

O wpływie myśli Jacoba Boehme (1575-1624) na nowoczesną gnozę

*Roślin miejsce w ziemi, rybę woda kryje,
Salamandra w ogniu, ptak w powietrzu żyje.
Słońce z firmamentem wiecznie jest złączone,
Böhmemu zaś serce Boga przeznaczone*

Angelus Silesius

(przeł. M. Brykczyński i J. Prokopiuk)

I

Pewnego razu, jeszcze jako dziecko, Jacob Boehme, wspiąwszy się na jakąś górę, ujrzał tam wielkie, czerwone kamienie, jakby zamykające górę, otwarte wejście i w jego zagłębieniu naczynie ze złotem. Objęło go drżenie i odszedł, nie dotknąwszy skarbu. Z kolei, kiedy młody Jacob terminował już u szewca, zjawił się kiedyś w sklepie pod nieobecność mistrza i majstrowej nieznamy, nie najlepiej wprawdzie ubrany, ale wykwinny i czcigodny, chcąc zakupić parę butów. Jacob jako uczeń nie miał śmiałości sam ich sprzedać, a ponieważ obcy mężczyzna nalegał, zaferował mu on buty za wygórowaną cenę, z bojaźni, aby nie ściągnąć na siebie gniewu gospodarza i w mniemaniu, że odstraszy tym nabywcę. Nieznajomy bez sprzeciwu dał żądane pieniądze i wyszedł z warsztatu. Pośrodku drogi on nagle obrócił się i głośno zawołał: „Jacob, Jacob, wyjdź!” Przestraszony chłopiec wyszedł na ulicę i podbiegł do nieznanego. Ten zaś z promiennym wzrokiem spojrzał mu w oczy poważ-

nie, ale przyjaźnie, chwycił za prawą dłoń i powiedział mu: „Jacob, jesteś mały, ale staniesz się wielki i przemienisz się w innego człowieka, tak że zadziwisz świat”. Dlatego bądź pobożny, bój się Boga i czcij Jego Słowo. Czytaj pilnie Pisma Święte, w których masz pociechę i dobrą radę. Albowiem musisz znieść niedolę, ubóstwo i prześladowania, ale bądź odważny i nie ustawaj w miłości do Boga, który cię kocha i jest ci łaskawy. Po tej specyficznej inicjacji Jacob w przeciągu siedmiu dni został otoczony przez światło Ducha, miał wizje, a jego życie uległo zmianie. Od tego momentu uważał on, że posiada klucz do zagadkowego języka natury¹. W wieku 25 lat, w 1600 roku, kiedy swego czasu siedział u siebie w pokoju, na widok jaskrawego odbicia słońca na cynowym naczyniu ogarnęło go nagle boskie światło i otworzył się przed nim tajemny sens bytu. Wyszedł wtedy z domu, myśląc, że jest to subiektywna wizja i udał się na łąki, ale zieleni, trawa, cały świat wyglądały inaczej niż dotąd, otwierając przed nim wgląd w najgłębszą istotę rzeczy². Później w *Listach teozoficznych* (1618-1624) pisał o tym: „(...) w ciągu jednego kwadransa ujrzałem i poznałem więcej, aniżeli mógłbym się nauczyć, przebywając przez długie lata na uniwersytecie, co napełniło mnie podziwem, i za co zacząłem wychwalać Boga” (*Theosophische Send-Briefe*, 12-7,8,9). Po dziesięciu latach, w 1610 roku, przeżył kolejne oświecenie, w wyniku którego postanowił opisać swoje wewnętrzne przeżycia, a efektem była głośna książka *Aurora czyli jutrzienka o wschodzie* (1612)³.

¹ F. Hartmann, *Personal Christianity a science. The doctrines of Jacob Boehme. The God – Taught philosopher*, Macoy Publishing Co., New York 1919, s. 15-17; tenże, *Jacob Boehme: The life of a Christian philosopher*, Theosophical forum 27, 1949, s. 712-713; H. L. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching, or, Studies in Theosophy*, translated from the Danish by Thomas Rhys Evans, Hodder and Stoughton, London MDCCCLXXXV (1885), s. 5-6; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, MacMillan and Co. Limited, London 1914, s. 156-158; por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, przełożył Jerzy Prokopiuk, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 24-26.

² H. L. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching...*, s. 7; por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 28.

³ H. L. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching...*, s. 7 (*in fine*)-8; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 159-160 i 161; por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 30-32.

Tych kilka zdarzeń z życia Boehmego sugeruje specyficzny kontekst, w jakim wypada usytuować jego myśl: Boehme nie był *par excellence* filozofem, choć rozpatrywał zagadnienia filozoficzne i w oryginalny sposób odpowiadał na podstawowe pytania stawiane przez metafizykę, etykę oraz antropologię filozoficzną. Są to jednak tylko jego wypowiedzi, z reguły nieoparte na przeprowadzaniu dowodów, na argumentacji filozoficznej. Doktor Balthasar Walther, z którym zawarł on bliższą znajomość w latach 1614-17, nadał mu nawet przydomek „Philosophus Teutonicus”, gdyż ten niezwykle szewc – samouk, jako pierwszy pisał o kwestiach filozoficznych w języku niemieckim. Hegel, nazwał go z kolei pierwszym niemieckim filozofem – „Der erste deutsche Philosoph”, aczkolwiek nie szczędził mu jednocześnie takich epitetów, jak „całkowity barbarzyńca” czy „barbarzyński”⁴. Na swój sposób docenił ten fenomen także Karl Marx, który komentując zagadnienie powołania do filozofii, nauki, rzemiosł czy innych zajęć, nie bez sarkazmu stwierdzał: „A może powołanie związane jest z pewnym *stanem!* Jakub Böhme był wielkim filozofem. Niektórzy głośni filozofowie są tylko wielkimi szewcami”⁵. Boehme nie uprawiał jednak filozofii *sensu stricto*, ani też teologii, pomimo że odwoływał się do niej⁶. Jego gnostyczną wizję można natomiast rozpatrywać w perspektywie mistyki, ale pojętej nie jako marzycielstwo, romantyka, „alogeniczna muzyka duszy”, pozostawanie we władzy fantazmatów, lecz jako przebudzenie duchowego człowieka, który widzi realność lepiej i ostrzej, niż człowiek naturalny, albo religijny⁷. Prawdziwa mistyka jest realizmem, bowiem zwraca się ona do tajemnicy istnienia, ujawnia rzeczywistość ukrytą za symbolami. Realizm ten nie odpowiada jednak kategoriom obiektywizmu, nie można na nim

⁴ G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, trans. E.S. Haldane, Routledge and Kegan Paul, London 1955, 188.

⁵ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, T. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 85.

⁶ J. Böhme, *Sammtliche werke*, hrsg. von Wilhelm Schiebler, Leipzig 1847.

⁷ Н. Бердяев, *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*. Париж: YMCA-Press s.d. 1937, ГЛАВА VI. Мистика. Ее противоречия и достижения. Сутюję według wznowienia kilku dzieł w jednym tomie: Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, М.: Республика, 1994, s. 427-443.

zbudować żadnej obiektywnej ontologii. Jest natomiast wejściem w boskie życie na podstawie przebudzenia duchowej przasady, duchowej iskry w człowieku. Nie oznacza on wznoszenia się do nieba, aby ujrzeć stworzenia i dzieła Boga, lecz odkrycie nieba w swoim duchu (*Aurora*, 11,67). Tak rozumiana mistyka zawsze stoi na przeciwnym biegunie do teologii, która przeciwstawia swą obiektywność subiektywności mistyki. Wszystkie wielkie religie – zauważa Nikołaj Bierdiajew – zawsze walczyły przeciwko mistryce, widząc w niej niebezpieczeństwo, i uprawomocniały własny, kanoniczny typ mistyki⁸. Zderzenie między mistyką i teologią jest związane z tym, że mówią one różnymi językami. Mistyka przemawia językiem paradoksalnym, językiem miłości, a nie językiem pojęć, nie językiem teologii, który stara się – chociaż nieskutecznie – mieć charakter zracjonalizowany, niedopuszczający sprzeczności. Każda próba przełożenia doświadczeń mistyków na język teologii powoduje ich oskarżenie o herezję. Ale kryteria ortodoksji i herezji noszą głównie społeczny charakter i związane są z panowaniem religijnego kolektywu nad osobowością⁹. Takie kategorie jak panteizm czy panenteizm (teopantyzm), immanentyzm, monizm są nieodłącznymi elementami wyposażenia teologii i metafizyki, a nie mistyki, bowiem nie ma ich w doświadczeniu duchowym¹⁰. Zasadnie dowodzi tego Bierdiajew, określając panteizm mianem „narzędzia teologicznej walki”¹¹. Walka ta dotknęła wszyst-

⁸ *Ibidem*, s. 428.

⁹ *Ibidem*, s. 427.

¹⁰ Rozpatrywanie Boehmego w perspektywie panteizmu jest powszechnie przyjęte, również w polskiej literaturze. Józef Piórczyński w fundamentalnej monografii będącej rekonstrukcją i interpretacją koncepcji absolutu, człowieka i świata Boehmego poświęca panteizmowi odrębny rozdział, wskazując na różne jego nurty, a zwłaszcza panteizm spirytualistyczny, panteizm naturalistyczny Giordano Bruno i panteizm Boehmego; J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat: studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródła*, Wyd. PWN, Warszawa 1991, s. 267-287. Nieco odmienne stanowisko zajmuje Piotr Jaroszyński, który twierdzi, że Boehme „oscyluje między panteizmem a panenteizmem”; P. Jaroszyński, *Böhme Jakob*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, tom I, Lublin 2000. Oba elementy – trafniej – połączył natomiast ze sobą na zasadzie sprzężenia zwrotnego Jan Garewicz: „(...) Bóg zarazem poza naturą i w niej”; J. Garewicz, *Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem*, Znak 1988, z. 12, s. 57.

¹¹ H. Бердяев, *Дух и реальность...*, *op. cit.*, s. 429.

kie bez wyjątku filozofie przeszłości, nawet – jak się wyraża Marx – „od boga natchnionego Jakuba Böhme”¹².

