki Böhmego), ale także wzbogaca byt, nie wydaje się nadużyciem interpretacyjnym. Zło generuje pełniejszą postać rzeczywistości poprzez towarzyszące mu boskie przeciwdziałanie. Droga Boga dążącego do samopoznania okazuje się drogą, na której Bóg wspomagany wrogimi sobie impulsami osiąga wreszcie całkowitą samowiedzę poprzez objawienie siebie w kolejnych coraz szerszych kręgach bytu. Twierdzenie to odnosi się nie tylko do szatana, ale — jak pokażemy — także do upadłego człowieka, który do pewnego stopnia powtarza koleje losu szatana.

Dusza pierwszego człowieka, jako pożerający ogień, na początku swojego istnienia znajduje pokarm w boskim świetle, cała jest przeto zjednoczona z duchem i nie ujawnia swojej wściekłej natury. Dusza i duch mają ciało niebieskie, z czystego elementu jako boskiej cielesności, świetlistej wiecznej natury. Gdyby człowiek posiadał jedynie to ciało, nie różniłby się od aniołów. Jednak jako bytowi troistemu przysługuje mu również ciało ziemskie, różne od niebieskiego, ciało czteroelementowe. Tutaj przychodzą Böhmemu z pomocą spekulacje alchemiczne i koncepcja uhierarhizowanej budowy bytu. Adam ma ciało niebieskie i elementowe, wszelako ciało czteroelementowe jest *jakby pochłonięte* przez ciało nie-

⁵ Idem: *Mysterium Magnum*. Ibidem, rozdz. 11, §§ 22—30.

bieskie; ciało ziemskie jest tylko na wpół zewnętrzne. Czysty element podporządkowuje sobie cztery elementy, które nie mają zatem zdolności samodzielnego i samowolnego jakościowania. Ciało ziemskie jako pochłonięte przez czysty element pozostaje nieśmiertelne. Ciało to posiada tylko o jeden stopień niższą zewnętrzność niż zewnętrzność czystego elementu. Jednym z powodów takiego ujęcia jest potrzeba zapewnienia człowiekowi możliwości reprezentowania wszystkich rodzajów bytów, przez co staje się on obrazem całej rzeczywistości⁶.

Jako najwyższy byt stworzony, stopień wyżej usytuowany nad innymi tworam i ziemi, Adam władał nimi całkowicie. Panowanie Adama — znowu wracają wątki alchemiczne — było zagwarantowane tym, że posiadał on w sobie bytowość wszystkich istnień. Kontakt ze światem widzialnym zapewniała mu jego ziemską, choć nieśmiertelną cielesność. To, co nie udało się Bogu z powodu upadku szatana, dokonało się dzięki stworzeniu na jego miejsce człowieka, zarządcy spraw boskich. Przez to zarazem objawienie Boga i panowanie dobra i światła objęło szerszy zakres bytu, jako że zostało włączone doń ziemskie istnienie, nowy obszar rzeczywistości. Rajski człowiek umożliwia ekspansję Boga w bycie i dobru. Zadaniem człowieka jest bowiem kształtowanie w widzialnym świecie tego, co w Bogu z wieczności było preformowane. Byt ludzki został, wedle B ö h m e g o, stworzony dla ujawniania cudów Boga⁷.

Byt doskonały nie może zawierać w sobie rozdwojenia, całą swoją istotę musi posiadać w sobie. Jedność bytu ludzkiego, jako wyraz jego doskonałości, wyklucza rozdzielenie tej doskonałości między mężczyznę i kobietę. Te, jak się zdaje, powody skłoniły Böhme'go do uznania pierwszego człowieka za androgyna, który posiada w sobie zarówno męską zasadę ognia, jak i żeńską zasadę światła, dwie tynktury, które bynajmniej nie zaprzeczają sobie, lecz pozostają w całkowitej harmonii⁸. Adam jako męska dziewica jest prawdziwym, w jednej postaci obecnym doskonałym obrazem Boga, tworem, który może się rozmnażać bez rozrywania ciała. Böhme w sposób oryginalny spożytkował mit androgyna na gruncie tradycji chrześcijańskiej, która przez wprowadzenie Adama jako męskiej dziewicy doznała istotnej transformacji. Przede wszystkim biblijny motyw węża opisuje u Böhme'go nie jedyną i nie pierwszą, lecz ostatnią przyczynę, dopełnienie i zakończenie dzieła upadku. Siły ciemnej natury pierwszego *principium*, ukryte w Bogu, niejako podskórnie działając, miały udział w upadku Lucyfera. Pojawienie się szatana wzmo-

⁶ Ibidem, rozdz. 16, § 6—7; idem: *Von der Menschwerdung*. Ibidem, cz. 1, rozdz. 2, § 13.

⁷ Idem: *Mysterium Magnum*. Ibidem, rozdz. 16, § 10; rozdz. 17, § 3; idem: *Von den drei Prinzipien*. Ibidem, rozdz. 11, § 11.

