

# Kopias-Łokuciejewska, Katarzyna

---

## Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszechświecie w doktrynach Paracelsusa i Boehmego

---

Medycyna Nowożytna 8/1, 5-53

---

2001

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



*Katarzyna Kopias-Łokuciejewska*

# Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszech- świecie w doktrynach Paracelsusa i Boehmego

Osobie Paracelsusa i jego koncepcjom poświęcono już w historiografii medycznej wiele opracowań. Jednakże ich autorzy prezentowali przede wszystkim te elementy teorii alchemika z Hoheheim, które miały bezpośredni związek z ewolucją myśli medycznej. Natomiast Boehme jest przez historyków medycyny prawie w ogóle nie dostrzegany. Niniejszy artykuł stanowi próbę szerszej rekonstrukcji poglądów Paracelsusa i Boehmego dotyczących człowieka i jego miejsca we wszechświecie. Prześledzenie tych koncepcji ze względu na ich charakter i rolę, jaką odegrały nie tylko w filozofii, lecz także w rozwoju przyrodznawstwa i medycyny, powinno być istotne dla historyków nauk medycznych.

Myśl Paracelsusa i Boehmego można interpretować na kilka sposobów: można widzieć w nich krytykę średniowiecznej wizji świata i człowieka, ukształtowaną na gruncie renesansowego humanizmu i reformacji; można rozpatrywać je jako kontynuację neoplatonickiej i gnostycznej filozofii bytu; można wreszcie spojrzeć na proponowaną przez Paracelsusa i Boehmego koncepcję jako na całościowe, holistyczne ujęcie człowieka stanowiącego jedność pierwiastków duchowych i fizycznych, a zarazem nierozdzieloną część uniwersum, mikrokosmos w makrokosmosie. Myśl

Paracelsusa i Boehmego jest interesująca także z innego powodu – stanowi ona bowiem podwaliny (obok innych koncepcji filozoficznych o rodowodzie neoplatońskim) romantycznej medycyny niemieckiej i romantycznej niemieckiej teozofii.

## I

*Conditio sine qua non* zrozumienia poglądów filozofów jest znajomość kontekstu kulturowego i światopoglądowego epoki, w której tworzyli. Dlatego też niniejszą rekonstrukcję doktryn Paracelsusa i Boehmego musi poprzedzić krótki rys historyczny, ukazujący mentalność ludzi XVI i XVII wieku, widziana z perspektywy naszych czasów. Taka metoda prezentacji nawiązuje z jednej strony do współczesnego nurtu społeczno-kulturowego, dominującego m.in. w zachodniej historiografii medycyny<sup>1</sup>, z drugiej strony – do metod i założeń hermeneutyki dwudziestowiecznej<sup>2</sup>. Zakładają one, iż każda kultura na danym etapie rozwoju tworzy swoisty obraz rzeczywistości i człowieka, w oparciu o charakterystyczne dla niej założenia, pojęcia, sposoby myślenia oraz kryteria wartości. Obraz ten kształtuje się pod wpływem różnorodnych czynników kulturowych i cywilizacyjnych i zmienia się wraz z ich przemianami.

Na zjawisko przełomu renesansowego składa się szereg różnorodnych zjawisk społecznych, ekonomicznych, religijnych i politycznych, połączonych ze sobą siatką współzależności. Wiek XV przynosi zarówno odkrycia naukowe i geograficzne, upadek autorytetu Kościoła, jak i reformację i wojny religijne oraz związane z nimi ruchy społeczne, pociągające za sobą przemiany w politycznym układzie sił w całej Europie. To także czas napływu greckojęzycznej elity intelektualnej z zajętego przez Turków Konstantynopola, wzrastających wpływów mieszczaństwa, a także moment narodzin nowych nurtów filozoficzno-światopoglądowych, związanych z odrodzeniem kultury antycznej. Upadkowi tradycyjnych autorytetów i pojawieniu się nowych towarzyszy radykalna przemiana mentalności, zwłaszcza warstw wykształconych. Wszystkie powyższe czynniki sprawiły, że możliwa stała się swoista „rewolucja myślenia”, specyficzna ze względu na niespotykane dotąd tempo dokonywania się przemian, jak i na jej zasięg. Oto bowiem kilkuset zaledwie humanistów renesanso-

---

<sup>1</sup> B. Płonka-Syroka, *Problem przemian w medycynie europejskiej XVI-XIX w. W świetle wybranych koncepcji z zakresu metodologii historii nauki*, [w:] „Medycyna Nowożytna”. Studia nad historią medycyny. Tom 4, z. 1-2, 1997, pass.

<sup>2</sup> Por. np. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran, Kraków 1993.

wych stało się animatorami jednej z największych przemian umysłowych naszego kręgu kulturowego. Ten światopoglądowy przewrót, wywołany upadkiem średniowiecznego systemu wartości i porządku rzeczywistości, pociągnął za sobą zakwestionowanie tradycyjnych autorytetów naukowych i filozoficznych w wielu dziedzinach życia umysłowego. Niebagatelny wpływ wywarła owa „renesansowa rewolucja” również na ówczesne przyrodoznawstwo i medycynę. Wynalazek druku sprzyjał popularyzacji klasycznych i średniowiecznych dzieł lekarskich i przyrodniczych (Pliniusza, Celsa, Awicenny, Hipokratesa czy Piotra z Albano), a odrodzona sztuka – rozwojowi anatomii i studiom nad ludzkim ciałem. Z kolei zainteresowanie naturą i stopniowe odchodzenie od teologii scholastycznej zaowocowało pojawieniem się teologii przyrodzonnej, opartej na obserwacji świata przyrody. Wiek XV i XVI przynosi też renesans alchemii i astrologii. Ta pierwsza związana jest z afirmacją życia i świata, popularnością koncepcji panteistycznych i specyficznym „empiryzmem magicznym”. Astrologia zaś – sankcjonowana jeszcze autorytetem Arystotelesa, nauczającego o celowym i rozumnym wpływie planet (najwyższych inteligencji) na sferę ziemską – była przez ludzi epoki odrodzenia uważana za system „doskonale rozsądny i racjonalny”<sup>3</sup>, związany z charakterystycznym dla epoki rozumieniem „naukowości” i brakiem myślenia krytycznego. Dla ludzi renesansu nie istnieje bowiem pojęcie „niemożliwości logicznej” – w przepięknie magicznymi siłami naturze wszystko jest możliwe, a zatem zadaniem nauki nie jest poddawanie w wątpliwość, lecz wyjaśnianie wszelkich zjawisk. Efektem tego jest niezwykła (dla nas) naiwność i łatwo wierność uczonych tamtych czasów, a także tendencja do tworzenia rozbudowanych i skomplikowanych systemów ontologicznych, pozwalających na „proste” tłumaczenie różnorodnych zjawisk (tak przyrodzonych, jak i nadnaturalnych).

W oparciu o te założenia i sposób myślenia konstituuje się specyficzny dla renesansowej umysłowości obraz świata jako całości, jednoczącej w sobie element duchowy i materialny. Świata, będącego – jako całość właśnie – emanacją, a zarazem wszechobecnością Boga, urzeczywistniającego w złożoności dualistycznych struktur różnych pięter i płaszczyzn bytu nieskończone bogactwo swej istoty. W tym świecie wszystko jest jednością – stąd analogie między mikro- i makrokosmosem, płaszczyzną duchową i materialną, „ziemią” i „niebem”. W pojęciu szesnastowiecznego

---

<sup>3</sup> Duhem, *Systeme du monde*, t. II, s. 323; cyt. za: A. Koyre, *Miśnicy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku*. Przeł. L. Brogowski, Gdańsk 1995.

uczonego (podobnie jak w rozumieniu przeciętnego „zjadacza chleba” renesansowej Europy) wszystkie sfery bytu – choć w istocie swej pozostają rozdzielone (ich esencje nie mogą wszak ulec zmieszaniu) – wywierają na siebie bezustanny wpływ, tworząc spójną całość. To kosmiczny porządek, w którym każdy byt ma swoje miejsce i udział. Stąd popularność myślenia wspomnianymi już kategoriami analogii. Analogia, jako metoda rozumowania na gruncie teologii, przyjmuje takie ujęcie związku między bytem skończonym a nieskończonością, które nie zasadza się na dialektycznej konieczności, lecz podkreśla jedność, wypływającą z ich wzajemnego podobieństwa. Pojęcie, zastosowane do różnych sfer bytu, zasadniczo przyjmuje wprawdzie różne znaczenia, jednakże zachowuje przy tym wspólność (jedność) swej treści<sup>4</sup>. W treści pojęcia analogicznego mieszczą się zatem ujęte w nierozdzielną całość logiczną elementy zarazem wspólne i różne obu definiowanych *per analogiam* płaszczyzn ontycznych. Z punktu widzenia przyjętych wspólnie kryteriów naukowości metoda ta nie mieści się w ramach myślenia naukowego, prowadzi bowiem do licznych nadużyć (polegających między innymi na przypisywaniu dowolnych cech obu analogatom, czy mieszanii zakresu *definiens* i *definiendum*). Ponadto u podstaw tej metody leży określone założenie ontologiczne, co czyni ją w zasadzie bezużyteczną poznawczo. We współczesnym rozumieniu analogia jest zatem bardziej metodą „udowadniania” i „wyjaśniania” niż faktycznym narzędziem epistemologicznym. Przez ludzi średniowiecza, renesansu i baroku (a także w dobie romantyzmu) była jednakże uznawana za metodę naukową i tak pojętą analogią posługiwali się właśnie zarówno Paracelsus, jak i Boehme.

Mówiąc o renesansowym przełomie, nie sposób pominąć istotnego czynnika, kształtującego umysłowość humanistów tamtej epoki, jakim był – towarzyszący odrodzeniu myśli antycznej – krytyczny stosunek do tradycyjnych autorytetów. Wnikliwe studia, jakim poddano prace Arystotelesa, Hipokratesa czy Galena (by wymienić tylko największych „przyrodników” starożytności), zaowocowały odejściem od bezkrytycznej wiary w ich pisma. Wiąże się to z powrotem do empirii, która stała się uzupełnieniem tradycyjnej, średniowiecznej spekulacji. Należy tu jednak zaznaczyć, że pojęcie „empiryczności” było swoiście przez ludzi renesansu rozumiane i niewiele ma wspólnego z jego współczesną

---

<sup>4</sup> Por. K. Rahmer, H. Vorglimler, *Mały słownik teologiczny*. Przeł. J. Mieszkowski i P. Pachniarek, Warszawa 1996, s. 10-11.

definicją. Szesnastowieczni uczeni nie postrzegali bowiem natury jako systemu praw, nie widzieli w niej też uporządkowanego zbioru ciał i obiektów, rządzonych określonymi prawami. W ich mniemaniu natura jest magiczna i jako taka ma nieograniczone możliwości działania. Nie sposób więc przewidzieć przebiegu i efektów tajemniczych procesów, zachodzących w przyrodzie, można je tylko obserwować i na podstawie tak rozumianego „doświadczenia” budować swoją wiedzę o świecie. Postrzegając naturę jako uosobienie życiodajnej, aktywnej i kreatywnej siły, która może wszystko, jest wszystkim i którą jest wszystko, uczoney renesansowy nie próbuje nawet wykorzystać swoich obserwacji i badań ani do wykluczenia możliwości pojawienia się pewnych stanów faktycznych w przyrodzie, ani do udowadniania konieczności wystąpienia innych. Nie buduje zatem systemowego obrazu świata. Po pierwsze, taki obraz w jego świadomości już istnieje, po drugie zaś – jak zostało nadmienione wyżej – wizerunek ten stoi w sprzeczności z wszelkimi tendencjami do systematyzacji swego przedmiotu. Szesnastowieczny humanista stara się ujmować świat w całej jego pełni i złożoności, jakiej doznaje „empirycznie”, a jeśli ponadto jest bardziej praktykiem niż teoretykiem, to w naturalny sposób pojawi się u niego krytyczny stosunek do akademickich autorytetów, towarzyszący analizie zebranych obserwacji (*vide* słynne „doświadczenia” żyjącego na przełomie XVI i XVII wieku Galileusza, obalające przez wieki bezkrytycznie przyjmowane twierdzenia fizyczne Arystotelesa).

Tak rozumiany krytycyzm, empiryzm i *speculatio per analogiam* wyznaczają ramy szesnastowiecznej naukowości. W ich granicach kształtuje się specyficzny obraz świata, oparty na głębokiej religijności, z której rodzi się afirmacja życia i natury jako jedności. Renesans zapożycza bowiem ze starożytności jeszcze jedną koncepcję – koncepcję hylozoizmu, która leży u podstaw przekonania o „żyjącym wszechświecie”. Pojawienie się spekulatywnej idei człowieka jako mikrokosmosu, uzupełnionej rozumowaniem *per analogiam* przez klasyczną dla chrześcijaństwa doktrynę człowieka jako obrazu i podobieństwa Boga, pozwalało na stworzenie spójnego wizerunku wszechświata, będącego widzialną i materialną ekspresją niewidzialnych i niematerialnych sił duchowych. Dzięki tej analogii wszechświat staje się poznawalny przez człowieka, a człowiek – poprzez obserwację natury. Byty i wiedza o nich wzajemnie się dopełniają: zrozumieć można to, czego się doświadczyło, a „doświadczyć” znaczy dla człowieka renesansu tyle, co utożsamić się, upodobnić, stworzyć relację ma-

giczno-syntetyczną<sup>5</sup> poznającego z poznawanym (która staje się też relacją zwrotną)<sup>6</sup>.

Dla pełniejszego zrozumienia mentalności szesnastowiecznego uczonego (filozofa-przyrodnika, alchemika, astrologa, astronoma, lekarza, retora i artysty – bo wszystkim tym jest po trosze), potrzebna jest jeszcze jedna uwaga. Każda epoka – jako się rzekło – przyjmuje określone założenia, budując w oparciu o nie określone systemy wartości i schematy myślenia (w tym również – zasady rozumowania naukowego). Stosunkowo jednak niedawno pojawiła się w naszej kulturze refleksja metanaukowa, pozwalająca krytycznie spojrzeć na samą naturę nauki (vide np. prace Poppera, Kuhna czy Chalmersa). Współczesne teorie nauki zwracają między innymi uwagę na udział i rolę podmiotu poznającego w procesie epistemologicznym, podważając tym samym pozytywistyczny mit „nauki obiektywnej”. Według tych teorii świadomość i nastawienie podmiotu poznającego odgrywają niebagatelną rolę w procesie poznawczym. Takie ujęcie nauki (i człowieka jako jej twórcy) jest całkowicie obce mentalności ludzi renesansu. Nie mają oni żadnej świadomości umowności przyjętych przez siebie założeń; wręcz przeciwnie – ich oczywistość – sankcjonowana na poły autorytetem religii chrześcijańskiej, na poły zaś przez odrodzoną tradycję antyczną – jest absolutnie bezdyskusyjna<sup>7</sup>. Nauka nie jest systemem praw tworzonym przez człowieka – jest raczej kodyfikacją wiedzy danej i objawionej w naturze i w nim samym, a proces badawczy polega na odczytywaniu „księgi świata”, sygnatury Boga, która jest jego ostatecznym wcieleniem. W procesie poznania podmiot pozostaje w zasadzie biernym obserwatorem, jego aktywność ogranicza się do sfery duchowej i emocjonalnej. Na płaszczyźnie duchowej podmiot wchodzi w relację magiczno-syntetyczną z obiektem poznania, zaś na płaszczyźnie emocjonalnej – realizuje się w akcie afirmacji poznawanego, czyli życia i natury. Nauka jest zwierciadłem natury, która sama z kolei – przez ludzkie rozumienie świata – odnajduje siebie w nauce<sup>8</sup>.

## II

Zarysowawszy pokrótce główne założenia i kryteria myślenia epoki renesansu, spróbujmy zrekonstruować poglądy Paracelsu-

<sup>5</sup> J. Frazer, *Złota gałąź*. Przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1971, tom I, s. 42–45.

<sup>6</sup> Platon, List VII, 342e – 344a – o poznaniu jako upodobnieniu podmiotu do przedmiotu.

<sup>7</sup> B. Płonka-Syroka, op.cit., s. 31–33.

<sup>8</sup> A. Koyre, *Miśtycy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku*. Przeł. L. Brigowski, Gdańsk 1995, s. 78 i 95.

sa dotyczące człowieka i jego miejsca we wszechświecie. Sam Paracelsus, czyli Teophrastus Bombastus von Hohenheim, właściwie nie uważał się za uczonego – był przede wszystkim praktykiem, „beyden Arzten Doktor” (jak sam o sobie mawiał) – czyli doktorem chirurgii i medycyny, człowiekiem uprawiającym raczej zawód lekarza niż poświęcającym się studiom teoretycznym. Alexandre Koyre<sup>9</sup> zwraca uwagę na stojące ze sobą w sprzeczności opinie historyków filozofii i medycyny, dotyczące osoby alchemika z Hohenheim. Jedni (jak np. B. Groethuysen)<sup>10</sup> widzą w nim głębokiego myśliciela, twórcę podstaw nowoczesnej medycyny, prekursora racjonalizmu i empiryzmu nowożytnego, inni (jak np. W. Szumowski<sup>11</sup>) – odważnego krytyka starożytnych autorytetów i reformatora farmacji, a także odnowiciela koncepcji łączności chirurgii i medycyny oraz refleksji nad etyką lekarską. Bywa też uważany za przesadnego astrologa, szarlatana i kabalistę, pseudofilozofa i zabobonnego pseudolekarza. Prawdopodobnie był wszystkim tym po trosze – jego pisma stanowią mieszaninę zabobonów i rzetelnej, praktycznej wiedzy; jego koncepcje łączą w sobie spekulacje i domysły częściowo oparte na doświadczeniach a częściowo na ludowych bajkach i przesadach (dla niepoznaki przybranych w pseudogreckie czy pseudołacińskie terminy); jego teorie – często chaotyczne i zagmatwane – uderzają niekiedy prostotą i głębią sformułowań. W dziele Paracelsusa (i jego biografii) widoczne jest jednak umiłowanie wiedzy i silne pragnienie poznania świata i człowieka jako całości, fascynacja przyrodą i płynąca stąd pogarda dla książkowych autorytetów.