Boehme był wizjonerem żyjącym w świecie duchowym i to, co w nim postrzegał, nie może zostać w zupełności przełożone na język świata zobiektywizowanego. Cel jego dzieł stanowi udzielenie człowiekowi pomocy i wskazówki na drodze do Chrystusa. Dobrze oddaje te intencje pojawiający się w jego publikacjach jako emblemat obraz anioła dmuchającego w trąbkę, z której wychodzą słowa: „Do wszystkich chrześcijan, Żydów, Turków i Pogan, do wszystkich narodów ziemi – ta trąbka brzmi po raz ostatni”. W książce *Theosophische Werke* (Amsterdam 1682) umieszczona została mandala, ukazująca grzeszny świat stworzeń otoczony przez węża wieczności Ouroborosa, a także cztery elementy i odpowiadające im grzechy. Całe koło zorientowane jest ku środkowi, gdzie znajduje się płaczące oko Boga, czyli punkt, w którym dzięki miłosierdziu i miłości można osiągnąć zbawienie symbolizowane przez gołębicę Ducha Świętego, jako pośrednika do raj¹³. Boehme kończy swoje wywody niejednokrotnie słowami „Amen” i „Alleluja”, przekazuje czytelnikowi spisane przez siebie modlitwy (*Christosophia – Der Weg zu Christo*, 1621. Księga I. Prawdziwa skrucha), a niekiedy już ze strony tytułowej dzieła wynika, iż zostało ono napisane zgodnie z boskim objawieniem (*De incarnatione verbi – Von der Menschwerdung Jesu Christi*, 1620). W *Mysterium Magnum – Erklärung über das erste Buch Mosis* (1623) znamienne stwierdza on:

Wiem, że sofista zaprzeczy mi tutaj i wykrzyknie, że jest to rzecz niemożliwa dla mnie do poznania, gdyż sam nie byłem tam i nie widziałem tego. Ja nie widziałem tego, ale widziałem to w istocie mej duszy i ciała, kiedy nie byłem jeszcze ja, ale kiedy byłem w istocie Adama, będącego tam, i sam głupiec straciłem daleko mą chwałę w Adamie. Ale Chrystus przywrócił mi to ponownie, tak że w duchu Chrystusa widzę, czym byłem w Raju; i czym będę ponownie. I dlatego

¹² K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 1, *op. cit.*, s. 110.

¹³ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1996, s. 183.

nie pozwalam na żaden krzyk tego, z jakiej rzeczy niepoznawalnej to wiem, bo mimo że ja naprawdę nie znam tego, jednak duch Chrystusa poznaje to we mnie; z którego to poznania piszę (T. I, rozdz. 18, 1).

Stan ten ów skromny szewc określał jako oświecenie Duchem Świętym (*Aurora*, 19, 10) albo stwierdzał: „(...) ducha mojego zapaliła istota, o której piszę, i jakby ogień przenika i przebiega w duchu moim” (*Theosophische Sendbriefe*, 12, 7-8), ten duch kazał mu się całkowicie oddać w niewolę (*Theosophische Sendbriefe*, 20, 72). Gerhard Wehr, znawca ezoteryki, mistyki i psychologii głębi trafnie podkreśla, że nie chodzi tu o transową, przytłumioną świadomość, ale o świadomość na jawie¹⁴. Ten duchowy przebieg nie ma więc nic wspólnego z mediumizmem, który jest wyłącznie odbiorczy, lecz następuje przy udziale własnej, wzniesionej do Chrystusa świadomości. W pełni dostrzegł i docenił to nasz Adam Mickiewicz, kiedy pisał, że Boehme jest duszą płonąca wielkim, czystym ogniem, największym z nowoczesnych mistyków, i dodawał: „Jest to prorok także Boży i taki jasnowidz dla ludów Chrześcijaństwa dzisiejszego, jakim był Izajasz dla Hebrejów”¹⁵. Ten prorok Boży mógł w chwili rozstania z tym światem z głębokim wewnętrznym przekonaniem powiedzieć: „Oto odchodzę do Raju!”¹⁶ Ozdobiony symbolami krzyż na jego grobie miał wypisaną na owalnej płycie znaną sentencję różokrzyżowców: *Z Boga zrodzony/W JHSVH (Jezusie) umarły/Duchem Świętym zapieczętowany*¹⁷.

Treść i forma dzieł Boehmego nie są łatwe w odbiorze ze względu na ich wielowarstwowość, na kilka poziomów różnych struktur, a po-

¹⁴ G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 62 i n. Wehr mówi o „nadmysłowej wizji”, „doświadczeniu duchowym”, „przeżyciu”, „duchowej wizji”, „ekstasis”, czy „jasnowidzeniu” Boehmego; *ibidem*, s. 61, 62, 99 i n.

¹⁵ W. Mickiewicz, *Żywot Adama Mickiewicza. Podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień opowiedział (...)*. T.IV, Poznań 1895, s. 325.

¹⁶ H. L. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching...*, s. 15; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 168; por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 58.

¹⁷ H. L. Martensen, *Jacob Boehme: His Life and Teaching...*, s. 16; por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 60.

nadto na dynamiczne wizualizacje całej serii transformacji procesów duchowych. Widzenie, które otworzyło się przed jego duchem, dla większości było abstrakcją, nie istniał poza tym odpowiedni język mogący wyrazić rzeczywistość obcą światu stworzonemu, toteż operował on nie pojęciami, a mitami i symbolami. Obrazy, graficzne symbole, jak krąg, kula czy „filozoficzna kula” albo koło, „oko wieczności” (*Auge der Ewigkeit*), a także aluzje, alegorie, antynomiczność, paradoksalność, niedopowiedzenie, niekiedy brak rygoru i konsekwencji oraz często dramatyczny, ekstatyczny styl znamionują wszystkie dzieła. Nie stanowią one płodu metodycznej refleksji, ale mają bezpośredni ekspresyjny wyraz, służący przybliżeniu pierwotnego sensu wszystkich rzeczy, odzwierciedleniu duchowego procesu. Boehme odwoływał się w tym celu do opisu, do próby strukturalnego modelowania i figuratywnego odtworzenia tej innej, jedynej rzeczywistości w synkretycznych symbolach, zarówno wizualnych, jak i werbalnych, a do tych ostatnich odnosiły się liczne neologizmy i sploty etymologicznych metamorfoz, zakreślających granice sensu słowa. Ścisłe zespolenie elementu narracyjnego, który w jednych dziełach przeważa, a w innych cofa się na drugi plan, oraz plastycznej ekspresji, jak też stałe współdziałanie werbalnych i wizualnych aspektów tekstu, miały służyć wyrażeniu absolutnie niepoglądowej rzeczywistości¹⁸. Wszystko to budzi do dzisiaj dyskusje i spory. Wystarczy przypomnieć, ile naukowej inwencji wyzwała interpretacja takich choćby po-

¹⁸ П. Резвых, *Якоб Бёме: язык тела и тело языка*, Новое литературное обозрение. Независимый филологический журнал, 2003, No 63; <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63/rezvyh21.html>; S. A. Konopacki, *The Descent into Words: Jakob Bohme's Transcendental Linguistics*, *Linguistica Extranea: Studia*, 7. Ann Arbor: Karoma Publishers 1979.

jęć jak: Ungrund, Qual¹⁹, Qualierung²⁰, Salitter (Saliter) czy Salniter ²¹, Turba²².

W świetle powyższych uwag staje się zrozumiałe, że każda próba konceptualizacji dynamicznych obrazów rzutowanych przez Boehme jest ryzykowna, a na pewno subiektywna. Chodzi wszak w istocie o doświadczenie wewnętrzne, a ono nie może zostać w pełni zobiektywizowane. Z tą świadomością można tym niemniej wskazać na kilka aspektów jego myśli. Gnoza Boehme, jako zbiór twierdzeń o Bogu, człowieku i świecie, jest teozofią. Jej struktura została oparta na interakcji boskiego gniewu, wściekłości, miłości i aktywności, ruchu²³. Oryginalność tej teozofii zasadza się – zgodnie z językiem metafizyki – na przyjęciu monodualizmu, tj. potraktowaniu bytu, jako zarazem jedności i rozdwojenia, a także formy dialektyki, opartej na pozytywnych i negatywnych przeciwstawnych zasadach. Rzutowana tu wizja świata jest dynamiczna i woluntarystyczna, aczkolwiek jego widzenie woluntaryzmu jest w tradycji Zachodu zupełnie nowe, bo u początków bytu nie znajduje się osobowy Bóg, ale *Ungrund* i wolność²⁴. Boehme w oryginalny sposób rozwiązuje klasyczny problem relacji między ponadczasową jednością Boga i różnorodnością istniejącego wszechświata. Bóg pierwotnie ma charakter niezróżnicowany, bowiem ponad wszystkim znajduje się *Ungrund*, które to pojęcie – naświetlane głównie w *De signatura Rerum* oraz w *Misterium Magnum* – tłumaczy się

¹⁹ Szerzej J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 200-201.

²⁰ J. Kosian, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 146-147; tenże, *Filozofia nadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 58 i 85-86; J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, PARADOX, Wrocław 1993, s. 145.

²¹ L. Principe, A. Weeks, *Jacob Boehme's divine substance Salitter: Its nature, origin, and relationship to seventeenth century scientific theories*, *British journal for the history of science* 22, 1989, s. 53-61; J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, s. 146; G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 133.

²² J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 231-237; J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, s. 152; J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, s. 146.

²³ *Ibidem*, s. 56 i n.

²⁴ L. Kołakowski, *Boehme, Jacob*, *Słownik filozofów*, t. I, Warszawa 1966, s. 91.

między innymi jako: „Absolut” i „Wielka Tajemnica”²⁵, „nieskończona Otchłań” i „absolutna próżnia”²⁶, „Otchłań”, bądź „Wielka Tajemnica” albo „Wieczna Cisza”²⁷, „Bezdeń”²⁸, „Bezprzyczynowość”²⁹, „Chaos”, „Nicość”³⁰, „Wszehogół”³¹, będące czymś wiecznie bezpostaciowym, nieskończonym, bez granic i miejsca. *Ungrund* jest głębszy od Boga, co wskazuje na ognistość i dynamiczność głębi bytu, głębi większej niż sam byt³². Jak powiada Boehme w *Aurorze*: „(...) Bóg sam nie wie, czym on jest. Ponieważ on nie zna żadnego początku, jak również nic poza sobą i też żadnego końca” (r. 23, 17). Albo – jeszcze inaczej – w *Wyborze Łaski*: „On sam jest Otchłanią, bez żadnej woli. W stosunku do natury i stworzenia jest on wieczną Nicością” (I, 4-6) lub w *Misterium Magnum*: „(...) w stosunku do stworzenia, jest on wiecznym Nic; nie posiada on ani

²⁵ J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, s. 137 i n.

²⁶ Rufus M. Jones mówi ponadto w ogólności o *Ungrund* jako o Matrix – „wiecznej matrycy”, Matce; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 174-175.

