

Henryk Szucki

Mickiewicz i Boehme : (przyczynki do mistyki polskiej)

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 26/1/4, 315-341

1929

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HENRYK SZUCKI.

MICKIEWICZ I BOEHME.

(Przyczynki do mistyki polskiej).

Kiedy i w jakich okolicznościach zetknął się Mickiewicz po raz pierwszy z dziełami Boehma, trudno dziś, wobec braku danych, coś konkretnego powiedzieć. Chmielowski przyjmuje rok 1835¹⁾, podczas gdy Biegański zdaje się przesuwac ten okres na czasy wcześniejsze, widząc w sposobie określenia przez Mickiewicza wyrazu „intuicja“ wpływ Boehma²⁾. Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, trzeba je rozdzielić na dwa pytania: kiedy Mickiewicz zapoznał się z teorią Boehma ze słyszenia, od osób drugich, lub trzecich i na drugie pytanie: kiedy bezpośrednio, z samych dzieł Boehma, zaczął czerpać znajomość jego teozofji. Co do pierwszego pytania, zdaje się nie ulegać najmniejszej wątpliwości, że poznanie Boehma nie bezpośrednio musiało być u Mickiewicza bardzo wczesne. Pomijając dziełko mistyka Poszmana „Betrachtungen über das Vater Unser“, wyszłe w Petersburgu w r. 1808, a będące próbą połączenia poglądów Boehma i Swedenborga z pomysłami Mesmera³⁾, mógł Mickiewicz dowiedzieć się o systemie Boehma od Schellinga, na którego Boehme już w okresie t. zw. Freiheitslehre, a nie dopiero na jego Filozofję objawienia wielki wpływ wywarł⁴⁾. Już w dziełku „Untersuchungen über das

¹⁾ Chmielowski: Filozoficzne poglądy Mickiewicza. Przeg. filozof. R. I. Z. IV i R. II. Z. I.

²⁾ Biegański: O filozofji Mickiewicza. Przeg. filozof. R. X. Z. II. Biegański widzi wpływ Boehma w tem, że Mickiewicz uczuciem i intuicją chce poznać prawdy wyższe. Pomijając to, że u każdego mistyka, a nietylko u Boehma, intuicja jest organem poznania, jest ona częścią składową romantyzmu. We filozofji kieruje się nią Jacobi (Von den göttlichen Dingen. Sämt. Werke B. III, str. 278—9), Schelling i inni.

³⁾ Wyszło w tł. pol. w Pamiętniku Magnetycznym.

⁴⁾ Windelband: Geschichte der Philosophie 1921, str. 522. Już wcześniej, bo w r. 1804 (Philosophie und Religion) tworzy Schelling system różny od systemu identyczności. Patrz Pfleiderera: Geschichte der Religionsphilosophie... 1883.

Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809 r.) Schelling, zapoznawszy się z teozofją Boehma za pośrednictwem Baadera, tworzy system o rodzeniu się Boga i wszechświata podobny do systemu Boehma¹⁾, koło roku zaś 1820 Mickiewicz czyta Schellinga, jak to widać z listu do Malewskiego, w którym donosi, że czyta Schellinga i że są w nim piękne rzeczy²⁾. Co Mickiewicz widział w jego dziełach pięknego, niewiadomo, w każdym razie Absolut Schellinga nie zachwyił go³⁾. Wynikałoby z tego, że Mickiewicz tego, co było w systemie Schellinga pokrewnego z teozofją Boehma, nie zrozumiał. Nie zrozumiał zatem t. zw. rodzenia się Absolutu, czyli nieświadomej siebie Woli, która stwarza świat idei — Rozum — by w nim przyjść do poznania samej siebie. Jest tu u Schellinga jak i u Boehma rozdwojenie się Nieskończoności — Jedności (Unggrund) na podstawę Boga, czyli Jego naturę i na Rozum, z których wzajemnego na siebie oddziaływania powstała podstawa wszelkiej rzeczywistości⁴⁾. Może zresztą Mickiewicz w swem czytaniu do tego okresu twórczości Schellinga nie dotarł, a przeczytał tylko jego dzieła z okresu zależności od Fichtego i Spinozy. Że Mickiewicz jednak wiedział o wpływie Boehma na Schellinga dowodzi tego lekcja 18 Wykładów Słowiańskich z r. 1843, gdzie mówi, że „Schelling zgłębiał pisma Boehma“⁵⁾. Nietylko zresztą jeden Schelling mógł być zwrócić uwagę Mickiewicza na Boehma.

Z romantyzmem niemieckim imię Boehma było nierozdzielnie związane i bez uwzględnienia jego teozofji, romantyzm bez reszty nie może być zbadany. Mickiewicz rozczytując się, jak to widać z jego listów, w literaturze i filozofji niemieckiej, musiał się z tem imieniem często spotykać. Zajęcie się bowiem Boehmem było w XIX w. ogromne, mistyka zaś jego jak i innych mistyków za pośrednictwem romantyzmu opanowała najwyższe sfery i przewodnie duchy czasu, co zresztą da się łatwo wytłumaczyć subiektywizmem jak i podmiotową metodą poznania w romantyzmie i mityce, które na drodze bezpośredniego ujęcia starały się poznać rzeczywistość. Równocześnie szukanie nowych kryteriów prawdy, zajęcie się człowiekiem jako ośrod-

¹⁾ Windelband: Ibid.

²⁾ Kores. Mic.: List do Malewskiego z r. 1821.

³⁾ Ibid. Jak pojmował Schelling Absolut patrz Schweglera: Geschichte der Philosophie, Pfeiderera: Geschichte der Religionsphilosophie i Fischera: Schellings Leben, Werke und Lehre B. VII, 1902.

⁴⁾ Jest to treść dzieł Schellinga: Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit i pisemka skierowanego przeciw Jacobiemu Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812). Że Schelling wziął pojęcie Absolutu od Boehma patrz Schopenhauera: Über d. Satz v. Grunde Rec. Bibl. III, 29—30 Nadto Überweg: Grundriss d. Gesch. d. Philos. B. IV. 1902, str. 35.

⁵⁾ Mógł jednak wtedy (r. 1820—1821) nie wiedzieć o tem, gdyż Schelling imienia Boehma nie wspomina w swych dziełach. Nie można więc z bezwzględną pewnością powiedzieć, że już wtedy wiedział o wpływie Boehma na filozofję Schellinga.

kiem i punktem wyjścia dla wszelkiej prawdy i dla wszelkich dróg do poznania Boga prowadzących, zwrot ku naturze¹⁾, przebóstwienie człowieka i anormalne często rozbudzenie jego indywidualności były w mistyce i romantyzmie wspólne. Powiedzenie Boehma wynika z jego teorii, że „das Göttliche in dieser seiner intimen Innerlichkeit menschlich ist das Menschlichgeistige sinnlich“ znalazło swój wyraz w romantyzmie²⁾. Nic też dziwnego, że np. Schlegel, którego Mickiewicz nieraz cytuje, znalazł w teozofji Boehma podstawę nowej symboliki natury i sztuki i uznał go za wyższego od Danta³⁾. Tieck zaś znany również Mickiewiczowi w liście do Solgera mówi wprost, że z Boehma dopiero zrozumiał chrześcijaństwo⁴⁾, Carriere zaś nazywa Boehma „Weihepriester und Lehrer der Romantiker⁵⁾).

To samo znaczenie ma Boehme i dla filozofji nowożytnej, zwłaszcza niemieckiej. Baader, komentator Boehma, twierdzi, że począwszy od Leibniza wszyscy filozofowie brali od Boehma⁶⁾, Boutroux zaś nazywa jego system „l'aurore d'une philosophie nouvelle“⁷⁾. O tem wszystkim musiał prawdopodobnie Mickiewicz słyszeć, pytanie jednak, czy coś z Boehma już wtedy czytał, musi pozostać bez odpowiedzi. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że z nauką Boehma zapoznał się za pośrednictwem S. Martina i Baadera. Ci dwaj mistycy mogli go swemi dziełami zachęcić do czytania Boehma. Sam Mickiewicz jednak nie o tem nie mówi. Nawet później, gdy już mamy pewność, że Mickiewicz zna dobrze naukę Boehma, nic w listach nie pisze, że czyta jego dzieła⁸⁾, gdy tymczasem donosi w tychże, że czyta Baadera i S. Martina⁹⁾ i poleca przyjaciółom ich dzieła. Jest również rzeczą charakterystyczną, że o cytatach z dzieł Boehma nic nie słyhać, gdy tymczasem o cytatach z Baadera,

¹⁾ Boehme w *Aurora. Sämt. Werke. B. IV, 255*, mówi: „Ich habe einen anderen Lehrmeister und der ist die ganze Natur. Von dieser ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine Philosophie, Astrologie und Theologie studiert und gelernt, und nicht von oder durch Menschen“. Patrz nadto Windeband: *Geschichte d. Philos. § Makrokosmos und Mikrokosmos* str. 308 i nast. Nadto Lehmann: *Mystik in Heidentum u. Christentum* 1918, str. 107.

²⁾ Schmitt: *Gnosis* 1903. B. II, 286. Ta różnica między Bogiem i człowiekiem kwantytatywna a nie kwalitatywna znalazła swój wyraz w Improwizacji wielkiej. (Porównaj wyrażenie: iskierka i chwila w Bogu i człowieku).

³⁾ M. Carriere: *Die philosophische Weltanschauung* 1847, str. 722. Patrz Windeband: *Geschichte d. Philosophie* str. 521 o usiłowaniach Solgera stworzenia systemu na tych samych, co u Boehma podstawach.

⁴⁾ Carriere: *Ibid.*

⁵⁾ *Ibidem.*

⁶⁾ Baader w 13 tomie swych dzieł, w wykładzie z r. 1833 str. 163.

⁷⁾ Boutroux: *Études d'histoire de la philosophie* 1897, str. 223. Nadto z Windebanda: *Geschichte d. Philosophie* str. 522.

⁸⁾ List do Trentowskiego z r. 1839. Wykłady literatury słowiańskiej z r. 1843. Lek. 18. Słowa zachwytu nad Boehmem z dziennika Chodźki pod r. 1852. (Patrz Wł. Mickiewicz: *Żywot ojca*, t. IV).

⁹⁾ List do Odyńca z r. 1833 i 1834.

a zwłaszcza S. Martina słyhać dość często. Fakt ten tłumaczyć można rozmaicie, zdaje się jednak, że tłumaczenie, które podam, będzie zbliżone do prawdy. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że wpływ Boehma na Mickiewicza z początku był natury więcej praktycznej, niż spekulatywnej, jak to zresztą można poznać z Uwag. Można więc mówić o poglądach zapożyczonych z Baadera, czy S. Martina, trudniej jednak — znając zwłaszcza skrytość duchową poety — jest mówić o własnym życiu wewnętrznym, o pobożności, której mistrzami byli mu mistycy kierunku praktycznego: Św. Teresa, Tomasz à Kempis, Boehme i Silesius, o którym również panuje wiele mówiące milczenie¹⁾.

Tłumaczyć to jeszcze można i inaczej. Jest rzeczą dość prawdopodobną, że Mickiewicz czytał Boehma w tłumaczeniu francuskim S. Martina, do czego zachęcił go może Baader w r. 1822 swemi *Fermenta cognitionis*, zalecającemi czytanie Boehma²⁾. Gdyby tak było, to wyrażenia w listach: Czytam Baadera i S. Martina, mogłyby się również dobrze odnosić i do czytania Boehma, którego S. Martin tłumaczył, a Baader uprzyśpnił ciemną naukę Boehma czytającemu ogółowi³⁾. Tymczasem zasługę tę przypisuje Mickiewicz S. Martinowi⁴⁾, co by wskazywało, że tą drogą szła do Mickiewicza teozofja Boehma. Gdyby tak rzeczywiście było i proces zapoznawania się z teozofją Boehma odbył się przez S. Martina, to prawie że nie ulegałoby żadnej wątpliwości, że Mickiewicz już w Rosji zapoznał się z Boehmem wprost przy pomocy jego dzieł, a nie z opowiadań drugich. W Rosji Mickiewicz spotkał się z szeroko rozgałęzioną nauką S. Martina i z jego zwolennikami, wśród których znajomość pism Boehma była wielką, gdyż już przedtem, bo w r. 1800—1807 wyszły w tłumaczeniu francuskim S. Martina najważniejsze dzieła Boehma zaopatrzone obszerną

¹⁾ Schmitt: *Die Gnosis* IV. 294, mówi o Boehmem: „der sittliche Zug in den Werken Jakob Boehmes läst dieselben nicht bloss als theoretische, sondern auch als sittlich-praktische Grosstat erscheinen“. Porównaj dzieła Boehma np. *Von wahrer Busse, Vom heiligen Gebet, Von wahrer Gelassenheit, Vom übersinnlichen Leben* (zawarte w I tomie wyd. Schieblera). *Von der Gnadenwahl* (II tom). *Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele* (VI tom).