⁸ Idem: *Mysterium Magnum*. Ibidem, rozdz. 18, § 2.

gło ich działalność i człowiek jako nowa istota powołana do kultuwacji boskiej potęgi był wystawiony na ich działanie. Adam jest kuszony, każde *principium* chce go mieć jako pośrednika i wyraziciela swojej mocy. Początkowo Adam zachowuje się nawet obłudnie, drwiąc ze wszystkich trzech principiów, które toczą o niego walkę. Przyczyny jego upadku nie są przedstawione przez B ö h m e g o jednoznacznie. Po pierwsze — opowiada B ö h m e — Adam jest wydany na walkę owych principiów między sobą, co doprowadza go do zmęczenia i zaśnięcia. Po drugie, nad Adamem zyskuje władzę duch zewnętrznego świata. Po trzecie wreszcie, Adam wzbudza w sobie diabelską fantazję, sam pragnie być panem i kształtować świat wedle własnego upodobania i nie chce pozostawać tylko bezwolnym narzędziem Boga i wszystko otrzymywać jako dar. Być może, jednostajność świata nuży go tak bardzo, że czuje się nią zmęczony i dlatego usiłuje wyzwolić się z tego życia pozbawionego podniet. Jako obdarzony wolną wolą może wybierać i — jak się wydaje — w woli leży główny powód jego upadku. Krnąbrność, wyniesienie własnego ja ponad wolę Boga, niepokorność, zdanie się na siebie, szatańska pycha zwracają go ku światu ziemskiemu, gdzie, jak mniema, będzie mógł, zapłodniony własną fantazją, swobodnie panować⁹.

Ostatecznie więc nadużycie udzielonej mu przez Boga wolności jest główną przyczyną jego upadku. Zesłany na Adama sen znamionuje wejście Adama na drogę grzechu, odwrócenie się od wiecznej mądrości ku nowej rzeczywistości, nad którą chce on samodzielnie panować, a nie tylko być przekąźnikiem boskiej mocy kształtowania. Adam upada z własnej winy, diabelskiej żądy władzy nad światem. Sen jest jedynie wyrazem jego zepsucia, które wprawdzie już się zaczęło, ale jeszcze ostatecznie nie dokonało. Skutkiem tego niepełnego na razie odpadnięcia Adama od boskiej totalności jest pojawienie się Ewy, utrata androgynicznej jedności, pożegnanie się człowieka z własną doskonałością obrazu. Boga. Ewa jest owocem zepsucia, fałszywej żądy Adama nie zadowolającego się własnym bogopodobieństwem. Adam i Ewa nadal jednak pozostają w raju, ziemskie esencje nie dochodzą w nich do pełnej jawności. Wszelako szatan ma do nich znacznie łatwiejszy dostęp — dzieło pierwszego upadku owocuje, bo Adam i Ewa są już skażeni. Drugi etap upadku — rola węża i spożywanie owocu — wskazuje nade wszystko na poznanie jako przyczynę utraty szczęścia przez człowieka. Adam i Ewa pragnęli poznać dobro i zło, pełne zróżnicowanie rzeczy już nie w boskiej jedno-

⁹ Ibidem, rozdz. 18, §§ 26—34; rozdz. 29, § 62; idem: *Von den drei Prinzipien*. Ibidem, rozdz. 11, § 5, 39; rozdz. 13, § 2; rozdz. 17, § 29—30, 33, 53; i d e m: *Von der Gnadewahl*. Ibidem, rozdz. 6, §§ 12, 15—16; idem: *Briefe*. List 43, § 4—6.

ści¹⁰. Adam i Ewa pragną innej mądrości. Odrzucenie przez człowieka w raju dziecięcego szczęścia dowodzi, że ten rodzaj szczęścia nie czyni człowieka pełnym bytem. Człowiek pragnie szczęścia, ale chce być także świadomy, że jest szczęśliwy. Narzuca się tutaj wniosek, że nie można być naraz szczęśliwym i mądrym. Dzieciństwo szczęścia i mądrość nie dają się ze sobą pogodzić. Ta myśl jest u Böhme'go wyrażona nadzwyczaj jasno. Szczęście wyklucza mądrość, mądrość wyklucza szczęście: *Dlatego dzieci ciemności, jak również dzieci tego świata są mądrzejsze aniżeli dzieci światła*¹¹. Pragnienie wiedzy musiało więc doprowadzić do utraty szczęścia. Także i początkowe stadium upadku — zdobycie władzy nad Adamem przez ducha świata zewnętrznego — zawiera w sobie w gruncie rzeczy ten sam sens: oddanie się światu zewnętrznemu jako wielości nie zintegrowanej boską mocą jest skierowaniem się człowieka ku pełni bytu, której sprawcą chce być sam człowiek; niewystarczalność boskiej mądrości stanowi więc od początku istotny sens upadku bytu ludzkiego. Człowiek nie godzi się na szczęście za cenę własnej głupoty. Wydaje się, że u Böhme'go sprzeczność wiedzy i szczęścia jest jednym z zasadniczych momentów dramatyizmu ludzkiego losu. Szatański charakter wiedzy jest stale odczuwalny w jego pismach.

Skoro rajski człowiek nie zna dobra i zła, a Bóg poznaje siebie poprzez człowieka i kształtowany przezeń świat, przeto także poznanie boskie nie jest na początku pełnym poznaniem. Jeżeli więc człowiek i formowany przez niego świat są środkami samopoznania Boga, to poznanie Boga zależy od tej wielorakości bytu, która jest dziełem człowieka. Gdy tak patrzymy na sprawę samoobjawienia i samopoznania Boga, wyjście człowieka ze stanu nieświadomości i nieuchronnie związany z tym jego upadek mają sens nie tylko czysto ludzki, nie tylko nieszczęście człowieka jest następstwem tego stanu. Wyjście człowieka z dziecięcości na drogę niosącego nieszczęście poznania wydaje się także naznaczać piętnem nieuchronności losy absolutu. Człowiek upada nie tylko dla siebie, ale również i dla Boga¹². Poszerzenie granic ludzkiego bytu przez upadek jest zarazem poszerzeniem granic boskiego bytu. Bóg nie jest w stanie wyrazić całkowicie swojego bytu bez człowieka, bez jego upadku. Los człowieka zostaje wpisany w dzieje absolutu jako moment jego rozwoju. Bez upadku człowieka absolut nie doszedłby do pełnego samopoznania i zmanifestowania siebie. Trudno się oprzeć wrażeniu, że wolna wola

¹⁰ Idem: *Mysterium Magnum*. Ibidem, rozdz. 19, §§ 1—24; rozdz. 20, §§ 12—26; idem: *Von der Gnadewahl*. Ibidem, rozdz. 6, § 54.