Nie należy zresztą potępiać Paracelsusa za jego skłonność do zabobonów, wiarę w istnienie upiorów, duchów i innych dziwnych monstrów, „materię astralną” czy magiczną moc amuletów i zaklęć, gdyż wielu uczonych (i prawdopodobnie wszyscy przeciętni „zjadacze chleba”) tego okresu podzielało tę wiarę. Była ona po prostu elementem przyjętego *Imago Mundi* i z perspektywy człowieka renesansu nie stanowiła niczego niezwykłego. Odmówić bowiem światu magicznej potęgi, tajemniczości i nieprzewidywalności znaczyło tyle, co zanegować jego boską istotę. Podstawowym założeniem światopoglądu renesansowego było istnienie sfery metafizycznej, duchowych sił, manifestujących się na płaszczyźnie natury, która stanowi ostateczne ich uobecnienie. Z założenia tego rodzi się przekonanie o odpowiedniości człowieka, wszechświata i Boga, a także dualizm, jako podstawowe kry-

<sup>9</sup> Tamże, s. 70 i n.

<sup>10</sup> Tamże, s. 70.

<sup>11</sup> W. Szumowski, *Historia medycyny*, Warszawa 1961, s. 225–230.



terium pojmowania struktury bytu. Cały wszechświat ma strukturę dwoistą – temu, co widzialne i namacalne odpowiada to, co niewidzialne i niedotykalne.

Według Paracelsusa na najniższym poziomie bytu znajduje się świat fizyczny – zmysłowy i materialny, wyżej sytuuje się wszechświat astralny (*Astrum, Gestirn*), zamieszkiwany przez niewidzialną „duszę wszechświata”, która kieruje nim i go prowadzi. *Astrum* wyraża się przez układ gwiazd, podobnie jak ludzka dusza (będąca również elementem sfery *Gestirn*) wyraża się poprzez układ i ruchy ciała. Świat materialny i astralny tworzą razem materię wszechświata. Stanowi ona jedność pierwiastków duchowych i fizycznych – we wszystkich ciałach materialnych (także w metalach, pierwiastkach i kamieniach) istnieje niewidzialna dusza, która wyraża siebie za ich pośrednictwem. Cały wszechświat jest „księgą”, opisującą rzeczywistość astralną, a każda jego cząstka odtwarza i odzwierciedla początkową strukturę całości, wyłonioną z *Mysterium Magnum*. Człowiek-mikrokosmos wyłania się z makrokosmosu, ze wszystkich jego składników: trzech sił (*Mercurius, Sal i Sulphur*) i czterech żywiołów (ziemi, wody, ognia i powietrza). Jednorodność materii, z której zostały utworzone obie płaszczyzny wszechświata materialnego – świat ziemski i firmament – sprawia, że „mały i duży” świat są w gruncie rzeczy tym samym: „Das Aussere und das Innere sind ein Ding, Eine Konstellation, eine Influenz, eine Konkordanz, eine Dauer, [...], ein Frucht”<sup>12</sup>.

Makro- i mikrokosmos różnią się między sobą jedynie formą. Tworzywem ich pozostaje jednorodna, pozbawiona kształtu i właściwości materia, określana mianem *limbus*. Pokrewieństwo (zarówno na płaszczyźnie materialnej, jak i duchowej) między człowiekiem a innymi sferami bytu umożliwia zaistnienie wzajemnych relacji między nimi. Świat ziemski i sfera *Astrum* oddziałują na siebie – według Paracelsusa – na dwa sposoby: na płaszczyźnie materialnej poprzez „ciała” gwiazd (firmament), które działają na nasze ciała oraz na płaszczyźnie duchowej, gdzie dusza gwiazd wpływa na bezcielesną duszę ludzką. Relacje między człowiekiem a wszechświatem astralnym mają charakter dwukierunkowy – nie tylko *Gestirn* wywiera wpływ na duszę ludzką, lecz także człowiek posiada możliwość oddziaływania na sferę *Astrum*, poprzez zaszczepianie w duszy wszechświata własnych idei (jeśli tylko posiada odpowiednią siłę woli i imaginacji), które dzięki mocy duszy astralnej mogą urzeczywistnić się w świecie ziemskim.

<sup>12</sup> Paracelsus, *Lebendiges Erbe*. Zürich-Leipzig 1942, s. 13.

Staje się to możliwe, ponieważ dusza ludzka, będąc źródłem świadomości i myśli, a przede wszystkim – ośrodkiem woli – zdolna jest do tworzenia i formowania. W kreacji tej niebagatelną rolę odgrywa wyobraźnia (imaginacja), której poświęcił Paracelsus wiele miejsca w swych pracach. W *Erklaerung der gantzten Astronomiey* pisze: „Nun ist auch solchs zu wissen, wie der Glauben in die Natur handelt und wirket und das also. Der Glauben gibt «imaginationem», die «imagination» gibt ein «Sydus», des «Sydus» gibt «Effectum». Also Glauben in Gott gibt «imaginationem» in Gott”<sup>13</sup>.

Imaginacja jest zatem dyspozycją (rozumianą podobnie jak arystotelesowska *heksis*) duszy, której zadaniem jest „magiczne tworzenie obrazów”. Jest to jedna z boskich mocy duszy, ponieważ człowiek – podobnie jak Bóg, który stworzył świat najpierw kreując obrazy rzeczy, a dopiero potem urzeczywistnił je, wywodząc ze swej esencji – ma zdolność tworzenia, formowania świata (oczywiście *toutes proportions gardées*). Wyobraźnia pełni w tym procesie funkcję formy – określa cel, który ma zostać zrealizowany<sup>14</sup>. Dzięki formującej sile wyobraźni dusza ludzka uzyskuje swój ostateczny kształt, tworząc „ciało syderalne” (*Sydus*), zbudowane z ognia i powietrza. *Sydus* ożywia zwierzęce ciało człowieka (martwe, gdyż zbudowane z żywiółów ziemi i wody). Oba te ciała tworzą dopiero człowieka w jego aspekcie istnienia śmiertelnego i skończonego, zgodnie ze swoją naturą, zarówno bowiem to, co zwierzęce, jak i to, co syderalne, ulega rozpadowi po śmierci.

Imaginacja jest *sui generis* pośrednikiem między astralną sferą duszy, w której rodzą się idee, pragnienia i myśli a światem fizycznym. Dzięki niej to, o czym myśli dusza, przybiera postać obrazu, który następnie urzeczywistnia się w ciele lub w świecie ziemskim, a nawet – jeśli wola i siła wyobraźni są dostatecznie potężne – w obrębie *Astrum*. Przez wyobraźnię dusza może wyrażać siebie w ciele: wyobrażamy sobie ruch czy gest – a dusza odciska ten obraz w ciele, które go realizuje; wyobrażamy sobie dźwięk – i ciało artykułuje go. (Paracelsus sądzi nawet, że gdyby nasza imaginacja była dostatecznie silna, moglibyśmy zmienić całkowicie zewnętrzną formę naszego ciała). Pojęcia woli i wyobraźni często łączą się u alchemika z Hohenheim w jedno. Mówi wtedy o „woli wyobraźni” jako o sile, która tworzy obrazy służące kreacyjnym mocom duszy jako formy – w formach tych

<sup>13</sup> Paracelsus, *Erklaerung der gantzten Astronomiey*, Dzieła t. X, s. 29.

<sup>14</sup> Nie należy mylić wyobraźni z fantazją, która jest czysto intelektualną grą myśli, pozbawioną oparcia w naturze. Fantazja nie posiada żadnej mocy twórczej, jest zwodnicza i może prowadzić nawet do szaleństwa.

duchowy aspekt naszego istnienia nie tylko realizuje wyobrażony byt, lecz także urzeczywistnia sam siebie. Paracelsus pojmując ten proces dosłownie, ma on bowiem dlań charakter całkowicie organiczny: dusza, która w materii astralnej wyraża swe pragnienia i skłonności, używa materii ciała, aby urzeczywistnić w niej wyimaginowaną formę. W ten sposób np. kobiety ciężarne tworzą i wydają na świat dzieci, w materii ciała których odciska się wyobrażona przez duszę matki forma. Podobnie oddziałuje jedna wola na inną – wola wysyła swoje obrazy (*Willengeist* – duchy woli), by zawładnęły inną duszą; jeżeli wola wysyłająca obraz jest wystarczająco potężna, może podporządkować sobie wolę, duszę i ciało astralne drugiej osoby. Tym sposobem można również przekazywać na odległość myśli. Pojęcie „woli wyobraźni” pozwala wytłumaczyć też przypadki udzielania się stanów psychicznych czy emocjonalnych (np. lęku, paniki, radości czy przygnębienia), a nawet etiologię niektórych chorób, np. wściekliczny<sup>15</sup>.

Koncepcja wyobraźni jako magicznego „pośrednika” między myślą a bytem, wcielenia myśli w obraz i założenia obrazu w bycie odegrała w filozofii szesnastego wieku ogromną rolę. Jej echa odnajdziemy potem w filozofii i sztuce romantycznej, która uznaje wyobraźnię za jeden z istotnych organów poznawczych człowieka, a także – zwłaszcza w koncepcjach estetycznych – za źródło twórczej oryginalności duszy – imaginacja bowiem pozwala na przeniknięcie tajemnicy sfery metafizycznej i przełożenie jej na język obrazów, wyrażających się w dziele sztuki.

Dla człowieka renesansu wola wyobraźni jest siłą niezwykle potężną – dzięki niej dusza ludzka nie tylko wyraża się w ciele, lecz także może rozkazywać gwiazdom, wpływać na innych ludzi, kierować wydarzeniami, a nawet powodować wytwarzanie nowych bytów.

Dusza jest zarazem siłą magiczną i myślą, ośrodkiem mocy i świadomości i jako taka wyraża się i działa przez ciało. Nie może jednak istnieć wewnątrz bez zewnątrz – Paracelsus nie wyobraża sobie ducha czystego, nie wcielonego. Dlatego dusza musi posiadać zewnętrzną, materialną formę, „mieszkanie” (*Haus*), czyli ciało – będące nie tylko jej ekspresją (czyli *signaturae* – podobnie jak świat we wszystkich swych aspektach jest sygnaturą Boga), lecz także polem dominacji i działania. Ciało ludzkie jest – jako się rzekło – dwoiste: martwą, zwierzęcą powłokę, utworzoną z

---

<sup>15</sup> Wścieklicznę wytwarza nader silna wyobraźnia wściekłego psa, która przenika jego ślinę (sic!) w taki sposób, że staje się ona fizycznym nośnikiem choroby. Gdy człowieka ugryzie wściekły pies, wyobraźnia zwierzęcia może zawładnąć wolą człowieka (i tak już nadwątloną strachem) i wywołać chorobę.

ziemi i wody, ożywia *Sydu*s, ciało syderalne, zbudowane z ognia i powietrza. Przez ciało ziemskie człowiek współistnieje w świecie zwierzęcym, dzięki ciału syderalnemu może należeć do świata ludzkiego. Ciało materialne nazywane jest też elementowym, jako że „człowiek zamieszkuje we wszystkich czterech pierwiastkach i «jest zamieszkiwany» przez cztery pierwiastki. Wyrażając je wszystkie, człowiek jest całkowitą i doskonałą ekspresją całego wszechświata, we wszelkich jego formach i aspektach”<sup>16</sup>.

Ciało syderalne, zwane też gwiazdnym, jest duchowym sobotwórem ciała materialnego, duchem cielesnym. Dąży ono do tego, co niebiańskie – mądrości i sztuki. Ciało to nie tylko ożywia ciało elementowe, lecz także kieruje nim, posługując się mocą i wiedzą czerpaną z gwiazd. Zarówno ciało elementowe, jak i duch cielesny są skończone i śmiertelne – muszą umrzeć, gdy przeminie wyznaczony człowiekowi czas<sup>17</sup>.

Centrum ludzkiego bytu stanowi dusza, istotowo należąca do sfery *Astrum*, lecz zamieszkująca ciało ziemskie. Sama posiada także wieczne i niezniszczalne ciało astralne, jako że – będąc nieśmiertelną – potrzebuje formy, w której będzie mogła istnieć po rozpadzie ciała ziemskiego. Astralne ciało duszy – *evestrum* – zdolne jest do działania i wywoływania fizycznych skutków; może przemieszczać się z maksymalną prędkością na nieograniczone odległości, może też oddziaływać bezpośrednio na dusze. Dzięki *evestrum*, prawdziwi, wielcy magowie porozumiewają się ze sobą bezpośrednio. Jak już zostało nadmienione, dusza jest siedzibą świadomości oraz ośrodkiem siły, posiada także – dzięki woli wyobraźni – możliwość kreacji. W duszy zwierają się również popędy – tak dobre, jak i złe. W pismach Paracelsusa nie ma jasności co do tego, czy tkwiące w duszy złe popędy pochodzą z wpływu, jaki wywiera na nią ciało, czy też są one częścią jej natury. Nie ulega jednak wątpliwości, że to właśnie dusza odpowiedzialna jest za wybory moralne i świadome działania człowie-

---

<sup>16</sup> A. Koyre, op.cit., s. 222.

<sup>17</sup> Duch cielesny, tak jak ciało materialne, potrzebuje czasu, aby zaniknąć po śmierci (ciało też rozkłada się przez jakiś czas). Ponieważ przez dłuższy czas ów duch cielesny był motorem ciała (podporządkowanym duszy), dlatego, niejako z przyzwyczajenia, po śmierci ciała nawiedza miejsca, w których ono zamieszkiwało, powraca do ukrytych skarbów, naśladuje gesty, które ciało wykonywało za życia. Staje się *larvae*. *Larvae* nie trzeba się jednak bać, to tylko pozory, „przyzwyczajenia, które zachowały pozór ciała” (jak pisze A. Koyre, op.cit., s. 85), nie posiadające siły, woli, ani świadomości cienie (*Schatten*). Dlatego nekromancja jest bezsensowna – *Larvae* (upiory, zjawy) nie posiadają żadnej wiedzy o życiu pozagrobowym, nie myślą, – dają tylko machinalne odpowiedzi. Nekromancja jest jednak groźna, bo pozorne ciało *Larvae* może zostać opanowane przez demona, który może zawładnąć nieostrożnym nekromantą.

ka. W niej rodzi się pragnienie doskonałego dobra, ale mogą też przeważać instynkty zła.

Najwyższy wymiar ludzkiego istnienia – duch – jest uobecnieniem boskości w człowieku. Jest doskonały i nieśmiertelny – w nim objawia się *Mysterium Magnum* – niestworzony zarodek wszechrzeczy. Jego zadaniem jest kierowanie rozumem i mądrością duszy, a także osądzanie wszelkich decyzji duszy i postępów ciała. Ciało, dusza i duch – tworzące człowieka jako całość – w aspekcie formalnym znajdują się w swoistej równowadze, która umożliwia istnienie człowieka jako takiego. Zarazem jednak w samym procesie egzystencji bezustannie walczą ze sobą: potrzeby i wpływy ciała odciągają duszę od jej dążenia do doskonałości, ta ostatnia zaś – ulegając złym skłonnościom ciała lub też właściwemu swojej naturze pociągowi do zła – odwraca się od boskiego ducha. Człowiek jest zatem istotą dynamiczną i pełną sprzeczności, obrazem doskonałości i ułomności stworzenia, lustrem odbijającym w mikroskali strukturę wszechbytu.

### III

Tak ukształtowany człowiek – będący jednością pierwiastków ziemskich, astralnych i boskich – wpisany jest w wielkie dzieło stworzenia, upadku i odkupienia, w alchemiczny proces powrotu do pierwotnej jedności i doskonałości. Ilustruje to kosmologia Paracelsusa, która pozwala zrozumieć nie tylko tajemnicę stworzenia, lecz także wyjaśnia miejsce i rolę człowieka we wszechświecie. *Mach Arkana*, których naucza Paracelsus, to przede wszystkim – oprócz kontemplacji doskonałości natury – także studiowanie jej ukrytych sił. Odbywa się ono poprzez badanie materii i natury rozmaitych substancji złożonych, wyciąganie i oddzielanie „ducha” różnorodnych materii naturalnych, zmierzające do wyprodukowania z nich „wyciągów”, „odczynów” (tynktur) i „magisteriów”, zawierających ich skondensowaną esencję<sup>18</sup>. Ma ona wielką moc, jest bowiem wypreparowanym z materii boskim pierwiastkiem. Paracelsus pojmuje świat jako ekspresję (sygnaturę) organiczne wcielenie boskości. Bóg w jego ujęciu to *Mysterium Magnum* – wieczny duch, a zarazem wieczny ośrodek siły wszystkiego, co istnieje. Widać tu wyraźnie nawiązanie do myśli neoplatońskiej: *Mysterium Magnum* „rozwiła się, uzewnętrzniła, wyraża i rozprzestrzenia w świecie [...], tworzy świat, rozprzestrzeniając się, rozlewając się, pozwalając mu występować z włas-

<sup>18</sup> Tak wypreparowane *quintae esentiae* stają się potem składnikami leków (lub lekami prostymi, takie bowiem preferuje Paracelsus) oraz katalizatorami alchemicznymi.

nego łona jak kaskada, jak dynamiczny strumień całej masy sił cząstkowych, dających w końcu drogą coraz większego zróżnicowania, początek światu fizycznemu"<sup>19</sup>. Owo wyłanianie się świata jest procesem przebiegającym nie tyle w czasie i przestrzeni, ile przede wszystkim odbywającym się poprzez pojawianie się poszczególnych sfer bytu, o różnym (coraz niższym) stopniu doskonałości. Nie można tu bowiem mówić o jedności czasoprzestrzennej bytu. Wyższym, duchowym jego sferom przysługuje atrybut wieczności i nieograniczoności, czas i przestrzeń są własnościami jedynie niższej, materialnej płaszczyzny wszechświata. Wyraźnie rysuje się tu dwoistość esencji boskiego i ziemskiego bytu. Atrybut wieczności przysługuje w kosmologii Paracelsusa Bogu, naturze pojmowanej jako nieskończona zasada życia oraz materii pierwszej – budulcowi, tworzywu wszechświata. Bóg, w wiecznym procesie kreacji wyłania z siebie świat, który jest jego wyrazem, przydając mu boską naturę, jako zasadę życia. W tym aspekcie natura przynależy do bytu boskiego, nie jest jednak tożsama ze światem fizycznym. Każdy wyłoniony z boskości świat posiada konkretną naturę, która jest nietrwała – istnieje dopóty, dopóki trwa świat, jakiemu przynależy. Gdy świat ten zniknie, zostanie stworzony następny.