²⁾ Przypuszczenie to wyraził Chmielowski: *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*. *Przeg. fil. R. I. Z. IV*.

³⁾ *Carriere in Die philosophische Weltanschauung*, str. 724 mówi, że Baader „leitete im ganzen zu einer gründlichen und verständnisvollern Auffassung seiner (sc. Boehma) Lehre“. Patrz nadto *Przedmowa Osten-Sackena do Baadera „Erläuterungen zu sämtlichen Schriften Louis Claude de S. Martin“*. B. 12. 1860, str. 40. Pisze: Zasługą Baadera jest to, że ciemne wyrażenia Boehma zmienił na zrozumiałe myśli.

⁴⁾ Np. co do Schellinga, któremu S. Martin dostarczał rozwinięcia i dopełnienia tego (t. zn. Boehma) systemu. *Wykł. Słowiańskie Lek.* 18 r. 1843. Wogóle Mickiewicz mówi wciąż o S. Martinie, tymczasem o Baaderze mało i rzecz charakterystyczna, nie zestawia jego nazwiska z nazwiskiem Boehma. Inaczej rzecz się ma gdy chodzi o S. Martina, np. mówi, że S. Martin zrozumiał dobrze Boehma. *Wł. Mickiewicz: Żywot ojca*, t. IV, str. 25.

przedmową tłumacza, zapoznającą dokładnie czytelnika z nieznaną dziedziną mistyki Boehma. Wyszły mianowicie w tym czasie: *L'aurore naissante*¹⁾, *Quarante questions sur l'homme*, nadto *Les trois principes de l'essence divine* i *De la triple vie de l'homme*. Te dwa ostatnie dzieła uważane przez samego Boehma za alfę i omegę jego teozofji, mogły dokładnie Mickiewicza zapoznać z nauką niemieckiego teozofa²⁾. Czy Mickiewicz jednak znał już w Rosji te dzieła, na to również można tylko odpowiedzieć hipotezą, a nie pewnikiem. Pewnikiem jest fakt, że w Dreźnie szukał dzieł mistycznych, że zaraz po przyjeździe do Paryża zaczął je czytać (czy i Boehma?³⁾), że w r. 1836 przetłumaczył wierszem *Zdania i Uwagi z pism Jakóba Boehma, Anioła Ślązaka i S. Martina*⁴⁾, że z r. 1852 pochodzi artykuł Mickiewicza o nauce Boehma, dyktowany Armandowi Lévy⁴⁾, jak również i wiersz p. t. *Widzenie*, którego napisanie trzeba także odnieść do tego czasu⁵⁾. Ten właśnie artykuł jak i *Uwagi i Widzenie* mogą odpowiedzieć na drugie pytanie: kiedy bezpośrednio, z samych dzieł, mógł czerpać Mickiewicz znajomość nauki Boehma. Odpowiedzią będzie rok 1832, gdyż, jak zaznaczyłem, o znajomości bezpośredniej przed r. 1832, wobec braku danych, trudno coś mówić, jak również i r. 1850—1852, rok wydania artykułu Lévy'ego i przypuszczalnie rok napisania *Widzenia*. Słowem o zajęciu się bliższem Boehmem przed r. 1832 można wypowiadać hipotezy, często bardzo zbliżone do prawdy, co nie wyklucza, że o Boehmem musiał dużo słyszeć i jego naukę w ogólnych zarysach poznać najpóźniej w Rosji, w kole Martynistów np. od Golicyna, co się zaś tyczy poznania głębszego, to jak wskazują *Uwagi*, już w r. 1832, a najpóźniej w r. 1836 Mickiewicz Boehma sam czyta wprost ze źródeł, zna go, nie wiadomo jednak, w jakim stopniu, dopiero r. 1850—1852 (Artykuł Lévy'ego) i na to daje odpowiedź⁶⁾.

¹⁾ Dzieło to wyszło w r. 1832 (wyd. Schieblera) po niemiecku, mógł zatem Mickiewicz czytać je i w oryginale.

²⁾ Boehme: *Theosophische Sendbriefe. Sämt. Werke B. VII*. W liście do Lindnera pisze Boehme, że dziełko *Von den drei Principien* jest: „Schlüssel und Alphabet aller derer so meine Schriften begahren zu verstehen“ o dziele zaś *Vom dreifachen Leben...* że ono „mag fast alle Fragen, so die Vernunft ersinnen kann, darinnen gründen“, str. 411.

³⁾ Jest to data wydania *Uwag*. Pigoń jednak stara się dowieść, że Mickiewicz zaczął nad *Uwagami* pracować już od 1832 r. Wynikałoby z tego, że w Paryżu, po wyjeździe z Dreznia zapoznał się z Boehmem już w r. 1832. (Pigoń: *Jakiego Mickiewicza znamy*. Przeg. Warszaw. R. II, nr. 12, str. 331).

⁴⁾ Wład. Mickiewicz: *Żywot ojca*, t. IV, str. 372.

⁵⁾ *Widzenie* zawiera tyle cech wspólnych z nauką Boehma, że twierdzenie jakoby powstało w r. 1850—1852 t. zn. w czasie największego zajęcia się Boehmem, nie będzie zbyt śmiałe.

⁶⁾ O bardzo żywym zajęciu się Boehmem w tym czasie mówią: Artykuł Lévy'ego i entuzjastyczne słowa Mickiewicza o Boehmem, przechowane w dzienniku Aleksandra Chodźki. Dwa te fakty zdają się wskazywać na to, że Mickiewicz dokładnie poznał Boehma dopiero w r. 1850—1852, stąd pod pierwszym wrażeniem ogromny entuzjazm dla mistyka niemieckiego, którego

Komentarzem do tego artykułu będzie obecna rozprawa, której celem obok wyjaśnień natury rzeczowej i uzupełnienia kwestyj przez Mickiewicza pominiętych, będzie chęć wykazania, na co Mickiewicz w swem streszczeniu nauki Boehma specjalną zwracał uwagę i czy ją ujął dość głęboko i uwzględnił zasadnicze cechy, problemy i prawa zawarte w teozofji Boehma. Brak, niestety, części krytycznej, którą miał dać Mickiewicz do swego streszczenia utrudnia wprawdzie bardzo to badanie, z drugiej strony jednak streszczenie dokładne nauki czy systemu i sposób ujęcia tego streszczenia może dać do pewnego stopnia pojęcie o tem, na co Mickiewicz chciał swemu przyjacielowi zwrócić uwagę i co uważał za godne zapamiętania i poznania. Otóż już przed rozbiorem tego streszczenia trzeba zaznaczyć, że Mickiewicz filozoficznego ujęcia systemu Boehma nie dał swemu przyjacielowi, że poza bardzo dokładnem zobrażowaniem teozofji nie dał w streszczeniu nic takiego, co by głosiło wielkość i oryginalność Boehma, co ważniejsze, nie ujął tego czynnika, bez którego nauka Boehma będzie zlepkiem tylko głębokich myśli bez ich przyczynowego ze sobą połączenia, jakim np. jest czynnik przeciwstawności.

Za to jednak Mickiewicza winić nie można. Nie znamy umysłowości Levy'ego, dla którego to streszczenie było przeznaczone, a do której musiał zapewne poeta w swej pracy się dostosowywać, po drugie teozofja Boehma, zwłaszcza jego teogonja z kosmogonją przedstawiają trudności do jej zrozumienia tak wielkie, że Baader, najlepszy znawca Boehma, nie zawahał się twierdzić, że wszyscy filozofowie, mimo czerpania pełną

nazywa prorokiem bożym, jasnowidzem równie wielkim jak Izajasz. Pomiając te dowody, możnaby szukać znajomości Boehma w wyrażeniach lub myślach Mickiewicza zawartych w poezji przed r. 1832. Byłyby to jednak ślady bardzo niepewne, z tej choćby przyczyny, na którą zwraca już uwagę Schopenhauer, że istnieje ogromna zgodność i podobieństwo między systemami mistycznymi, mimo różnicy krajów i czasów. Stąd błędy wynikłe z lekomyślnego szukania u poetów śladów tego lub owego mistyka. Można to zauważyć i w polskiej krytyce naukowej. Pigoń np. w „Przypuszczalny ślad Swedenborga w III części Dziadów“ mówi, że wypowiedzenie się Mickiewicza, jakoby widział tamten świat i że tam jest tak samo jak i tu, jest „uderzająco swedenborgjańskie“. Nie negując tego, jeśli chodzi o Swedenborga (por. *Les merveilles du ciel...* 1786, t. II, 57) trzeba zaznaczyć, że podobny obraz świata zaziemskiego jest i u innych mistyków (np. u Paracelsusa). Patrz nadto Perty: *Die mysthischen Erscheinungen* 1861, str. 641. Nadto Boutroux: *Études d'histoire de la philosophie*, gdzie na str. 258 mówi o sławnej w Niemczech analogji świata zaziemskiego i ziemskiego. Por. również podobieństwo między Boehmem i Swedenborgiem co do umiejscowienia piekła i nieba. U Boehma w *Die drei Principien*, str. 249, u Swedenborga *Les merveilles du ciel*, t. I, str. 225. Trudno wobec takich podobieństw twierdzić stanowczo, że jakiś szczegół do tego, a nie innego należy mistyka. Dlatego nie będą szukał werbalnych śladów zajęcia się Boehmem w poezji Mickiewicza przed r. 1850—1852, datą powstania streszczenia nauki Boehma i napisania *Widzenia*. (Wyjątek stanowią Uwagi).

garścią z nauki Boehma, nie rozumieli go zupełnie¹⁾. Po trzecie, Mickiewicz filozofji niemieckiej mu współczesnej dobrze nie rozumiał i nie umiał czy nie chciał w nią wniknąć, tymczasem ona właśnie na teozofji Boehma wyrosła, mogła dać mu do teozofji Boehma najlepszy komentarz, zwłaszcza jeśli chodziło o Absolut i tak zw. negatywną teologję. Co więcej, wynikiem tej nieznamomości było to, że często krytyka bardzo surowa filozofji niemieckiej np. Hegla i Schellinga z przed r. 1841²⁾, była równocześnie nieświadomie i krytyką uwielbionego przez Mickiewicza Boehma. Stało się to np. przy rozdzielaniu istoty Boga na stronę przeczącą i twierdzącą. Tu zapewne odegrała rolę i wiara poety i przywiązanie do dogmatów kościoła, poza które mistyka Boehma, jak wogóle każda mistyka niezadowolona z oficjalnego kościoła, chętnie szła dalej, by specjalnie zając się zwłaszcza naturą Boga pojmanego w swem chemicznem oczyszczeniu jako Nicość; Mickiewicza musiało to razić, nic więc dziwnego, że przy czytaniu Boehma, zamykał na te herezje oczy, a to omijanie musiało ujemnie się odbić na ogarnięciu całości mistyki. Zwłaszcza Boehme ze szczególnem zamiłowaniem wdziera się w tajemnicę istoty Boga, co da się wytłumaczyć dążeniami filozofji natury w epoce renesansu, pragnącej znaleźć jedność między światem i zaświatem. Teozofja bowiem Boehma, by ją bodaj pokrótce naszkicować, jest filozofją natury, zwracającą się poprzez renesans do Platona, a zwłaszcza do Neoplatoników, a której celem, jak mówiliśmy, było stwierdzenie i ukazanie, jak Bóg-Jedność objawia się w Naturze-Wielości, jak i stwierdzenie, że istota Boga i wszechświata jest ta sama. Poznanie więc rodzącego siebie i stwarzającego wszechświat Boga przez poznanie człowieka, stanowisko człowieka we wszechświecie wynikłe zwłaszcza ze systemu Kopernika, analogja między makrokosmem i mikrokosmem, przebóstwienie człowieka (u Giordano Bruna) magja i astrologja, medycyna oparta na magji (u Paracelsusa) — to wszystko jako cechy renesansu, jest w mniejszym lub większym stopniu zawarte i w teozofji Boehma, u którego neoplatonizm, przyjąwszy religijne zabarwienie, stworzył teorię, która później odnowi filozofję XIX w.³⁾. Jeśli zaś chodzi o podstawowe problemy w teozofji Boehma, to problem samorodzenia się Boga, powstanie wszechświata i materji z Boga, rola człowieka i zło są dominującymi w jego systemie. Nad tem wszystkim zaś unosi się pominięte zupełnie przez Mickiewicza prawo kierujące wszystkim, niewyjmując i Boga, prawo przeciwstawności.