¹¹ Idem: *Mysterium Magnum*; Ibidem, rozdz. 9, § 16.

¹² Porównaj: ibidem, rozdz. 29, § 12; Porównaj: *Von der Gnadewahl*, rozdz. 9, § 18.

została dana człowiekowi tylko po to, żeby upadł, stwarzając poprzez to warunki pełnego urzeczywistnienia absolutu.

Upadek Adama oznacza zasadnicze osłabienie mocy człowieka, oddanie go we władanie obcych przeciwboskich sił, przejście do fundamentalnie nowego sposobu istnienia. Człowiek traci swoją najszlachetniejszą właściwość, jaką jest duch rozjaśniający ciemny ogień duszy. Bóg objawia się w człowieku swoim gniewem, ten zaś wprawdzie z Boga wychodzi, nie jest jednak prawdziwym wyrazem boskości. Po drugie — i to też jest niezwykle istotne — ciało człowieka nabiera całkowicie innego charakteru, przeistacza się w skończony byt. Podług swojej cielesności człowiek staje się zwierzęciem, wnosząc do świata wszystkie te właściwości, które przysługują bytowości skończonej. W człowieku rajskim wszystkie jakości pozostawały w stanie równowagi, konkordancji, harmonii, teraz zaczynają one jakościować, tzn. każda z nich pragnie zdobyć przewagę nad innymi. Wszystko do człowieka ma dostęp: dobro i zło, moce piekielne, niebieskie i duch tego świata. Człowiek jest otwarty na wszystko, jego pragnienie poznania i kształtowania bytów spełniło się, ale spełniło się jakby na przekór jemu samemu. Uzyskał dostęp do wielorakości istnienia, ale swym zepsuciem zakaził cały świat. Wszystko mu się otworzyło, ale głębia owego przestworu jakby pochłonęła go. Stracił panowanie nad siłami, które wywołał; pragnął się zrealizować, a tymczasem popadł w niemoc i zależność, stając się najbardziej rozgrzanym tygłem bytu¹³. Objawił moce swojej woli jako moce niszczenia; jego wolność, tak jak wolność *Ungrund* i szatana, prowadzi do ciemności (pierwszą manifestacją *Ungrund* jest ciemna natura pierwszego *principium*, a szatan swoim czynem ponownie ją — stłumioną przez drugie *principium* — zapala), jakkolwiek czyn człowieka różni się od czynu szatana.

Otóż szatan jest synonimem zła, totalnym zaprzeczeniem boskiego. Tak, bezkompromisową siłą walczącą z duchem harmonii i boskiej miłości, żądzą niszczenia wszelkiego porządku różnego od panowania zła. Szatańska samowola dąży do rozbicia wszystkiego, do rozkładu wszelkiej postaci bytu jako wyrazu boskiego ducha. Jej jedynym pragnieniem jest chaos, śmierć każdej formy życia, kompletne zniszczenie, wyrzucenie świata z wszelkiego sensu, doprowadzenie do sytuacji, w której już nic nie daje się postrzegać jako objawienie boskiej siły. Szatan działa nie po to, by formować cokolwiek; jego celem jest brak wszelkiego celu, jego życiem — dążenie do wydarcia wszystkiemu życia. Tutaj już nic nie powinno się

¹³ Idem: *Mysterium Magnum*; Ibidem, rozdz. 20, § 31—37; rozdz. 21, § 4—12; rozdz. 24, § 4, 9; idem: *Von der Menschwerdung*. Ibidem, cz. I, rozdz. 5, § 9; idem: *De Signatura Rerum*. Ibidem, rozdz. 14, § 64; i d e m: *Von der drei Prinzipien*. Ibidem, rozdz. 14, § 3; rozdz. 20, § 83—84.

narodzić; koniec ma być końcem nieodwołalnym, chaosem nie prowadzącym ku żadnemu rozwojowi i wykształceniu czegokolwiek. Działanie szatana jest kierowane samowolą nienasyconą w burzeniu, każde ograniczenie uznającą za uszczuplenie własnej mocy. Sprzecznosc bez jedności, rozdwójenie bez zespolenia, siła realizująca się w wyrzuciu wszystkiego z siły — oto cel istnienia szatana. Jego moc jest mocą destrukcji kompletnej, anarchią doskonałą¹⁴.