Światy wyłaniają się z pierwotnej jedności – *Mysterium Magnum*. To boski, niestworzony, wieczny zarodek świata, zawierający w sobie wszystkie możliwości, w pierwotnej postaci ukryte, nierozwinięte i niejawne, które rozwinięte później w swej naturalnej ewolucji. Każdy byt posiada swoje *Mysterium Magnum*, które jest zarazem jego zarodkiem, jak i twórczą mocą, kierującą jego rozwojem<sup>20</sup>.

Pierwszą konkretną materializacją *Mysterium Magnum* jest *Yliaster* (*Yliader*), zawierający w sposób niezróżnicowany i potencjalny tworzywo wszechświata materialnego – zarówno jego wyższej płaszczyzny astralnej, jak i niższej – fizycznej. *Yliaster* jest „delikatny i subtelny”, znajduje się poza zdolnościami percepcyjnymi ludzkich zmysłów, na granicy widzialności i dotykalności. Koyre sądzi, że „*Yliaster* nie jest w końcu niczym innym jak eterem, i pod tą właśnie nazwą pojawi się on na nowo w romantycznej Naturphilosophie”<sup>21</sup>. *Yliaster* jest też pierwszym

<sup>19</sup> A. Koyre, op.cit., s. 92.

<sup>20</sup> Doktryna Paracelsusa dotycząca *Mysterium Magnum* nie poddaje się jednoznacznej interpretacji, ze względu na niejasności pojawiające się w pismach alchemika z Hohenheim, który raz utożsamia je z Bogiem, innym razem zaś z *Materia Prima*.

<sup>21</sup> A. Koyre, op.cit., s. 225.

„skupieniem” pierwiastków. Jako taki jest przeciwstawny duchowi i dąży do tego, aby potęgować proces skupienia i materializacji, do momentu, w którym następuje zróżnicowanie materii na materię pierwotną, firmament i materię ziemską.

W ten sposób z jednorodnej, boskiej i twórczej siły życiowej *Mysterium Magnum* wyłaniają się w magicznym procesie trzy główne, konstytuujące nasz świat zbudowany z pierwiastków siły: *Sulphur* (siarka), *Mercurius* (rtęć) oraz *Sal* (sól). Pojęcia te nie oznaczają u Paracelsusa pierwiastków chemicznych we współczesnym rozumieniu, są one dla niego symbolami alchemicznymi, w oparciu o które buduje analogie, opisujące tożsamość świata duchowego i materialnego. Są to podstawowe formy *Materiae Primae* z której wywodzą się wszelkie istniejące byty materialne. Owe trzy podstawowe substancje (siły) biorą udział we wszystkich procesach tworzenia i transformacji bytów fizycznych. Piórczyński podaje następujące przykłady ich oddziaływania: „Siarka daje rzeczom ciało, kieruje ich rośnięciem i trwaniem, od soli zaś otrzymują one formy i barwy. Z nich obu, przy udziale słońca i gwiazd powstaje merkuriusz. Siarka i sól, wspomagane działaniem gwiazd są też rodzicami wszelkich cielesnych bytów. Sulphur jest tym, co w rzeczach się pali, merkuriusz – dymem, sal popiołem”<sup>22</sup>. Jednocześnie substancje te są symbolami sił duchowych (a zarazem ich odpowiednikami na płaszczyźnie fizycznej) – np. rtęć, „będąc pośrednikiem między słońcem a księżycem [...] jest Chrystusem w świecie materii, tak jak Chrystus, pośrednik między Bogiem a światem jest duchową rtęcią wszechświata”<sup>23</sup>.

Zachodzi tu zatem nie tylko symboliczna, ale całkowicie realna odpowiedniość między duchową a fizyczną sferą istnienia – tożsamość symboli wyprowadza się z tożsamości opisywanych przez nie procesów. Ta sama zasada odpowiedniości – wywiedziona z *Tabulae smaragdinae* – rządzi również bytem pierwiastków ziemskich. W yliastrycznej materii, na kolejnym etapie oddzielania, skupiania i krzepnięcia, pod wpływem działania trzech prymarnych sił jakimi są *mercurius*, *sulphur* i *sal*, pierwotna jedność różnicuje się na cztery pierwiastki: ziemię, wodę, ogień i powietrze. Zarówno te cztery pierwiastki, jak i trzy formujące je siły „wcielają się w różnorodne byty, dają początek ciałom, metalom, organizmom żyjącym, wreszcie – człowiekowi. Moce te toczą ze sobą walkę i ta ich walka, a w jej wyniku przewaga jednej lub

<sup>22</sup> J. Piórczyński, *Absolut – Człowiek – Świat. Studium myśli Jakoba Boehmego i jej źródła*, Warszawa 1991, s. 103.

<sup>23</sup> A. Koyre, op.cit., s. 103.

drugiej, tłumaczy rzeczywistość różnorodność stworzeń<sup>24</sup>. Cztery podstawowe pierwiastki są symbolami czterech sposobów istnienia materii, czterech zasad kształtujących byty fizyczne oraz czterech klas ciał materialnych. W każdym jednak ciele ziemskim, niezależnie od tego, do którego z tych pierwiastków istotowo należy, można odnaleźć trzy podstawowe substancje (rtęć, siarkę i sól), są one bowiem siłami formującymi wszelki byt materialny.

Owa doskonała i cudowna odpowiedniość sił i pierwiastków na wszystkich stopniach rozwoju i urzeczywistniania się świata, na każdej płaszczyźnie istnienia znajduje właściwą postać: to, co w Bogu boskie, w niebie – niebiańskie, na ziemi pojawia się w kształcie ziemskim (np. ziemskiej wodzie odpowiada na planie astralnym *aquaster*). Istnieje jednak różnica – świat fizyczny nie zachowuje do końca pierwotnej natury – z yliastrycznego staje się kagastryczny<sup>25</sup>. W wyniku upadku świat materialny traci jedną z najistotniejszych właściwości bytu stworzonego – odwieczność i staje się światem tymczasowym, ograniczonym w swym trwaniu.

W takim właśnie świecie znajduje swoje miejsce człowiek *post actum peccati hereditarii*. Aktualnie istniejący świat powstał dzięki podwójnemu ruchowi sił stwórczych. Jest on po pierwsze światem zrodzonym z upadku Lucyfera i jego aniołów i powstał jako więzienie dla duchów. Z drugiej strony jest płaszczyzną, na której działa moc boska, usiłująca zbawić go, podnieść z upadku i skierować ku wyższemu planowi.

Celem stworzenia Adama było powołanie go na współpracownika bożego, którego zadaniem miało być właśnie podniesienie natury na plan wyższy (w tym aspekcie człowiek – *limbus minor* jest dokładnym odzwierciedleniem historii *limbus major*). Adam przed upadkiem posiadał ciało yliastryczne, będące „ekstraktem” i „przedstawieniem” wszechświata. Paracelsus był zdania, że yliastryczne ciało Pierwszego Człowieka, jako ciało doskonałe, łączyło w sobie pierwiastki męskie i żeńskie – Adam był całością, jednością symbolizowaną przez boską liczbę 1; androgyne płodzącym w sposób magiczny (doktrynę tę przejmie i rozbuduje Boehme, a z jego prac przeniknie ona do teozofii). Dynamiczne ciało Pierwszego Człowieka pozbawione było wnętrzości (nie musiał jeść jak my, choć pobierał pożywienie duchowe), nie posiadało organów seksualnych, było nieśmiertelne.

<sup>24</sup> Tamże, s. 94.

<sup>25</sup> *Cagastrum* w nomenklaturze paracelsowskiej oznacza produkt upadku i zepsucia.



Człowiek powstał z *Limus terrae*, które jest kwintesencją, ekstraktem jakości zarówno z całego wszechświata materialnego, jak i duchowego. Bóg Ojciec stworzył człowieka rozpoczynając od materii, zaś Chrystus natchnął go duchem. To pierwszy akt przemiany alchemicznej, jakiej poddany został człowiek. Dowodzi to boskiej natury alchemii – najwyższego kunsztu, najwyższego wtajemniczenia, a także – powołania człowieka, któremu musi ono sprostać w swym „podniebnym bycie”.

#### IV

Człowiek, żyjący w aktualnie istniejącym wszechświecie jest jego odbiciem, produktem *matrix* (macicy, łona, źródła) swojej matki, tak jak świat fizyczny jest produktem *matrix* natury, firmamentu. Ciało ludzkie – podobnie jak ciało wszechświata – jest kagastryczne, jest bowiem efektem upadku, w jakim pograżyła się ludzkość, przez działanie kagastrycznej osoby Ewy. Tak jak świat materialny ma określony czas istnienia. Gdy dopełni się żywot gwiazdy człowieka, gdy wykona już przeznaczoną jej ilość obrotów, człowiek umiera, podobnie przeminie wszechświat fizyczny, gdy wypełni się jego czas.

Pierwiastek kagastryczny jest tak silny w materii ciała ludzkiego i w materii wszechświata, że opiera się wpływowi pierwiastka duchowego. Mimo iż cała natura – z istoty swej – dąży do pierwotnej, boskiej jedności i doskonałości, z racji swego skażenia upadkiem i nieczystości, nie potrafi tego dokonać bez pomocy człowieka. Siły rozkładu i upadku są bowiem zbyt potężne, aby mogły zostać definitywnie pokonane przez działanie pierwiastka duchowego i siły witalne, tkwiące w samej naturze. Dlatego właśnie metale – najdoskonalsze z ciał – wzrastają tak powoli, dlatego są tak rzadkie i występują w stanie nieczystym. Potrzeba licznych i skomplikowanych zabiegów metalurgicznych, a czasem wręcz alchemicznego kunsztu, by otrzymać je w postaci czystej i w ten sposób dopełnić dzieła natury. Niezbędna jest do tego celu „tynktura” („tinctur”, „odczyn” – katalizator) – kamień filozoficzny.

Także i tu możemy dostrzec odpowiedniość, zachodzącą między wszechświatem a człowiekiem. Tak jak kamień filozoficzny w procesie przemian alchemicznych przekształca i przeistacza materię organiczną, tak Chrystus – Nowy Adam – przeistacza nas i daje nam ciało duchowe. Przemiana alchemiczna, „wielkie dzieło”, jest dla alchemików renesansowych symbolem uniwersalnego procesu istotowej transformacji świata i jego powrotu do Boga.

Realizująca się w tym procesie zasada paralelizmu makro- i mikrokosmosu, które wzajemnie się odzwierciedlają i uzupełniają

ją, ukształtowała się jeszcze w świecie starożytnym<sup>26</sup>, skąd została przejęta przez neoplatonizm i gnostycyzm, a w wiekach późniejszych zaadaptowana przez kabałę i sztukę alchemiczną, stając się w końcu jedną z ważniejszych idei światopoglądu renesansowego. Ta właśnie zasada legła u podstaw paracelsowskiej doktryny poznania. W procesie epistemologicznym natura jest mistrzynią i przewodniczką człowieka. Poznanie przebiega zawsze od makro- do mikrokosmosu; przedmiotem filozofii nie jest człowiek, jako konkretna jednostka, lecz *makroantropos* – „wielki człowiek”, przez którego dochodzi się do wiedzy o bycie ludzkim. Jak pisze Piórczyński: „Byt ludzki można poznać jedynie z tego, z czego powstał, a nie z tego, czym jest sam w sobie. Jest on celem stworzenia, ale wszystko, co istotne w bycie, istnieje poza człowiekiem i przed człowiekiem<sup>27</sup>. Albowiem, jak pisze Paracelsus: „alles liegt in der Erkenntnis<sup>28</sup>. Zdobywanie wiedzy, które jest przeznaczeniem człowieka, wynika z jego natury – wszak dusza z istoty swej pożąda mądrości i kunsztów niebiańskich. Kosmos, natura i człowiek są kartami wielkiej księgi istnienia, a zadaniem człowieka jest nauczyć się ją czytać. Jak już nadmieniliśmy, nie bez znaczenia jest kolejność odczytywania tych kart. Były niższe stają się zrozumiałe dopiero z perspektywy wiedzy czerpanej z wielkiej księgi kosmosu, najwyższa mądrość to mądrość ukryta w biegu gwiazd i planet, o którym nauczają astrologia i astronomia. Nauka o elementach ziemskich i człowieku reprezentuje niższy rodzaj wiedzy.

Odpowiednio do dwóch ciał człowieka wyróżnia Paracelsus dwa źródła wiedzy\*(„światła”). Światło elementowe dostarcza wiedzy o tych jakościach rzeczy, które są zmysłowo postrzegalne i jest początkiem poznania odsłaniającym najmniej istotne właściwości bytu. Dopiero światło natury wydobywa z mroku i ukrycia niewidzialną, wewnętrzną esencję, fundament, który pozwala osiągnąć pełnię zrozumienia przez bezpośredni wgląd w istotę rzeczy. Jednocześnie odsłania ono zarówno widzialne, jak i niewidzialne jakości. Dzieje się tak, ponieważ poznanie jest najistotniejszą własnością natury, która sama dla siebie jest zarazem przedmiotem, jak i podmiotem poznania. W swym wnętrzu natura jest wiedzą (filozofią), filozofia zaś – to nic innego, jak tylko uosobienie owego wnętrza natury. W naturze zawiera się wiedza o niej samej. Sfera astralna obdarowuje człowieka swą mądro-

<sup>26</sup> B. Płonka-Syroka, op.cit., s. 25 i nast.

<sup>27</sup> J. Piórczyński, op.cit., s. 105–106.

<sup>28</sup> Paracelsus, *Lebendiges Erbe*, Zürich-Leipzig 1942, s. 176.

ścią, podobnie jak słońce, oświetlając świat ziemski, ukazuje jego oczom zmysłowo postrzegalne jakości rzeczy. Każda płaszczyzna istnienia posiada nie tylko wiedzę o sobie samej, lecz i właściwe sobie sposoby jej ujawniania: światło elementowe objawia zewnętrznie, zaś światło natury zewnętrznie i wewnątrz zarazem, bowiem to, co ukryte i niedostrzegalne dla zmysłów, decyduje o wszelkich jakościach i właściwościach widzialnych.

Charakterystyczna dla większości uczonych renesansu postawa wobec natury, uznawanej za omnipotentną, brak krytycyzmu i świadomości przyjętych założeń, zaowocowały nie tylko naiwnością i łatwowiernością, lecz także stały się przyczyną skłonności do spekulacji, nawet jeśli – jak miało to miejsce w przypadku Paracelsusa – deklarują oni odejście od spekulacji i zwrot ku empirii. Przypomnijmy, że dla szesnastowiecznego uczonego „doświadczenie” bliższe było „doświadczeniu”, niż naukowo opracowanej metodzie poznania eksperymentalnego. Założenie jedności wszechświata i zasada odpowiedniości przeniesiona z *Tabula Smaragdina* legły u podstaw specyficznej „metody” poznania i wyjaśniania rzeczywistości, w której byty – poprzez analogie – tłumaczą się i oświetlają nawzajem. Wiedza niższa ukryta jest w wyższej, a procesy świata zewnętrznego, fizycznego, powtarzają tylko i symbolizują procesy duszy. Wszystko pochodzi z jednego źródła *Mysterium Magnum*, wszystko dąży do doskonałości; cały świat – począwszy od nieożywionych pierwiastków aż po żywe i świadome istoty – uczestniczy w „wielkim dziele” transformacji, zmierzając ku boskiej jedności. Przejawy tego procesu dostrzega Paracelsus (i podobni mu alchemicy) w całym otaczającym go świecie; obserwacje poczynione przez niego potwierdzają nie tylko inni uczeni, ale i prości ludzie. Codzienna praktyka rzemieślników-metalurgów pokazuje, że dzięki działaniu ognia i innym skomplikowanym zabiegom można przekształcić skały metaliczne w czyste metale, wszyscy poza tym wiedzą, że ukryte w ziemi metale „wzrastają” i przeistaczają się; stary, martwy metal można pobudzić do „życia”, poddając go działaniu ognia. Ze swej natury metale dążą do swej postaci najdoskonalszej – złota; zadanie metalurga (lub alchemika) polega na usunięciu „przeszkód” i pobudzeniu tego procesu tak, by ukryty w samej istocie metalu „kształtujący załazek” mógł spełnić swe zadanie. Obecność alchemicznych przemian odkrywa Paracelsus wszędzie wokół – alchemikiem jest piekarz, który przekształca mąkę, wodę i drożdże w chleb (pod wpływem ognia), jest nim też babka-zielarka, czy aptekarz, wydobywający (znów przy udziale ognia) z roślin lecznicze ekstrakty (kwintesencje), a także kowal, węglarz czy rolnik.