¹⁾ Franc. v. Baader: Erläuterungen zu sämtlichen Schriften C. de S. Martins. B. 13, str. 163.

²⁾ Mickiewicz uznał Schellinga dopiero za jego Filozofję objawienia z r. 1841. Krytyka zatem, jak mówiłem, Schellinga przed r. 1841, jest krytyką i Boehma, na którym już przed r. 1810 oparł się Schelling.

³⁾ Windelband: Geschichte d. Philosophie, str. 375.

Boehme, posługując się metodą syntetyczną, zaczyna od przyczyny, a nie skutków. Tą przyczyną jest Bóg, a problemem tu najważniejszym jest rodzenie się Boga przez samorozdwojenie się pierwotnej Jedności-Absolutu. Wychodząc z istoty Boskiej jako czegoś nieokreślonego, które to coś, Nic, nazywa Boehme Ungrund, każe Boehme temu ciemnemu Nic wejść w skończoność, ograniczoność, w naturę¹⁾, w której znajdują się bólem i lękiem ogarnięte własności, moce, z których znowu przez wzajemne tarcie i walkę powstaje blask, który jako duch i pierwiastek światła opanowuje walczące ze sobą moce Natury. Tak więc Nic przez Naturę, jako swą podstawę do światła się wznoszące i Duchem światła się stające, staje się Bogiem osobowym, realnym. W teozofji zatem Boehma jest tworzenie się Absolutu z Nicości, czyli przejście Boga, a właściwie Bóstwa nicości²⁾ do Boga osobowego. Prawem rządzącym narodzinami Boga, jak i wogóle wszystkim, co istnieje, jest prawo, które potem u Hegla zapanuje w metodzie dialektycznej. Polega ono na tem, że wszelkie objawienie się czegoś wymaga przeciwstawności, dwóch pierwiastków i ich walki, w której coś, widząc przeciwstawienie siebie jako nie to „coś“ uświadamia siebie przez ograniczenie, określoność³⁾.

Jeżeli przyjmiemy, jak to czyni Boehme, że Bóg poza Naturą jest wolą, pożądaniem bycia czemś, objawienia się, do objawienia zaś trzeba ciała, to Natura — ciemność — ogień jest tym właśnie pierwiastkiem, dzięki któremu Bóg siebie sobie objawia. Jest zatem w systemie Boehma Duch i Wola, pierwiastek woluntarystyczny tak ogromną rolę odgrywający w filozofji Schopenhauera, jest i spirytualizm i realizm (cielesność — materja z Boga powstała nie jest tylko zjawiskiem), a nadto, co ważniejsze, chęć pogodzenia spirytualizmu (a nie supranaturalizmu, jak niektórzy chcieli) z realizmem, lecz nie z naturalizmem. Pogodzenie to znowu określano jako panteizm, przed czem sam Boehme się broni, jak również broni go najlepszy jego znawca Baader⁴⁾. Dalsze części nauki Boehma są zrozumialsze. Natura Boga jako ciemność — ogień — zło, a zatem jako Nie-Bóg stworzona poto, by przez opozycję do Nie-Siebie Bóg

¹⁾ Nie w znaczeniu zwykłym. Natura ta jest w Bogu poza wszelkiem innym bytowaniem wszechświata.

²⁾ W mityce spekulatywnej Bóstwo trzeba odróżnić od Boga. Tak Deutsche Theologie odróżnia Gottheit (Bóstwo samo w sobie jeszcze siebie z braku przeciwstawności, Nie-Bóstwa, nie uświadamiające) i Gott (Bóg osobowy, realny, który objawia siebie sobie w sobie). Patrz Carriere: D. phil. Weltanschauung 1847, str. 175.

³⁾ Porównaj metodę Fichtego, tezy, antytezy i syntezy i jego rozdział na Ja, Nie-Ja i na reakcję Ja wobec Nie-Ja.

⁴⁾ Franz Baader (Erläuterungen... B. 13, str. 173) broni Boehma przed naturalizmem i panteizmem. Patrz Boehme: Theozophische Fragen. B. VI, str. 684—685 gdzie mówi o końcu wszechświata. Patrz nadto Windelband: Gesch. d. Philosophie, str. 310, gdzie mówi o panteizmie w epoce renesansu.

mógł się objawić w sobie i stać się osobowy, musi stać się również Bogiem, czyli przejść od ognia do światła (od Nie-Boga do Boga¹⁾).

Duchy jednak, czyli moce Boże, tkwiące w Naturze-ogniu nie chciały wyjść do światła, lecz zostały w cielesności (Nie-Bogu), która im dała osobowość. Odwróciły się od światła-syna miłości i chciały „in der strengen Feuernatur über Gottes Sanfmutt und Liebe herrschen“²⁾. Lucyfer upadł, Natura Boga wstrząśnięta wydała wszechświat materialny³⁾, a miejsce Lucyfera zajął człowiek, który również upadł, lecz który do Boga wróci.

Obok rodzenia się Boga, ważną kwestję w teozofji Boehma stanowi zagadnienie powstania materji. Boehme, trzeba to od razu zaznaczyć, odrzuca teizm t. zn. creatio ex nihilo, jak i dualizm, w znaczeniu istnienia materji, jako równorzędnego Bogu czynnika, poza Bogiem. U Boehma materja jako pierwiastek negatywny nie istnieje sama przez się, lecz jedynie dzięki działaniu pierwiastka pozytywnego, który ją wzbudza, by się przez nią objawić. Materja zatem jest objawem niewidzialnego działania ducha, jako opozycja, przeciwstawienie duchowi, który przez pokonywanie jej staje się duchem, objawia się sobie jako duch.

Zadaniem zatem Boehma jest wyprowadzić materję z ducha, unikając jednak teizmu i oprzeć naturę widzialną na boskiej, nie wpadając w panteizm⁴⁾. Pozostaje jeszcze metoda Boehma. Metoda ta, jak i innych mistyków spekulatywnych, prowadzi od całości ku częściom, od przyczyny do skutku, jest zatem syntetyczna, a nie analityczna, czy dyskursywna. Wiadomo z mistyki, że między człowiekiem a Absolutem niema różnicy kwalitatywnej, tylko kwantytatywna, wynikająca z coraz dalszego

¹⁾ Ponieważ nie wszystko stało się w Bogu Bogiem, a właśnie wszechświat powstał po upadku Lucyfera z Natury nieprzebóstwionej jeszcze, choć w Bogu będącej, panteizm zatem nie jest tu pewnikiem, lecz kwestją poglądów.

²⁾ Boehme: Von der Menschenwerdung J. Christi. B. VI, str. 159.

³⁾ Jest to jeszcze jeden więcej dowód, jak Boehme chciał uniknąć panteizmu. Wszechświat powstał wprawdzie z Boga, lecz z tej, żeby się wyrazić części w Bogu, która Bogiem nie jest. Nie można zatem identyfikować istoty Boga z istotą wszechświata, jak to było w epoce renesansu, a później w XIX w.

⁴⁾ E. Boutroux: Études d'histoire de la philosophie 1897, str. 262. Patrz Schmitt: Die Gnosis I, 181. Materja i jej pochodzenie u Gnostyków. Pawlikowski w Mistyce Słowackiego 1909, str. 340 zdaje się przychylić do zdania, że świat materji jest tylko odbiciem idei w teozofji Boehma, a ponieważ idee tkwią w Bogu, zatem wszystko objęte jest Bóstwem. Pawlikowski zapomina o dowodzeniu Boehma, mniejsza o to, czy słusznem, czy nie, że istnienie czegoś w Bogu nie koniecznie musi być Bogiem. Przez to właśnie, że coś w Bogu nie jest Bogiem, Bóg się objawia sobie jako Bóg. Twierdzenie zatem, że u Boehma istnienie materji zdaje się być idealne (jako odbicie tylko idei), a nie realne jest nieścisłe. Wprawdzie idealizm, a raczej fenomenalizm u Boehma istnieje, lecz jest połączony z realizmem. Patrz o tem Carriere: Die phil. Weltanschauung, str. 671. Schmitt: Gnosis I, str. 552 i nast.

oddalenia wszechświata od źródła swego, czyli Boga, przyczem coraz więcej zaciera się w stworzeniach Bóstwo¹⁾. Co więcej, Bóstwo, według mistyki, które mieszka w człowieku, jest nim samym, nie stoi ono w stosunku do człowieka jak do ty, lecz jak do wyższego swego Ja, nastąpiło tylko w człowieku, jakby przyćmienie Boga, a stało się to dzięki temu, że człowiek, a z nim każde stworzenie chciało być sobą, a nie Bogiem²⁾. Z chwilą, gdy człowiek stłumi w sobie Ja (forma osobowości), przez które zgrzeszył i odpadł od Boga, a właściwie Boga, czyli coś transcendentalnego w sobie przytłumił (od Boga odpaść nie można i nawet sam szatan w Bogu się znajduje³⁾), wtedy Bóg występuje w człowieku wyraźnie. Ja wraca do siebie, czyli staje się Bogiem przez Unio mystica.

Konsekwencją tej tożsamości człowieka z Bogiem jest mistyczne poznanie, polegające na tem, że poznanie siebie jest poznanie wszechświata i Boga, jak i to, że każda, choćby najdrobniejsza rzecz jest w swej istocie Bogiem. Rodzaj takiego poznania panował wszechwładnie w epoce renesansu np. u Campanelli i Giordana Bruna⁴⁾. Kuzańczyk zaś, opierając się na definicji prawdy (że polega ona na jedności rozumu z przedmiotem poznania) nie widzi innego sposobu poznania jak przez poznanie siebie poznawać świat i Boga, które są nim samym⁵⁾. Tego samego sposobu będzie się trzymał w XIX w. Schelling. I u niego poznanie Absolutu jest albo bezpośrednie, albo wogóle poznania Boga niema. Bespośrednio zaś, według Schellinga, nie może być poznany obcy przedmiot tylko własna istota. Stąd więc i u niego przez poznanie siebie dochodzimy do poznania Boga⁶⁾.

¹⁾ Schmitt w Gnosis I, 181 mówi, że wszystkie kształty wszechbytu zostały utworzone z tej samej świetlnej substancji, a ich stopniowania są tylko rozmaitemi stopniami „der Hemmung oder Verdunkelung, Vergrößerung der Schwingungsthätigkeit derselben“ na str. zaś 194 mówi, że „alles erscheint als Modifikation derselben Ursubstanz“.