Niewątpliwie w samowolnym czynie ludzkim pobrzmiewa coś szatańskiego, wolność, która w swoich początkowych skutkach prowadzi do rozsądzania zastanej struktury. Kultuwując boski ład człowiek nigdy nie zmanifestowałby własnej wolności i nigdy nie mógłby jej poznać. Właśny czyn człowieka jest więc nieuchronnie przeciwboski. Jednakże wolność człowieka, wedle B ö h m e g o, zmierza w innym kierunku aniżeli wolność szatana. Człowiek pragnął działać nie dla całkowitego zniszczenia wszystkiego, lecz dla nowego formowania; chaos nie był jego celem. Człowiek podejmuje czyn po to, by z tego, co istnieje wydobyć nowe postaci, nowy bogatszy porządek świata. Jego działanie nie wyraża, tak jak szatańskie, totalnego protestu przeciwko boskiemu ładowi. Człowiek chce być Bogiem tak jak Bóg, podczas gdy szatan chce być Bogiem jako Anty-Bóg. Upadek człowieka nie wynika po prostu z dążenia do czystej destrukcji i rozszerzenia mocy ciemności pierwszego *principium*. Człowiek pragnie poznania, poszerzenia kręgu swoich możliwości działania, pragnie wielości nie dla rozbicia ducha, lecz dla jego wzbogacenia, nadania mu nowych postaci manifestacji. Odwrót człowieka od Boga nie jest więc radykalny. Dąży on do przywłaszczenia sobie boskiej zasady kształtowania, ale przez to właśnie przekracza wyznaczone mu miejsce w porządku boskiego stworzenia. Usiłuje działać i panować jak Bóg, nie chce być tylko narzędziem, wykonawcą planów wyższych, nie chce rezygnować z siebie i być jedynie transmisją boskich zamiarów. I właśnie to przeniesienie punktu ciężkości z Boga na człowieka stanowi o jego odpadnięciu od doskonałej całości. Pojawia się oto przeciwnik Boga nie w tym sensie, by dążył do ustanowienia przeciwboskiej zasady bytu, lecz dlatego, że działa z własnej inicjatywy. Zgrzeszył, bo nadmiernie zaufał własnym możliwościom. Nie chciał przyjmować wszystkiego jako daru; samowolnie poszerzył swój byt, z narzędzia pragnął uczynić się ośrodkiem inicjatywy, z wolności tylko uległej i przezroczystej na boskie intencje — wolnością rzeczywistą, źródłem decyzji. To właśnie stało się ściemnieniem, plamą na boskiej jasnej totalności bytu, centrum, którego boska doskonałość nie może już przeświecić całkowicie. Człowiek upadł, ale nie nieodwołalnie.

¹⁴ Ibidem, rozdz. 4, §§ 72—74; idem: *Von sechs Punkten*. Ibidem, rozdz. 9, §§ 3—4, 14; i d e m: *Theosophische Fragen*. Ibidem, pyt. 8, §§ 2—4.

Dlatego — według Böhmego — los ludzki nie jest losem szatana. Pewne następstwa upadku są jednak nie do naprawienia. Niemożliwa jest transformacja człowieka na ziemi, odzyskanie rajskiej cielesności. Niemożliwy jest także zwrot ku dobru siłami samego człowieka. Upadek człowieka jest otwarciem czasu historycznego, dziejów ludzkich.

IV. CHRYSTOLOGIA BÖHMEGO, CZYLI DLACZEGO SZATAN POWINIEN BYĆ ZBAWIONY

Pierwsza ważna teza Böhmego odnosząca się do omawianego teraz problemu głosi, że człowiek partycypuje w boskiej miłości i 'świecie, z wieczności jest więc zbawiony, jego upadek może być tylko względny, a skutki upadku — rozważane z ostatecznej perspektywy eschatologicznej — odwracalne. W idei człowieka obecnej w boskiej mądrości jest zawarta zasadnicza możliwość powrotu bytu ludzkiego do utraconego dobra. Z istoty bytu ludzkiego przysługuje mu dar zbawienia. Tak zostało postanowione przed upadkiem człowieka, przed powstaniem świata. Bóg przebaczył człowiekowi, zanim ten zgrzeszył. W trzy fundamentalne jakości wyposażony człowiek został powołany do bytu po to, by swoim istnieniem w trzecim *principium* odnalazł drogę do drugiego *principium* — światła i doskonałości. Upadek człowieka nie był dla Boga zaskoczeniem. Skoro Bóg postanowił mieć w człowieku swój obraz, postanowił też pomóc człowiekowi. Jezus stanowi zbawczą siłę człowieka istniejącą przed jego upadkiem. Na mocy tej zasady esencja człowieka wiecznie zawiera w sobie zbawienie. Oddanie się człowieka złu nie oznacza jeszcze ani utraty Boga, ani wiecznego potępienia. Ten plan ludzkiego losu zakodowany w boskiej mądrości ma walor ponadczasowy, niezależny od historycznego dziania się w świecie zewnętrznym. Moc wyzwolenia się z grzechu jest dana człowiekowi niejako a *priori*, pojawienie się Boga-człowieka niczego nie zmienia w tej fundamentalnej kondycji bytu ludzkiego przewidzianej w boskiej mądrości. Jezus, boskie światło, mieszka w każdym człowieku, jest wiecznym zbawicielem, reprezentacją królestwa drugiego *principium*, obecną w czasowej ludzkości boskością rzeczywistą i pozaczasową. Z tej przyczyny to, co ludzkie, jakkolwiek osaczone niszczycielskimi siłami pierwszego *principium* zarządzanymi przez szatana, ma udział w boskości i możliwość zbawienia¹⁵.