W Paracelsowskiej „metodzie” poznania świata obok obserwacji i doświadczeń z substancjami leczniczymi pojawia się astrologia, praktyki magiczne, onejro- i chiromancja. Paracelsus uczy się od cyrulików, czarnoksiężników, metalurgów, kowali, starych bab, Cygarek a nawet od katów (zajmujących się doraźnie nastawianiem zwichniętych kończyn). Jego „nauka” stanowi osobliwą mieszaninę rzetelnej wiedzy o wpływie substancji leczniczych na symptomy chorób, przesądów, magii i spekulacji. Próby wyjaśniania obserwowanych oddziaływań i efektów niewidzialnymi jakościami i właściwościami ukrytymi w naturze rzeczy prowadzą go często do niejasnych analogii i spekulacji. Z powierzchownych i jednostkowych doświadczeń ma zwyczaj wyciągać daleko idące, ogólne wnioski, mnoży byty i jakości, snuje fantastyczne domysły. Konstruując zawiłe teorie, oparte na domysłach i poparte fantastycznymi założeniami, jednocześnie formułuje program antyspekulatywnej nauki, pisząc: „Theorie und Praxis sollen beide zusammen ein Werk bilden und sollen ungeteilt bleiben [...]. Nicht aus der spekulierenden Theorie soll Praxis hervorhegen, sondern aus der Praxis und Theorie entstehen”<sup>29</sup>.

Studiowanie natury to nie tylko kontemplacja jej doskonałej harmonii i praw, nie tylko szukanie w niej odpowiedzi na pytanie o miejsce i rolę człowieka we wszechświecie, nie tylko zgłębianie poszczególnych sfer i płaszczyzn, tworzących jej strukturę. Praktyka, działanie i praca pozostają dla Paracelsusa podstawowym źródłem poznania, a zarazem najlepszym sprawdzianem zdobytej wiedzy. Poznawanie własności rzeczy odbywa się przez obcowanie z nimi w trakcie obserwacji i badań. Doktryna praktycznego działania wynika też z założeń leżących u podstaw całego paracelsowskiego (i alchemicznego w ogóle) systemu. Zadaniem człowieka jest bowiem aktywne współuczestnictwo w rozwoju natury, w urzeczywistnianiu jej wewnętrznej esencji. Wszelki byt jest i nie jest zarazem „tym, czym jest” – w naturze zawarte jest wszystko, lecz w postaci potencjalnej, niejasnej i nieostatecznej. Alchemia służy realizowaniu owej potencji, a człowiek posługujący się magiczną siłą ognia jest katalizatorem tego procesu. Przejście rzeczy, jakie odbywa się w akcie alchemicznej transformacji, dokonuje się poprzez działanie podwójnego odczynu („tinctur”) – substancjalnego i ludzkiego. W procesie tym, dzięki pośrednictwu czynnika duchowego, oddzielają się elementy kagastryczne od szlachetnych i czystych esencji.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 48.

Mimo iż człowiek jest niezbędnym, aktywnym czynnikiem „wielkiego dzieła”, sam jednak nie wykracza poza nie. Choć transformacja alchemiczna w równym stopniu obejmuje poddane jej ciała materialne, jak i duszę ludzką – alchemik sam doskonali się bowiem podczas kolejnych jej etapów – to jednak ostateczny jej cel pozostaje bożą tajemnicą, ukrytą przed ludzkim wzrokiem, chyba że Bóg postanowi ujawnić jej cząstkę człowiekowi.

„Mehr aber von diesem Geheimnis zu schreiben, ist verboten [...]. Denn diese Kunst [die Alchemie – przyp. K.K.L.] ist eigentlich Gottesgabe.”<sup>30</sup>

Uczestnictwo w procesie alchemicznym jest zatem obcowaniem z Tajemnicą Stworzenia, kosmologicznym i teleologicznym misterium, które wyznacza absolutny punkt odniesienia wszelkich ludzkich działań poznawczych i dążeń do samorealizacji i doskonałości. Tak jak natura czy człowiek nie stanowią samostnych bytów, tak wiedza o świecie elementowym i astralnym nie jest wiedzą ostateczną. Najwyższą i pierwszą wiedzą jest sam Bóg – dopiero zatem przez pryzmat teologii odczytać możemy prawdziwie i w pełni księgę natury i odnaleźć w niej swoje ludzkie stronicę. Dopiero dar mądrości, ofiarowany przez Boga pozwala naturalnemu rozumowi pojąć złożoność świata.

Często spotykaną w alchemii metaforą struktury wszechświata jest „drzewo życia” (pięknie rozbuduje ją w swoich pismach m.in. Jakob Boehme). Jej korzeniem – źródłem życia jest boska duchowa potencja *Mysterium Magnum*, której na planie rzeczywistym odpowiada nieodróżnicowana *prima materia elementarum*. Pień owego „drzewa” stanowią pierwotne byty nieożywione – trzy siły i cztery pierwiastki; od niego odchodzą „gałęzie” w postaci bytów coraz doskonalszych, bardziej złożonych, a owoce i kwiaty tego drzewa to istoty ożywione i świadome. Wszystko zatem pochodzi od jednego źródła, wszystko ma swoje miejsce w hierarchii bytów. Każdy element tej struktury zawiera w sobie poprzednie (niższe) elementy, zarazem jednak posiada jakości, które czynią go istotowo odrębnym. Wszystko uczestniczy też w wiecznym procesie wzrastania i doskonalenia się – byty, wylaniając się w postaci prostej z *Mysterium Magnum*, przeistaczają się następnie w procesie ewolucji, by powrócić do pierwotnej doskonałości.

Człowiek zajmuje w tej hierarchii pozycję wyjątkową. Jest ukoronowaniem wszelkich bytów, zawiera w sobie wszystko, co istnieje. Jako byt posiadający duszę, przekracza swą naturę zwię-

<sup>30</sup> Tamże, s. 160.

rzecą, a będąc zarazem obdarzonym duchem, może wznieść się ponad uwarunkowania sfery astralnej. Szczególnie doniosłą rolę odgrywa ludzka zdolność do poznawania i twórczego działania. Dzięki niej człowiek może realizować swoje najważniejsze zadanie – dopełnienie i ostateczne urzeczywistnienie najwyższego bytu. Poprzez opanowanie różnych sztuk i poznanie niebiańskiej mądrości, człowiek jest władny zrealizować w sobie i w naturze to, co istnieje w niej w postaci potencjalnej i ukrytej, może uzewnętrznić wewnętrzne, odkryć i urzeczywistnić Tajemnicę Bytu. Bóg dał człowiekowi – swemu najdoskonalszemu narzędziu – wolność poznania, działania i tworzenia, otworzył przed nim możliwość nadania światu ostatecznego kształtu. Świadome wypełnianie tego zadania w oparciu o zdobywaną wiedzę stanowi zatem o szczęściu człowieka – pośrednika między niebem a ziemią, między wnętrzem a zewnątrz, między mrokiem a światłością. Źródłem nieszczęścia jest dla człowieka natomiast niewiedza, odmowa akceptacji porządku natury i własnego w nim miejsca, odwrócenie się od człowieczego powołania.

Ostatecznie więc misją człowieka jest pełne i świadome uczestnictwo w „wielkim dziele” przeistaczania natury na drodze do doskonałości. Nie wolno mu jednak zapominać, że *alchemia elementarum* jest zarazem alchemią duszy, że nie można ograniczać się do działania w świecie zewnętrznym, trzeba również doskonalić się wewnętrznie. Niezbędnym tego warunkiem jest poddanie się działaniu łaski bożej – tynkturze ducha – która dzięki pokorze prowadzi człowieka ku jedności z Absolutem, jednoczy człowieka ze światem i Bogiem w wielkim dziele stworzenia. Tylko bowiem przez łaskę boskiego przewodnika – Chrystusa – człowiek osiąga swe wewnętrzne niebo. A „wer sucht in dem inneren Himmel – powiada Paracelsus – wer da sucht, der findet”.

## VI

„Innere Himmel” jest właśnie tym obrazem, w którym swoje poszukiwania będzie przeprowadzał wielki spadkobierca myśli Paracelsusa – śląski mistyk Jakob Boehme. Urodzony w Starym Zawidowie w 1575 r., całe życie spędził w Zgorzelcu, nie podróżował na podobieństwo Paracelsusa, ale przestrzenie, które przemierzył przez ostatnie ćwierć wieku swojego żywota (od oświecenia w 1600 roku do śmierci w 1624 r.) wydają się niezmiernie. Ten zgorzelecki szewc, samouk i wizjoner, wydaje się dziś, z perspektywy 350 lat, jakie upłynęły od jego śmierci, jednym z najważniejszych filozofów, a także inspiratorów myśli religijnej niemieckiego obszaru językowego i kulturowego. Nie sposób pomi-

nać wpływu, jaki wywarł na twórczość Schellinga, Hegla, Feuerbacha czy Schopenhauera – wszystkich ważnych filozofów I połowy XIX wieku, bezsprzecznie myśl jego ukształtowała też światopogląd naszego wielkiego romantycznego wieszczą – Adama Mickiewicza (vide: *Mickiewicz hermetyczny* Z. Kepińskiego, Warszawa 1980). Dziś Boehme wydaje się mniej kontrowersyjnym myślicielem niż Paracelsus – łatwiej ocenić nam i docenić twórczość zgorzeleckiego mistyka niż alchemika z Hohenheim. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest kilka – przede wszystkim jednak ta, że spuścizna literacka Boehme jest kompletna i tworzy spójną całość, pozwalającą na odczytanie i zinterpretowanie jego wielkiej, kosmicznej wizji. Jest ponadto Boehme myślicielem znacznie bardziej systematycznym i konsekwentnym niż Paracelsus, a wynika to między innymi z tego, że prawie całe życie musiał walczyć o prawo do wypowiedzania swoich przekonań z potężnymi i dobrze retorycznie przygotowanymi przeciwnikami (najważniejszym z nich był primarius Richter, który w swoich kazaniach o pismach bezkompromisowo zwalczał „herezję” Boehme). Zyskał sobie jednakże już za życia grono zwolenników wśród szlachty śląskiej, „wielu mężów świetnych, uczonych i bogobojnych [...] [którzy] poznali swoje szlachectwo w Bogu” („Schutzrede wieder Gregorius Richter”) i choć pisał przede wszystkim z głębokiej wewnętrznej potrzeby, to starał się, aby myśl jego docierała do nich klarowna i jasna. Recepcja jego pism nie ustała wraz ze śmiercią zgorzeleckiego mistyka – od lat 30-tych XVII wieku aż po początek wieku XX ukazywały się liczne przekłady i omówienia jego dzieł w Holandii, Francji i Anglii, wywarł ponadto wielki wpływ na środowisko szwabskich pietystów, których głównym ośrodkiem była Tybinga, gdzie studiowali m.in. Schelling, Hegel i Hoerderlin. O estymie, jaką cieszył się Boehme w kulturze niemieckiego przełomu XVIII i XIX wieku może świadczyć fakt, że samego Goethego określano mianem „Boehme z Weimaru”. Nie bez znaczenia dla popularności jego dzieł pozostaje fakt, iż ów *philosophus teutonicus* – jak go nazywano – pisał przepięknym literackim językiem niemieckim, łączącym piękno frazy z klarownością i logiką wyводу. Choć przedmiotem jego opisu jest narzucająca mu się z przemożną siłą wewnętrzna wizja tajemnicy kosmicznego ładu, doznawana raczej niżli obserwowana, w pierwotnej postaci będąca raczej odczuciem niżli efektem racjonalnej analizy, to jednak w ostatecznej formie – mimo symbolizmu i metaforyki języka – jawi się ona jako spójny i logiczny traktat o Bogu, wszechświecie i człowieku. Zapewne współczesnym zgorzeleckiemu myślicielowi wolno było zastanawiać się nad tym, czy był on zwiedzionym przez szatana heretykiem, czy obdarzonym przez Boga łaską poznania ta-

jemnicy istnienia. Dziś oczywiście takie dywagacje dotyczące proveniencji jego poglądów wydają się nie na miejscu. Pozostaje nam wnikliwe studiowanie jego bogatej spuścizny literackiej, dokonywanie jej interpretacji oraz próby obiektywnej oceny wpływu, jaki wywarł na filozofię i kulturę wieków późniejszych.

Choć Boehme posługiwał się w swych dziełach metaforą i symboliką zaczerpniętą z pism gnostycznych, kabalistycznych czy alchemicznych, choć z jakości, jakie przypisywał naturze, wywodził genezę chorób i określał ich symptomy, to jednak – w przeciwieństwie do Paracelsusa – nigdy nie zajmował się praktycznie medycyną ani nie przeprowadzał żadnych eksperymentów czy systematycznych badań przyrodniczych. Nie był nawet teoretykiem nauki – był po prostu wizjonerem i mistykiem, którego zaprzętały przede wszystkim zagadnienia związane z duchowym aspektem porządku wszechświata. Nie sposób zatem jego stwierdzeń oceniać w odniesieniu do praktyki, jak może to mieć miejsce w przypadku pism Paracelsusa. Należy jednak pamiętać, gdy mówimy o światopoglądzie i ogólnym „klimacie opinii” epoki, w której żył i tworzył, że wiek XVII, mimo iż był wiekiem narodzin nowożytnej nauki o przyrodzie, był także czasem kultury silnie przepojonej mistycyzmem i religijnością. Racjonalizm Kartezjusza, fizyka Newtona czy Pascalowskie podejście do nauki opierają się na silnych podstawach teologicznych. Na ówczesnych uniwersytetach króluje scholastyka, szkolnictwo niższego szczebla powoli przejmują jezuici. Kontrreformacja i prześladowania hereetyków sprzyjają nawrotowi historycznej pobożności. Mnożą się sekty i odłamy religijne. W chaosie sprzecznych „prawd” metafizycznych ludzie usiłują odnaleźć wzorzec autentycznej religijności, poszukują własnej wizji, własnej drogi do Boga. Nie zawsze jest ona zgodna z drogami Kościoła. Stąd liczne prześladowania, przed którymi nie ustrzegły się najświatlejsze umysły epoki – wśród nich także Jakob Boehme.

Dzieła Boehmego, choć bez wątpienia bardziej systematycznego i spójnego niż pisma Paracelsusa, nie sposób oceniać w kategoriach „naukowości”, zarówno w odniesieniu do współczesnych, jak i siedemnastowiecznych kryteriów wyznaczających to pojęcie. Pisma Boehmego mają charakter przede wszystkim mistyczny, można je także rozpatrywać w kategoriach teologicznych, jako że, jak wyżej powiedziano, „szewc ze Zgorzelca uchodzi za jednego z największych inspiratorów myśli religijnej w historii”<sup>31</sup>. W niniejszych rozważaniach szczególnie istotny będzie jednak

---

<sup>31</sup> J. Kosian, *J. Boehme – wielki nieznan*, Filozofia XXV, s. 11.



aspekt kulturowy dzieła Boehmego, jego miejsce w procesie rozwoju kultury europejskiej – jako kontynuacji myśli Paracelsowskiej i jako jednego ze źródeł niemieckiej filozofii romantycznej, źródła, które ukształtuje wizję przyrody, filozofię człowieka, a także podstawy medycyny niemieckiej I połowy XIX wieku.

Wiek XVII – choć przepojony mistycyzmem – przynosi kontynuację powolnego procesu, rozdziału filozofii od nauk przyrodniczych, jest właściwie ostatnim etapem, na którym refleksja filozoficzno-teologiczna, czy też filozoficzno-mistyczna łączy się z badaniami fizycznymi; jednakże – choć rozważania o Bogu i naturze mają zwykle w pismach poszczególnych myślicieli charakter całościowy – to jednak ulegają już pewnej polaryzacji. Na jednym biegunie można by zatem postawić prace Newtona (z jego fizyczno-teologicznym argumentem na rzecz istnienia Boga) czy Keplera (z jego dowodami na kolistość orbit planetarnych), na drugim zaś „Myśli” Pascala czy właśnie mistyczną wizję wszechświata Boehmego. Aczkolwiek sam Boehme nigdy prawdopodobnie nie myślałby o swoich tekstach w kategoriach „naukowości”, to z całą pewnością stosował do nich kryterium prawdziwości. W jego epoce kryterium to nie było nierozłączne z pojęciem naukowości. Co więcej – to twierdzenia naukowe, pozbawione podstawy teologicznej, byłyby prędzej uważane za wątpliwe, niż osadzone na gruncie iluminacji mistycznej wizje. Jeśli już w ogóle mielibyśmy rozpatrywać jego pisma w kategoriach „naukowości”, to bliższe byłyby one średniowiecznemu niż nowożytnemu ideałowi nauki (wedle klasyfikacji S. Amsterdamskiego)<sup>32</sup>. Odnajdziemy tu bowiem i podporządkowanie procesów epistemologicznych religii i objawieniu (w tym przypadku indywidualnemu) i pewność wiedzy gwarantowaną siłą harmonijnej całości i boską determinację (dopuszczającą jednak pojawianie się cudów) i badanie zarówno świata niewidzialnego, jak i widzialnego, a także dedukcję, badanie jakości, rozumowanie i wyjaśnianie *per analogiam*, czy wreszcie myślenie teleologiczne<sup>33</sup>.

Rozpatrując pisma Boehmego należy wziąć pod uwagę nie tylko specyficzny, przepojony mistycyzmem klimat epoki, ale także fakt, że dzieło mistrza ze Zgorzelca jest zapisem głębokiej, wewnętrznej wizji, zapisem powstałym pod wpływem swoistego „przymusu” pisania. Sam autor wyraża wprawdzie swoje niezadowolone z powodu niedoskonałości owego zapisu: [...] tak mocno wryło się to w moją świadomość, że musiałem zapisać to sobie

<sup>32</sup> B. Płonka-Syroka, op.cit., s. 26 i n.