²⁾ W misticie jedną z najważniejszych prawd jest wiara w tożsamość istoty człowieka z istotą Wszecrzeczv. Patrz Schopenhauera: die Welt als W. u. V. str. 722. Patrz nadto Lehmann: Mystik im Heidentum und Christentum 1918, str. 4—5, gdzie mówi o granicy między Bogiem i człowiekiem, która może być przekraczalna dzięki Unbestimmbarkeit Gottes, a zatem człowiek może dążyć do jedności z Bogiem.

Filozoficznie czy psychologicznie stara się to zjawisko tożsamości wyjaśnić James w Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit 1907, str. 462 podświadomością naszych przeżyć, które są dalszym ciągiem naszego świadomego życia. Stosunek zatem człowieka do Boga byłby stosunkiem procesów świadomych do nieświadomych w tej samej jednostce żyjącej. Tak samo dowodzi i Du Prel w Die Philosophie d. Mystik. Patrz ciekawe jego wywody na str. 443—444.

³⁾ Carriere: Die philosophische Weltanschauung, str. 177. Nauka ta zawarta jest w Deutsche Theologie,

⁴⁾ Windelband: Geschichte d. Philosophie, str. 311—312.

⁵⁾ R. Eucken: Beiträge zur Geschichte d. neuer. Philosophie 1886.

⁶⁾ K. Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre B. VII 1902. str. 616 i nast. Samopoznanie jako jedyna droga do poznania Wszechświata

Mickiewicz, mówiąc w Wykładach Słowiańskich (Lekcja XXII 1843 r.) o intuicji, jako jednym z rodzajów poznania, określa intuicję podobnie jak i mistyka, jako wejście w siebie i poznanie siebie. Im głębiej, mówi poeta, człowiek kopie swego ducha, tem więcej z niego wydobywa prawdy, bo tem więcej zbliża się do środka, przez który styka się z Bogiem. Określenie to ogromnie przypomina Eckarta. U niego tym właśnie punktem, o którym mówi Mickiewicz, jest „das innerste Wesen, der Grund der Seele“, gdzie „Gottes Grund ist mein Grund, und mein Grund Gottes Grund“¹⁾. Zdaje się więc, że Mickiewicz w okresie mistycznym wierzy w jedność człowieka z Bogiem, a przynajmniej w to, że między nimi niema nieskończonej przepaści, w co wierzył jeszcze Mickiewicz — Konrad — po swej wielkiej Improwizacji²⁾.

* * *

Po tych uwagach ogólniejszej natury, z kolei rzeczy należy teraz bliżej i szczegółowiej zająć się streszczeniem nauki Boehma, dokonaniem przez Mickiewicza. Poeta streszcza i dzieli naukę Boehma według przyjętego u mistyków podziału, wynikającego z metody syntetycznej na 3 części: teogonję (u Mickiewicza: Wszehogół-Bóg-Natura), kosmogonję (u Mickiewicza: Księga rodzaju-Człowiek pierwotny) i na eschatologję (u Mickiewicza: Stan stworzenia po upadku człowieka i konieczność nowej siły naprawczej³⁾). Z tych części częścią najtrudniejszą do zrozumienia teozofji Boehma jest jego teogonja, zwłaszcza w pierwszej, żeby się tak wyrazić fazie samorodzenia się Boga, gdy z Nic rodzi się Bóg idealny, nieosobowy, poza Naturą (I faza), a później dopiero (dla naszego, rozumie się dyskursywnego myślenia) Bóg osobowy, realny, rzeczywisty (II faza).

Otóż pierwszą fazę teogonji Boehma (problem najciekawszy i najoryginalniejszy w jego teozofji) Mickiewicz w swem streszczeniu zupełnie pominął, zaczynając dopiero od chwili, gdy Bóg, jako Wszehogół, ześrodkował się, ucisnął siebie i z tego ucisku wyszedł. Zaczyna więc Mickiewicz od określenia Boga, czyli od teologii pozytywnej, pomijając zupełnie określenie

i Boga, występuje w ciekawej formie u Erigeny. Obserwuj — mówi Erigena — jak Twe serce i puls uderza... a będziesz miał tajemnicę wieczności przed sobą. (Schmitt: die Gnosis II, str. 104). Z XIX w. u Jacobiego: Von den göttlichen Dingen. Sämt. Werke B. III, str. 276.

¹⁾ Schmitt: Die Gnosis II, str. 216.

²⁾ Patrz nadto Widzenie, w którym Mickiewicz, utraciwszy ciało, stał się „ziarnem duszy“, a zatem punktem styczności Boga ze stworzeniem (Eckart) i jako taki, widząc siebie, widzi Boga i powstawanie Wszehrzeczy.

³⁾ Mickiewicz: J. Boehme w tłum. pol. Chmielowskiego 1898 r. Podział ten wprowadza do mistyki poraz pierwszy D. Areopagita, którego dzieła rozpadają się na 3 części: O Bogu, o Stworzeniu i o powrocie stworzenia do Boga. Patrz Görres: Christliche Mystik. Regensburg 1836 I, 228.

Boga jako Nic, czyli t. zw. teologię negatywną, od której Boehme zaczął teogonję¹⁾.

Według Boehma, Bóg poza Naturą jest Nicością (Ungrund) „ein Nichts“²⁾. Pojęcie to miał Boehme wziąć, według Schopenhauera, od Valentinusa, u którego Bóg poza Naturą jest bezgraniczną głębią, Niczem, przebywającym „in summa quiete ac tranquillitate“³⁾. Ten Bóg jako Nic nie jest absolutną Nicością w znaczeniu metafizycznym, lecz jest „bytem nadbytowym“ jak to określa Areopagita, u którego wprawdzie Bóg jest Nicością, równocześnie jednak „überlebendig und urlebendig“⁴⁾. Odpowiada to określenie określeniu Taulera, który odróżnia Boga, jako „unerschaffener Abgrund“ od Boga, jako „erschaffener Abgrund der Bilder“⁵⁾. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Mickiewicz o tem określeniu Boga jako Nic wiedział. Mówiąc w Wykładach Słowiańskich o filozofji niemieckiej, a zwłaszcza o Bogu Hegla, zaznacza, że Hegel, cofając się w nieskończoność, przenosi człowieka w jakąś czczość idealną,

¹⁾ Teologia negatywna w mistyce polega na tem, że Bogu w sobie, poza Naturą, odmawia się wszelkiego określenia go ograniczającego. Określa się go jako Nic. Słusznie jednak James zaznacza, że mistycy nie czynią tego z chęci przeczenia, ile raczej twierdzenia. Kto bowiem Absolut określa jako „coś“, wyklucza tem samem z niego „owo“, zatem ogranicza. Jeżeli więc mistycy — mówi James — gardzą jakimś określeniem, to zaprzeczają zaprzeczenie, które jest ograniczeniem (Die relig. Erfahrung 289). Patrz nadto Schmitt: Gnosis I, 392. (Bóstwo jest niebytem w tem znaczeniu, w jakim światło rozumu musi okazywać się człowiekowi pogrążonemu w materji i zmysłach t. zn. jako niebyt), tak samo pojmuje to i Windelband w Gesch. d. Philosophie, str. 310. (Gott selbst als über die alle Gegensätze erhabene Einheit ist durch keine endliche Bestimmung erfassbar). Rzecz jasna. Rozum nasz poznawać może tylko wielość. Patrz nadto Lehmann w Mystik... str. 18 o Brahmie jako na iti na iti. Nadto Kuzanycz określa jedność-niebyt, jako przyczynę i nosicielkę wszelkiego bytu (Eucken Beiträge... I, 27). Inaczej zdaje się ujmować tę kwestję u nas Pawlikowski (Mistyka Słowackiego 327). Mówi, że mistyce przyszło na myśl czy do istoty Boga stosuje się wogóle predykat bytu, opiera się zaś w swem mniemaniu na powiedzeniu Basilidesa: A ten, który rzekł, nie był. Pawlikowski zdaje się zapominać o tem, co oznacza byt czy niebyt w znaczeniu metafizycznym, a pojęciowem. Zresztą Basilides określa Boga tak: Dies Nichtseiende war weder Materie, noch Substanz, noch auch Mangel der Substanz... mit einem Worte nichts von alledem, für was der Mensch irgend einen Namen erfunden hat“. (Cytat u Schmitta Gnosis 385). Wynika z tego chyba jasno, że i Basilides nie miał najmniejszego zamiaru odmawiać Bogu, poza Naturą, bytu.

²⁾ Boehme: Von der Menschenwerdung J. Christi 154, 251, 272, Von der Geburt aller Wesen 284, Von dem dreifachen Leben d. Menschen 10, die drei Principien 53—54.

³⁾ Schopenhauer: Über den Satz vom Grunde Rec. Bibl. III, 29—30. O teorji Valentinusa patrz Schmitt: Gnosis I, 428. Ta tranquillitas Valentinusa odpowiada Sige Gnostyków, ciszy (Ruhe) u Boehma.

⁴⁾ Görres: Christliche Mystik B. I. Lehmann w Mystik in Heidentum... 1918, str. 62. James w Die religiöse Erfahrung, str. 389 mówi, że Areopagita przez negację odrzuca pojęcie dlatego, że Absolut ponad nią wyrasta. Jest to Hyperousia Erigeny. (Schmitt: Gnosis B. II, 387) o Bogu-Nic u Eckarta patrz Carriere: Die Weltanschauung, str. 153.

⁵⁾ Schmitt: Gnosis I, str. 231.

gdzie jest Nicość-Bóg, który jako Nicość, siebie początkowo nie czuje¹⁾).

Poeta dobrze ujął ten punkt filozofji Hegla, u którego rzeczywiście treścią logiki jest Bóg „wie er in seinem eigenem Wesen von der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“, jako pojęcie czystego bytu, w którym tkwi Niebyt, Nic²⁾). Mógł się również dobrze spotkać z tem określeniem u Areopagity, którego, jak wiadomo, zamierzał nawet tłumaczyć³⁾, a zwłaszcza u Ślázaka, którego niektóre dystychy przełożył na język polski. Dwa zwłaszcza dystychy mogły Mickiewicza z tem określeniem Boga zapoznać:

„Die zarte Gottheit ist ein Nichts und über Nichts
Wer Nichts in allem siehet, der glaube mir der sieht's“
...Gott ist ein lauter Nichts. Ihn ruhrt kein Nun und Hier⁴⁾).

To Nic właśnie postanowiło — według Valentinusa — z siebie wyprowadzić wszystko i ten plan umieściło w ciszy jakby w łonie matki⁵⁾). Zapłodniona cisza wydała syna — Rozum-Nous — początek wszystkiego. U Boehma Bóg-Nic, poza Naturą, jest również ciszą, wolą spokojną, bez ruchu, bo niczego niepożądaną z braku czegoś poza nią będącego. Otóż ta Nicość rozdzieliła się u Boehma na pożądanie i wolę najpierw nieokreśloną, Ojca, która to wola znowu zrodziła wolę określoną — Syna; z ich połączenia powstała wieczna mądrość, którą boskość utworzyła jako zwierciadło, w którym ma siebie poznać. Tu, u Boehma, kończy się pierwsza faza samorodzenia się Boga. Dotąd więc było rodzenie się Boga idealnego z Nicości niepożądaną, a jednak pragnącą jako tajemnica objawić się sobie i siebie uświadomić i poznać. Bóg jednak dotychczas nie ma jeszcze ciała, a zatem i osobowości. Chcąc ją mieć musi stworzyć swe rzeczywiste przeciwieństwo, moc, z którą musi walczyć, by w tej walce z nie-sobą uświadomić siebie. Zaczyna się faza druga. Od niej dopiero, jak mówiłem, zaczyna Mickiewicz streszczenie nauki Boehma, w której Bóg idealny dotychczas, staje się realnym, osobowym. Dzieje się to dzięki rozdzieleniu (w nauce Boehma) woli boskiej, na wolę, nie jak w pierwszej fazie bierną (pragnienie) i aktywną (wola), lecz na negatywną (Nie) Ogień-Siłę-Naturę i na twierdzącą (Tak) Miłość.

¹⁾ Wykłady Słowiańskie, Lekcja 17, r. 1843.