Ta koncepcja J e z u s a, nie wykluczająca nikogo z dzieła zbawienia, daje się doskonale uzgodnić z religijnością jako bezpośrednim odniesie-

¹⁵ Idem: *Mysterium Magnum*. Ibidem, rozdz. 17, §§ 32—33; idem: *Eine einfältige Erklärung. Von Christi Testament der Heyl. Tauffe*. Ibidem, rozdz. 2, ä 19.

niem bytu ludzkiego do Boga, z usankcjonowaniem sfery religijnej jak sfery wewnętrznego bytu człowieka, z mistyką po prostu. I dziwne byłoby, gdyby B ö h m e zamknął sobie drogę do takiego typu religijności nieupośrednionej, nie wyzbywając się swojej mistyki. Obecność boskiego światła w człowieku gwarantuje mu przecież możliwość odnalezienia w sobie boskości, gdy tylko zechce jej w sobie poszukać. To, co się dzieje jak zewnętrzna historia, zdaje się dla takiego typu religijności z oczywistych powodów tracić na znaczeniu. Tymczasem Chrystus, Bóg-człowiek, ludzką cielesnością obdarzony Bóg, odgrywa u Böhme'go ogromną rolę. B ö h m e nie pozostawia żadnych wątpliwości co do konieczności czynów Chrystusa dla dokonania zwrotu historii ludzkiej zainicjowanej upadkiem człowieka. Bóg stał się człowiekiem — B ö h m e formułuje tę myśl wprost — ze względu na upadłego człowieka¹⁶. Czyn Chrystusa jest niezastępowalny w historii, nikt poza nim nie może przywrócić człowiekowi jego świetlistej natury, wyrwać go z życia szatańskiego i zwierzęcego zarazem. Jako zarządca drugiego *principium* tylko on potrafi udzielić człowiekowi pomocy. Chrystus przyjmuje w siebie ludzką naturę i w sobie przewycięża ją; wchodzi w gniew i śmierć i pozbawia je mocy. Rozbite śmiertelnictwo oznacza wyzwolenie człowieka od życia w męce w mocy pierwszego *principium*¹⁷. Chrystus nadaje w ten sposób życiu ludzkiemu nową postać, oczyszcza i czyni je zdolnym do zwrócenia się ku swojemu prawdziwemu źródłu. Pograżenie się Boga w czasową rzeczywistość otwiera człowiekowi drogę do państwa drugiego *principium*. W ten sposób może się spełnić człowieczeństwo, odrodzić władza bytu ludzkiego nad własnym życiem i losem całego stworzonego świata. Jest to wszelako jedynie możliwość dana człowiekowi przez akt boskiego odkupienia. Dzieło Chrystusa nie przesądza losu człowieka i świata, lecz otwiera byt ludzki ku wszelkim możliwościom. Chrystus przynosi człowiekowi wolność i powierza jego los jemu samemu, przez co historia ludzka nabiera charakteru autentycznego dziania się, którego kierunek nie jest wyznaczony żadnym z góry ustanowionym dekretem. Chrystus pojawił się więc po to, by dokonać tego, co żadną miarą nie mieściło się w ludzkich możliwościach: pokonanie przemożnej ciemności okalającej byt ludzki.

Nieuchronną obecność Chrystusa, Boga-człowieka, w ziemskiej historii najdobitniej wyraża B ö h m e w twierdzeniu, że Chrystus musi umrzeć. Wynika z tego, że boskie i ludzkie działania są nierozdzielnie splecione ze sobą. Boska sprawiedliwość realizuje się ludzkimi rękami.

¹⁶ Idem: *Von der Menschwerdung*. Ibidem, cz. I, rozdz. 1, § 5.

¹⁷ Ibidem, cz. I, rozdz. 9, § 16.

kami¹⁸. Ci, którzy skazują Chrystusa na śmierć i wykonują wyrok, urzeczywistniają boski plan. Faktycznie więc nie mogą być za to potępieni, bez ich czynu bowiem życie nie zatryumfowałoby nad śmiercią, a ludzkość musiałaby pozostać w stanie wiecznego potępienia. B ö h m e raz tylko w swoich pismach decyduje się na wypowiedzenie takiej myśli, wszelako warto ją tutaj podkreślić, jako że wydaje się ona dosyć konsekwentna i niebanalna. Można tę koncepcję rozjaśnić tak oto. Pierwszą manifestacją czystej boskości jest ciemność jako ogień będący podstawą wszelkiego bytu (pierwsze *principium*). Ta ciemność, jakkolwiek ułagodzona w samym Bogu, ciągle jakby domagała się objawienia; najpierw dochodzi do głosu w szatanie, potem w człowieku. Tak rozumując należałoby odkupienie dokonane przez Chrystusa ujmować także jako odkupienie Boga przez siebie samego. Człowiek zaś zostaje po prostu wpisany w tok procesu dziejowego jako narzędzie samooczyszczania się absolutu. Działanie szatana i człowieka jako mediów rozwoju boskości poprzez upadek, ale upadek mający swe źródło również poza nimi, nie wyłącznie w ich woli, stanowi zatem w jakiś sposób rezultat także pierwszej manifestacji boskości w pierwszym *principium* jako wiecznej naturze. O tyle też sprawiedliwość boska stosuje się zarówno do samego Boga, jak i do człowieka. Może taka właśnie interpretacja najdobitniej ukazuje, że szatan i człowiek są niezbędnym momentem rozwoju samej boskości. Czyn Boga-człowieka jak gdyby potwierdza wspólną winę Boga, jako stwórcy bytu niosącego w sobie moce zła (pierwsze *principium*) oraz człowieka, który ów byt rozwija.