<sup>33</sup> Tamże, s. 31.

ku pamięci: jakkolwiek trudno to było pojąć mojemu zewnętrznemu człowiekowi i sprowadzić do pióra. Musiałem natychmiast przystąpić do pracy nad tą wielką tajemnicą [...] W swoim wnętrzu widziałem to wprawdzie jak w wielkiej głębokości, widziałem przenikając wzrokiem chaos, albowiem wszystko położone jest wewnątrz, lecz wydobyć tego było dla mnie niemożliwe<sup>34</sup> jednakże jego dzieło zostało bardzo wysoko ocenione przez znawców języka niemieckiego i zaliczone do kanonu niemieckojęzycznej literatury pięknej. Przede wszystkim jednak podczas lektury Boehmego uderza niezwykła jasność i klarowność wywodu, piękno języka idzie tu bowiem w parze z pięknem i prostotą myślenia.

## VII

Omawiając poglądy Jakoba Boehmego rozpocząć wypada od podstawowej kategorii jego filozofii – pojęcia *Ungrund*. Der *Ungrund* jest przeciwieństwem der *Grund* – rzeczownika oznaczającego podstawę, dno, grunt, a także przyczynę albo powód. Jest zatem *Ungrund* tym, co pozbawione podstawy, gruntu, przyczyny czy uzasadnienia. Nie zawiera w sobie żadnego fundamentu, żadnej jakości, żadnego zróżnicowania. Nie ma w nim działania, pragnienia, skłonności. Jest pierwszy i ostatni, jest wszystkim i niczym, jest tylko sobą samym – nicością pozbawioną atrybutów i życia, niewyraźną pustką, nieskończoną głębią. To Jedność, która jest Nicością ostateczną, a zarazem wszechmożliwością, totalną potencjalnością, trwającą w doskonałym – bo nie realizującym absolutnie niczego – stanie zawieszenia.

W „Von der Menschwerdung Jesu Christi” pisze Boehme o *Ungrund* tak: „In der Ewigkeit als im Ungrunde ausser der Natur ist nichts als eine Stille ohne Wesen es hat auch nichts das etwas gebe es ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche ein Ungrund ohne Anfang und Ende: Est ist auch kein Ziel noch Staette auch kein Suchen oder Finden oder etwas, da eine Moe-glichkeit waere<sup>35</sup>”.

*Ungrund* – jeśli można użyć tak paradoksalnego określenia – jest podstawową „jakością” Boga. „Albowiem nie można o Bogu powiedzieć...”<sup>36</sup>

Boskość według Boehmego jest wieczną wolnością – jako źródło wszelkiego istnienia jest bowiem *Ungrund* – pozbawionym

<sup>34</sup> J. Boehme, *Sendbriefe*, t. VII, 12, 9. Cyt. za J. Kosian, op.cit., s. 11.

<sup>35</sup> J. Boehme, *Von den Menschwerdung Jesu Christi*, Amsterdam 1628, cz. II, r. 1 §8.

<sup>36</sup> Tenże, *Von der Genadenwahl*, Amsterdam 1682, r. 1 <1853.

podstawy, gruntu, przyczyny, określenia. J. Piórczyński suponuje, iż owa zasada *omnis determinatio est negatio* szczególnie zainspirowała Hegla, „doprowadzając go do twierdzenia, że „czysty byt i czyste Nic są [...] jednym i tym samym”<sup>37</sup>

Choć w opisach *Ungrund*, jakie odnajdziemy w pismach Boehme, pojawiają się określenia zmysłowe („rzadkie Nic”, „rozstąpienie się wszelkiej gęstości”, „wieczna otchłań i pustka”) to jednak nie pojmuje on *Ungrund* na sposób renesansowych alchemików jako nieuporządkowanej substancji, materii, z której powstają wszelkie rzeczy, lecz jako niematerialną, niezróżnicowaną pełnię możliwości, trwającą w „ciszy bez bytu”.

Dlatego istota *Ungrund* (o ile Nicość posiada istotę) wymyka się wszelkim próbom opisu czy definicji – absolutna „wolność poza wszelką naturą” jest także wolnością od formy myśli czy języka, nie poddaje się żadnym zabiegom uprzedmiotowiającym, dostępna jest najwyżej mistycznemu oglądowi, bezsłownej kontemplacji czy głębokiemu przecuciu.

W nicości *Ungrund* ma jednak początek to, co istnieje. W *Ungrund* rodzi się bowiem „pragnienie czegoś”, „Bezprzyczynowość [...] jako żądza otwiera wieczyste źródło (einen Ewigen Anfang)”<sup>38</sup>. Owo „pragnienie” czy też „żądza”, która pojawia się w *Ungrund*, jako takie samo, także jest nicością, jednakże „dla samego siebie stwarza wolę, by móc pragnąć czegoś”. W ten sposób *Ungrund* zmierza do przekroczenia samego siebie, wieczna i doskonała potencja nie może się bowiem wypełnić bytem w obrębie swej istoty, wola realizacji własnej absolutnej potencjalności urzeczywistnia się w swoim esencjonalnym przeciwieństwie. Wola jest zatem pierwotnym, wewnętrznym Grund (podstawą) dla *Ungrund*.

Ową pierwszą, wyłonioną z Nicości wolą, wieczną, absolutną i niestworzoną nazywa Boehme Bogiem Ojcem. Rodzi ona z siebie Syna – drugą wieczną wolę, będącą ucieleśnieniem woli pierwszej, której jakością jest dobro. Trzecią postacią w procesie formowania się boskości jest Duch, który wprowadza pierwszą i drugą wolę w życie i działanie. Ojciec koncentruje się w Synu, „Duch zaś promieniuje nimi, rozprzestrzenia je”<sup>39</sup>.

Boskość nadal wypełnia się istnieniem, poszukując siebie – z Trójcy rodzi się wieczną mądrość – lustro *Ungrund* jako podobieństwo boskości. Mądrość nie jest jeszcze działaniem, lecz pozostaje boską kontemplacją „figurą życia”<sup>40</sup>; Boehme nazywa ją

<sup>37</sup> J. Piórczyński, op.cit., s. 127.

<sup>38</sup> J. Boehme, *Ponowne narodziny*, Poznań 1993, s. 53.

<sup>39</sup> J. Piórczyński, op.cit., s. 130.

<sup>40</sup> Tamże, s. 127.

też czasami Magią – matką wieczności, tajemnicą, pozbawionym bytu Tonem bytów, miejscem zamieszkania woli („Von sechs Punkten”, „Mysterium Pansophicum”). Jako „pojęcie wszelkich rzeczy” Magia jest tożsama z mądrością, jest bowiem zbiorem wzorców wszelkich rzeczy (czyli najwyższą wiedzą o ich istocie), pragnących urzeczywistnienia w bycie.

Duch, jako wszechmocna wola może nadać byt pojęciom (obrazom) rzeczy, obecnym w sferze magii. W stwórczym „Słowie ducha” tkwi wola, która wnika z istotą życia, stanowiąc jej „*arcantum* albo *misterium*” („Misterium pansophicum” r. 4 § 5). Życie-duch to Bóg, a życie esencjalne do życie-natura, która nie jest jedynie ślepym instynktem, jest bowiem spragniona wyższego ducha, odczuwa ku niemu bezwarunkowy pociąg. W esencji bytu tkwią zatem dwa misteria – wieczne słowo i wieczne jego pożądanie: „życie-duch tkwi w sobie zwrócone do środka, a życie natura stoi wychylone z siebie i przed siebie” („Misterium pansophicum” r. 5 §1). Duch stanowi treść życia natury, które jednak go nie obejmuje w całości. Owa dwoistość wszechrzeczy dopełnia się w istnieniu „jednej wiecznej istoty”, choć jednocześnie zostaje zachowana odrębność dwóch zasad życia. „Jedną wieczną istotę [...] należy rozumieć jako istotę wszystkich istot”<sup>41</sup>. Tylko ona jest zdolna do stwarzania i tworzenia. Jej „lustrem” jest szatan i wszelkie zło. Z wyobrażeń zawartych w pierwotnej magicznej istocie pochodzi całe dobro i całe zło, pragnienie jej powołuje bowiem do życia i istnienia nie tylko wszelką esencję, lecz także „lustro”, które ma służyć „rozpoznaniu i uświadomieniu” sobie przez pragnienie samego siebie. Jednakże lustro owo „odbity obiekt zwraca wyobraźni i uświadamia mu, że to nie jest jego życie”<sup>42</sup>. Odtąd pragnienie zostaje skażone, zakłócone przez odczucia odrazy i obrzydzenia, lustra jednak odrzucić nie sposób. Pragnienie może opuścić lustro tylko wtedy, gdy zostaje ono rozbite, lecz nie przynosi to wolności, a jedynie staje się źródłem *Turby* – niepokoju, zamętu, nieustannej walki bytów, cechującej naturę.

Przeciwiństwo jest ogólną zasadą, rządzącą całością bytu. Jej działaniu poddana jest zarówno wieczna natura, przejawiająca się w kontrastowych jakościach, jak i natura zewnętrzna, której istotę stanowi *Turba*. Pierwszej postaci wiecznej natury – pragnieniu, pożądaniu, żądzy – której naturę stanowią siły koncentracji i ściągania, rodzące jakości mroku, śmierci, cierpkości, ostrości, twardości i wściekłości, przeciwstawia się jakość druga

---

<sup>41</sup> J. Boehme, *Ponowne narodziny*, *Misterium Pansophicum*, r. 5, § 5, s. 58.

– ruch i ekspansja, dążenie do rozsadzenia jakości istoty pierwszej, nieokreślonego rozprzestrzenienia. Pożądanie skierowane jest ku wnętrzu, ciszy i śmierci, jego wściekła, mroczna siła pragnie zagarnąć wszystko dla siebie i zamknąć w sobie. Ruch – przeciwnie – zmierza ku zewnątrz, swobodzie, manifestacji własnej istoty. Obie jakości bezustannie ścierają się ze sobą, nie mogą ani zwyciężyć, ani uwolnić się od siebie. Z walki tej rodzi się trzecia jakość wiecznej natury – strach, któremu towarzyszy męka. Trwoga ukazuje i dopełnia istotę dwóch pierwszych jakości, ujawnia, że efektem ich połączenia jest *de facto* rozdwojenie. Jednocześnie dopiero z walki, wzajemnej wrogości i męki zrodzić się może życie.

Owe trzy pierwsze jakości tworzą mroczną, pierwotną stronę natury, gdzie wszystko pogrążone jest w chaosie sprzecznych sił, chaosie jednak pozornym, gdyż rządzą w nim nieprzekraczalne prawa ścierania się kontrastów, zamykania i wyłaniania, martwość i niepokoju (we wzajemnym dopełnianiu się trzech przeciwstawnych jakości można bardzo wyraźnie dostrzec źródła heglowskiej dialektyki, również bazującej na schemacie trójkowym). Pierwsza „triada” mroku i walki zostaje dopełniona przez jasny aspekt wiecznej natury. W zatopionej w obracających się przeciw sobie siłach pożądania, ruchu i strachu naturze rodzi się prężne pragnienie wyjścia poza to pierwotne uwikłanie, pragnienie rozwoju, uwolnienia się od męki. W późniejszych pismach, takich jak „Mysterium Magnum” czy „Von den drei Prinzipien” Boehme mówi też o wkroczeniu w naturę mocy boskiej – wiecznej woli, która również pragnie porzucenia dziedziny niepokoju. W ten sposób pojawia się czwarta jakość wiecznej natury – błyskawica – zrodzona z woli Boga, na interwencję której otwiera się natura. Straszliwa moc błyskawicy poraża naturę i proces gwałtowny (Boehme porównuje go do zanurzenia rozżarzonego metalu w wodzie), który drastycznie odmienia oblicze wiecznej natury. Tam, gdzie wrzała walka przeciwieństw pojawia się radosne i spokojne trwanie. Sprzeczne siły zostają pogodzone i zjednoczone przez jakość piątą – którą jest miłość. Dzięki niej wrogie moce łączą się w harmonię bytu, nie walczą już ze sobą, lecz wyrażają i manifestują boską jedność w wielości. Miłość „wohnet in den andern allen (Eigenschaften)” i przemienia je, nie pozwalając na ujawnianie się pierwotnej mrocznej dzikości i męki. Umożliwia dzięki temu powstanie rozumnego ducha i jego swobodne bytowanie. Owo spokojne i radosne trwanie w miłości uwydatnia się i postaciuje w jakości szóstej – tonie, czyli głosie. Jakość ta wprowadza do natury element zmysłowości, dzięki niej wszystkie siły

mogą wejść we wzajemny kontakt „patrzac na siebie, dotykając, słysząc, czując i smakując”<sup>43</sup>. W zmysłowej konkretności dopełnia się i ujawnia boska mądrość i cud stworzenia.

I wreszcie postać siódma – zwana po prostu naturą. Sama nie posiada żadnych właściwości, lecz jest nośnikiem wszystkich sześciu pozostałych, w niej duchowa esencja jakości tworzących triady mroku i światła znajduje egzystencjalne uzasadnienie. Zachodzi tu wzajemne dopełnienie: sześć jakości urzeczywistnia się w bycie natury, a ten z kolei – aby nie być nicością i pustką – musi posiadać wypełniające go jakości.

W ten oto sposób – z *Ungrund* poprzez trzy Osoby Boskie, Magię, Mądrość i Ducha, który upostaciowuje zawarte w magicznej matrycy obrazy, aż do wiecznej natury – wyłania się z nicości byt, a raczej ten jego aspekt, który można by nazwać „wyższym”. Jego dopełnieniem jest natura zewnętrzna – świat roślin, zwierząt i minerałów, metali, planet, żywiołów i kolorów. Bogactwo i różnorodność przyrody wzbudza zachwyt Boehmego, podobnie jak budziły go w jego poprzednikach – renesansowych filozofach przyrody, medykach i artystach.

I o ile mistyczna wizja wyłaniania się bytu z nicości *Ungrund* bliska jest w swym charakterze duchowi mistyki średniowiecznej, o tyle filozofia przyrody zgorzeleckiego mistrza bezsprzecznie wyłania się z renesansowego ujęcia natury; operuje też językiem szesnastowiecznej alchemii i filozofii przyrody, szczególnie zaś paracelsowskiej. Koncepcja Paracelsusa staje się dla Boehmego punktem wyjścia do tworzenia własnego systemu. Z Paracelsusem łączy go fascynacja i ciekawość świata, różni go jednak sposób przeżywania – o wiele głębszy, przepojony mistycyzmem i silnym odczuciem uczestnictwa w Tajemnicy Istnienia. Nie oznacza to jednak, że zgorzelecki mistyk był nieczuły na zmysłowe piękno przyrody. Feuerbach pisał o nim, że „przeczuwał, a nawet odczuwał [...] radość «bezbożnego przyrodoznawstwa»”<sup>44</sup>, płynącą ze zmysłowego zachwytu, nad jej urodą, różnorodnością i harmonią. Ta „dwoistość” w postrzeganiu bytu, łącząca mistyczną głębię kontemplacji jego wyższych aspektów z „bezbożnym” zgoła zapalem poznawania jego materialnych przejawów, jest charakterystyczna dla pism Boehmego.

<sup>42</sup> Tamże, r. 5, § 7, s. 59.

<sup>43</sup> J. Boehme, *Von dem drei Principien*, r. 3 § 13.

<sup>44</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 174.

## VIII

Świat natury, przez który ujawniają się i w którym urzeczywistniają się podstawowe jakości, jest – podobnie jak rzeczywistość wiecznej natury – rządzony przez prawo przeciwieństw. Przenikają się one wzajemnie i dopełniają, tworząc harmonijną całość, w której każdy element ma swoje miejsce, funkcję i znaczenie. Porządek ten jest możliwy, ponieważ „wieczna natura i stworzony świat są jakościowo tożsame [...] a świat widzialny [...] jest płodem, odwzorowaniem, kontynuacją, *derivatum* świata wiecznego”<sup>45</sup>. W „Aurorze” pisze o tym następująco:

„Die 7. geister Gottes befreiffer in ihrem circh oder raum den Himmel und diest Welt [...] Und auss demselben Corpus der 7. geister Gottes seind alle dinge gemacht und hergekommen – alle Engel, alle Teufel – der Himmel – die Erde – die Sternen – die Elementa – die Menschen – die Thiere – die Voegel – die Fische – alle Wuerme – das Holz und Baeume – darzn Steine – Kraut und grass – und alles was da ist”<sup>46</sup>.

W całej widzialnej naturze znajduje swe urealnienie siedem pierwotnych jakości natury wiecznej. Pierwsze trzy jakości wiecznej natury – pragnienie, ruch, trwoga, składająca się na tzw. pierwsze *principium* – są modelowane przez własności składające się na drugie *principium*: światło, miłość i „ton”. Podobne odbicie mają w świecie ziemskim trzy podstawowe pierwiastki: *sulphur*, *mercurium* i *sal*. Koncepcję owych prymarnych substancji zapożyczył Boehme od Paracelsusa, rozwinął ją jednak we własnym duchu. Nie są to substancje w sensie materialnym, lecz metafizycznym, swego rodzaju uniwersalne siły, tworzące wszelkie rzeczy. Zyskują one w teorii bytu Boehmego znaczenie daleko wykraczające poza ujęcie mistrza z Hohenheim. Boehme analizuje termin i istotę *sulphur*, rozbijając go na dwa człony: *sul* – tożsame z absolutną wolnością do tworenia w *Ungrund* przed i poza naturą oraz *phur* – oznaczające pragnienie bytu, a zarazem wieczną naturę, wyłaniającą się jako efekt tego pragnienia. W procesie wyłaniania się bytu *mercurius* uczestniczy jako czynnik rozdzielający pierwsze i drugie *principium* (świat ciemności i światła) w obrębie ciemnej natury, zaś *sal* jest upostaciowaniem światła i ciemności. Podobnie w świecie ziemskim: *Sal* begehret *phur*, und *phur* begehret *Mercurius* und diese beyden begehren *Sal*, dann *Sal* ist ihr

<sup>45</sup> J. Piórczyński, op.cit., s. 195.