²⁷ Szeroko o pojęciach *Ungrund* i *Abgrund*, które ukazują się niekiedy jako synonimiczne, a niekiedy jako przeciwstawne, i powiązaniach między *Ungrund* (Bezdeń) i *Grund* (dno, podstawa), za pomocą terminu *Wille*, pisze w swojej rozprawie doktorskiej David König; zob. D. König, *Le fini et l'infini chez Jacob BÖHME Etude sur la détermination de l'absolu*, UNIVERSITE PARIS IV – SORBONNE. ECOLE DOCTORALE CONCEPTS ET LANGAGES. THESE. Pour obtenir le grade de DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS IV – SORBONNE Discipline: Philosophie, Juin 2006, PREMIERE PARTIE: LE SANS-FOND. Première section: Analyse du concept d'Ungrund; <http://www.theses.paris4.sorbonne.fr/konig/html/index-frames.html>; patrz też, J. Garewicz, *Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem*, s. 53; G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 114.

²⁸ R. Pietsch, *Najskrytsze narodziny boskości. O mistyce i metafizyce Jakuba Böhme*, w: J. Böhme, *Aurora czyli jutrzeńka o poranku*. Wybrał i z niemieckiego przełożył Andrzej Pańta, Polskie Stowarzyszenie Euroopera, Zgorzelec 1999, s. 16-18; R. Pietsch, *Jakob Böhme – związane przedstawienie jego życia i twórczości Böhme*, <http://boehme.zgorzelec.pl/pisma/Roland%20Pietsch.htm>

²⁹ H. Szucki: *Mickiewicz i Boehme. (Przyczynki do mistyki polskiej)*, Pamiętnik Literacki 1929, z. III, s. 326. (Szucki zwraca również uwagę, że według Schopenhauera Boehme zaczerpnął to pojęcie od gnostyka Walentyna, u którego Bóg poza Naturą jest bezgraniczną głębią, Niczym, przebywającym *in summa quiete ac tranquillitate*); J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 126-127 i *passim*.

³⁰ A. Mickiewicz, *Jakub Boehme*, w: tegoż, *Dziela*. T. XIII. *Pisma różne*, Czytelnik, Warszawa MCMLV, s. 71 i n.

³¹ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'е и свободе*, s. 63 i 65.

³² *Ibidem*, s. 61 i n. oraz 64 i n.

podstawy, ani początku, ani swojej siedziby; nie posiada on nic, jedynie siebie samego; jest on wolą Otchłani” (1,2).

Niekiedy Boehme stwierdza, że Bóg jest *Ungrund* – Nicością. Ale, jako że Nicość jest dla niego wolnością, to Wolność stanowi źródło wszelkiego istnienia. Wolność poprzedza Boga i stworzenie³³. Przejście od Nicości do czegoś dokonuje się dzięki zasadzie dynamizującej Nicość. Tą zasadą jest Wola. Jako nicość Wola jest pożądaniem wprowadzenia się w coś, gdyż w Nicości nie może ona stać się jawna³⁴. Boehme pojmuje więc Nicość w zupełnie oryginalny sposób, nie jako pustkę czy próżnię, ale jako rodzaj dynamicznej energii o znaku ujemnym. W *Misterium Magnum* stwierdza on, że Nicość jest żądna, głodna czegoś – *Das Nichts verlangt nach Etwas*, że stwórcza siła, *Fiat*, Słowo, tworzy „jedynie siebie i przymusza jedynie siebie”, to znaczy „wciąga siebie samo do swego wnętrza, rozumie siebie i wynosi siebie z Otchłani do bytu” (3,5). Bóg musi więc wyrażać się w stworzeniu, sam w sobie jest „wieczną Nicością”, musi oglądać się w lustrze rzeczy stworzonych, aby osiągnąć samowiedzę³⁵. Jest elementem wiecznego stawania się i procesu wiecznych narodzin w Samym Sobie, który nie zna czasowego następstwa. Wieczność objawia się, czyli niejako staje się w czasie³⁶. Bóg – jako że zapragnął ujawnić siebie w ograniczonym stworzeniu, musiał stać się odczuwalny w nim, aby zaspokoić jego potrzebę samo-odkrycia. Ten pęd ku samoświadomości w granicach Boga dał początek duchowym i materialnym wszechświatom. Nie jest on jeszcze stworzeniem, lecz objawieniem nieprzejawionego Boga przez jego wieczną naturę w sobie samej. Bóg nie tworzy świata zewnętrznego bezpośrednio z samego siebie, lecz emanu-

³³ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 129.

³⁴ R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 175 In.; L. Kołakowski, *Boehme Jacob*, Słownik filozofów, t. I, Warszawa 1966, s. 91; J. Stoudt, *Sunrise to Eternity: A Study of Jacob Boehme's Life and Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1957, s. 202.

³⁵ J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, s. 147.

³⁶ *Ibidem*, s. 149.

je praformy, z których następnie w akcie stworzenia powstaje ziemski świat.

Bóg może się jednak przeistoczyć w stworzenie tylko dzięki temu, że to, co jest w nim jednym, dochodzi do głosu jako przeciwstawne siły światła i ciemności, a więc jako *contrarium*³⁷. Nieuchronnie kreuje więc świat rozdwojony, w którym jakości rozpoznawalne są tylko dzięki temu, że mają własne przeciwieństwa³⁸. Bóg jest jednością dwoistości: Tak i Nie, Miłością i Gniewem³⁹. *Bóg jest wszystkim. Jest ciemnością i światłem, miłością i gniewem, ale zwie Siebie miłością jedynie podług światła Jego Miłości. Jest on wieczną sprzecznością światła i ciemności. Żadne z nich nie pochwyta drugiego, ani też nim nie jest, i jest to jedna istota, z cechami i wolą, która jednak nie jest oddzielona.* (*Christosophia – Droga do Chrystusa*, księga IV. Prawdziwe Opanowanie, 9-10). To, że wynurzenie się Boga z czystej Jedności do zróżnicowanej rzeczywistości wymagało konfrontacji ze sprzecznością i opozycją, jest jedną z najbardziej śmiałych myśli Boehme. Jak wyjaśnia on – te sprzeczne elementy pobudziły wielorakie zjawiska natury, a ponadto w wyniku tego umysły ograniczonych stworzeń mogły stać się świadome siebie, ich świata i ostatecznie także Boga. W ten oryginalny sposób Boehme rozwiązuje dręczący go problem stworzenia świata w kontekście istnienia zła.

Przeciwstawności, kiedy są zamknięte w Bogu, mają harmonijny charakter. Dopiero wolna wola istot duchowych, które próbowały wznieść się wyżej od Boga, spowodowała dysharmonię. W odróżnieniu od mistyków okresu Odrodzenia Boehme akcentuje nie tylko jedność, ale i rozdwojenie między Bogiem i naturą, która jest skutkiem kosmicznej katastrofy, upadku Lucyfera. Kiedy Lucyfer, jeden z trzech aniołów obok Michaela i Uriela, sprzeciwia się woli bożej, dokonuje się pierwszy podział zasadniczy: trzy królestwa zmieniają się w trzy pryncypia,

³⁷ R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 188-189.

³⁸ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе*, s. 68-69, 73.

³⁹ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 174.

trzy światy, z których pierwszy jest światem gniewu, ciemności, drugi światem miłości, światła, a trzeci światem widzialnym. Rebelia Lucyfera doprowadza do kosmicznej katastrofy – uwalnia z wiecznego bytu cierpką *matrix*, pramaterię, która pali się piekielnym ogniem i z której poprzez koagulację powstaje gruba materia, ziemia, kamienie⁴⁰. Za tym upadkiem idzie seria katastrof: upadek Adama – pierwszego, androgynicznego pracłowieka (*Mysterium Magnum*, 18, 2), a potem upadek Adama i Ewy, przedstawiony w Biblijnej Księdze Genesis, który jest ostatnim upadkiem.

W Bogu jedność dwóch zasad przyobleka się w trzecią zasadę – wieczną Naturę, a więc Bóg rodzi się dla Siebie jako trojaki. Pierwsza, nieokreślona, wieczna, niestworzona, nieuchwytna Wola nazwana została Bogiem Ojcem. Wyłania ona z siebie drugą Wolę, Syna, wolę posiadającą tożsamość, centrum i serce Boskości. Trzecia samoobjawiająca się wola to Duch Święty, boska aktywność, boskie działanie. Ojciec ujawnia Słowo w lustrze Mądrości – Sophii i tak Bóg znajduje swój przejaw w Dwoistości, Trójcy i Czwórni, czyli w siedmiokrotności, składającej się w Jedność⁴¹. Boehme widział siedem postaci działania Bóstwa: (1) *Ungrund* – to, co nieujawnione, ukryte, Tajemnicę; (2) pierwotną wolę (*Urwille*), czyli Ojca; (3) Syna, Chrystusa; (4) Ducha Świętego, bezustanny ruch między dwoma pierwszymi zasadami, życie, „żyjący oddech kosmosu”; (5) Tróję, jako wyraz twórczej jedności woli; (6) Logos, Słowo, zasadę stwórczą, porządkowanie, *Fiat*; (7) Sophię, Boską Mądrość, żeńską zasadę boskiej androgynii⁴². Podobnie też natura boska przejawia się w siedmiu postaciach, z których pochodzi świat: (1) w cierpkości (sól), (2) ruchu (rtęć), (3) trwodze (siarka), (4) ogniu, (5) świetle, (6)

⁴⁰ R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 183-184; J. J. Stoult, *Sunrise to Eternity: A Study of Jacob Boehme's Life and Thought*, s. 213; G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 117-119.

⁴¹ Por. D. Bessinger, *Jakob Böhme (1575-1624)*; <http://users.aol.com/DoniBess/boehme.htm>

⁴² J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Wydanie VI, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 296.

dźwięku i (7) mądrości. Natura świata odpowiada naturze boskiej, z tą różnicą, że w naturze boskiej kształty tworzą harmonię, w naturze świata zaś dysharmonię⁴³. W siedmiokrotny sposób Bóg manifestuje się także w świadomości ludzkiej duszy.