Wydaje się, że dopiero teraz łatwiej daje się zrozumieć połączenie dwu wizerunków Syna Bożego, jako Boga i jako Boga-człowieka. Druga osoba boska, wprowadzająca światło do sił Boga Ojca objawiających się w centrum wiecznej natury jako mocy ciemnego ognia, jest także zasadą rozjaśniającą trzecie *principium*, które posiada nieusuwalne miejsce w procesie samopoznania boskości. Jeżeli ukryta w boskości ciemność manifestuje się również upadkiem anioła i człowieka, zatem Bóg musi pojawić się cieleśnie w świecie, by odkupić siebie i narzędzie własnego rozwoju i poznania — człowieka. Toteż można sądzić, że Chrystus jako Bóg-człowiek jest kontynuatorem misji Boga-J e z u s a, a zbawienie pozaczasowo zawarte w Jezusie spełnia się ostatecznie w historycznym Bogu-człowieku, skoro dopełnienie boskiego bytu wymaga stworzenia świata widzialnego, w swoim powstaniu i istnieniu zapośredniczonego przez złe moce uosobione w szatanie i człowieku. Ponieważ więc pełną osobowość i bogactwo Bóg osiąga za pośrednictwem wiecznej natury i świata zew-

¹⁸ Ibidem, cz. I, rozdz. 3, § 7; idem: *Von der Gnadewahl*. Ibidem, rozdz. 12, §§ 42-43.

nętrznego, przeto schodzi on aż do owych najniższych rejonów bytu, by oczyścić siebie i wszystko, co jest niezbędne dla uzyskania przezeń najwyższej doskonałości. Jezus wyraża zatem boski plan jeszcze nie zrealizowany, Jezus Chrystus — ucieleśnienie tego planu. W ten sposób zostaje wyeksplikowana rola Chrystusa, pośrednika w dziele ludzkiego zbawienia — rola odgrywająca fundamentalne znaczenie w życiu moralnym człowieka. Nie ma chyba potrzeby nadmiernego podkreślania, że taka wizja Boga i historii ludzkiej w ich wzajemnym spleceniu ze sobą odbiega daleko zarówno od ortodoksji katolickiej, jak i protestanckiej.

Interpretacja ta (podkreślamy: jest to interpretacja, a nie pogląd wyrażony wprost w pracach B ö h m e g o), wolno przypuszczać, zdaje najpełniej sprawę z wielorakości pomysłów i wątków obecnych w pisarstwie B ö h m e g o, nie dopracowanych i nie zawsze dających się z sobą połączyć.

Po pierwsze — interpretacja nasza zakłada, że centrum wiecznej natury jako uosobienie kosmicznego zła ma przynajmniej pewien współudział w pojawieniu się szatana, co wyklucza przeto całą odpowiedzialność szatana za zło.

Po drugie — skoro zatem szatan jest w jakiś sposób preformowany w niszczycielskich siłach wiecznej natury pierwszego *principium*, nieodwracalność jego losu nasuwa pewne zastrzeżenia, jest on przecież wyrazicielem mocy powołanych do istnienia przez Boga. Wina szatana — nawet jeśli akceptuje się przytoczone tutaj jego charakterystyki — nie wydaje się przeto totalna. Jeżeli jest on włączony w kosmiczno-boską dialektykę dobra i zła, dlaczego, gdy dialektyka owa dochodzi kresu, zostaje on wyrzucony poza tę dialektykę, dlaczego nie przysługuje mu, tak jak człowiekowi, możliwość odwrotu z obranej drogi (jeśli oczywiście zapragnąłby tego)? Dlaczego, mówiąc inaczej, diabeł nie może być zbawiony?

Chrystologia Böhmego w istocie pociąga za sobą rozwiązanie problemu łaski. Boski czyn oznacza usunięcie przeszkody z drogi człowieka przez niego samego niemożliwej do pokonania, unicestwienie zasadniczego skażenia natury ludzkiej nieodwracalnego mocą samej tej natury, przywrócenie człowiekowi wolności realizacji samego siebie, tzn. także możliwości zbawienia. Oznacza to zarazem odrzucenie teorii predestynacji. Nikt z ludzi — także pogan, Żydów, Turków — nie jest potępiony mocą jakiegokolwiek wyroku poprzedzającego rzeczywistą historię. Łaska jest udzielona wszystkim bez wyjątku i nie wynika z ich zasług¹⁹. Jest

¹⁹ Idem: *Mysterium Magnum*. Ibidem, rozdz. 30, § 3; rozdz. 32, § 4; rozdz. 61, § 57; rozdz. 71, § 53; idem: *Von dreifachen Leben*. Ibidem, rozdz. 11, § 82; idem: *Von der Gnadewahl*. Ibidem, rozdz. 11, §§ 40, 44—45; rozdz. 13, § 4; idem: *Vierzig Fragen*. Ibidem, pytanie 10, § 8; idem: *Von der Menschwerdung*. Ibidem, cz. II, rozdz. 9, § 2.

one niezbędnym, ale nie wystarczającym warunkiem zbawienia. Dzięki niej człowiek uzyskuje możliwość powrotu do utraconej jedności ze światem światła, co jednak nie przesądza jeszcze o charakterze ludzkiego życia. Skoro sens łaski sprowadza się w gruncie rzeczy do uzyskania przez człowieka wolności, może on własną mocą decydować o swoim postępowaniu. Dobro i zło są mu równie dostępne. Cokolwiek uczyni, uczyni sam z siebie. Miejsce, jakie przysługuje mu w świecie, jest jego własnym dziełem. Można więc powiedzieć, że wszystko zależy od człowieka. Łaska udzielona wszystkim w jednakowy sposób nie czyni różnic między ludźmi. Różnice te wynikają z ich woli i działania. Los człowieka zostaje jemu samemu powierzony, nikt nie jest w stanie zastąpić go w kształtowaniu samego siebie. Żadna zewnętrzna decyzja nie ingeruje w ludzkie koleje bytowania, żadne zewnętrzne wpływy, jakkolwiek byłyby silne, nie mogą, jeśli tego nie chce, określić jego sposobu istnienia. Jedyna predestynacja, jaka jest możliwa, to predestynacja, którą człowiek ustanawia własnymi czynami. Człowiek sam buduje własną egzystencję, skończoną i nieskończoną.