<sup>46</sup> J. Boehme, *Aurora*, r. 9, § 41.

Sohn, dehn sie aussbrueten in ihrer Begriede und wird hernach ihr Wohnhaus und auch Speise"<sup>47</sup>.

*Sulphur* – przyczyna ognia i źródła istnienia natury zewnętrznej, jest miejscem początku wszelkich rzeczy. *Phur* jest pierwotnym pożądaniem istnienia, *sul* – prymarnym, duchowym elementem wszechrzeczy. Z niego rodzi się *Mercurius*, ten który rozdziela i formuje, powoduje rozdzielanie jakości. Występuje on w czterech duchowych postaciach – ognia, wody, cierpkości i goryczy, które swe materialne odbicie zyskują w *Sal* – cielesnej formie, w jakiej przejawia się walka przeciwstawnych jakości merkuriuszowych. W każdym bycie pojawiają się owe trzy podstawowe siły, bez nich nie mogłoby powstać nic, co istnieje. W każdej rzeczy jest bowiem zarówno siła rodząca (*Sulphur*), „sok, który jest sercem rzeczy"<sup>48</sup> oraz „płynąca [wewnątrz – przypis KKL] siła, woń i smak, to jest duch rzeczy"<sup>49</sup>.

Idea trójjedności wszelkich bytów natury widzialnej, odwzorowujących boską istotę (jeden Bóg w trzech osobach) wpisana jest w systemie Boehmego w naczelną, dialektyczną zasadę jedności zwalczających się przeciwieństw. To właśnie ona stanowi prawdziwie oryginalny wkład Boehmego w filozofię europejską. W jego ujęciu wszelki byt natury ziemskiej konstytuuje się poprzez nieustanną walkę sprzeczności, ścieranie się jakości, dając w efekcie heraklitejski obraz świata odmiennie tworzącego się w bojach przeciwieństw. I tak jak w Bogu dopełnia się światło (dobro) i ciemność (zło), tak w naturze zewnętrznej, będącej wszakże zwierciadłem boskich pragnień, bez końca, bez wytchnienia widać pierwiastki światłości i mroku – „Dem die zwö Welten als Liecht und Finstennuess sind in einander als eine"<sup>50</sup>. (Albowiem oba te światy, tzn. światło i ciemność są jedne w drugim jako jeden świat.) Zarówno w obrębie ciemnej, jak i widzialnej natury dobro i zło są pojmowane i wartościowane nie tyle jako kategorie *stricte* etyczne, ile raczej jako swoiste ontologiczne (ontyczne?) własności bytu: dobre jest bowiem to, co sprzyja rośnięciu i rozwojowi konkretnego istnienia, złe zaś to, co prowadzi do jego destrukcji lub zepsucia. Pierwiastek ciemności w ogóle odgrywa istotną rolę w systemie Boehmego – jest wszak obecny u początków boskiego istnienia i u źródeł stworzenia, mistrz ze Zgorzelca często podkreśla jego znaczenie w świecie natury wiecznej i w świecie widzialnym. Opozycja jest bowiem naczelną zasadą sy-

<sup>48</sup> J. Boehme, *De Signatura Rerum*, r. 2, § 31.

<sup>49</sup> Tamże, r. 2, § 47.

<sup>50</sup> J. Boehme, *Aurora*, r. 9, § 41.



stemu Boehmego, z niej bierze początek walka tworzenia a zarazem z niej jedynie narodzić się może pełnia.

## IX

Światami natury wiecznej i ziemskiej rządzi – podobnie jak u Paracelsusa – hermetyczne prawo tożsamości, wyróżniające się w odpowiedzialności praw i jakości pojawiających się na obu planach istnienia. Siedem jakości natury wiecznej powtarza się w naturze zewnętrznej (zachodzi zatem między nimi jakościowa tożsamość), z tą tylko różnicą, że byty przynależne naturze widzialnej odróżniają między sobą proporcje owych jakości – ta, która dominuje sprawia, iż dana rzecz jest sobą samą.

Odpowiedniość tę drobiazgowo analizuje Boehme na przykładzie relacji świata wiecznego i ludzkiego ciała. W „O badaniu boskiej istoty w naturze o obu jakościach” przy opisie tych zgodności powtarza się formuła: „oznacza to i jest tym”. I tak np. wewnątrz człowieka (jama – das Hohte) jest „otchłanią między gwiazdami a niebem i tę otchłań oznacza”; dalej „ciało oznacza ziemię, a także jest z ziemi; krew oznacza wodę i jest z wody; oddech oznacza powietrze i zarazem jest nim...”.

Ciało od stóp po szyję „oznacza i jednocześnie jest sferą obrotu gwiazd, jak też otchłanią pomiędzy nimi, w której panują planety i żywioły”. Samo ciało ma naturę żywiołu ziemi – tak jak ona zastygłe, pozbawione pożądliwości i rozumu – poruszane jest przez siłę gwiazd, krążącą w żyłach. Ziemia poddana działaniu gwiazd rodzi metale i rośliny, tak samo ciało żyje dzięki gwiazdnej mocy. Mózg jest ludzkim odpowiednikiem nieba. To byt nader specyficzny, bowiem niebo – choć należy do natury – ma nieco odmienną istotę. Są w nim obecne wszystkie siły, ale pozbawione aspektów męki, ostrości i popędliwości. W nim postaciuje się wyłącznie jasna, łagodna i czysta *species* każdej z sił natury. Z nieba biorą początek gwiazdy i elementy „Niebo jest sercem wody”, a ona z kolei jest sercem (jądrem) wszelkich rzeczy. Siła nieba – radosna i łagodna – porusza elementy i gwiazdy, tak jak siły mózgu (głowy) poruszają całym ciałem. Siedziba nieba jest ponad gwiazdami, siedziba mózgu – ponad ciałem.

W pięciu zmysłach, zawartych w głowie – wzroku, słuchu, powonieniu, smaku i dotyku – „jakościują się gwiazdy i elementy i tutaj syderalny duch gwiazd albo natury w ludziach i zwierzętach powstaje”.

Owa mistyczna tożsamość bytów – o wyraźnej proveniencji alchemicznej – pozwala Boehmemu na swobodne operowanie analogią oraz na łączenie wiedzy o przyrodzie z oderwanymi od

rzeczywistości spekulacjami. Precyzyjne opisy manifestowania się i oddziaływania poszczególnych „jakości” na ciało ludzkie, częstokroć zresztą oparte na alchemicznych domysłach, wpisuje mistrz ze Zgorzelca w szeroki kontekst rozważań o istocie natury wiecznej i esencji Boga. Całość jego rozumowania podporządkowana jest ponadto dialektycznej zasadzie walki przeciwieństw, której nadaje Boehme sens metafizyczny. Nie sposób zatem często odróżnić w jego wywodach tego, co symboliczne, od tego, co dosłowne; poszczególne plany istnienia mieszają się ze sobą, tworząc synchroniczną strukturę, w której wszystko jest ze sobą powiązane, a poszczególne byty są kolejnymi lustrami boskiej doskonałości. To jednak, co w Bogu jest jednością i pełnią, na niższych szczeblach istnienia ulega rozszczepieniu na kontrastujące ze sobą i rywalizujące aspekty.

Podstawowym pojęciem rozważań Boehmego jest tutaj pojęcie „jakości”. Zgorzelecki mistyk definiuje ją w nader interesujący sposób, mówiąc, że „jakość to ruch, cierpienie, bądź też popęd rzeczy”<sup>51</sup>. Oznacza to, że jest ona raczej dążeniem do czegoś, zrodzonym z braku, niż cechą lub własnością bytów. Ta definicja – choć sprzeczna z potocznym rozumieniem tego pojęcia – całkowicie mieści się w dialektycznym ujęciu świata, jakie proponuje Boehme. Jakość w jego systemie pożąda bowiem tego, czym sama nie jest – czyli swego przeciwieństwa. Jest też motorem rzeczy, tym, co wprawia w ruch, a zarazem jest ruchem, jest istotą ruchu, popęd bowiem zakłada poruszenie – w tym przypadku – celowe, bo dążące do pełni, do zawłaszczenia własnej istoty, do doskonałości. A poruszenie owo rodzi się z męki bycia niedoskonałym, z męki braku i samo rodzi mękę – cierpienie wiecznego dążenia, wiecznego ruchu i niepokoju. Trzeba jednak pamiętać, że na skutek językowego błędu wynikającego ze słabej znajomości łaciny, Boehme powiązał niemieckie „qualitaet” (jakość) ze słowami „quelle” (źródło) i „quall” (męka). Ten „genialny błąd”<sup>52</sup> legł u podstaw nader oryginalnej koncepcji, utożsamiającej powstawanie bytów z męką – cierpieniem narodzin. Jest to zatem męka twórcza, życiodajne cierpienie, bowiem w procesie pojawiania się i istnienia bytów (które jest wiecznym tworzeniem i dążeniem) każdy z nich – poprzez wewnętrzne zmagania i walkę. Z elementami i jakościami przeciwstawnymi – zmierza ku jedni i dopełnieniu.

Jakości tych wyróżnia Boehme kilka: żar i zimno, gorycz, słodycz oraz jakość kwaśna i cierpka (słona). W jego systemie „wszystko

---

<sup>51</sup> J. Boehme, *Ponowne narodziny*, *Misterium Pansophicum*, r. 5, § 7, s. 33.

<sup>52</sup> J. Kosian, *op.cit.*, s. 13.

wzajemnie się jakościuje [...] wszystkie stworzenia elementowe są z tych jakości uczynione, z nich pochodzą, żyją w nich [...]”<sup>53</sup>. Jakości owe objawiają się w elementach powietrza, ognia i wody, którym nadają postać i właściwości. Same w sobie jakości nie są jednolite: mają w sobie zawsze dwie *species*, dlatego w dwojaki sposób oddziałują na elementy i wszelkie inne byty. Każde z nich posiada niejako dwa oblicza – pozytywne i negatywne: przewaga jednej ze *species* w danym elemencie, bycie rzeczywistym, istocie lub części jej ciała powoduje krystalizowanie się określonych postaci, właściwości i funkcji (np. może być źródłem choroby lub zdrowia).

I tak żar jednocześnie „pali, niszczy i popędza wszystko”, a zarazem „oświecla i ogrzewa to, co zimne, wilgotne i mroczne, a to, co miękkie czyni twardym”<sup>54</sup>. Jego rodzajami są światło i wściekłość, czyli odpowiednio aspekt pozytywny, życiodajny, nadający ruch oraz negatywny – niszczący, wypalający, destruktywny. Żar jest przeto źródłem śmierci i życia, poruszenia i rozpadu. Istnieje co prawda w Bogu samo światło, bez żaru, jako byt niezależny od natury, jednakże w tej ostatniej światło egzystuje jako część żaru, dopełnienie wściekłości. Światło żaru jest dawcą dobrych boskich i twórczych mocy, natomiast żar pozbawiony światła (czyli wściekłość) jest źródłem zła.

Przeciwnością żaru jest zimno, również zawierające w sobie dwie *species*, raz działając jako siła łagodząca żar i umożliwiająca przez to zaistnienie życia stworzeniom natury ziemskiej, raz znów będąc wściekłością, która zmraża wszelkie życie i przynosi śmierć; jako wściekłość zimno zwalcza żar, jako łagodność – współdziała z nim.

Z popędu i poruszenia tych dwu jakości (żaru i zimna) bierze swój początek jakość powietrza oraz wody. Zimno, łagodząc żar, sprawia, iż obie jakości rzedną; z kolei ściągające działanie jakości gorzkiej doprowadza do skroplenia rozrzedzonych żaru i zimna (czyli powietrza) i powstania wody. Obie jakości walczą ze sobą poprzez te elementy: „żar pochłania wodę, a zimno zwycięża powietrze”<sup>55</sup>. Powietrze, rozumiane tu nie jako element, lecz jakość, jawi się jako *spiritus movens* wszelkiego życia (vide: dusza, oddech); podobnie woda, jako budulec ciał. Każda z owych jakości zawiera w sobie „żywołność” i „śmiertelne działania”<sup>56</sup> powietrze jako dusza i oddech niesie życie, ale jako huragan je

<sup>53</sup> Tamże, s. 39–40.

<sup>54</sup> Tamże, s. 33.

<sup>55</sup> Tamże, s. 35.

<sup>56</sup> Tamże, s. 36.

niszczy, życiodajna woda jest nie tylko budulcem, ale i środowiskiem rozkładu i gnicia.

Funkcją kolejnej jakości – gorzkiej – jest ściąganie i rozdzielanie. W swym łagodnym rodzaju oddziela dobro od złego i jego źródłem radości, śmiechu i wszelkich dążeń duszy ku Bogu. Ale jej drugie oblicze to śmierć – rozdzielenie duszy od ciała, „zepsucie i zniszczenie życia w ciele”<sup>57</sup>. Przez dręczenie i rozpalenie elementu ognia pobudza w ciele gorączkę, ostatecznie wyniszczającą ciało i prowadzącą do śmierci (być może Boehme wywiódł tę konstatację z charakterystycznego, gorzkiego posmaku, jaki często towarzyszy wysokiej temperaturze ciała).

Przeciwna jej jakość słodka czyni istoty żywe pięknymi i miłymi, nadaje barwy, smaki i zapachy. To radość życia, rozkosz, miłość i miłosierdzie. Ale i ona ma w sobie *species* wściekła, „gdy bowiem w elemencie wody zapalona zostanie choroba i pomór i ciała zepsucie urodzi. Gdy natomiast w żarze goryczy rozpaloną zostanie, zarazi element powietrza, z czego rodzi się chyży pomór i śmierć nagła”<sup>58</sup>. (Mowa tu o epidemiach, rozprzestrzeniających się przez używanie zakażonej wody i oddychanie skażonym powietrzem. Zapewne spekulacja łącząca jakość słodką z epidemiami ma swoje przesłanki w obserwacji – woda, w której gniją resztki roślin i zwłoki padłych zwierząt, czy martwych ludzi ma charakterystyczny, słodkawych zapach i posmak, podobnie jak dym unoszący się ze stosów, na których palono ciała zmarłych na zarazę,<sup>9</sup> posiada specyficzną, słodkomdłącą woń.)

Przeciwna im obu jakość kwaśna powściąga, gasi i miarkuje wszelki nadmiar jakości gorzkiej i słodkiej i zrodzone zeń żądze i tęsknoty. W aspekcie negatywnym rodzi żal i melancholię (jej nadmiar łączony być może ze zgryźliwością chorych na nadkwasotę czy chorobę wrzodową żołądka i dwunastnicy, a także z dolegliwościami wątroby).

I wreszcie jakość cierpka (słona) – przywraca równowagę dążeniom zrodzonym z jakości kwaśnej, słodkiej i gorzkiej. Wyostrza smak wszelkiej rzeczy, daje przyjemność, zrodzoną z harmonizowania jakości pozostałych. Jednocześnie, w swoim złym rodzaju, może być też źródłem licznych chorób. „W ogniu rozpalona, rodzi to, co twarde, ostre i kamienne [...], tak oto powstaje kamień w żywym ciele [...]”<sup>58</sup>. (Takie spekulacje mogą być po części przynajmniej związane z uczuciem pieczenia, swędzenia, jakie towarzyszy tym chorobom, a jakie wywołuje podrażnienie skóry solą.)

<sup>57</sup> Tamże, s. 37.

<sup>58</sup> Tamże, s. 38.

<sup>59</sup> Tamże, s. 39.

Jak widać, zarówno pozytywne i negatywne aspekty są niezbędnymi elementami natury ziemskiej. Dzięki ich zmaganiom, dzięki owej „dwoistej męce” (Quall) życie jest procesem, ruchem, wzrostem. To, co łagodne, uspokaja i przynosi wypoczynek, to, co „wściekle” – nadaje ruchliwość i pęd do tworzenia. „Jakości popędu wnoszą bowiem do wszelkich stworzeń chęć [uczynienia – przyp. tłum.] dobra i zła, przez co wszystko się ze sobą miesza, wzbiera, opada, staje się piękne, psuje się, kocha i nienawidzi”<sup>60</sup>.

## X

Ów dialektyczny niepokój, wieczne wzajemne konfrontowanie się jakości w bytach, to *turba* natury. Jakościowa kwalifikacja poszczególnych bytów stawia je w obliczu konieczności walki, ścierania się, konfliktu. Alchemiczne pojęcie *turby* rozumie Boehme bardzo szeroko, nadając mu znaczenie swoistej, nadrzędnej jakości samego istnienia, jakości ponad jakościami, z której esencji wszelkie inne się wywodzą. Różnicowanie jest sensem istnienia jakości, a różnicowanie to *turba*. To jedno z kluczowych pojęć w systemie zgorzeleckiego mistyka. Byty walczą ze sobą ze swej istoty (jako że esencjonalnie są różnie jakościowane, „odczuwają” do innych bytów odrazę, wynikającą z obcości), ale też o swoją istotę – o zachowanie własnej odrębności i panowanie nad innymi. Pomędzy bytami nie ma miejsca na kompromis – jest tylko walka poszczególnych ośrodków woli, posiadających wzajemnie sprzeczne – bo ukształtowane przez inne własności i jakości – cele. *Turba* jest tu symbolem najistotniejszej właściwości natury zewnętrznej – dążenia do destrukcji, chaosu, śmierci. Jest bezpośrednim i nieuniknionym efektem procesu stworzenia i tworzenia zarazem, raz jako wynik objawienia jedności Boga w niedoskonałym świecie, który jedność tę rozbija i różnicuje na jakości, drugi raz jako konsekwencja upadku wolnych stworzeń (por. Paracelsowskie *cagastum*).