Dla Boehmego samoobjawienie Boga i stawanie się natury, teogonia i kosmogonia są dwoma stronami jednego procesu, dlatego trójjedność Boga ucieleśnia się w dynamicznej, ruchomej jedności opozycyjnych sił widzialnej natury. Dualność świata wypływa tym samym z Boga, w którym potencjalnie przebywają wszyscy. Boehme rzutuje dynamiczną wizję rzeczywistości, jako wzajemnej relacji bytu i niebytu, zgodnie z dialektyczną zasadą jedności przeciwieństw. Próbuje on odtworzyć tajemnicę genezy procesu teogonicznego, a więc rodzenia się Boga w wieczności, kosmogonicznego, czyli narodzin wszechświatów, i antropogonicznego, tj. narodzin człowieka. Opisuje przenikające się nawzajem światy: świat Boga – *Ungrund*, świat aniołów – niebiosa, świat szatanów – piekło, świat kosmosu – makrokosmos, świat ludzi – Babilon (Babilonia), indywidualny świat człowieka – mikrokosmos. Człowiek jest nie tylko mikrokosmosem, odbiciem i zarazem częścią makrokosmosu, ale i mikrotheosem, „małym Bogiem”. Odzwierciedla się w nim siedem kształtów natury. Tkwią w nim trzy dusze – ognista, świetlna, zwierzęca, którym odpowiada trojokie ciało: niebiańskie, astralne, i elementarne, a między tymi pierwiastkami trwa ustawiczna walka o przewagę, powodująca rozdarcie człowieka między dobrem a złem⁴⁴. Człowiek nie może się wyzwolić o własnych siłach, a tylko poprzez odrodzenie w Chrystusie. Wizja Boehmego jest chrystocentryczna: teozofia, kosmozofia i antropozofia znajdują swą syntezę w chrystozofii, to znaczy w nauczaniu o misteriach ponownych narodzin człowieka w Jezusie Chrystusie, kamieniu węgielnym, umożliwiających odtworzenie ślubnego związku duszy z niebiańską Sophią. Opisuje on ścieżkę duchową, którą sam przeszedł.

⁴³ *Ibidem*, s. 296; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 184-185.

⁴⁴ R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 190-207; G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 68-70.

Zakończenie historii Boehme widzi jako wznoszenie się ludzkiego ducha i jego zjednoczenie z Bogiem. Jest głęboko wzruszające, że tak potężną duchową wiedzę przyniósł światu skromny szewc.

Rzutowana przez niego gnostyczna wizja jest niewątpliwie głęboko osadzona w tradycji różokrzyżowców, hermetyzmu, kabalistyki, astrologii, alchemii, zwłaszcza Paracelsusa (1493-1541), jak też mistyków i spirytualistów niemieckich, takich jak: Eckhart von Hochheim, znany jako Meister Eckhart (1260-1328), Kaspar Schwenckfeld (1490-1561), Sebastian Franck (1499-1543), Valentin Weigel (1533-1588)⁴⁵. Terminologia i symbolika alchemii, astrologii oraz mistyki pozwalały mu wszak oddać to, co nie znajdowało odzwierciedlenia w używanym powszechnie języku. Za główny punkt odniesienia miał on jednak zawsze Biblię, przy czym wszystkie zewnętrzne źródła służyły mu tylko jako potwierdzenie wewnętrznego objawienia. W *Teozoficznych okólnikach* wyraźnie dawał to do zrozumienia: *Nie pisałem z doktryn ludzi, czy z nauk, czy z podręczników, ale jedynie z mojej własnej księgi, która we mnie była otwarta* (12,14).

II

Wpływy myśli Boehme mają rozległy i różnorodny charakter. Można w nim widzieć prekursora pewnych kierunków ezoterycznego chrześcijaństwa, wolnomularstwa, teozofii oraz antropozofii drugiej połowy XIX i XX w., a także nowożytnych systemów filozoficznych i prądów kulturowych⁴⁶. Kładę nacisk na te nurty, które wykazywały mniej

⁴⁵ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku. K. Schwenckfeld – S. Franck – Paracelsus – W. Weigel*. Przekład, opracowanie i posłowie Leszek Brogowski, Wyd. Słowo/obraz, Gdańsk 1995, *passim*; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, MacMillan and Co. Limited, London 1914, s. 46-87 i 133-150; A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007, s. 98 i n.; W. – E. Peuckert, *Schlesische Sagen*, E. Diederichs, Jena 1924, s. 101.

⁴⁶ W kręgach okultystycznych, teozoficznych i masonskich Boehme był niekiedy błędnie pojmowany i wulgaryzowany; Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 52.

lub bardziej wyraźne filiacje ideowe z gnozą, rozumianą jako wyższa, wewnętrzna wiedza, oparta na poznaniu samego siebie i doświadczeniu boskiej istoty w nas, pierwiastka wieczności. Nie chodzi mi przy tym o wartościowanie i dokonywanie oceny analizowanych kierunków poszukiwań duchowych oraz kulturowych i ich przedstawicieli, ale o odnalezienie śladów obecności Boehmego, jako przejawu pokrewieństwa celu czy choćby tylko inspiracji. Rozumienie przesłania zgorzeleckiego teozofa było różne, co wyraźnie odzwierciedla się w sposobie nawiązywania do jego dzieł lub ich interpretacji.

Niewielkie grupy zwolenników, którym przesyłał on swoje okólniki – *Rundbriefe*, powstawały już za jego życia i wkrótce potem, w środowiskach różokrzyżowców, ezoteryków, mistyków chrześcijańskich, pietystów i millenarystów, w tym tych kręgów, które zainspirowała opowieść z życia Boehmego o oświeceniu na widok blasku cynowej misy w promieniach słońca. Po śmierci „teutońskiego filozofa” w 1624 r. jego pisma stopniowo rozpowszechniano pośród elit intelektualnych Europy.

W Niemczech powstawały coraz liczniejsze ośrodki zwolenników tej chrześcijańskiej teozofii, zwane *Pansophia*. Dobrze znane są jej wpływy na Śląsku. Wystarczy wskazać zwłaszcza na Abrahama Grafa von Franckenberga (1593-1652), pierwszego biografa „teutońskiego filozofa”, poetów-mistyków: Daniela Czepko von Reigersfelda (1605-1660) i Johanna Schefflera, znanego pod łacińskim imieniem Angelus Silesius (1624-1677)⁴⁷.

Przywiązany do nauk Boehmego luterański pastor, teolog, millenarysta Johann Jacob Zimmermann (1644–1693)⁴⁸, zarazem sławny astronom, astrolog i matematyk, przepowiadający rychłe nadejście królestwa niebieskiego, ze względu na prześladowania w Niemczech postanowił wyjechać ze swoimi stronnikami do Ameryki Północnej, aby tam, wraz ze zorganizowaną w Hamburgu w 1689 r. grupą „Sekcja

⁴⁷ J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, *passim*.

⁴⁸ G. Dünnhaupt, *Johann Jacob Zimmermann (1644-1693)*, w: *Personalbibliographien zu den Drucken des Barock*, Bd. 6, Hiersemann, Stuttgart 1993, s. 4344-4355.

Doskonalej”, w liczbie 40, stanowiącą część tajnego stowarzyszenia różokrzyżowców Bacon, zbudować wspólnotę osób prowadzących samotne życie i stosujących astrologię, astronomię, geomancję, tajemne formuły matematyczne i magiczne przepowiednie⁴⁹. Nagła śmierć uniemożliwiła mu urzeczywistnienie tych planów, ale zrealizował je jego uczeń Johannes Kelpius (1673-1708)⁵⁰, pochodzący z saksońskiej rodziny osiadłej w Transylwanii, niemiecki teolog, pietysta, mistyk, okultysta, pisarz i kompozytor, który jako jeden z głównych celów stawiał sobie zjednoczenie wielu odłamów w uniwersalny kościół chrześcijański, co jednak nie doczekało się realizacji⁵¹. W 1694 r. przeniósł on grupę Zimmermanna, określaną też mianem „prawdziwych Różokrzyżowców” albo „braterstwa teozoficznego”⁵², na tereny położone blisko rzeki Wissahickon w Pensylwanii, nawiązując wcześniej, podczas sześciomiesięcznego pobytu w Anglii, kontakty z tamtejszymi entuzjastami Boehme. Wśród książek przewiezionych przez nich do Ameryki znajdowało się kilka pełnych kompletów prac Boehme w dziesięciotomowym wydaniu Johanna Geорга Gichtela z 1682 roku, z którymi cała grupa była na ogół dobrze obeznana⁵³. Pustelnicy zbudowali klasztor w głębokich lasach na zachód od Germantown, widząc w nim to miejsce przygotowane przez Boga, wskazywane w Objawieniu Jana (12:1-6,14-17), gdzie niewiasta, która porodziła syna, i został on porwany

⁴⁹ L. S. Schrigner (Linda S. Santucci, F.R.C.), et al, *BACON'S "SECRET SOCIETY" – THE EPHRATA CONNECTION Rosicrucianism in Early America*; http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/2216/Ephrata_Presentation/Ephrata_text.htm; tutaj również o pozostałych ruchach różokrzyża we wczesnym okresie Nowego Świata; M. Brecht, *Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert*, *Pietismus und Neuzeit*, 14, 1988, s. 25-49.

⁵⁰ L. Juhász, *Johannes Kelpius (1673-1708): Mystic on the Wissahickon*, w: M. Caricchio, G. Tarantino, eds., *Cromohs Virtual Seminars. Recent historiographical trends of the British Studies (17th-18th Centuries)*, 2006-2007, s.1-9; http://www.cromohs.unifi.it/seminari/juhasz_kelpius.html

⁵¹ M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, Oxford University Press, New York, 1914, s. 107.

⁵² *Ibidem*, s. 107.

⁵³ *Ibidem*, s. 107 (*in fine*)-108.

do Boga, a był przeznaczony po temu, by wszystkie narody pasać „różgą żelazną”, uciekła na pustynię, „na miejsce swoje”.

Kelpius nawiązywał do myśli Boehme, że Bóg ujawnia się w naturze. On używa natury dla duchowego przebudzenia. Na pustyni, na odludziu prowadzi do oświecenia, zsyła niebiańską rosę, doprowadza do „Chrztu Ognia”. Dla Kelpiusa Bóg to Wielki Alchemik, przemieniający nasze dusze – z ołowiu w złoto.

W tym samym nurcie prawdziwej pobożności, jaką emanował Boehme, Kelpius nauczał nieustającej wewnętrznej modlitwy, w każdym miejscu i w każdym czasie, wykonanej w duchu wewnętrznego człowieka, a więc bez naszego udziału, bez naszej myśli, rozważania, spekulacji umysłu, bez zastanawiania się nad tym, wypływającej z serca, bez słów⁵⁴. Podobnie jak Boehme interpretował on Pismo Święte symbolicznie, a nie dosłownie. W swych ideach oscylował stale wokół zainicjowanej przez Boehme mistyki Sophii. Popularne w gronie jego zwolenników były także, o czym dalej, objawienia Jane Lead (Leade).