²⁾ Fischer: Geschichte d. neueren Philosophie B. VIII, 1901, str. 444.

³⁾ List do Bohdana i Józefa Zaleskich pisany około r. 1838.

⁴⁾ Schmitt: Die Gnosis II, str. 295. Czy Mickiewicz pomiął je w swem tłumaczeniu świadomie, czy nie, niewiadomo. Stwierdzenie świadomości przedstawiłoby dla naszej pracy wielką wartość. Zdaje się jednak, że L. Siemieński miał rację mówiąc, że Mickiewicz takie tylko dystychy tłumaczył, które nie mogły obrazić uczuć chrześcijańskich i nie sprzeciwiały się nauce Kościoła (Religijność i mistyka w życiu i poezjach A. Mickiewicza 1871, str. 106).

⁵⁾ Sige Gnostyków. U Boehma patrz Vom dreifachen Leben d. Menschen B. IV, str. 10.

Dlaczego Mickiewicz pominął w swem streszczeniu narodziny Boga nieosobowego z Nicości, a więc z absolutnej Jedności, a zaczął od Boga osobowego, trudno coś pewnego powiedzieć. Może w myśl wypowiedzenia się Słowackiego nie rozumiał Boga, jako absolutną Jedność¹⁾, nie chciał może obrazić uczuć chrześcijańskich, a może nie chciał w teozofji Boehma podkreślać tego, za co krytykował filozofję niemiecką, nie wiedząc, czy nie chcąc wiedzieć, że ona wzięła to określenie Boga z teozofji Boehma²⁾.

Jeżeli znowu chodzi o prawa rządzące temi narodzinami Boga, jak i wszyskiem, co żyje, to również nie wiadomo, czy Mickiewicz zdawał sobie sprawę z nich, a jeśli tak, to dlaczego je pominął i ani słowem o nich nie wspomina. Zdaje się raczej, że na nie nie zwrócił dostatecznej uwagi. Byłby bowiem z pewnością bodaj słowem wspomniał o nich, zwłaszcza, że one to dają Boehmemu prawo tak do oryginalności jak i nadzwyczajnej głębi myślowej. Temi prawami są: prawo przeciwstawności i pogodzenia pierwiastków sobie przeciwnych, które u Hegla i Fichtego rozwinie się w metodę dialektyczną, prawo walki jako przyczyny rozwoju i powstawania, nadto ta wielka prawda, że na dnie wszystkiego, co istnieje, leży dobro i zło, a wszystkiego przyczyną jest wola. Co się tyczy woli, jako zasadniczej treści Boga, a zatem i przyczyny wszechrzeczy (rozwinętej później w systemie Schopenhauera, a o której Mickiewicz ani słowem nie wspomina), mógł poeta, pomijając już Boehma, dowiedzieć się o niej i od Baadera, dla którego, jak mówi Pfliederer „die schaffende Macht ist nur im Willen und in der Begierde“³⁾. U Baadera również (w czem idzie za Boehmem) bezdenna wola tworzy w ujęciowej woli swego Syna, jest ona, jak u Boehma, czynnikiem materialnym, Naturą⁴⁾. Jeśli zaś chodzi o prawo przeciwstawności w teozofji Boehma, to ono jest u niego najważniejsze i bez tego prawa nie można zrozumieć „początku“ Boga i wszechświata. Prawo to u Boehma nie jest nowe. Spotykamy się z niem już u mistyka hiszpań-

¹⁾ Przepowiedzi i epigramaty t. V Pism Słowackiego, wyd. Hasklera, Słowacki mówi:

„Boga w Trójcy pojmuję...
Ale nikt dotąd Boga nie pojął w jedności,
A choć kto wmawia, że wierzy, nie może“. str. 139.

²⁾ Niestety, nie mamy części krytycznej do streszczenia teozofji Boehma. Co więc myślał i jak usprawiedliwiał Boehma za określenie Boga jako Nicość nie wiemy.

³⁾ Otto Pfliederer: Geschichte der Religionsphilosophie... 1883 I, 370.

⁴⁾ Mógł również dowiedzieć się Mickiewicz o Bogu jako woli od Lamennego (Esquisse d'une philosophie 1840 I, 79), który również mówi, że istotą jaźni bożej jest wola.

skiego z XI w. Ibn Gabirola jak i u Francka¹⁾. Polega ono na tem, że coś, chcąc się objawić, musi mieć, lub stworzyć swe przeciwieństwo (nie-coś), w przeciwnym bowiem razie absolutna jedność, nie mając przed sobą niczego innego, nie pożądałaby niczego, a jak wiadomo bez woli i pożądania nie się nie objawia. Boehme w Theosopia mówi, że Bóg, chcąc się objawić, musi stworzyć z siebie „ein Gegenwurf seiner selber, darinnen der ewige Wille in seinem Etwas will“²⁾, na innem znowu miejscu mówi, że Jedność jest „eitel Kraft und Leben“, że Bóg w sobie samym byłby niepoznawalny bez „Nie“, które jest przeciwieństwem „Tak“. Ponieważ jedność, mówi Boehme, nie ma nic w sobie, czegoby mogła pragnąć, a bez pragnienia nie może być czemś, więc dwoi się i staje się Dwa, i wtedy odczuwa siebie w wielości (przeciwieństwo Jedności) t. zn. w Naturze, w której spoczywają moce boże³⁾. Wynika z tego, że bez przeciwieństwa, bez Nie i Tak żadna rzecz powstać nie może, prawo to bowiem obejmuje zarówno Boga, szatana jak i cały Wszechświat. I rzeczywiście Boehme stwierdza, że wszelkie stworzenie zewnętrznego i wewnętrznego świata jest uformowaniem się boskich sił według Tak i Nie⁴⁾, identyfikując je często z dobrem i złem: „Es ist nichts in der Natur, da nicht Gutes und Böses innen ist“. Dzięki tym pierwiastkom wszystko powstaje i rozwija się we wszechświecie⁵⁾. Nic dziwnego, że Carriere uważa to prawo w teozofji Boehma za „Mittelpunkt seiner Stärke und Tiefe“, a sformułowanie tego prawa, za „seine weltgeschichtliche Aufgabe“⁶⁾. Dziwną jest rzeczą, że Mickiewicz ani słowem o tem prawie nie wspomina, bez którego

¹⁾ Schmitt: Die Gnosis II, 258. Mamy coś podobnego i u Fludda, u którego również jest w Bogu zaprzeczenie i twierdzenie, a zatem przeciwności. — (Ibid.).

²⁾ Boehme: Theosopia B. VI, 455.

³⁾ Boehme: Theosophische Fragen B. VI, 598. „Nie“ Boehme tłumaczy jako wolę i pragnienie różności i wyjścia z jedności. „Nie“ chce być czemś określonym, a zatem i ograniczającym. Jest to czynnik indywidualizujący (Th. Fragen 605). Tymczasem „Tak“ jest „eine Unempfindlichkeit, denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden“. Patrz nadto Boutroux'a: Études d'histoire de la Philosophie 1897, str. 251. Nadto Carriere: Die Weltanschauung, str. 655.

⁴⁾ Theosophische Fragen B. VI, 609, 597. (der Leser soll wissen, dass in Ja und Nein alle Dinge bestehen).

⁵⁾ Aurora B II, 36. Vom dreif. Leben 125; Mysterium Magnum B. V, 57 (dieser Welt Wesen stehet im Bösen und Guten und mag eines ohne das andere nicht sein).

⁶⁾ Carriere: Die philosophische Weltanschauung 650. W epoce renesansu prawo to również wypowie Giordano Bruno, który tak mówi: „Erstes Princip und erste Substanz ist immer Monas, Wahrheit, Alles, das Sein, dadurch ein Jegliches Eins ist. Dann verleihet den Dingen die Unterschiede die Dyas, in der Trias kehren die Gegensätze zur Einheit“. (Cytat u Carriera: Die philos. Weltansch.). Patrz nadto u Baadera: Erläuterungen zu sämtlichen Schriften L. C. de S. Martins 1860. B 13, str. 64. Nadto Weber: Histoire de la philosophie européenne Paris 1914.

wszystko w nauce Boehma będzie bez związku, rozsypane, bez przyczynowego powiązania wszechrzeczy. Skądinąd zaś wiemy, że Mickiewicz widział u Hegla to prawo (metodę dialektyczną). W wyżej cytowanej lekcji 17-ej (r. 1843) mówiąc o Bogu Hegla, jako Nicości, stwierdza, że w niej są „dwie strony jednej rzeczy, dwie jej części: przecząca i twierdząca“. Odpowiadają one, jak wiadomo, owym Ja und Nein u Boehma, które zleją się w syntezę, pogodzenie¹⁾. Mógł również dobrze dowiedzieć się o tem prawie i od Lamennego, według którego na każdym stopniu rozwoju, w każdej rzeczy znajdują się dwa przeciwne sobie elementy, które tworzą istotę Absolutu²⁾.

W związku z prawem Boehma, że na dnie każdej rzeczy wszechświata, jak i samego Boga, leżą dwa przeciwne sobie pierwiastki zła i dobra, łączy się problem zła, a przedewszystkiem kwestja jego pochodzenia i początku. Nie ulega wątpliwości, że w teozofji Boehma zło jako pierwiastek i czynnik indywidualizujący jest nieśmiertelny, bez początku, leży na dnie wszechświata, równocześnie jednak jest wynikiem jako zło moralne nadużycia wolności, danej duchom przez Boga. W tym drugim wypadku zło nie istnieje od wieków, ani zostało przez Boga stworzone, lecz w czasie i przez stworzenie. Niektórzy krytycy widzieli w teozofji Boehma dualizm zła i dobra, jak w manicheizmie. Nie ulega wątpliwości, że u Boehma zło, jak zresztą i u Paracelsusa³⁾ odgrywa we wszechświecie równie ważną rolę jak i dobro, które bez zła objawić się nie może⁴⁾, niemniej jednak ma ono swój początek w woli i to właśnie jest ogromną zasługą Boehma, że zwrócił uwagę na wolę jako na źródło zła. Jeżeli więc chodzi o zło, leżące na dnie każdej rzeczy, nawet Boga, a zatem wieczne, o czem była mowa przy prawie przeciwstawności, to Mickiewicz o niem nie wspomina ani słowem. Pomiął ten problem, jeden z najgłębszych w nauce Boehma, zapewne z obawy przed przypisaniem mistykowi manicheizmu. Niezrozumienie, czy pominięcie jednak tego stanie się później przyczyną niewyjaśnienia bardzo ważnego pytania w teozofji Boehma, a mianowicie, dlaczego Bóg pozwolił na powstanie zła. Mówiąc o złu, mówi dopiero o złu moralnem, pochodzącym od stworzeń, płynącym ze zle użytej woli. Streszcza to mniej więcej w ten sposób, że według Boehma każda z idei wychodzących z Boga miała dwie dążności: ku chaosowi-

¹⁾ Boutroux to określa tak: l'être se pose comme puissance en s'opposant et comme réalité en se conciliant se qui lui est opposé (Études... str. 231).

²⁾ Felix Revaissou: La philosophie en France au XIX. Siècle. Paris 1894. Patrz również Lamennais: Esquisse d'une Philosophie 1840. Pierwsza część, w której mówi o Bogu i Wszechświecie.

³⁾ Rudolf Eucken: Beiträge zur Geschichte d. n. Philosophie 1886, str. 46.