Byty świata widzialnego są odbiciem (lustrem) „boskiego życia”, w którym owo „esencjalne misterium” obudziło życie. Esencja, przelana w istnieniu natury zewnętrznej nadal pozostaje sobą samą, jednakże – egzystując w rozbiciu od pierwotnej jedności, pragnie powrotu do stanu pierwszej doskonałości. W ten sposób „stwarza ponownie lustro, żeby się w tym lustrze poznać i uświadamiać [...] lustro, które odbity obiekt zwraca wyobraźni i uświadamia mu, że to nie jest jego życie. Otóż wówczas powstaje obrzydliwość i odraza, dlatego żądza pragnie od-

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 40.

rzucić to lustro, a przecież tego nie potrafi, dlatego szuka sensu początku. Wychodzi z lustra, gdy lustro jest rozbite, a to rozbitcie jest *Turba*, niczym śmierć schwytanego życia<sup>61</sup>

*Turba* rodzi się w człowieku ze świadomości rozbicia. Jest pragnieniem i dążeniem – a zatem zaprzeczeniem spokoju. To właśnie ona wydaje się być w systemie Boehmego przeciwieństwem pierwotnego *Ungrund*, a jednocześnie jest owego *Ungrund* najdoskonalszą realizacją. Zawiera bowiem wszystko to, co w *Ungrund* zostaje zapowiedziane, jest wszystkim tym, co *Ungrund* zawiera w sobie na mocy potencji. W *Turbie* natury i *Turbie* człowieka paradoksalnie ujawnia się ostatnia (w kolejności wyłaniania się bytu) czy wręcz – ostateczna postać urzeczywistnionego przedbytu. *Turba* – jako właściwość rzeczy jest wynikiem rozpoznawania własnej odrębności, a zarazem środkiem do owej odrębności przekroczenia. *Turba*, jako walka przeciwieństw, jest objawieniem Boga w bycie, które przez ujawnienie wielości i sprzeczności, wiedzie ku przeczuciu jedności. Jedności utraconej przez byt w procesie starania się i istnienia, lecz istniejącej w nim jako potencja, tak jak możliwość wielości zawarta jest w pierwotnym *Ungrund*.

## XI

Człowiek jest specyficznym odzwierciedleniem struktury wszechświata (a zarazem Boga), podlega jednak obowiązującej na wszystkich poziomach istnienia zasadzie troistości wszelkiego bytu. Trzem *principiom* odpowiadają trzy płaszczyzny ludzkiego bytu: dusza,\* duch i ciało.

Dusza, wywodząca się z pierwszego *principium* – świata ciemnego ognia, surowości, cierpkości i goryczy – jest pełna mrocznej męki. Ludzkie życie ma zatem swój początek w domenie czterech pierwszych jakości wiecznej natury, nie podlega jednak całokształtemu w nie uwikłaniu – dzięki wolnej woli może wyswobodzić się z chaosu i cierpienia, posiada bowiem zdolność formowania samej siebie.

Dopełnieniem duszy jest duch – ciemnej, pełnej poruszeń i żądz materii duszy odpowiada jasna strona bytu – łagodne i spokojne światło. Duch to uosobienie boskich sił dobra, „prawdziwy obraz Boga”. Pamiętać jednak trzeba, że światło ducha ma swe źródło w ogniu duszy, z której się wyłania. Dzięki temu, iż duszy przysługuje możliwość rozwoju i kształtowania samej siebie, może ona dokonać transformacji swych wewnętrznych

<sup>61</sup> Tamże, s. 59.

mocy i zmianę ich jakości. Przekształcenia owe są doskonaleniem się duszy, która przez nie otwiera się na boskie światło. Duch jednak nie może istnieć bez duszy – dopiero z trawiącego, szalejącego „żywiolu” destrukcji i nieczystości wyłonić się może czyste, łagodne światło.

Odpowiednikiem trzeciego *principium* jest cielesna sfera człowieka, posiadająca dwoistą naturę – gwiazdną i elementową. Rozum i zmysły tworzą ciało gwiazdne, w którym ufundowana jest wyjątkowość człowieka w świecie natury zewnętrznej. Ciało syderalne – najbardziej zewnętrzna powłoka, zbudowana z czterech pierwiastków *materii vulgaris* – pozostaje martwe, jeżeli nie ożywia go element duchowy.

Ciało jest warunkiem *sine qua non*, realnego zaistnienia duchowości, w nich znajduje ona swe ostateczne urzeczywistnienie. Absolut, w dążeniu do totalnego samopoznania, wyłania z siebie kolejne płaszczyzny bytu, tworząc hierarchiczną strukturę, w której zewnętrzność wyższego rzędu staje się wewnętrznością dla bytów niższego rzędu (np. dusza jako zewnętrzność Boga jest wewnętrznością dla ducha, a ten z kolei – zewnętrzny dla duszy staje się wewnętrznością ciała itd.). Ponieważ jednak wszystkie piętra istnienia są w istocie przejawami tego samego absolutu, przeto wszelki dualizm wydaje się być wtórną cechą bytu, jedną z form ujawniania się przez absolut samemu sobie. Stąd powracająca często w pismach Boehme'go metafora lustra – absolut tworzy byty, w których ogląda urzeczywistnienie własnej omnipotencji. Zawsze jednak elementy z poziomów wyższych udzielają swej mocy elementom poziomów niższych: dusza ognista ożywia ducha świetlnego, a w nich obu zapośredniczona jest witalność duszy animalnej, ożywiającej ciało syderalne.

Człowiek – choć jest istotą złożoną, obejmującą w swej esencji różnorodne płaszczyzny bytu, pozostaje mimo to jednością, całością, która może kształtować sama siebie i dopiero jako całość rozpatrywany jest jako podmiot wyborów i działań podlegających ocenom etycznym. Boehme nie rozwiązuje ostatecznie problemu wzajemnych relacji między duchowością a cielesnością człowieka, ukazuje jednak ich skomplikowany charakter oraz wynikającą z niego głębię bytu ludzkiego. W obrębie owej *concors discordiae* odbywa się nieustająca walka i poszukiwanie. Siły tworzenia i destrukcji, mroku i światła, dobra i zła zmagają się tu w dążeniu do ostatecznej pełni i prawdy.

## XII

Samo wyłonienie się człowieka pozornie wydaje się efektem upadku aniołów – ich dążenie do ciemnej materii skłania niejako Boga do zmanifestowania swojego istnienia również i na tej płaszczyźnie bytu. Choć Szatan uzurpuje sobie prawo do twierdzenia, iż jego czyn dał początek istnieniu natury zewnętrznej, to jednak w rzeczywistości stworzenie człowieka, w którym łączą się wszystkie trzy *principia* – jest rezultatem procesu samopoznania Boga, który objawia się sobie w kolejnych lustrach – płaszczyznach bytu.

Pierwotnie człowiek – jako byt doskonały – zawierał w sobie jedność wszystkich trzech *principiów*, pozostawały one jednak w równowadze, zaś podstawą ich było boskie światło, będące „paliwem” dla duszy Adama. W ten sposób mroczna męka duszy pozostawała nieujawniona, natomiast ciało elementowe było całkowicie podporządkowane czystym mocom ducha. Na płaszczyźnie cielesnej Adam pozostawał zatem nieśmiertelny. Jako obraz wszystkich trzech *principiów*, był doskonalszy od aniołów. W „Mysterium Magnum” Boehme przedstawia tę relację między płaszczyznami bytu w człowieku jako „jedno ciało o dwojakiej esencji” (duchowej i fizycznej). Dzięki harmonii mocy człowiek jest nie tylko wyrazem ekspresji, ale i dopełnieniem Boga. Przysługuje mu zdolność doskonałego poznania, prawdziwego postrzegania świata jako objawienia Boga, w świetle boskiej *sophii* Bóg ogląda siebie w człowieku, a człowiek odkrywa w sobie Absolut. Poznanie Adama było poznaniem istoty rzeczy, bezpośrednim i prawdziwym. Jego język był językiem magicznym, w którym imię rzeczy było z nią tożsame. Dawało to pierwszemu człowiekowi przed upadkiem całkowitą władzę nad bytami ziemskimi.

Podobnie jak u Paracelsusa, także u Boehmego Adam jest istotą androgyniczną, ponieważ założenie doskonałej jedności byłoby sprzeczne z rozbiciem na odrębne płci. Męskie światło i żeński ogień koegzystują w pierwszym człowieku w doskonałej harmonii. Koncepcja ta, o wyraźnej proveniencji alchemicznej, rozpowszechniła się dzięki Boehmemu i dotrwała aż do czasów niemieckiego romantyzmu (głównie w pismach Baadera)<sup>62</sup>.

Oczywiście – zgodnie z literą Biblii – Adam musi upaść. Siły ciemności – choć uśpione – są bowiem obecne w całym stworzeniu i dochodzą do głosu. Poszczególne *principia* toczą między sobą walkę o pierwszego człowieka – każde chce nim zavladać

---

<sup>62</sup> Zob. J. Piórczyński, *Absolut – Człowiek – Świat. Studium myśli Jakoba Boehmego i jej źródła*, Warszawa 1991, s. 214.



i uczynić zeń swojego pośrednika. W końcu duchom świata zewnętrznego udaje się zapanować nad Adamem, który – wiedziony żądzą władzy nad światem – pragnie samodzielnie kształtować go wedle własnych zamiarów. Wydany na pokuszenie Adam ulega swym rojeniom. Pierwszy etap upadku przejawia się poprzez sen – który symbolizuje tu utratę świadomości i zwrot ku ułudzie. Jego skutkiem jest pojawienie się Ewy – utrata wewnętrznej jedności, pojawienie się lustra – odbicia, które budzi zarazem pożądanie i odrazę. Tak rozdwojony, pierwszy człowiek staje się łatwą ofiarą węża, który zwodzi go obietnicą doskonałego poznania. Boskie poznanie odbywa się w jedności, wszystko stanowi tam niezróżnicowaną całość, zamkniętą pełnię. Jednakże Adam i Ewa nie pragną boskiej *sophii*. Ich celem jest wiedza innego rodzaju, innego wymiaru – poznanie rzeczy w ich różnorodności, w rozdzieleniu od pierwotnej jedni. Niewinne, bezpośrednie poznanie – będące czystym aktem percepcji samej istoty rzeczy, pełne, lecz uniemożliwiające ingerencję, nie zadowala ich. Pragną wiedzy, dającej szansę na tworzenie i przekształcanie. Nie wystarczy im samo bycie szczęśliwym – chcą być świadomymi tego, że są szczęśliwi. Wiedza i szczęście wykluczają się zatem wzajemnie: wiedza jest procesem, dążeniem, poszukiwaniem, wnikaniem i przenikaniem, zaś szczęście to trwanie, stan doświadczony tu i teraz. Świadomość bycia szczęśliwym powiększa zasób samowiedzy, zarazem jednak pomniejsza szczęście. Dziecięca niewinność szczęścia i gorzka doświadczenia, jaką niesie wiedza, są nie do pogodzenia. Doświadczenie samoświadomości, zanurzenie w świecie różnicujących się jakości daje mądrość, jakiej nie zna sfera światłości. Boehme pisze: „Dlatego są dzieci ciemności jak również i dzieci tego świata mądrzejsze niż dzieci światła...”<sup>63</sup>. Owa niemożność pogodzenia wiedzy i szczęśliwości, poznanie okupione upadkiem, gorzka mądrość uzyskana kosztem beztroskiej niewinności – oto najgłębsza istota dramatu ludzkiej egzystencji według zgorzeleckiego mistyka.

A przecież dramat ten ma swój sens głęboki i wpisany jest w porządek świata, jako że dzięki niemu samopoznanie Boga, wyrażającego się wszak w całości bytu, staje się pełne i ostateczne. Przez upadek człowieka, utratę jego pierwotnej harmonii, zniszczenie jego substancjalnej konkordancji i wkroczenie w krainę śmierci, Absolut otwiera się na doświadczenie przemijalności i nietrwałości, uzyskuje swój nowy wymiar ontyczny – manifestację w czasie historycznym, będącym ukierunkowanym procesem,

---

<sup>63</sup> J. Boehme, *Mysterium Magnum*, r. 9, §16.

biegnącym od upadku przez śmierć po zbawienie. Takie widzenie ludzkiego bytu odnajdziemy później u niemieckich romantyków, a szczególnie – Hegla. U Boehmego zejście człowieka w krainę natury ziemskiej, utrata równowagi pomiędzy trzema *principiami* ma także inne konsekwencje – upadły człowiek zaczyna podlegać wpływom wszelkich istniejących rzeczy, staje się zarazem „świętynią niebios”, jak i naczyniem mocy piekielnych, a także – istotą bytującą na płaszczyźnie natury zewnętrznej, gdzie kształtowany jest przez oddziaływania gwiazd, jakości i elementów, a jako całość – poddany męce *Truby*.

Odmienne niż Szatan – uosobienie sił absolutnej destrukcji i chaosu – człowiek sięga po władzę nad światem nie po to, by burzyć i bezpowrotnie niszczyć lecz po to, by tworzyć, powtarzać w rzeczywistości ziemskiej boskie dzieło kreacji. Zadanie to okazało się ponad jego siły – jednak przez upadek człowieka Bóg dopełnił się i poznał ostatecznie – rozpoznając granice możliwości twórczych tkwiących w stworzeniu. Wszechmoc Absolutu – widziana z perspektywy człowieka – jest zatem nieskończona, lecz ograniczona przez możliwości sfery bytu, w jakiej się manifestuje.

Nadzieją dla człowieka, pozostającego w upadku, jest obecność w każdym indywidualnym duchu pierwiastka boskiego światła – Ducha Chrystusa<sup>64</sup>. Jest on nadzieją na „ponowne narodziny” człowieka w świecie duchowym, obietnicą zbawienia, daną człowiekowi przed jego stworzeniem. Bowiem „człowiek [...] stworzony został z czasu i wieczności”<sup>65</sup>, w czasie odbywa się jego upadek, zaś w wieczności – jego zbawienie. Wieczny dar łaski nie jest jednak absolutnym gwarantem odkupienia każdego człowieka. Jest możliwością, którą otwiera przed ludźmi Bóg, jednakże to każdy z nas kształtuje swoje życie, samodzielnie dokonując wyborów między dobrem i złem. Paradoksalnie upadek otwiera człowieka na przyjęcie daru pełnej wolności – nie może on co prawda kształtować świata podług swych zamierzeń, może jednak – i to jest największą mocą, jaką osiąga w świecie natury zewnętrznej – formować swoją własną egzystencję, dokonując wyborów i działając zgodnie z nim. Nie działanie w świecie, lecz transformacje samego siebie stanowią właściwe zadanie człowieka.

Inny, niejako nadrzędny, sens istnieniu ludzkiemu nadaje miejsce człowieka wśród innych bytów. Wszystkie pozostałe byty są ograniczone w swojej esencji, jedynie człowiek jest wolny od determinacji istotowej. Bóg jest pierwszym odbijającym – człowiek

---

<sup>64</sup> Tenże, *De regeneratione*, passim.

<sup>65</sup> Tamże, r. 2, §2.

– ostatnim lustrem – odbiciem. I Absolut, i człowiek zawierają w sobie wszystkie światy. Człowiek zdolny jest – dzięki wolności wyboru i partycypacji w całym spektrum istnienia – osiągnąć zarówno wyżyny bytu duchowego, jak i upaść najgłębiej ze wszystkich istot. Pełne dramatyizmu bogactwo ludzkiej egzystencji stanowi dla Boehmego przedmiot zachwyty. Mikrokosmos człowieczego istnienia zawiera w sobie bowiem całą różnorodność bytu, wszystko – każda jakość, element, moc, całość – znajduje swoją reprezentację w człowieku. Życie człowieka jest życiem wszechświata, najpełniejszym objawieniem – odbiciem Boga. Człowiek jest soczewką, skupiającą w sobie światło boskiego rozpoznania. Ludzka odnowa, bycie w doskonałości rajskiej, otwiera przed człowiekiem szansę na ostateczne urzeczywistnienie Absolutu. W pewien sposób poświęcenie Chrystusa jest kosmicznym odbiciem poświęcenia człowieka – upadek Adama jest bowiem misją o znaczeniu kosmicznym, gdyż otwiera byt nie tylko na możliwość najgłębszego ostatecznego upadku, ale i największego wyniesienia. W losie człowieka istnienie zatacza pełne koło – dzięki niemu doskonałość i jednia może ponownie osiągnąć samą siebie, powrócić do miejsca początku, po doświadczeniu całej pełni i bogactwa realnej egzystencji.

Nie jest to zadanie łatwe – nie należy zapominać, iż życie ludzkie to nie tylko cudowność różnorodności, to także *Turba*. To bezustanna walka w obronie własnej esencji, a jednocześnie stałe dążenie do pokonania przyciągania ziemskiego świata. Renesansowemu zachwyty nad pięknem i bogactwem ludzkiej egzystencji towarzyszy u Boehmego barokowa świadomość „wątłości, niebaczności i wewnętrznego rozdwojenia”. Poszczególne *principia* i moce mogą zawładnąć ludzkim bytem, Bóg i Szatan wzywają go do siebie, a i w nim samym toczy się walka o uczynienie z wewnętrznej wielości – jedności, o uwolnienie od *Turby* i osiągnięcie spokoju. Dodatkowo przytłacza człowieka świadomość odpowiedzialności za podejmowane przez siebie decyzje – od niego bowiem, jako kwintesencji wszelkiego stworzenia – zależy także los świata, jego ostateczne zbawienie lub upadek. Wewnętrzna sprzeczność, tkwiąca w boskiej pełni niejako potencjalnie, w człowieku manifestuje się z całą mocą, przydając jego egzystencji nieskończonego cierpienia i bólu, wydając go na pastwę ciągłej męki stawania się. Męka ta ma co prawda swój radosny i optymistyczny wymiar dążenia do doskonałości, nie zmienia to jednak faktu, że człowiek tkwi zanurzony w nieustającą konieczność dokonywania ostatecznych wyborów, które nigdy nie są ostateczne. Wejrzenie w głąb siebie samego otwiera

przed człowiekiem nie tylko bramy rajy – przynosi także świadomość przerażającego mroku i chaosu, doświadczenie Gniewu Bożego, tkwiącego u podstaw wszelkiego istnienia.