Dzięki posiadanym nadnaturalnym zdolnościom i właściwościom Kelpius doprowadził do rozkwitu tę „Sekcję Doskonałych”, tj. „pustelników z Wissahikon” – zwanych inaczej – w nawiązaniu do Objawienia Jana, „Społecznością Kobiety na Pustkowiu” (*Weib in der Wüste; Society of the Woman in the Wilderness*), a liczącą zwykle – z szacunku dla „doskonałej liczby” – 40 członków⁵⁵. Po przedwczesnej

⁵⁴ J. Kelpius, *A Short, Easy, and Comprehensive Method of Prayer*; <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/kelpiusinwardprayer.htm>

⁵⁵ Liczbę 40 traktowano jako świętą. Zgodnie z przyjętą numerologią 1 była odpowiednikiem jedności, 2 – powtórzoną jednością, a 4 – harmonią. Szczególnej roli liczby 40 dowodzić miała Biblia. Bóg nakazał deszczowi padać 40 dni i 40 nocy podczas potopu biblijnego. Mojżesz spędził 40 dni i nocy z Bogiem na Górze Synaj. Dzieci Izraela wędrowały przez pustynię z Mojżeszem przez 40 lat. Saul i David, każdy z osobna, rządzili Izraelem przez 40 lat. Czterdzieści łokci długości miała świątynia przed sanktuarium, tj. Miejszem Najświętszym (1 Ks. Królewska 6:17.). Jezus pościł 40 dni i 40 nocy na pustyni (Mateusz 4:2). Po swym Ukrzyżowaniu Jezus Chrystus przez 40 dni ukazywał się apostołom (Dzieje Apostolskie 1:3). W życiu codziennym wspólnoty Kelpiusa liczba 40 odgrywała istotną rolę. Jej członkowie mieszkali razem w samotni, która mierzyła 40 na 40 stóp, z kątami ukierunkowanymi ku czterem stronom świata. Cmentarz wspólnoty w Germantown miał wymiary 40 na 40; (J. Tyson, *The Monks of the Ridge*,

śmierci Kelpiusa wspólnota stopniowo jednak podupadła⁵⁶. Większość jej członków powróciła do przyziemnych zajęć w Germantown i Filadelfii, a tylko kilka osób pozostało pod rządami Johanna Gottfrieda Seeliga (1668-1745), jednak ten wkrótce poddał się przywództwu Conrada Mathäii (1678-1748), emigranta ze Szwajcarii, postaci obdarzonej znacznymi parapsychofizycznymi mocami, do którego już za młodu silnie przemówił ponadkonfesyjny Jacob Boehme⁵⁷.

Próbował jeszcze nawiązać kontakt z tą grupą Johann Conrad Beissel (1691-1768)⁵⁸, wywodzący się z ruchu radykalnego pietyzmu, inicjowany do pierwszego z trzech stopni starożytnego mistycznego różokrzyża (Ancient Mystic Order of Rosae Crucis). Ale kiedy przybył on do Pensylwanii jesienią 1720 r., odkrył, że Kelpius już dawno nie żył, a prowadzona przezeń społeczność różokrzyżowców stopniowo odchodziła od dotychczasowych reguł, tak że utrzymywał on stały kontakt tylko z wiodącym pustelnicze życie Conradem Mathäii⁵⁹. Starając się

Southern Cross Review 2003, Number 25; <http://southerncrossreview.org/25/tyson.htm>). Dodam, że w ezoteryce liczba ta ma istotne znaczenie. J. van Rijckenborgh pisze: „Liczba czterdzieści wskazuje na kompletność objawienia w świetle wieczności” (J. van Rijckenborgh, *Alchemiczne gody Chrystiana Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Alchemicznych godów Chrystiana Różokrzyża Anno 1459*, Część II, Rozekruis Pers, Wieluń 2007, s. 147). W odniesieniu do człowieka jako mikrokosmosu owa kompletność kabalistycznie wyrażana jest za pomocą liczby 1440, czyli 9, co odpowiada trzem głoskom określającym człowieka w Biblii – A.D.M. („Adam”), to jest: A – Aleph: liczba 1, stawanie się, objawianie, źródło, z którego wywodzi się wszystko: Duch; D – Daleth: liczba 4, czyli „wyrównujący” albo „drzwi”, tj. dusza; M – Mem: liczba 40, a więc ten, który kończy, który spełnia, który wykonuje: postać cielesna; J. van Rijckenborgh, *Elementarna filozofia nowoczesnego Różokrzyża*. Wydanie II, Rozekruis Pers, Wrocław 1999, s. 88.

⁵⁶ W 1961 r. Ancient & Mystical Order Rosae Crucis (A.M.O.R.C.) – Starożytny i Mistyczny Zakon Różo-Krzyża wystawił Kelpiusowi, nauczycielowi pierwszej różokrzyżowej osady w Ameryce, przybyłemu tam 24 czerwca 1694 r., niewielki pomnik, obok miejsca, w którym zgodnie z istniejącym przekazem miał on zwyczaj oddawać się rozmyślaniom.

⁵⁷ O. Seidensticker, *The Hermits of the Wissahickon*, Pennsylvania Magazine of History and Biography XI, 1887, s. 427-441.

⁵⁸ J. Bach, *Voices of the Turtledoves: The Sacred World of Ephrata*. Pennsylvania German History and Culture Series 3. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003. (Co-published with the Pennsylvania German Society), s. 3 i n.

⁵⁹ J. Stryz, *The Alchemy of the Voice at Ephrata Cloister, Esoterica I*, 1999, Michigan State University, s. 134 (*in fine*)-135.

kontynuować pracę Kelpiusa, dzięki charyzmatycznym, magnetycznym zdolnościom, Beissel założył w 1732 r. w Ephrata, w obecnym hrabstwie Lancaster w Pensylwanii Klasztor Ephrata (Ephrata Cloister), na który składał się klasztor żeński, konwent pozostających w celibacie kobiet – Siostry Róży Szaronu (Sister of the Rose of Sharon), i klasztor pozostających w celibacie mężczyzn – Braterstwo Syjonu (Brotherhood of Zion)⁶⁰. Ponadto istniała też kongregacja laickich wyznawców, którzy zawierali związki małżeńskie. Ta na poły monastyczna wspólnota, wykazująca związki z Esseńczykami, stanowiła ezoteryczne chrześcijaństwo, stosujące duchową alchemię, „niebiańską magię”⁶¹.

Jeszcze około 1711 r. w Strasburgu Beissel zetknął się z teozofią Boehmego, Gichtela oraz z manifestami różokrzyżowców, za pośrednictwem społeczności Filadelfian, której w odpowiednim miejscu poświęcam nieco uwagi, i na tej podstawie wypracował później własną wersję alchemii, po tym, jak – na skutek zdobytych doświadczeń – postanowił poświęcić swe życie niebiańskiej Sophii⁶². Można ją potraktować jako specyficzną alchemię dźwięku, mającą prowadzić do wewnętrznej boskiej harmonii, a istotną rolę odgrywał tu śpiew. Widziano w nim bardziej aspekt świata anielskiego niż ludzkiego, toteż dążono do sublimacji głosu poprzez surowe obyczaje i dietę, bowiem niebiańska muzyka może wyrazić się tylko poprzez właściwie nastrojony instrument⁶³.

Jak zasadnie wykazał Jeff Bach, duchowe wizje Boehmego wpłynęły na Beissela i innych myślicieli wspólnoty głównie w interpretacji Johanna Georga Gichtela, a także niemieckich i angielskich jego zwolenników, jak

⁶⁰ J. F. Sachse, *The German Sectarians of Pennsylvania, 1708-1800: A Critical and Legendary History of the Ephrata Cloister and the Dunkers*, 2 volumes, Philadelphia, 1899-1900; reprinted by AMS Press, New York, 1971; E.G. Alderfer, *The Ephrata Commune: An Early American Counterculture*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1985.

⁶¹ J. Bach, *Voices of the Turtledoves: The Sacred World of Ephrata*, s. 171 i n.

⁶² J. Stryz, *The Alchemy of the Voice at Ephrata Cloister*, s. 133-134, 136-142.

⁶³ *Ibidem*, s. 142-152; J. Sachse, *The Music of the Ephrata Cloister*, Pennsylvania German Society, Lancaster 1903; D. A. Seachrist, *Snow Hill and the German Seventh-Day Baptists: heirs to the musical traditions of Conrad Beissel's Ephrata Cloister*, Ph.D. Dissertation, Kent State University 1993. Beissel uważany jest za pierwszego amerykańskiego kompozytora obcego pochodzenia.

zwłaszcza Gotfrieda Arnolda czy Jane Lead. Za charakterystyczne można uznać wątki dotyczące koncepcji Boga, niebiańskiej Sophii i jej ślubnego związku z Jezusem oraz pierwotnego androgynicznego człowieka⁶⁴. Nawiązywano też do idei „ponownych narodzin”, do kapłaństwa Melchizedeka, bo tylko ci, którzy urzeczywistnili ten stan wejdą – jak się wyraża Beissel – do „wewnętrznego Świętego Świętych”⁶⁵.

Specyficzny nurt duchowy zaznaczył się w tej wspólnotce po wyodrębnieniu, za zezwoleniem Beissela, kapituły Braterstwa Syjonu. Około 1738 r. uroczyście otwarto budynek, rozbudowany w 1743 r., w którym członkowie tej grupy różokrzyżowców mogli żyć, studiować wiedzę ezoteryczną i stosować tajemne obrządk⁶⁶. Na jej czele stał Gabriel Eckerling oraz jego bracia – Israel, Samuel i Emanuel Eckerling, ale z oddali kierował nią także Conrad Mathäi. Próbowano dążyć do odrodzenia pierwotnego chrześcijaństwa według obrządku Melchizedeka, a Jacoba Boehme, uważano tu za maga w wielkiej tradycji Paracelsusa, Johna Dee i legendarnego Fausta. Boehme traktowany był przy tym jako intuicyjny jasnowidz, natomiast jego kontynuator Gichtel bardziej jako mag – praktyk. W porównaniu z ideami Beissela ta linia rozwojowa poszła raczej w kierunku teurgii, próby kontrolowania sił natury i oczyszczenia umysłu człowieka przez udział w teozofii. W boskiej, niebiańskiej i mistycznej Wenus widziano Sophię albo Teozofię, niebiańską Mądrość, stanowiącą też duchowy aspekt natury⁶⁷.

Kiedy po ezoterycznej grupie Beissela, której pracę kontynuował po jego śmierci różokrzyżowiec z Niemiec Peter Miller (1710-1796), zostały już tylko materialne ślady, pojawiła się w Pensylwanii jeszcze inna ważna grupa rodem z Niemiec, spod znaku chrześcijańskiej teozofii i alchemii.

⁶⁴ J. Bach, *Voices of the Turtledoves: The Sacred World of Ephrata*, s. 26 i n., 29 i n., 35, 37, 46-47, 97 i n.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 42-43 i 56.