⁴⁾ Boehme: Aurora B. II, 37 mówi, że zło w Bogu jest „eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphierender Freudenquell“.

naturze, skąd wyszła i ku światłu, dokąd dążyła, że na granicy tych dwóch dążeń zaczyna się wola i że ta wola jednostkowa sprzeciwiła się woli powszechnej. I ten jednak problem Mickiewicz traktuje pobieżnie, en passant, nie wchodząc w jego głębie tak ciekawe w teozofji Boehma, często zaś tłumaczy go nawet w sposób niejasny i niewystarczający. U Boehma rzecz ta nabiera specjalnego znaczenia, zasługą zaś jego jest to, że zło widzi nie w ograniczeniu, w materji, lecz w nadużyciu wolnej woli. Z trzech możliwych odpowiedzi co do pochodzenia zła, a mianowicie, że zło pochodzi od istoty niezależnej od Boga, że leży w samym Bogu i że pochodzi od stworzenia, Boehme odpowiada, że od stworzenia, chociaż jak widzieliśmy, często miesza je ze złem metafizycznym, leżącym w Bogu, choć nie będącym Bogiem. Mickiewicz, mówiąc o woli, jako o źródle zła, zdaje się rozumiał dobrze Boehma, nie powiedział jednak wyraźnie i jasno o tem, w jaki sposób ta wola staje się przyczyną zła, a zwłaszcza o tem, że ta wola inaczej postąpić nie mogła, jeżeli wszechświat i stworzenia jednostkowe miały istnieć. U Boehma rzecz ta jest bardzo szczegółowo rozpatrywana. Według niego idee, będące w Mądrości boskiej, chcą oderwać się od powszechnej woli boskiej, chcą żyć życiem odrębnym, czyli dążą do indywidualizacji, do osobowości, do życia poza Bogiem, chcą zatem rozerwać jedność i uczynić ją wielością i różnorodnością. Ta właśnie chęć życia życiem własnym, wyjścia z Jedności i stania się czemś od Boga różnym, jednostkowym, jest grzechem. „Alle Sünden“ — mówi Boehme — „entstehen aus der Selbheit“¹⁾, na innem zaś miejscu widzi istotę grzechu w tem, że wola jednostkowa oddziela się od Boga i wchodzi „in ein Eigenes und erweckt sein eigenes Feuer und brennt in eigener Qual“²⁾; grzechem zatem jest „Begierde, denn sie lüstert aus einem in viel, und führet viel in Eins“³⁾; jest grzechem to, co „der eigene Wille thut“⁴⁾. Nieinaczej ujmuje ten problem autor *Deutscher Theologie*, dla którego grzechem jest Ja, a zmazaniem grzechu wyjście „aus dem Hangen an seiner Creatürlichkeit“⁵⁾. Idee zatem, czyli

¹⁾ Boehme: Von der Geburt... B. IV, str. 443.

²⁾ Sex puncta mystica. B. VI, str. 404. Qual u Boehma oznacza indywidualność, cierpienie, zło. Za osobowość płaci się cierpieniem.

³⁾ Ibid. 404. Patrz nadto *Psychologia vera* B. VI, 77, *Anti-Stefelius* B. VII, 174-175, *Theosophische Fragen* B. VI, 612. Rzecz zrozumiała dla czego pragnienie jest grzechem. Ono jest przyczyną osobowości, a zatem i oddzielenia się od Jedności „denn die Begierde machet Wesen, nicht der Wille“ (Von der Geburt IV, 278). Tak rozumiał ten problem i Słowacki (*Pisma* w wyd. Hasklera t. V, 146), u którego kolory, lub tęcza są grzechem wobec światła, dlatego, że są rozszczepieniem, a zatem wielością, a opuszczeniem Jedności-swiatła.

⁴⁾ Boehme: Von wahrer Gelassenheit B. I, 85. Wenn der eigene Wille der Selbheit abstirbt, so ist er der Sünde frei.

⁵⁾ *Carriere: Die phil. Weltanschauung* 173. *Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie* II, str. 378-380.

stworzenia in potentia i duchy, winne były przejść od ognia (czynnika indywidualizującego) do światła, czyli stać się Jednością, Bogiem. Nie uczyniły tego, wobec tego nie mogły wznieść się w swych własnych postaciach wyżej, jak do ognia¹⁾. Stały się złemi duchami, upadłymi aniołami. Stąd mistyka każe zabijać w człowieku osobowość, siebie. Jest to zabijanie grzechu, oddzielenia się od Boga i życia życiem w wielości, a nie w Jedności-Bogu. Podobnie pojmował zło Baader²⁾, Schelling³⁾ i Lamennais⁴⁾.

W związku z problemem zła stoi pytanie, na które Boehme pośrednio odpowiada, a które Mickiewicz, jak wyżej zaznaczyłem, zupełnie pomija: Dlaczego Bóg pozwolił na powstanie zła i dlaczego pierwszym aktem woli przez Boga duchom danej był bunt przeciwko temu Bogu⁵⁾. Problem ten związany jest z prawem przeciwstawności i z tem prawem, że na dnie wszechrzeczy leżą dwa pierwiastki: twierdzący (tak) i przeczący (nie), które przez Boehma są często utożsamiane ze złem i dobrem. Bez tych czynników nic nie może istnieć, nie może być ruchu i wzrostu, są one przyczyną różniczkowania się. Każda rzecz ma swego Separatora, jak mówi Boehme, który jest przyczyną odrębności i różnorodności rzeczy, dzięki któremu rzecz musi się oddzielać i wyodrębnić⁶⁾. Tym separatorem jest we wszechświecie czynnik przeczenia — Nie, jest on czynnikiem osobowości, lecz równocześnie i grzechem, bez którego jednak sam Bóg nawet nie mógłby wyjść z jedności, być osobowym i realnym. Duchy zgrzeszyły tem, że zwyciężył w nich ten czynnik — Nie, czyli objawiły się we własnych kształtach, stały się różnemi, zamiast być jednym w Jedności-Bogu. Z drugiej jednak strony objawić się musiały. Boehme mówi, że każdy kształt chciał się objawić, gdyż było to wola wiecznej istoty: objawiać się⁷⁾. Jest to więc do pewnego stopnia determinizm, chociaż z drugiej strony duchy mogły wejść w światło, czyli na rzecz Jedności poświęcić swą odrębność. Z tego wynika, że Nie-Se-

¹⁾ Boehme: *Sex puncta theosophica*, 372.

²⁾ Otto Pflaiderer: *Geschichte d. Religionsphilosophie I*, 372.

³⁾ *Ibidem I*, 340.

⁴⁾ Lamennais: *Esquisse d'une Philosophie II*, 32—35. Elle (sc. l'individualité) est la racine du mal et le mal même, quand au l'isole de la loi première dont le principe d'unité est la source éternelle. A dąży stworzenie do osobowości par la violation de la loi d'unité.

⁵⁾ Pflaiderer w swej filozofii religii uważa bunt za najwyższy stopień zła, lecz nie za początek i istotę zła (II, 378—380). I Boehme zdaje się to samo twierdzić. W *Mysterium Magnum B. V.*, str. 41 mówi, że „der eigene Wille war der Anfang der Hoffart“, a zatem duma i pycha odgrywały w buncie rolę podrzędną, główną zaś Ja, własna jednostkowa wola. To samo patrz u S. Martina (Franck: *La philosophie mystique*).

⁶⁾ *Theosophische Sendbriefe*, list 47 do Freudenhammera i Husera B. VII. Paracelsus nazwie ten czynnik indywidualizujący „Archeus“. Boehme, który wziął to od Paracelsusa, nazywa „Primus“. (Windelband 313).

⁷⁾ Boehme: *Die drei Principien göttlichen Wesens B. III*, str. 98.

parator, własna wola jest grzechem, pytanie zatem dlaczego Bóg pozwolił na istnienie zła jest pytaniem, dlaczego Bóg stworzył i dał wolę. Na to pytanie odpowiada już autor *Deutscher Theologie*, a odpowiedź jego jest wysoce charakterystyczna. Bóg bez stworzeń nie może chcieć, czyli wola jego urzeczywistnia się dopiero przez i w woli stworzeń. Gdyby zatem woli nie było, Bóg pozostałby nieznanym. Wola zaś, aby działać, musi być wolna¹⁾.

Mickiewicz z łatwo zrozumiałych powodów (lęk przed determinizmem, panteizmem, chęć uchrześcijanienia teozofji Boehma), na problem ten nie zwrócił specjalnej uwagi, przez co nie poruszył tego, tak ważnego dla każdego filozofa zagadnienia. W każdym razie, jak poprzednio zaznaczyłem — problemu tego zupełnie nie pomija. Przeciwnie, mówiąc o walce woli powszechnej z jednostkową uchwycił myśl główną, nie wytłumaczył jedynie, na czym ta walka polega. W streszczeniu np. Mickiewicza duchy nie chciały przejść z ognia-Natury do Światła-Miłości. W tych słowach kryje się cały problem, tylko, że nie został wyjaśniony. My z nauki Boehma wiedząc, że natura-ogień jest właśnie tem, co daje ciało-odrębność, że światło jest czynnikiem jednoczącym, możemy, podstawivszy te wartości, oznaczyć, że wzgardzenie światłem u duchów na rzecz ognia oznacza pragnienie odrębności (woli jednostkowej) z pominięciem jedności (woli powszechnej), które to pragnienie Mickiewicz w swem streszczeniu określa jako zło. Walka zatem woli jednostkowej z wolą powszechną jest po bliższem wyjaśnieniu walką między odrębnością-wielością a jednością, jest pragnieniem życia własnego, tęsknotą za kształtem.

Słowacki w *Genezis z Ducha* słowami: „A my duchy słowa zażądaliśmy kształtów“ najlepiej, ten problem oddał. Żądanie kształtów-form było grzechem, a równocześnie upadkiem duchów z Lucyferem na czele²⁾.

To, o czym mówi teozofja Boehma po buncie Lucyfera, Mickiewicz streszcza z wielką znajomością pism mistyka, wydobywając na światło rzeczy istotne i najbardziej dla Boehma charakterystyczne. A więc mówi o obronie Boga przed Lucyferem, o stworzeniu trzeciego Principium i odgraniczeniu Lucyfera wszechświatem od Boga, tak, że nie mógł zepsuć najgłębszej natury Boga i musiał pozostać w boskiej cielesności, zamkniętej zewsząd ziemią i kamieniami³⁾. Wreszcie mówi

¹⁾ Carriere: *Die philos. Weltanschauung* str. 181. Występuje tu czysty panteizm. Bóg do świadomości siebie dochodzi dopiero w stworzeniach, jak to potem będzie głosił Hegel.

²⁾ Lucyfera trzeba prawdopodobnie rozumieć tak, jak go pojmuje Swedenborg. U niego imię to jest imieniem zbiorowem, na określenie pewnej grupy duchów. Imiona np. Michała, czy Gabryela „ne sont pas de noms affectés à des anges particuliers, mais de noms de sociétés d'anges relatifs aux fonctions dont elles sont chargées. (Le merveilles du ciel T. I, str. 33).

³⁾ Boehme: *Aurora* 186. *Von der Menschenwerdung* J. Christi, str. 172.

o stworzeniu człowieka, nie podając, niestety, przyczyny tego stworzenia, nie mówiąc również, czem ten człowiek miał być, jaką rolę miał odegrać i czy przed upadkiem w stanie bezgrzesznym mógł się rozradzać,

Mówiąc więc o człowieku-Adamie Mickiewicz pisze, że po upadku Lucyfera Bóg ożywił obraz człowieka, który to obraz był w Bogu ideą „gdyż wszystkie kolejne stworzenia aż do końca czasów istnieją wobec Boga jako idee (tutaj Boehme zupełnie się zgadza z Platonem, to jest Sokratesem. W oryginale brzmi: Ici Boehme est parfaitement d'accord avec Platon c. a. d. avec Socrate).

Dodaje jednak zaraz, że te obrazy wobec Boga nie mają wcale bytu realnego, gdyż są jakgdyby odbiciem postaci widzianych w zwierciadle. Te odbicia — mówi Mickiewicz — te obrazy wchodzi w życie dopiero skutkiem ruchu tego, który się w nich odbija, siły naczelnej Boga.

Pierwszy człowiek — mówi dalej Mickiewicz — był zupełnie anielski. Boehme zaś, dodaje poeta, przypuszcza „ale nie twierdzi zbyt wyraźnie“ moc kontynuowania się, wydawania ze swego ośrodka stworzeń nowych. Ta istota, była to Androgyne (mężczyzna-kobieta) dawnych podań przechowanych przez Platona. Tyle Mickiewicz. Uderza nas w tem streszczeniu dziwne, a charakterystyczne dla znajomości filozofji u Mickiewicza pomieszanie pojęcia „idei“ u Platona i Sokratesa i twierdzenie o zupełnem podobieństwie tego pojęcia z ideą Boehma.