V. WYJĄTKOWOŚĆ BYTU LUDZKIEGO

... *człowiek jest największą tajemnicą, jaką Bóg uczynił*²⁰ — w twierdzeniu tym zawiera się przekonanie o wyróżnionym, z niczym nie porównywalnym charakterze bytu ludzkiego. Człowiekowi przysługuje miejsce szczególne pośród stworzeń materialnych i duchowych. Wszystkie inne byty są ograniczone swoją istotą, istnienie ich jest zamknięte w niewielkim zakresie możliwości, z chwilą narodzin jest już im przydzielony określony rodzaj egzystencji. Dopiero na tle tej nieodwracalnej determinacji innych stworzeń przez ich naturę ukazuje się cała szerokość i głębokość bytu ludzkiego. Böhme nawiązuje tutaj do renesansowej myśli humanistycznej przypisującej człowiekowi największą skalę możliwych realizacji własnego istnienia. Człowiek swoim wyborem może ogarnąć jakości i wartości, które innym tworom są niedostępne. W nim ukazuje się cała wielostronność wszelkiej rzeczywistości. Renesansowy podziw i zachwyt nad pięknem i bogactwem bytu ludzkiego jako najdoskonalszym stworzeniem znajduje u Böhme wyraz nadzwyczaj radykalny. Człowiek może dojść nie tylko do istnienia właściwego aniołom, człowiek faktycznie przewyższa je, zachowuje bowiem takie właściwości, które aniołom z natury ich bytu nie przysługują, ponieważ świat trzeciego *principium* jest dla nich zamknięty“. Człowiek także może stać się ucieleśnieniem piekiel-

²⁰ Ibidem, cz. I, rozdz. 5, § 23.

²¹ Idem: *Vierzig Fragen*. Ibidem, pytanie 1, § 263.

nych mocy, może wreszcie — jak mówi B ö h m e — upaść niżej aniżeli byłoby. Człowiek ma moc i możliwość uczynić się stworzeniem najwspanialszym i najbardziej ohydny, przewyższającym w zepsuciu inne istoty, świętość i hańba są mu równie dostępne.

Uwielbienie człowieka wynika u Böhme'go w dużym stopniu — jak się wydaje — uwielbienia wszelkiego istnienia z tego tylko powodu, że jest ono jakimś określonym istnieniem, różnym od innych, a przeto poszerzającym wielorakość bytu. Każde dzieło świata zawiera w sobie coś wspaniałego²², każda jakość bytu pomnaża jego bogactwo. Sam cud istnienia jest czymś najwspanialszym; nawet to, że z boskiego dobra rodzi się zło, stanowi cudowne zdarzenie. Wszystko, co wzbogaca jakościowe uposażenie bytu, zasługuje na uznanie i uwielbienie. Dobroć i zło nie są w tym wypadku naczelnymi kategoriami opisu bytu ludzkiego. Człowieka czi się za to, że w nim rzeczywistość przybiera najbogatszą postać. Bez niego świat byłby niepomierne uboższy, bardziej jednostajny. Z tej ponadmoralnej perspektywy upadek człowieka okazuje się czymś wspaniałym — B ó h m e wprawdzie nigdzie nie formułuje wprost takiej myśli, ale wystarczająco wiele można znaleźć u niego wypowiedzi zmierzających w kierunku takiej konkluzji. Człowiek musiał upaść, bo inaczej cudowność świata byłaby mdła, ograniczona, nazbyt skromna. Nikt prócz człowieka nie byłby w stanie pełniej nadać widzialnego kształtu cudom zamkniętym w wiecznej naturze, która domagała się swojego ujawnienia. Dopiero świat zewnętrzny, obszar ludzkiego działania, potwierdza boską uniwersalność i uniwersalność człowieka.

Z ideą szerokości i głębokości bytu ludzkiego łączy się u Bó h m e g o idea człowieka-mikrokosmosu, człowieka-małego świata, obejmującego sobą całą wielorakość istnienia. Stara, sięgająca greckiej starożytności, żywa w renesansie, dobitnie wyrażona przez Paracelsusa myśl o koncentracji w człowieku wszelkich rodzajów bytu stanowi jedno z naczelných założeń antropologii Böhme'go. Człowiek jako obraz Boga, źródła całego istnienia, jest bytem wszystkich bytów. B ó h m e pisał: *Niebo, ziemia, kamienie i elementy, wszystko jest w człowieku, nadto Trójca boskości, i nie można niczego nazwać, czego nie byłoby w człowieku. W człowieku są wszystkie stworzenia*²³. Człowiek to wyciąg z całej różnorodności bytów, w nim znajduje się wszystko, co gdziekolwiek istnieje; nie ma niczego w świecie, co nie miałyby swojej reprezentacji w człowieku. Cały świat, ziemski i niebieski, jakościuje się w nim. Byt ludzki żyje za wszystko, jego życie jest życiem całego świata. Człowiek zastępuje całą wieczność i czas, świat natury widzialnej, skończonej i niewidzialnej, nieskoń-

²² Idem: *Von den drei Prinzipien*. Ibidem, rozdz. 8, § 23.