⁶⁶ J. Stryz, *The Alchemy of the Voice at Ephrata Cloister*, s. 148-149; J. Bach, *Voices of the Turtledoves: The Sacred World of Ephrata*, s. 19-20.

⁶⁷ Szerzej, R. Yoder, *Rose-Cross Work: The Pennsylvania Mystics and their Mentors*; <http://www.geocities.com/rosecrosswork/>

Pietysta Johann Georg Rapp (1757-1847), który w 1785 r. w Iptingen w Niemczech założył religijną wspólnotę o nazwie „Społeczeństwo Harmonii” i był jej charyzmatycznym przywódcą, z powodu prześladowania przez Kościół luterański i rząd Württembergii przybył ze swymi zwolennikami 7 października 1803 r. do Nowego Świata⁶⁸. Ezoteryczne chrześcijaństwo Rappa, nazwane przezeń „przeznaczeniem człowieka”, było mieszaniną idei Różanego Krzyża, jak również między innymi teozofii Boehmego, Jane Lead czy Emanuela Swedenborga⁶⁹. Harmoniści jako symbolu używali złotej róży, a Rapp – zainspirowany przez Boehmego i Gottfrieda Arnolda – w swych pismach wspominał często o Bogini, Dziewicy o imieniu Sophia⁷⁰. Sophia – miłość miała połączyć przeciwieństwa w każdej osobie, będące konsekwencją upadku, a przez to przywrócić *Harmonię*. W 1855 r., a więc już po śmierci Rappa, do każdego gospodarstwa domowego Harmonistów, rozprowadzona została anonimowa teozoficzna praca „List Duszpasterski” (Hirtenbrief), operująca takimi pojęciami jak: Ungrund, androgyn, tynktura, principium, spiritus mundi i innymi, a stanowiąca streszczenie kosmologii i metafizyki Boehmego⁷¹.

Jeden z największych spadkobierców Boehmego Johann Georg Gichtel (1638-1710), niemiecki mistyk, spirytualista, gnostyk, który musiał szukać schronienia przed prześladowaniami w Amsterdamie, pozostawił cenne komentarze do wznowionych przezeń dzieł mistrza i nawiązał do nich w swoich koncepcjach⁷². W 1698 r. polecał on pilne prze-

⁶⁸ W. E. Wilson, *The Angel and the Serpent: The Story of New Harmony*, Indiana University Press, 1984; A. Versluis, *Western Esotericism and The Harmony Society*, Esoterica I, 1999, Michigan State University, s. 20-47; K. J. R. Arndt, *George Rapp's Harmony Society*, w: *America's Communal Utopias*, ed. Donald E. Pitzer, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC. 1997, s. 57 i n.

⁶⁹ A. Versluis, *Western Esotericism and The Harmony Society*, s. 36.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 22 i 33-34.

⁷¹ Aneks do: Aaron Williams, *The Harmony Society at Economy, Pennsylvania, Founded by George Rapp, A.D. 1805*, W.S. Haven Pittsburgh 1866; zob. też, A. Versluis, *Western Esotericism and The Harmony Society*, s. 34-35.

⁷² G. Ch. A. von Harless, *J. G. Gichtel's Leben und Irrthümer u. über ein Rosenkreuterisches Manuscript*, Hinrichs, Leipzig 1882; A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to*

czytanie pism Boehmego, bo chociaż – jak stwierdzał – studiował od młodości filozofię i teologię, to dzieła zgorzeleckiego mistrza przyniosły mu lepsze zrozumienie Biblii niż Uniwersytet⁷³. Jak z kolei pisał Gichtel w 1705 roku, każdy, kto chce wydać na świat coś, co jest fundamentalne i niezniszczalne, musi zapożyczyć to od Boehmego. Jego pisma są „prezenterem od Boga”, a można je poznać nie przez zwykłe czytanie i racjonalistyczne spekulacje, ale jedynie wtedy, gdy poprosi się Boga, aby udzielił Jego Świętego Ducha, który będzie prowadził nas do pełni prawdy⁷⁴.

Gichtel, nazwany przez późniejszą głośną teozofkę panią Bławacką „wtajemniczonym i różokrzyżowcem”⁷⁵, był pewny, że celem świata, zgodnie z wielkimi misteriami Boskiego Objawienia, jest powrót do Boga, a to przez trzy fazy transmutacji, transformacji człowieka: człowiek naturalny, człowiek odrodzony i człowiek wewnętrzny (doskonały). Położył on nacisk na odkrycie Królestwa Bożego ukrytego w głębi serca, na dostrzeżenie dwoistości świata, istnienia ciemnych sił przeciwstawnych Sophii – personifikacji boskiej Mądrości i Tajemnej Wiedzy, na doprowadzenie do udziału duszy w mistycznym weselu Jezusa z Sopią⁷⁶.

Ten głęboki myśliciel o wielkiej pobożności i wglądzie założył społeczeństwo „Anielskich Braci”, w którym każdy jego członek miał się wyrzec świata, powstrzymać się od stanu małżeńskiego, wykonywać ręczne prace, żyć tylko z dobrowolnych darów i dążyć do stanu anielskiej doskonałości, w bezustannej modlitwie i przez zgłębianie centrum dobra, aby obalić zło, i by gniew Boga mógł zostać zgaszony w duszach wszystkich ludzi dla zwycięstwa uniwersalnej miłości i harmonii. „Anielscy Bracia” dążyli do urzeczywistnienia prawdziwego kapłaństwa we-

Western Esotericism, s. 109-110.

⁷³ R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 153 (w przypisie).

⁷⁴ F. Hartmann, *Personal Christianity a science. The doctrines of Jacob Boehme. The God – Taught philosopher*, s. 43.

⁷⁵ *Lucifer*, Vol. III, No. 14, October 1888, s. 131.

⁷⁶ J. G. Gichtel, *Theosophia Practica. Mit einer Einführung von Gerhard Wehr*, Aurum Verlag, Edition Imago Solis, Freiburg im Breisgau 1979.

dług obrządku Melchizedeka, zastąpienia panującego duchowieństwa, biorąc na siebie grzechy świata dla dokonania pokuty i odkupienia⁷⁷.

Wspomniany wyżej Gottfried Arnold (1666-1714), najbardziej wpływowym przedstawicielem radykalnego pietyzmu, teolog i poeta, uczeń i przyjaciel Johanna Georga Gichtela oraz założyciela ruchu pietystów Philippa Jakoba Spenera (1635-1705)⁷⁸, zgłębiający tajemnice androgyna, a także niebiańskiej, boskiej Sophii i pragnący połączenia się z nią, należał do grona kilku znanych niemieckich duchownych pozostających pod wpływem Boehmego⁷⁹. Jego *Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit* (Leipzig 1700), poza samym Boehmem, sięga w szczególności do Gichtela.

Zainspirowany dziełami zgorzeleckiego mistrza był też Christoph Oetinger (1702-1782) pastor, teozof, hermetysta, alchemik, uczony, nazywany „magiem południa” (I. A. Dorner)⁸⁰. W swym uniwersalistycznym systemie wychodził on od Bezprzyczynowości i stopniowego procesu samoobjawienia Boga, aż do wiecznej natury, świata widzialnego i miejsca zajmowanego w nim przez człowieka, rozwijając idee Boehmego, ale niekiedy również polemizując z nimi⁸¹. To za jego pośrednictwem Boehme miał wpłynąć na niemiecki romantyzm i idealizm⁸².

⁷⁷ F. Hartmann, *Personal Christianity a science. The doctrines of Jacob Boehme. The God – Taught philosopher*, s. 34-35.

⁷⁸ H. Obst, *Jakob Böhme im Urteil Philipp Jakob Speners*, *Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte* 23, 1971, s. 33-38.

⁷⁹ E. Benz, *Der Mythos vom Urmenschen*, München-Planegg 1955, s. 121-123; tenże, *Gottfried Arnolds Geheimnis der göttlichen Sophia und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre*, in: *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung* 18, 1967, s. 51-82.

⁸⁰ C. A. Auberlen, *Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers*, Tübingen 1847; W. A. Hauck, *„Oetinger und Jakob Böhme“*. *Das Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung F. Chr. Oetingers*, Carl Winter, Heidelberg, 1947; T. Griffero, *Oetinger e Schelling. Il «realismo biblico» alle origini dell'idealismo Tedesco*; www.labont.com/public/papers/griffero/griffero.pdf

⁸¹ Kompetentnie i interesująco o tym Roland Pietsch, *O NAJGŁĘBSZYM PODŁOŻU NATURY. Friedrich Christoph Oetinger i Jakob Böhme*. Z niemieckiego przełożył Andrzej Pańta; http://boehme.zgorzelec.pl/pisma/R_Pietsch.htm

⁸² G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 179-180.

Poprzez kontakty z angielskimi boehmenistami głęboką duchową więź nawiązał z Boehmem Johann Friedrich Oberlin (1740 – 1826), charzmatyczny ewangelicki pastor w Alzacji, teolog, pedagog i filantrop⁸³.

Renesans Boehmego w niemieckiej kulturze zapoczątkował Benedict Franz Xaver von Baader (1765-1841), teozof, filozof, inżynier, uczony, profesor honorowy Uniwersytetu w Monachium, podążający drogą duchowego samourzeczywistnienia⁸⁴. Za pośrednictwem twórczości Louisa-Claude'a de Saint-Martina odkrył on w 1796 r. idee „teutońskiego filozofa”⁸⁵. Zalecał studiowanie jego dzieł i widział w nim „prekursora filozofii miłości”. Stwierdzał, że zaletą jego nauczania jest to, iż głębiej niż ktokolwiek inny przed nim i po nim ukazał on prawdę istnienia niematerialnego świata, który stanowi źródło i istotę wszystkiego, co istnieje⁸⁶. Podkreślał, że wszyscy filozofowie poczynszy od Leibniza znaleźli inspirację w Boehmem⁸⁷.

Jak pisze znawca tych zagadnień Roland Pietsch, w istotnych częściach filozoficznych dzieł zebranych Baadera „(...) znajduje się pełnia procesów myślowych, które wyraźnie zostały przejęte od Jacoba Boehmego. Tej recepcji albo przejęciu, które zarazem opisuje wielkiego formatu próbę przetłumaczenia istotnych elementów podstawowych myśli Jacoba Boehmego na język XIX w., przypada decydujące znaczenie. Baader przeciwstawia filozofii XIX w., zwłaszcza filozofii Hegla i Schellinga, jako równorzędną filozofię Jacoba Boehmego, a pod wzglę-

⁸³ *Ibidem*, s. 176.