Wiadomo, że Boehme w wielu miejscach swych dzieł mówi o obrazach przebywających w Mądrości boskiej, Sophia, w której to mądrości Bóg się przegląda jakgdyby w zwierciadle. Nazywa ją Boehme wieczną dziewicą¹⁾, chcąc przez to wypowiedzieć tę prawdę, że Mądrość nie rodzi, jako zwierciadło zaś jest bierną, a nie czynną; w niej to znajdują się obrazy-idee, które słowa ojca „durch die herbe Matricem, als durch Fiat schaffe“²⁾. Na innem znowu miejscu mówi, że wzór tego świata ukazał się w zwierciadle od wieków i pozostawał w wiecznych esencjach, w kształcie jakoby dziewicy³⁾, w której Bóg ujrzał „die Formungen der Kreaturen“⁴⁾. Na innem jeszcze miejscu nazywa tę mądrość „das rechte göttliche Chaos, darinnen alles liegt, als eine göttliche Imagination, darinnen die Ideen der Engel und Seelen sind von Ewigkeit in göttlicher Ebenbildniss gesehen worden, nicht als Kreaturen, sondern in einem Gegenwurf, wie sich ein Mensch in einem Spiegel besiehet“⁵⁾. Wynika z tego po pierwsze, że idee-obrazy jako modele i formy

1) Vom dreifachen Leben des Menschen B. IV, 70, 75, 124, 155.

2) Ibidem, str. 70.

3) Psychologia vera B. VI, str. 18.

4) Von der Menschenwerdung J. Christi, str. 156. Patrz nadto Theosophia B. VI, str. 469.

5) Theosophische Fragen B. VI, str. 665.

stworzeń znajdują się od wieków w mądrości boskiej, są zatem wieczne, a nie w czasie stworzone, po drugie nie znajdują się poza Bogiem i nie mają rzeczywistego bytu, który otrzymują dopiero dzięki Naturze, czynnikowi cielesności. Co słowo — mówi Carriere — przez Mądrość zdziała, to Natura formuje we własności, które przez Naturę otrzymują własną odrębną istotę¹⁾. Jeżeli teraz chodzi o podobieństwo idei Boehma z ideami Platona, to u tego ostatniego idee zdają się posiadać byt rzeczywisty, a nie idealny tylko jak u Boehma, chociaż i u Platona nie są cielesnymi bytami, lecz mają niematerialną tylko rzeczywistość, mającą się do materialnej tak, jak byt czysty do stawania się, jak jedność do wielości. Co się tyczy znowu czasu istnienia tych idei-obrazów, to u Boehma są one wieczne, Platon zaś rozmaicie twierdzi. Raz mówi o stworzeniu tych idei przez Boga, innym razem znowu o ich wieczności, w każdym razie, inaczej, niż Boehme, umieszcza je poza Bogiem. Różnice zatem między Platonem i Boehmem są, choć są i podobieństwa, lecz już zupełnie nie można rozumieć słów Mickiewicza, jakoby idee Platona, a zatem i Boehma zupełnie zgadzały się z ideami Sokratesa. Przedewszystkiem Sokrates, mówiąc o ideach nie ma na myśli bytów pozaświatowych, lecz pojęcia ogólne, tkwiące w każdym człowieku niezmiennie, nie podlegające wahaniom mniemań i przekonań ludzkich. Są to pojęcia ściśle określone (definicje), a jako takie ogólnie obowiązujące, do których dochodzi się (tu punkt wyjścia dla Platona) przez czyste myślenie, a nie zmysłowe postrzeganie. Zastosował je zresztą Sokrates do potrzeb etyki, a nie do kosmogonji, o którą właśnie chodzi tutaj, tak Platonowi jak i Boehmemu. Że Platon w nauce o ideach wyszedł od Sokratesa definicyj to pewne, nie ulega jednak wątpliwości, jak to powiedział już Arystoteles, że Sokrates nie nadał oddzielnego bytu ani ogólnym wyrażeniom, ani definicjom dopiero ci, „którzy po nim nastąpili, nadali oddzielny byt owym ogólnym wyrażeniom i nazwali je ideami“²⁾.

Niedokładna prawdopodobnie znajomość filozofji i podobieństwo werbalne były przyczyną tego, że Mickiewicz pojęcia na pozór podobne w rzeczywistości jednak ogromnie różne pomieszał ze sobą i zestawiał *λογος* Sokratesa, czyli pojęcie ga-

¹⁾ Carriere: Die philos. Weltanschauung. Patrz Boehma: Von der Menschenwerdung J. Christi, str. 160. „Gdy więc kształty — mówi Boehme — zostały od wieków ujrane w mądrości, teraz ujęte zostały przez słowo „Stań się“ w woli Ducha-Boga, nie z obcej materji, lecz z natury ojca“.

²⁾ Leves: Historia filozofji starożytnej, str. 390. Leves idzie jeszcze dalej, niż Arystoteles, odmawia Sokratesowi nawet dania impulsu Platonowi do stworzenia idei w słowach „Atoli nie nauczył się on (Platon) od Sokratesa swoich spekulacyj o ideach“, str. 419. Inni uczeni jak np. Windelband tak daleko nie idą, nie mniej jednak nie utożsamiają idei (*λογος*) Sokratesa z ideami (*ιδεαι*) Platona.

tunkowe z ideą Platona mającą być pozaświatowy, a będącą pierwowzorem wszelkiego stworzenia tej ziemi¹⁾.

Otóż takim pierwowzorem-obrazem (niewiadomo tylko, czy u Boehma i Platona jest on wzorem jednostkowym, czy zbiorowym) był obraz człowieka, który Bóg, według wyrażenia Mickiewicza, ożywił, a co, według Boehma, oznacza to, że Natura Boska jako czynnik cielesności obdarzyła ten obraz in potentia będący cielesnością, istotą.

Dlaczego jednak Bóg stworzył człowieka po gorzkim doświadczeniu z Lucyferem, Mickiewicz nie wyjaśnia, jak nie wyjaśnia i tego, dlaczego Adam tak łatwo upadł, znając konsekwencje upadku Aniołów.

Boehme natomiast tym dwom kwestjom dużo miejsca w swych pismach poświęca. Co do pierwszej Boehme pisze, że po upadku Lucyfera i stworzeniu materialnego wszechświata, trzeciego Principium (jako konsekwencja upadku Aniołów), tron opuszczony przez władcę stanął w wielkiej tęsknocie za swym księciem. Bóg, widząc to, a chcąc równocześnie odebrać Lucyferowi cień nawet nadziei na powrót na swój utracony tron, stworzył Adama, któryby panował w miejsce Lucyfera nad niższym światem²⁾. Baader podaje inny jeszcze cel stworzenia Adama. Miał on być pośrednikiem między rozumną i nierozumną naturą i tę ostatnią miał bronić przed wpływami Lucyfera i utrzymywać ją w związku z Bogiem³⁾. Odpowiednio do tego posiadał Adam ogromną moc, większą od Aniołów, ponieważ zaś miał żyć tylko w świecie duchowym, nie posiadał organów zwierzęcych. Adam był Androgyną⁴⁾. Otóż ten czło-

¹⁾ Że idee w mityce mają swe zastosowanie jedynie w kosmogonji, a nie w etyce, jak u Sokratesa, pouczy zestawienie: U Plotina $\nu\omicron\varsigma$ będący wpływem jedności jest „Inbegriff aller Ideen der Einzeldinge“. Jedną z głównych idei jest dusza świata, z której przez materję powstał świat. Jest tu zatem kosmogonja, a nie etyka jak u Sokratesa. U Filona kosmos noetos jest prawzorem świata zjawisk. Z boskości wypływa morze światła (patrz Mickiewicz Widzenie), a te promienie jako organizujące formy przypominają platońskie idee. (I tu kosmogonja)

W Kabale Aziluth odpowiada pleromie Gnostyków, gdzie znajdują się prawzory stworzenia-idee.

U Basilidesa w Panspermii leżą praformy wszelkiego stworzenia, formy czystej możliwości.

U S. Martina dziewica-Sophie céleste jest „conservatrice toutes les formes d'esprits, comme l'air est le conservateur de toutes les formes matérielles (Franck: Le philosophie mystique en France 1866, str. 180). Patrz nadto Lamennais: Esquisse d'une Philosophie I, 120, 144. Widzimy więc wszędzie zastosowanie tych idei do kosmogonji, a nie do etyki.

²⁾ Boehme: Von der Menschenwerdung VI, 160.

³⁾ Otto Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie I, 372.

⁴⁾ Mickiewicz pisze, że Boehme przypuszcza tylko, lecz na pewno nie twierdzi, że pierwszy człowiek przed upadkiem miał moc rozradzania się. Otóż tak nie jest. Jeśli jeszcze chodzi o pismo „Aurora“, to rzeczywiście Boehme niejasno się wyraża, w innych jednak dziełach mówi o tem tak stanowczo, że dwóch zdań w tej kwestji być nie może. W dziele np. Vom dreifachen Leben des Menschen, mówi Boehme, że Adam „war der Mann und

wiek na wzór Boga stworzony upadł. Mickiewicz, chociaż tę partję pogłębił i w streszczeniu należyście oddał, nie wyjaśnił łatwości upadku. To, że Adam upadł z żądy zniżenia się do stworzeń trzeciego Principium, które w nim widziały swego pana, to jasne¹⁾, niejasna jednak, a raczej pominięta — jak mówiliśmy — jest w streszczeniu Mickiewicza przyczyna tak łatwego uwierzenia zła, a tem samem i upadku. Przyczyną, dla której Mickiewicz tego nie wyjaśnił, a może i nie zwrócił na to uwagi, jest pominięcie przezeń, czy niezrozumienie prawa w teozofji Boehma dominującego i wszystko wiążącego, prawa, o którym tylekreć w tej pracy była mowa, że na dnie wszechświatkiego leży Tak i Nie, dobro i zło, czynnik indywidualizujący, który Boehme często utożsamia z szatanem. W człowieku zatem, a nie poza nim spoczywał szatan, co Baader określa jako możliwość zła leżącą w każdym stworzeniu, w jego *Selbheit*²⁾.

Ponadto Boehme bardzo często zwracał uwagę na części, żeby się tak wyrazić, składowe człowieka przed upadkiem. Otóż człowiek pierwotny, anielski był stworzony z trzech principiów: świata ciemności, światłości i świata zewnętrznego³⁾. Był zatem wewnętrzny i zewnętrzny, przed upadkiem jednak był jakby pochłonięty przez wewnętrzny, który w nim wszechwładnie panował; wynika z tego, że w Adamie były dwie natury: anielska i ziemska i ta ostatnia coraz bardziej pragnęła połączyć się z ziemią, usymbolizowaną w zakazanym owocu⁴⁾, którego jednak człowiek z braku cielesnych organów zjeść nie mógł „aber er imaginierte derein, und ward in seiner Imagination gefangen, ganz kraftlos, dazumatt und schwach, bis er überwunden ward, da fiel er nieder und schlief“⁵⁾. Upadek zatem Adama to zwycięstwo ziemskości i osobowości nad duchowością i jednością z Bogiem⁶⁾, łatwość zaś upadku leżała w samej naturze człowieka, składającej się z dobra i zła, które to pier-

auch das Weib und sollte ein englisch Reich aus ihm gebären“ (B. IV. str. 105). W Die drei Principien göttlichen Wesens, że „Es soll niemand wähnen, dass der Mensch habe vor seinem Falle veltliche Glieder zur Fortpflanzung gehabt, sondern himmlische“ (B. III, str. 83), lub, że człowiek przed swym upadkiem mógł rodzić „auf paradeische Art“ po upadku mógł stwarzać tylko wraz z kobietą (Ibid. str. 48). Po upadku zatem do rodzenia trzeba mężczyzny i kobiety, to samo zaś przed upadkiem „einer konnte thun“. (Die drei Principien 120; er hätte geboren in Liebe der Zucht ohne Wehe oder Eröffnung seines Leibes (Ibid. 203). Patrz nadto S. Martina (Franck: La philosophie mystique), który za Boehmem to samo twierdził.