²³ Idem: *Vom dreifachen Leben*. Ibidem, rozdz. 6, § 49.

czonej. Jak Bóg koncentruje w sobie wszystkie jakości, tak samo człowiek — ten skrót wszechświata, podobny do wszystkich tworów, a przez to — wzięty w całości — niepodobny do żadnego z nich. Innym bytom poszczególnym jakości są przydzielone w odosobnieniu, człowiekowi są dane wszystkie naraz. Człowiek, ów tajemniczy koncentrat wszelkiego istnienia, może najpełniej manifestować Boga. Z natury swej byt ludzki jest pokrewny wszelkiemu bytowi; wszystko, co boska płodność wydała na świat, znalazło się w człowieku. Stąd klucz do zrozumienia świata tkwi w człowieku. Uniwersalność bytu ludzkiego odślania cały świat. Pozbawiona człowieka konstrukcja Böhmego rozpada się. Bez człowieka Bóg nie doszedłby ani do pełnego samoobjawienia, ani samopoznania. Boskie promieniowanie rozpierzchłoby się we wszechświecie, siła boskiej emanacji nie byłaby w stanie zwrócić się z powrotem ku sobie, boska mądrość byłaby widzeniem, które nic nie widzi; dopiero poprzez człowieka owa mądrość zamienia się w boską samowiedzę. Ale z idei człowieka-mikrokosmosu wynika także inny ważny wniosek, który będzie w drugiej części tego opracowania uwyraźniony: skoro człowiek żyje i poznaje za cały świat, jego działanie jest w stanie formować cały świat podług wszelkiej miary — boskiej, piekielnej, zwierzęcej — bo wszystko zawiera on w sobie i wszystko może stać się przedmiotem jego pożądania i czynu.

Faktycznie dopiero upadek otwiera człowiekowi największą przestrzeń dla jego bytu. Nie tylko androgyniczny człowiek stoi wyżej od aniołów, ale także, a właściwie przede wszystkim człowiek po opuszczeniu raju. Doskonałość rajską okazuje się niepełna, zamykająca człowieka w z góry wyznaczonym mu wymiarze istnienia. Skoro więc taki jest status upadłego człowieka, skoro dopiero teraz uzyskuje on pełnię swoich możliwości, trzecie *principium* staje się prawdziwym obszarem realizacji jego bytu. Drwiny jeszcze nie upadłego Adama z trzeciego z walczących o niego *principiów* świadczą o szczególnym charakterze jego istnienia. Tu Adam niejako uświadamia sobie swoją wyjątkową pozycję i jeżeli decyduje się na oderwanie od boskiej całości, to w poczuciu posłannictwa wobec bytu. Upadek Adama ma sens moralny i kosmiczny zarazem. Ze względu na dzieje bytu jest to zdarzenie szczęśliwe. Upadek nadaje człowieczeństwu jako twórczej zasadzie bytu najwyższą wartość. Tragizm losu człowieka jest nieodzownym warunkiem spełnienia się jego własnego bytu i bytu wszelkiego. Taka droga wydaje się być jedyną drogą do prawdziwego zbawienia i urzeczywistnienia człowieka i świata. Jedynie poprzez wejście w przepastną głębię ciemności bytu życie człowieka może otworzyć wszystkie jakości istnienia i tylko przejście przez nią może byt ludzki całkowicie oczyścić z tego, co złe, demoniczne, niszczycielskie. Trzeba najpierw uświadomić sobie demony bytu, by móc je następnie pokonać. Nikt

nie może zrobić tego za człowieka. On jest zdolny dokonać jednego i drugiego: najgłębiej upaść i najwyżej wznieść się²⁴. Gdyby nie głębia upadku człowieka, także jego wzniesienie się nie byłoby tak doskonałe. Człowiek pojawiający się na końcu stworzenia jest celem całego stworzenia. Zamyka on istnienie i zarazem swoimi dziejami otwiera spełnienie się bytu. W człowieku byt osiąga najniższy szczebel i jednocześnie możliwość zwrotu ku swojemu początkowi; dzięki niemu absolut może przyswoić sobie swoją autentyczną naturę — nieomal tak jak w koncepcji heglowskiej. Poprzez upadek człowiek uprzytamnia sobie zarazem własną godność. Dopiero jako zdetronizowany król stworzenia poznaje naprawdę swoje królewskie pochodzenie. Ale też jest on w stanie zająć na nowo miejsce wyjątkowe. Ujmując swój los w swoje własne ręce uświadamia sobie własne możliwości, cały obszar istnienia, który może być przedmiotem jego wyboru.

Tak oto wkraczamy w najbardziej autentyczną, najbogatszą, najżywiej pulsującą sferę myśli B ö h m e g o. Gdy mówi o historii ludzkiej, jego pisarstwo staje się namiętne, pełne troski o los człowieka. Ciągłe nawroty myśli, niezliczona ilość powtórzeń, tak uciążliwa dla czytelnika, płynie u Böhmego z głębokiego przeżywania ludzkiej egzystencji, której wolność stanowi początkowość niewytłumaczalną, szatańską. Znajdujemy w jego pismach jeden z najbardziej dynamicznych obrazów losu ludzkiego, jakie wydała kultura europejska.

²⁴ Idem: *Von der Menschwerdung*. Ibidem, cz. I, rozdz. 5, § 26.