⁸⁴ W liście do brata z 5 lipca 1789 r. Baader pisał: „Czuje, iż przechodzę od stanu księżycy do stanu gwiazdy wyższego porządku”; J. Claassen, hrsg., *F. v. Baaders Leben und theosophische Werke*, Bd. 1, Stuttgart 1886, s. 16; cyt. za: B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa-Poznań 1989, s. 64.

⁸⁵ Z tłumaczeń na język polski patrz: F. von Baader, *Androgyn*, z niemieckiego przełożył Andrzej Pańta (?); <http://boehme.zgorzelec.pl/pisma/Franz%20von%20Baader.htm>

⁸⁶ F. von Baader, *Sämmtliche Werke*. Erste Hauptabtheilung. Systematisch Sammlung der zerstreut erschienenen Schriften. Dritter Band, Verlag von Hermann Bethmann, Leipzig 1852, s. 382.

⁸⁷ F. von Baader, *Sämmtliche Werke*. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte... Dreizehnter Band. *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Bohme's Lehre*, Herrmann Bethmann, Leipzig 1855, s. 162 (in fine)-163.

dem metafizycznym nawet jako coś znaczniejszego⁸⁸. Zasłużenie August W. Schlegel nadał Baaderowi przydomek *Boehmius redivivus*⁸⁹.

Wpływ „teutońskiego filozofa” na życie intelektualne w Niemczech umocnił Johann Ludwig Tieck (1773-1853) poprzez koło w Jenie⁹⁰. W tym gronie to on wyraźnie stwierdził, że zrozumiał chrześcijaństwo dzięki Boehmemu⁹¹. Aby docenić siłę jego oddziaływania na niemiecką literaturę i filozofię wystarczy przywołać choćby kilka znanych postaci. Są wśród nich: Johan Georg Hamann (1730-1788), zwany „magiem północy”, hermetysta, filozof niemiecki, adept różokrzyża, Johann Gottfried Herder (1744-1803), filozof i pastor, Johann Heinrich Jung, zwany Jung-Stilling (1740-1817), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), określony przez Novalisa (1772-1801)⁹² mianem „Boehmego z Weimaru”, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), który odnowił idee „teutońskiego filozofa” w racjonalistycznej strukturze, Friederich von Schlegel, widzący w „teutońskiej filozofii” podstawy dla nowej symboliki natury oraz sztuki i stawiający go wyżej od Dantego⁹³, Heinrich

⁸⁸ R. Pietsch *Postłowie do Androgyna*; z niemieckiego przełożył Andrzej Pańta (?); <http://boehme.zgorzelec.pl/pisma/POSTVERBIA%20do%20Androgyna.htm>; tenże, *Wstęp do Androgyna*; z niemieckiego przełożył Andrzej Pańta (?); <http://boehme.zgorzelec.pl/pisma/Rolanda%20Pietscha%20wst%EAp%20do%20androgyna.htm>

⁸⁹ A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, s. 112; M.E. Zovko, *Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, s. 21; zob. również teje, *The Renaissance of Jacob Böhme in German Romantic Philosophy: Franz von Baader's "Natural Philosophy of Christianity"*, *Studia hermeneutica* 1, 1995, s. 115-135; patrz ponadto: E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Vrin, Paris, 1942; P. Kosłowski, *Philosophien der Offenbarung, Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn u.a., Schöningh 2001.

⁹⁰ E. Lüer, *Aurum und Aurora. Ludwig Tiecks "Runenberg" und Jakob Böhme*, Universitätsverlag C. Winter Verlag, Heidelberg, 1997, s. 34-57.

⁹¹ M. Carriere, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, J. G. Gotta, Stuttgart und Tübingen 1847, s. 722 (in fine)-723.

⁹² W liście do Ludwiga Tiecka z 1800 r. Novalis pisał, że w dziełach Boehmego wiadać potężną wiosnę, z wytryskującymi z niej siłami napędowymi, które od wewnątrz rodzą świat; autentyczny chaos, pełno ciemnej żądz i cudowne, prawdziwe życie; E. Ederheimer, *Jakob Böhme und die Romantiker. I und II Teil: Jakob Böhmes Einfluss auf Tieck und Novalis*, Carl Winter, Heidelberg 1904, s. 57.

⁹³ M. Carriere, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, op. cit., s. 722.

Jacobi, Friedrich Wilhelm Joseph Ritter von Schelling (1775-1854), dostrzegający w Boehmem „cudowne zjawisko” (*Eine Wundererscheinung*) w historii ludzkości i – jako pierwszy – rozwijający jego woluntaryzm, Carl Joachim Friedrich Ludwig von Arnim (1781-1831), Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), pisarz, filozof, wolnomularz, poeci Clemens Brentano, E. T. W. Hoffmann i Zacharias Werner, jak również malarz Philipp Otto Runge (1777-1810) i kompozytor Anton Bruckner⁹⁴. Pośrednio wpływom Boehmego ulegli, wśród wielu innych, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Ludwig

⁹⁴ Zob. m.in.: H. A. Drott, *J. Böhme und J. G. Hamann. Eine vergleichende Unters.* Doctoral Thesis, Fribourg-en-Brigau 1956; D. W. Betha, *Visionary warfare: Blake, Hamann, and Boehme against ideology.* Ph. D. Dissertation, University of Tennessee 1989; J. Richter, *Jakob Böhme und Goethe. Eine strukturpsychologische Untersuchung,* Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts 1934/35, s. 3-55; P. Mayer, *The reception of Jakob Böhme in early German Romanticism.* Dissertation, Princeton University 1993; *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature,* McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 1999; C. Paschek, *Novalis und Böhme: Zur Bedeutung der systematischen Böhmelektüre für die Dichtung des späten Novalis,* Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, Tübingen 1975, s. 138-167; J. Roos, *Les Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Boehme et de Swedenborg au début du romantisme: William Blake, Novalis, Balanche,* Strasbourg: Heitz 1953; W. Schulze, *Der Einfluß Boehmes und Oetingers auf Schelling,* Blätter für württembergische Kirchengeschichte 56, 1956, s. 171-180; S. Wollgast, *Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger, und der junge Schelling,* Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena. Gesellschafts – und Sprachwissenschaftliche Reihe 25, 1976, s. 163-172; M.-E. Zovko, *Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders,* s. 29 i n.; R. Brown, *The Later Philosophy of Schelling: the Influence of Boehme on the works of 1809-1815,* Bucknell University Press/Associated University Press, Lewisburg Pa., London, 1977; K. Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling: Eine Untersuchung zur Metaphysik des Gottesproblems,* Kurt Stenger, Erfurt 1927; D. König, *Hegel et la mystique germanique,* L'Harmattan, Paris 1999; W. Lehmann, *Jakob Böhme. Deutsche Frömmigkeit Stimmen deutscher Gottesfreunde Erstes bis fünftes Tausend Mit Bildern von Ph. O. Runge, Eugen Diederichs,* Jena 1917; K. Möseneder, *Philipp Otto Runge und Jakob Böhme,* J. G. Herder-Institut, Marburg 1981; E. S. Haldane, *Ch. A. Muses, Boehme, Goethe, and Rudolph Steiner in relation to color theory,* The Jacob Boehme Society Quarterly 1:3, Spring 1953, s. 31; E. S. Haldane, *Jacob Boehme in his Relation to Hegel,* Philosophical Review 6, 1897, s. 146-161; D. Walsh, *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel,* PhD Dissertation, University of Virginia 1978; G. A. Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition,* Cornell University Press, London, 2001; K. Bal, *Z Heglowskiej historii filozofii: Jakub Böhme,* Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej [Księga pamiątkowa ku czci Jana Garewicza], T. 40: 1995, s. 63-68; J. Garewicz und A. M. Haas (hrsg.), *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption,* Harrassowitz Verlag, Weisbaden 1994.

Andreas Feuerbach (1804-1872) czy Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906)⁹⁵. Można się zgodzić z twierdzeniem, że filozofia niemieckiego idealizmu była w pewnym sensie renesansem Boehmego, w którym widziano nosiciela tajemnego objawienia⁹⁶. Trafne wydaje się przy tym spostrzeżenie Nikołaja Bierdiajewa, że w nurcie tym największym powodzeniem cieszyła się intuicja Boehmego o Ungrund, choć różnie interpretowana, zdeformowana, natomiast nauka o Sophii rozwijana była przez teozofów⁹⁷.

Wpływy myśli Boehmego sięgały daleko poza granice Niemiec, Holandii i – za sprawą emigrantów – Nowego Świata, do Anglii, Francji, Czech, Rosji oraz innych krajów. W Anglii jego zwolenników nazywano Boehmenistami, przy czym nie tworzyli oni jakiejś odrębnej grupy religijnej, a rozwinęli się niezależnie od odpowiednich ruchów w Europie kontynentalnej⁹⁸. Tłumaczenia pism Boehmego były bardzo popularne, od czasu rozpowszechnienia się ich rękopisów po 1640 r. Około 1645 r. Richard Whittaker wydał jego biografię. Po tej dacie pojawiły się kolejne tłumaczenia dzieł „teutońskiego filozofa”, których dokonali John Sparrow (1615-1665), Humphrey Blunden i John Ellistone (zm. 1652). Sparrow i Ellistone zaopatrzyli przy tym dzieła zgorzeleckiego mistrza trafnymi komentarzami⁹⁹. Do grona jego wielbicieli należał zainspirowa-

⁹⁵ E. F. J. Payne, *A. Schopenhauer, with notes on his relation to Jacob Boehme*, The Jacob Boehme Society Quarterly 1:5, Autumn 1953, s. 12-19; A. Weeks, *Schopenhauer und Böhme*, Schopenhauer Jahrbuch 73, Frankfurt am Main 1992; G. J., Seidel, *Activity and Ground. Fichte, Schelling and Hegel*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1976; M. W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 74-76; H.M. Barth, *Feuerbach und die Mystik*, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Volume 33, Issue 2, s. 167-182; R. von Koeber, *Das philosophische System E. v. Hartmanns*, Breslau 1884; J.-C. Wolf, *Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit*, Würzburg 2006.

⁹⁶ G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 180-181.

⁹⁷ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund'е и свободе*, s. 77; tenże, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 59.

⁹⁸ B. J. Gibbons, *Gender in Mystical and Occult Thought: Behmenism and Its Development in England* Cambridge UP, Cambridge 1996.