¹⁾ Die drei Principien, str. 107. Pociągnął go ku sobie „der Geist der grossen Welt“ Boehme ma tu na myśli ziemię.

²⁾ Otto Pfliederer: Geschichte der Religionsphilosophie 372.

³⁾ Mysterium Magnum B. V, 92.

⁴⁾ Die drei Principien B. III, str. 199. Owoc ten określa Boehme jako owoc „der vier Elemente und der Sterne“.

⁵⁾ Von der Menschenwerdung... str. 178.

⁶⁾ Anti-Stefelius B. II, VII, 181. Upadek — słowa Boehma — jest niezczem innem, jak tem, że ziemska własność, która w raju była jakoby pochłonięta, teraz w żądy duszy objawiła się.

wiastki były, jak wiemy, we wszystkim, co żyje. Upadek zatem Adama, to obraz dwóch natur człowieka i walka między nimi zakończona prawie zawsze zwycięstwem „ducha wielkiego świata“¹⁾.

Upadek zakończył się snem, przez Mickiewicza dobrze zrozumianym, a oznaczającym wpływ i przewagę sił niższych w człowieku. Jest więc oznaką słabości. Mickiewicz pisze: Zapadł w sen, to jest pod wpływ sił niższych. Z tego snu obudził się obwinięty w ciało ziemskie i poddany w połowie trzeciemu pierwiastkowi t. zn. Przyrodzie fizycznej. U Boehma partje odnoszące się do snu brzmią tak: Sen jest niczem innym „ist nicht anders, als eine Überwindung“²⁾, albo: „Als aber Adam vom Schläfe aufwachte, war er ein Mensch“, (u Mickiewicza: obudził się owinięty w ciało ziemskie) „und nicht ein Engel“³⁾, albo „Adams Imagination und Lust so hart nach dem Reiche dieser Welt war und nach der irdischen Frucht“, że Bóg zesłał nań sen⁴⁾. Ponieważ w czasie snu Bóg z Adama stworzył Ewę, uważają niektórzy sen za oznakę mocy, za sen twórczy. Tak np. sądzi Słowacki, uważając Ewę za „najpiękniejszego ducha genezyjskiego“⁵⁾. Słowackiemu wolno tak mniemać, nie można jednak — jak to czyni Kleiner — widzieć w tem mniemaniu wpływu Boehma⁶⁾. U Boehma sen jest oznaką słabości choćby już dlatego, że przed snem mógł rodzić sam, jako duchowa hermaphrodyta (S. Martin⁷⁾) po obudzeniu się zaś moc ta rozdzieliła się na Adama i Ewę, a zatem osłabiła się⁸⁾. Równocześnie Ewa to nie najpiękniejszy duch według Boehma, lecz bardziej nawet cielesny od Adama⁹⁾, to ziemskość, o której marzył Adam, stąd ona a nie Adam najpierw dała się skusić złu ziemskości. Stąd i początek grzechu inny u Boehma, niż u Słowackiego, dla którego grzech zaczyna się z chwilą zjedzenia owocu, dla Boehma o wiele wcześniej, bo przed snem¹⁰⁾,

¹⁾ Die drei Principien B. III, 103.

²⁾ Ibid. 108.

³⁾ Ibid. 196.

⁴⁾ Ibid. 103—104.

⁵⁾ Pisma w wyd. Hasklera t. V, str. 177.

⁶⁾ Kleiner: J. Słowacki. T. IV. Cz. II, str. 280.

⁷⁾ Franck: La philosophie mystique en France. L. S. Martin uważa upadek za rozdzielenie się mocy, a zatem osłabienie.

⁸⁾ Boehme: Die drei Principien 296: „Weil er aber (Adam) in Geist dieser Welt einging, ward sein Leib irdisch, also war die himmlische Geburt hin, und musste Gott das Weib aus ihm machen“. Nadto Mysterium Magnum 326.

⁹⁾ Die drei Principien 199 nazywa ją „eine Frau dieser Welt“.

¹⁰⁾ I tu Kleiner myli się pisząc: Z Boehmego też pochodzi myśl, że grzechem było już samo zjedzenie pokarmu ziemskiego (J. Słowacki. T. IV, str. 280). Boehme jak widzieliśmy o wiele głębiej pojmuje grzech i przenosi go o wiele wcześniej. Patrz: Die drei Principien 107, gdzie Adam zgrzeszył samem pragnieniem ziemskości. Już sen był następstwem grzechu, a przecież jedzenie owocu nastąpiło po śnie (Ibid. 108). Nadto: Von der Menschenwerdung, str. 178.

Dalsze streszczenie Mickiewicza nie nasuwa żadnych uwag. Po stworzeniu kobiety bardziej ziemskiej, niż Adam i po zjedzeniu owoców z drzewa dobrego i złego, jako następstwa pragnienia ziemskości, nastąpił u Adama zupełny upadek, tak wielki, że o własnych siłach nie mógłby zdeptać ziemskości i wrócić do Jedności, skąd wyszedł. Zstąpił więc Emanuel — Wybawiciel. Część ta jako soterjologia jest przez Mickiewicza bardzo pobieżnie potraktowana, zapewne dlatego, że Boehme jest tu najmniej oryginalny i że jego nauka o zbawieniu nie odbiega wiele od nauki Kościoła Katolickiego. W swem zaś streszczeniu kierował się zapewne poeta zamiarem oddania tego, co jest w teozofji Boehma istotnie odrębnego i nowego, a pomijania rzeczy skądinąd znanych.

*

*

*

W ciągu tej pracy była nieraz mowa o tem, że z braku części krytycznej, którą Mickiewicz miał dodać do swego streszczenia „wszelkie rozważania na temat jak Mickiewicz odnosił się do pewnych części teozofji Boehma, a zwłaszcza do partyj w streszczeniu pominiętych, są ogromnie utrudnione, jeżeli już zupełnie nie uniemożliwione“.

Pominięcie teologii negatywnej, a więc punktu wyjścia dla całej teogonji i kosmogonji, jak również praw rządzących Bogiem i całym wszechświatem, bez których uwydatnienia i wyjaśnienia wszystko, co się dzieć będzie, będzie tylko przypadkiem, niczem więcej, jest u Mickiewicza dziwne, chociaż może z pewną myślą i świadomie uczynione. Nie można bowiem chyba przypuszczać, że Mickiewicz przy czytaniu Boehma na to nie zwrócił uwagi, lub, co gorsza, uznał to wszystko za mało wartościowe i nie godne streszczenia. W tym wypadku Mickiewicz nie rozumiałby zupełnie głębi filozoficznej teozofji Boehma i jej znaczenia dla późniejszej filozofji, uwielbienie zaś, z jakim odnosił się do Boehma, byłoby raczej uczuciowo zabarwione, a nie oparte na podziwie filozoficznych głębin mistyki Boehma. Raczej trzeba przypuszczać, że rozstrząsania filozoficzne praw rządzących wszechświatem i Bogiem, tych czynników ruchu i życia chciał przenieść do części krytycznej, tu zaś w streszczeniu chciał dać tylko jakby nagi szkielet teozofji Boehma. Nie można jednak w tem rozważaniu, dlaczego Mickiewicz te rzeczy pominął, nie zwrócić uwagi i na tę okoliczność, że poeta świadomie mógł chcieć oczyścić w swem streszczeniu teozofję Boehma z tego wszystkiego, co w filozofji niemieckiej, u Schellinga zwłaszcza i Hegla było z nią wspólnego, a co Mickiewicz z punktu widzenia zapewne chrześcijańskiego surowo krytykował.

Do takich zaś punktów wspólnych, jak o tem poprzednio była mowa, należała przedewszystkiem nauka o Absolucie,

obejmująca opuszczoną przez Mickiewicza teologję negatywną jak i prawo przeciwstawności rozwinięte u Hegla i Fichtego w metodę dialektyczną.

Byłby to zatem ze strony poety zamiar odsunięcia Boehma od filozofji niemieckiej przez poetę nielubianej, zamiar niedorzeczny, jeśli się zważy, że filozofja niemiecka w tych częściach wyrosła właśnie z teozofji Boehma, mógł być również i zamiar usunięcia z teozofji Boehma tego wszystkiego, co mogło razić uczucia chrześcijańskie czytelnika, dla którego to streszczenie było przeznaczone, słowem zamiar uchrześcijanienia w pewnych partjach nauki niemieckiego mistyka. Że to ostatnie przypuszczenie nie jest pozbawione dużego prawdopodobieństwa, przemawia fakt, że już raz Mickiewicz coś podobnego uczynił a mianowicie przy tłumaczeniu Uwag i Zdań. Nie tłumaczył tych dystychów, które, jak mówi Siemieński, mogły razić uczucia ebrześcijańskie, opuścił również i te dystychy, które, jak zaznaczyłem, mówiły o Bogu, jako Nicości, a zatem o t. zw. teologii negatywnej. Nie byłoby zatem nic dziwnego, gdyby i po raz drugi w rzeczach o większem znaczeniu i przy mistyku najbardziej uwielbianym, dopuścił się czegoś podobnego. Gdyby zaś jednak, co, jak zaznaczyłem, jest mniej prawdopodobne, choć nie niemożliwe, Mickiewicz przy czytaniu dzieł Boehma nie potrafił ująć tej rzeczy w sobie, jaką jest jądro istoty bożej z Tak i Nie się składającej, jak i praw wszystkim rządzących, to, znając sposób pisania i wyrażania myśli u Boehma, nie możnaby temu bardzo się dziwić. Boehme, genialny dyletant, lecz zupełnie nie znający sztuki układania myśli w jakąś jasną i przejrzystą całość, tak chaotycznie wypowiedział swoją naukę, w tylu tysiącach drobiazgów mało znaczących ją zamknął, tyle razy o tem samem a wciąż inaczej mówił, że wydobycie istoty rzeczy bez pomocniczych krytyk i opracowań jest rzeczą często wprost niemożliwą i przerastającą siły jednego człowieka. Miał wprawdzie Mickiewicz do pomocy pisma S. Martina, a zwłaszcza Baadera, jak dalece jednak niemi się posługiwał i o ile one zapoznały poetę z nauką Boehma, niewiadomo.

Z tego wszystkiego zdaje się wynikać wniosek, że streszczenie nauki Boehma jest nienaukowe. Tak jest w rzeczywistości. Brak jest w streszczeniu tego, co być musi w każdym naukowem opracowaniu, czy nawet streszczeniu, a mianowicie brak filozoficznego wglądnięcia w istotę rzeczy, ujęcia tego, co w danej nauce jest podstawowego, bez czego będzie opis poszczególnych części tylko bez ich wzajemnego jednak do siebie ustosunkowania, a co najważniejsze, brak jest ukazania i wyjaśnienia praw, bez których nauka Boehma, na nich oparta, będzie zlepkiem tylko części, a nie organiczną całością. Słowem, nauka Boehma w streszczeniu Mickiewicza wygląda jak anatomicznie wiernie oddany szkielet, bez tego jednak, co tym szkieletem porusza, bez ducha i krwi.

Inaczej jednak na streszczenie Mickiewicza będziemy się zapatrywali, gdy uznamy je nie za chęć naukowego przedstawienia teozofji Boehma, lecz za popularne, dostępne dla każdego czytelnika, przedstawienie nauki niemieckiego mistyka. Pod tym względem streszczenie dokonane przez naszego poetę odpowiada w zupełności swemu celowi. Wiele zaś przemawia za tem, że Mickiewiczowi o nic innego nie chodziło, jak właśnie o zaznajomienie swego przyjaciela z nauką Boehma w ogólnych tylko zarysach.