### XIII

Mroczny ogień, z którego pochodzi dusza jest najgłębszą zasadą, fundamentem ludzkiej egzystencji. Prawdziwie głęboka introspekcja odkrywa przed człowiekiem straszliwą wiedzę o niezbywalnym uwikłaniu w sferę ciemności, nieczystości i bólu. Jak już zostało powiedziane wcześniej, każde kolejne odbicie odsłania przed patrzącym w lustro bytem to, co budzi odrazę i lęk. Absolutny wymiar mroku, z jakim styka się człowiek poznający samego siebie, może albo pobudzić go do walki o własną godność, prawdę i zbawienie, lub też skłonić do rezygnacji ze zmagania i poddaniu się przemożnej sile oddziaływania trzeciego *principium*. Sfera ta ma szczególnie wpływ na człowieka, jako że kształtuje to, co w nim samym najbardziej oczywiste i namacalne – fizyczność. Ogień duszy potrzebuje paliwa – albo znajdzie je w czystym świetle Boga, albo będzie szukać źródła mocy w świecie gwiazd i elementów. Niezależnie od wszystkiego i tak żywioły kształtują nasze ciało i temperament (kompleksje) do czasu, póki dusza – przez świadomy akt woli nie uwolni się od ich wpływu; jednakże uzdrowienie owo nigdy nie jest ani definitywne ani całkowite, jest procesem ciągłego uwalniania się i czuwania, by na powrót nie popaść w uzależnienie. Można zniwelować szkodliwe lub pozytywne wpływy gwiazd i elementów, można też silnie uwikłać się w naturę własnej kompleksji, ulegając wpływowi jednego z czterech elementów. W ten sposób godzimy się na wywyższenie nad nami jednego z czterech wymiarów, który kształtuje naszą naturę zgodnie z właściwościami swojej jakości: przewaga ognia rodzi choleryka, powietrza – sangwinika, wody – flegmatyka, ziemi zaś – melancholika. Na przykładzie kompleksji najlepiej uwiadczenia się owa podwójna walka, jaką toczyć musi przez całe życie człowiek: zmaganie z rzeczywistością natury „zewnętrzną” oraz ścieranie się z samym sobą. Narzędziami tej walki są rozum i wola, czyli to, co w człowieku rozpoznaje i decyduje. Nie ma bowiem wyboru tam, gdzie nie ma świadomości – także świadomości zgody na konieczne uwikłanie w cielesność. Tylko zaślepiony głupiec może zignorować własną fizyczność – człowiek jest całością i również jako byt cielesny wpada lub wznosi się na wyżyny ducha.

Jednakże ani w wymiarze fizycznym, ani tym bardziej w duchowym nie wolno człowiekowi uciekać od mrocznego źródła

własnego jestestwa, tak jak nie wolno mu ignorować ani zbyt-  
nio ulegać ciału. Spełnienie kosmicznej misji, aktywne uczestnictwo  
w dziele manifestowania się Absolutu, wymaga od człowieka peł-  
nej świadomości istotowych uwarunkowań, którym podlega. Zgo-  
rzelecki mistyk wie, że dla kogoś, kto dąży przez ciemność do  
światła, największą przeszkodą jest złudzenie pokonania ciemno-  
ści lub gorsza jeszcze odeń iluzja wynikająca z odrzucenia wiedzy  
o mrocznej stronie mocy. Wola „jest uwięziona w ziemskim po-  
żądaniu, jest zamknięta w śmierci i cierpi udreki. Zatem musimy  
zrozumieć istotę grzechu”<sup>66</sup> – pisze Boehme.

W „De regeneratione” – dziele poświęconym duchowemu od-  
rodzeniu człowieka – próbuje autor ukazać drogę upadku i zba-  
wienia ludzkości. W tekście tym bardzo silnie uwidaczniają się  
związki Boehmego z mistyką niemiecką, a zwłaszcza z pismami  
Mistrza Eckhardta. Obaj mistycy – zarówno XIV-, jak i XVII-wie-  
czny – największej przeszkody w regeneracji człowieka upatrują  
w tkwiącym w nim samym poczuciu własnej tożsamości, jedy-  
ności, odrębności (*Selbheit*, *Eigengheit*, *Eigenes*). Wola, skłania-  
jąca go do oddzielenia się od Boga, dążenie do bycia tylko sobą  
samym, zachowanie własnej inicjatywy, są czynnikami sprowa-  
dzającymi ludzi na manowce grzechu, oddalającymi *de facto* czło-  
wieka od doskonałości. Już sam fakt nie-bycia Bogiem czyni isto-  
ty ludzkie naczyniami woli niższej od woli boskiej, a przez to  
samo – siedliskiem zła. Wola człowieka nie jest zła sama w sobie  
(choć jest szczególnie podatna na działanie mrocznych sił), jest  
złem, o ile manifestuje się przez różnicę z wolą bożą. Jednakże  
– zgodnie z założeniami myślenia alchemicznego – czynnik „cho-  
robotwórczy” jest zarazem siłą uzdrawiającą. Toteż właściwie tyl-  
ko akt woli może uczynić człowieka wolnym od sił zła i potęgi  
*Turby*. Decyzja wyrzeczenia się siebie i świata, owo „zrywające  
odwracanie się”, o którym pisze Mistrz Eckhardt, sprzeciw wobec  
uczestnictwa w zmaganiach elementów, mocy i jakości jest pra-  
wdziwym wyzwoleniem człowieka. Jego istotą jest osiągnięcie stan-  
u *Gelassenheit*<sup>67</sup> – śmierci woli, będącego przeciwieństwem  
*Selbheit*. Zniesienie, uciszenie, dezaktywacja woli otwiera czło-  
wieka na działanie jedynej prawdziwej i doskonałej woli Boga.  
Unicestwienie woli nie może być oczywiście ostateczne, gdyż oz-  
naczałoby to unicestwienie człowieka, którego ośrodek egzysten-  
cji właśnie w woli jest ufundowany. Należy zwrócić tu uwagę na  
dwa aspekty, w jakich manifestuje się wola w stanie *Gelassen-*

<sup>66</sup> Tenże, *Sex Puncta Mystica*, p. 3, § 32, *Ponowne...*, s. 86.

<sup>67</sup> Tenże, *Mysterium Magnum*, r. 66, § 59.

*heit*: po pierwsze – jako siła stale podtrzymująca trwanie w sytuacji samowyrzeczenia, po drugie – jako oparte na wierze ciągle dawanie przyzwolenia na działanie woli boskiej w człowieku. Otwarcie na metafizyczną prawdę i głębię bytu wymaga też od człowieka rezygnacji z rozumu, oczywiście w tym zakresie, w jakim koliduje on z poznaniem istoty rzeczy, uzurpując sobie prawo do wiedzy, która nie może być osiągnięta inaczej, jak tylko przez otwarcie się na przeżycie mistyczne. Według Boehmego prawdziwy chrześcijanin żyje o tyle tylko, o ile oddaje się we władanie całego spektrum emocji, związanych z doznaniem *hic et nunc* ogromu cierpień, jakie niesie za sobą upadek człowieka i jego ziemską egzystencja. Dopiero wtedy można wznieść się na płaszczyznę *semper et ubique*; innymi słowy – wieczność jest osiągalna jedynie poprzez całkowite zanurzenie się w bólu teraźniejszości.

Prawdziwa, głęboka wiara nie manifestuje się li tylko w formie wewnętrznych pojęć, domaga się urzeczywistnienia w świecie zewnętrznym w postaci czynów (widać tu pewien związek z filozofią czynu Fichtego), które są jej potwierdzeniem i utwierdzeniem zarazem. Bycie chrześcijaninem to nie wyznawanie dogmatów, ale życie w wewnętrznym świetle wiary. Akt woli, oddający człowieka we władanie Boskiej mocy, staje się faktem poprzez czyny; słowo stać się musi ciałem i stawać się musi nim w każdej chwili życia ludzkiego. Taka wiara i płynące z niej działanie nie potrzebują potwierdzenia w zewnętrznych, kulturowych formach religijności; skoro każdy akt jest unfundowany w głębokiej ufności w słusność mocy Boga, drugorzędne znaczenie ma fakt przynależności do określonego kręgu wyznawców, Kościoła czy sekty. Istotą prawdziwej egzystencji ludzkiej nie są żadne formy życia społecznego czy religijnego – esencja jej tkwi w duchowym doskonaleniu, w budowaniu „niewidzialnego kościoła”, będącego wspólnotą dusz. Wszystko inne jest konsekwencją takiej postawy – odrodzenie wewnętrzne człowieka – jest – według Boehmego – odpowiedzią na wszelkie niedogodności, niesprawiedliwość i zło, jakie pociąga ze sobą fakt bytowania w rzeczywistości zewnętrznej. Upadek człowieka jest koniecznością, zbawienie – możliwością. Wolność i determinizm splatają się w nim, podobnie jak jakości, sfery i elementy. Jest ostateczną manifestacją boskości, zwrotnym punktem stworzenia, tym, co upada najniżej, jak i najwyżej się podnosi. Już przez swoje istnienie otwiera drogę absolutowi ku samopoznaniu; w cudownej relacji Bóg-człowiek oba rodzaje egzystencji: wieczny i śmiertelny, doskonały i skażony, całościowy i rozbity – dopełniają się nawzajem. Bóg zyskuje

ostateczną samowiedzę w człowieku, człowiek – realizuje do końca swoją egzystencję w Bogu. Absolut manifestuje się ostatecznie w bycie ludzkim i dzięki temu może nadać mu sens. Koncepcja ta zainspiruje później Hegla, u którego również „rozumna zasada bytu” osiąga wiedzę o sobie samej w historii ludzkości.

Tak więc Bóg, świat i człowiek – owo potrójne „lustro stworzenia” – dopełniają się wzajemnie. Każda postać bytu jest odbiciem, które ostatecznie powraca do swego źródła – Absolutu. W „De Signatura Rerum” Boehme powiada: „Got muss Mensch werden – Mensch muss Got werden – Himmel muss mit den Erden ein Ding werden – die Erde muss zu Himmel werden”<sup>68</sup>.

Tak więc człowiek jest mrokiem i światłem świata, jego cierpieniem i miłością, upadkiem i zbawieniem. Przez niego urzeczywistnia się boski plan zaistnienia i przeobrażenia świata, absolutna, alchemiczna transmutacja mrocznego ognia duszy świata w światło jego ducha. Tylko w ten sposób koniec staje się początkiem, a świat – prawdziwym objawieniem Boga.

Rola człowieka w systemie Boehmego jest zatem donioślejsza niż w systemie Paracelsusa. Obaj sytuują człowieka w szczególnym miejscu wśród wszelkiego istnienia – to miejsce centralne i niebagatelna z niego wynika rola. Renesansowy alchemik zwraca jednak uwagę przede wszystkim na działanie człowieka w świecie natury, na poznawanie i odkrywanie tajemnic wszechświata i przez nie – budowanie wiedzy o ludzkim przeznaczeniu i egzystencji. Wewnętrzne doskonalenie człowieka współbrzmi z istotowym imperatywem natury, jakim jest dążenie do boskiej harmonii i doskonałości.

Boehme widzi człowieka głębiej i wyraźniej, stawia przed nim wielkie duchowe zadanie – przeobrażenie siebie i świata przez przewyciężenie przypadkowości i czasowości, osiągnięcie wieczności, danie ostatecznego świadectwa cudownej doskonałości Absolutu. Wola, wyzbywszy się pragnienia rzeczy staje się wolą skierowaną ku zachwytowi i czci. Przez człowieka i w człowieku Absolut ostatecznie przekracza wszelkie ograniczenia i staje się pełnią, a mroczny niepokój wszechpotencji *Ungrund* znajduje swe odbicie w harmonii i spokoju doskonałego istnienia.

Różnice, jakie pojawiają się w pojmowaniu człowieka w systemach Paracelsusa i Boehmego, mają swe źródło przede wszystkim w całkowicie odmiennym sposobie widzenia świata. W obu ujęciach człowiek pełni funkcję pośrednika między Bogiem i wyż-

---

<sup>68</sup> Tenże, *De Signa Rerum*, r. 10, §48.

szymi sferami bytu a płaszczyzną świata niższego. Paracelsus jednak postrzega świat jako harmonię bytów, bezustannie doskonalących się i zmierzających w procesie ewolucji, wspomaganym katalitycznym działaniem człowieka, do absolutnej doskonałości Boga. W tak ujmowanej rzeczywistości działanie człowieka jawi się jako zgodne z naturą wszechświata. Tymczasem Boehme widzi świat jako nękaną *Turbą* i pogrążoną w chaosie sprzecznych jakości sferę mroku i cierpienia. Uwięziony w niej człowiek wydaje walkę naturalnym skłonnościom bytu do konfrontowania rywalizujących ze sobą sił i jakości. Jego zadaniem jest przewyciężenie natury, a nie podążanie za jej istotą. Harmonijnemu współbrzmieniu Paracelsusa przeciwstawia Boehme pokonanie dysonansu. Ale ostatecznym celem dla nich obu jest *harmonia mundi* – ostateczna doskonałość, w której nie zabraknie miejsca dla człowieka – jako jej elementu a zarazem współtwórcy.



## **The Concept of Man and his Place in the Universe in the Doctrines of Paracelsus and Boehme**

### Summary

This paper aims to provide a broader re-construction of the outlooks of Paracelsus and Boehme on the man and his place in the Universe. It presents the work of both philosophers in the context of the culture and mentality of their time, paying a special attention to what was considered scientific and what was recognised as a research method, and what was the commonly accepted picture of the world at the time.

The first section offers a discussion of the views of Paracelsus. It comprises the description of the Universe's structure and phases of its emergence, and also presents the relations between various planes constituting the man and the spheres of the Cosmos (visible and invisible). The man is shown here as a micro-cosmos, with the various components of his nature, as well as substances which compose his essence, showing the relation of correspondence with the macro-cosmos. According to Paracelsus, the man is a dynamic being, full of contradiction, torn between the soul's craving for the good and the bodily urges. Man defined in this way is inscribed in the alchemical process of universal transmutation leading to the integrity and perfection lost as a result of Adam's fall.

The second section serves the vision of man and the universe as proposed by Boehme. It provides the description of the emergence of beings from the Ungrund, the attributes of individual qualities and the principle of the conflict of opposites (Turba) which governs the world. Boehme's man is the last "mirror of God," a being in which the fall and perfection of creation are both accomplished. Its essence is a conflict between the spiritual and physical spheres and also the contradictions between elements which constitute him. This condition can be overcome only through the act of "death of will." The drama of man is in the fact that Adam's fall deprived a man of his primordial happiness offering bitter wisdom instead. Human ups and downs are, however, part of a higher order of the world which gives them a deeper sense. Man makes the full and final self-knowledge of God possible.

## **Das Konzept des Menschen und seines Platzes im Weltall in den Doktrinen von Paracelsus und Böhme**

### Zusammenfassung

Der Beitrag ist ein umfassender Rekonstruktionsversuch der Anschauungen von Paracelsus und Böhme über den Menschen und seinen Platz im Weltall. Er zeigt das Schaffen beider Denker im Kontext der ihnen zeitgenössischen Kultur und Mentalität, unter besonderer Berücksichtigung der geltenden Kriterien der Wissenschaftlichkeit, der Erkenntnismethoden und des angenommenen Weltbildes.

Teil 1 ist der Besprechung der Anschauungen von Paracelsus gewidmet. Er umfaßt die Beschreibung der Struktur des Weltalls und dessen Entstehungsetappen und behandelt die Relationen zwischen den einzelnen, den Menschen konstituierenden Ebenen und den Sphären des (sichtbaren und unsichtbaren) Weltalls. Der Mensch wird hier als Mikrokosmos dargestellt, die einzelnen Teile seiner Natur und die sein Wesen bildenden Elemente sind dem Makrokosmos zugeordnet. Der Mensch Paracelsus' ist ein dynamisches, widerspruchsvolles und zwischen dem Streben der Seele nach dem Guten und den Trieben des Körpers zerrissenes Wesen. Der so definierte Mensch wird in den alchemischen Transmutationsprozeß des Weltalls, das die durch Untergang Adams verlorene Einheit und Vollkommenheit anstrebt, einbezogen.

Teil 2 behandelt die in den Werken Böhmes enthaltene Vision des Menschen und des Weltalls. Er umfaßt die Beschreibung aus dem Grund auftauchender Existenzen, die Attribute der einzelnen Qualitäten und das die Welt regierende Prinzip des Kampfes der Gegensätze (Turba). Der Mensch ist nach Böhme der letzte „Spiegel Gottes“, ein Wesen, in dem der Untergang und die Vollkommenheit der Schöpfung einander ergänzen. Sein Wesen sind der Konflikt zwischen der geistigen und der physischen Sphäre sowie die Widersprüche zwischen den ihn konstituierenden Elementen. Dieser Zustand kann ausschließlich durch „Tod des Willens“ überwunden werden. Das Drama des Menschen beruht darauf, daß er durch Untergang Adams die ursprüngliche Glückseligkeit verloren und zugleich eine bittere Weisheit gewonnen hatte. Die Geschichte der Menschheit ist allerdings in eine höhere Weltordnung einbezogen und gewinnt dadurch einen tieferen Sinn – dank dem Menschen ist eine volle und endgültige Selbsterkenntnis Gottes möglich.