⁹⁹ Szerzej R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 213-217 (Sparrow) i 217-220 (Ellistone).

ny nim walijski poeta i radykalny purytanin Morgan Lloyd (1619-59)¹⁰⁰, natomiast do grona znawców – platonista Peter Sterry¹⁰¹, kapelan Olivera Cromwella. Za jednego z największych wyznawców myśli Boehmego i pierwszego znaczącego przedstawiciela boehmenizmu w Anglii uchodzi John Pordage (1607-1681), anglikański duchowny, astrolog, alchemik i chrześcijański mistyk¹⁰². Był on autorem między innymi dzieła *Sophia* (Amsterdam 1699)¹⁰³, w którym w nurcie chrześcijańskiej teozofii rozwijał ideę Sophii – Wszzechmądrości, niestworzonej, ukrytej wewnątrz Boskiej Trójjedni – w czym poszedł dalej niż Boehme – wiecznej Dziewicy, Matki duszy, tak jak Duch jest Ojcem, będącej jednością z Duchem Chrystusowym, wszechprzenikającą boską energią Miłości, działającą jako ogień i mającej swe miejsce w człowieku, jako odnawiająca siła, jako życiowy przewodnik. W ludzkim sercu żyje boskie serce i tam należy szukać raj, nowego nieba i nowej ziemi. Sophia ma tu wszechogarniający charakter, bez niej nawet Ojciec nie może niczego stworzyć, tak jak i ona nie może niczego uczynić bez Ojca, Syna i Ducha Świętego. W teozofii Pordage’a słabiej natomiast rozbudowany jest wątek „oka Ungrund”¹⁰⁴.

Pordage założył w pobliżu Bradfield około 1647 r., na wzór utworzonej wcześniej w Amsterdamie przez uchodźcę z Niemiec Hendrika

¹⁰⁰ M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, s. 111.

¹⁰¹ N. I. Matar, *Peter Sterry and Jacob Boehme*, *Notes and Queries* 33, March 1986, s. 33-36; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 279-287.

¹⁰² R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 227-230 (Pordage i Lead); A. Versluis, ed., *The Wisdom of John Pordage*, New Grail Publishing, St. Paul 2003; J. Hirst, *Jane Leade. Biography of a Seventeenth-Century Mystic*, Hants and Burlington, VT: Ashgate, Aldershot 2005, s. 23 i n.; S. L. Baehr, *The paradise myth in eighteenth-century Russia. Utopian patterns in early secular Russian literature and culture*, Stanford University Press, Stanford 1991, s. 175 i n. (Appendix B); M. Brod, *A Radical Network in the English Revolution: John Pordage and His Circle, 1646-54*, *English Historical Review* 2004, Issue 119, s. 1230-1253.

¹⁰³ A. Versluis, *Wisdom's Book: The Sophia Anthology*, Paragon House Publishers, Minnesota 2000, s. 66 i 103.

¹⁰⁴ Por. Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 49-52.

Niclaes'a (ok. 1502-1580) Rodziny Miłości – *Familia Caritatis* (Hus der Lieften; Huis der Liefde; Haus der Liege)¹⁰⁵, wspólnotę Familistów (*Famelist*), jak nazywano zwolenników tego kierunku w Anglii. Nowy impuls nadało tej wspólnotcie przyłączenie się do niej w 1668 r. Jane Lead (1624 – 1704)¹⁰⁶, znanej z tego, że doświadczyła ona wizji „Dziewicy Sophii”, a następnie jeszcze kilku innych wizji duchowych, opisanych w publikacji „Fontanna Ogrodów” (*A Fountain of Gardens*, vol. I-III, 1697-1702)¹⁰⁷. Pordage i Lead przekształcili grupę w 1694 r. w Społeczność Filadelfian dla Postępu Pobożności i Boskiej Filozofii (*The Philadelphian Society for the Advancement of Piety and Divine Philosophy*), mającą propagować zainteresowanie ideami Boehmego. Wybijającym się członkiem tej społeczności był Francis Lee, adoptowany syn Lead, a później mąż jej córki¹⁰⁸. Nazwa wspólnoty nawiązywała do jednej z Gmin Azji – Filadelfii z Objawienia Jana (3:7).

¹⁰⁵ Jones R. M., *Studies in mystical religion*, Macmillan and Co Limited, London 1909, s. 428-448.

¹⁰⁶ Wiele pism Jane Lead jest dostępnych online: *Jane Lead Writings Visions and Revelations concerning the Mystical Kingdom of God. Spirit's Day Version with modern language and paragraph numbering*. Edited by Diane Guerrero; <http://www.janelead.org/writings.htm>; *Jane Lead On-line Manuscripts* <http://www.passtheword.org/Jane-Lead/index.html>; zob. też, J. Hirst, *Jane Leade. Biography of a Seventeenth-Century Mystic*, s. 13 i n.; C. Smith, *Mysticism and Feminism: Jacob Boehme and Jane Lead*, w: D. V. Hiller and R. A. Sheets (eds) *In Women and Men: The Consequences of Power Office of Women's Studies*, University of Cincinnati, 1977.

¹⁰⁷ J. Hirst, *Jane Leade. Biography of a Seventeenth-Century Mystic*, s. 25.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 105; R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 230-231; C. Smith, *Mysticism and Feminism: Jacob Boehme and Jane Lead*, w: D. V. Hiller and R. A. Sheets (eds), *In Women and Men: The Consequences of Power Office of Women's Studies*, University of Cincinnati, 1977; N. Thune, *The Behmenists and the Philadelphians. A contribution to the study of English mysticism in the 17th and 18th centuries*, Almquist and Wiksells, Uppsala 1948; P. McDowell, *Enlightenment Enthusiasms: The Spectacular Failure of the Philadelphian Society*, *Eighteenth-Century Studies* 35.4, 2002. W Niemczech Ewa Margaretha Buttlar, wraz ze studentem teologii Justusem Gottfriedem Winterem i studentem medycyny Johannem Georgiem Appenfellerem, założyła 2 października 1702 r. w Allendorf (Hesja) niemiecką gałąź „chrześcijańskiej i Filadelfiańskiej społeczności”, „wspólnoty Matki Ewy”, która jednak była odrzucana przez większość pietystów, ze względu na jej zdecydowanie libertyński charakter. Trójka założycieli tej wspólnoty uważała się za reprezentantów ziemskiej triady: Józefa, Marii i Jezusa. Ewa Buttlar twierdziła przy tym, że jest drugą Ewą, jak Jezus był drugim Adamem. Ta separatystyczna grupa nawiązywała do mistycznej myśli Boehmego, a przede wszystkim Gichtela,

Niektórzy Behmeniści połączyli się z wczesnym ruchem kwakrów, założonym przez George'a Foxa (1624 – 1691), którzy wcielili nauczania Boehme do ich własnych doktryn¹⁰⁹. Dr Henry More, przywódca platonistów z Cambridge nazwał go nawet „apostołem kwakrów”¹¹⁰. Występujący oficjalnie jako kwakier William Penn (1644-1718), znany z zainteresowań mistyką i różokrzyżem, widział w „teutońskim filozofie” swego mistrza w sztuce i prawie boskiej mądrości¹¹¹.

W ogólnym nurcie jego teozofii pozostawał Thomas Bromley (1629-1691)¹¹², a William Law (1686-1761)¹¹³, angielski duchowny i teolog, po zetknięciu się z tą teozofią około 1734 r. został jej entuzjastycznym wielbiciele¹¹⁴. Law był przekonany, że Boehme zainspirował sławne odkry-

o małżeństwie duchowego człowieka z niebiańską Sophią, co rozumiano jako cielesne zjednoczenie z nią i osiągnięcie stanu hermafrodyty; B. Hoffmann, *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt 1996; W. Temme, *From Jakob Böhme via Jane Leade to Eva von Buttlar – Transmigrations and Transformations of Religious Ideas*, w: *Pietism in Germany and North America 1680-1820*. Edited by Jonathan Strom, Hartmut Lehmann, James van Horn Melton, Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Company, Farnham, England 2009, s. 101-106.

¹⁰⁹ M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, s. 47, 62, 91-104; Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрозине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 49; A. Hessayon, *Jacob Boehme and the Early Quakers*, *Journal of the Friends Historical Society*, 60, 2005, s. 191-223; Jones R. M., *Studies in mystical religion*, s. 220 i n., 495.

¹¹⁰ M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, s. 91; G. Wehr, *Jakob Böhme*, s. 175.

¹¹¹ Szerzej o tej postaci: P. Robak, *William Penn – reformator i polityk. Czas ideałów (1644-1681)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2000.

¹¹² Th. Bromley, *The Way to the Sabbath of Rest, or the soul's progress in the work of the new birth*, London 1655 (reprinted 1692, 1710) oraz inne jeszcze pisma dostępne są online: <http://www.passtheword.org/Thomas-Bromley/>

¹¹³ Prace Williama Law dostępne są online, jak np.: <http://www.ccel.org/ccel/law/?show=worksBy>; <http://articles.christiansunite.com/preacher51-1.shtml>; <http://www.archive.org/search.php?query=creator%3A%22Law%2C%20William%2C%201686-1761%22>

¹¹⁴ M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, s. 109 i n.; S. H. Gem, *The mysticism of William Law*, London 1914; E. M. Hughes, *The theology of William Law and the influence of Boehme*. Doctoral Thesis, London 1952; P. Malekin, *Jacob Boehme's Influence on William Law*, *Studia Neophilologia* 36, 1964, s. 245-260.

cie Izaaka Newtona (1643-1727)¹¹⁵. Zgorzelecki mistrz jawił mu się jako wybrany sługa Boży, zajmujący miejsce pośród tych, którzy otrzymali najwyższej miary światło, mądrość i wiedzę z góry, dające wgląd w najgłębsze tajemnice bytu¹¹⁶.

Chociaż przywódca metodystów John Wesley (1703-1791), skłócony z Williamem Law, wypowiadał się pogardliwie o Boehmem, to jednak jego prace można odnaleźć wśród lektur wczesnych metodystów¹¹⁷. Analiza pism Gerrarda Winstanleya (1609-1660), który traktowany jest niekiedy jako ojciec duchowy kwakryzmu, wyraźnie wskazuje na silne wpływy myśli Boehmego¹¹⁸. Miały one też swe odzwierciedlenie w twórczości Johna Milтона (1608-1674) czy Williama Blake'a (1757-1827)¹¹⁹.

We Francji myśli Boehmego postrzegano raczej jako dziwaczne, marzycielskie zjawisko do czasu, gdy rozpowszechnił je głośny filozof, mistyk, ezoteryk Louis Claude de Saint – Martin (1743-1803), zwany „Nieznany Filozofem”¹²⁰. Zapoznał się on z koncepcjami Boehmego podczas pobytu w Strasburgu i wywarły one na nim niezwykle wra-

¹¹⁵ Ch. Walton, *Notes and Materials for a Biography of William Law*, London 1854, s. 46 i *passim*; zob. też: A. Wormhoudt, *Newton's Natural Philosophy in the Behmenist works of William Law*, *Journal of the History of Ideas* 10, 1949, s. 411-429; M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, s. 79-80 (o wpływie Boehmego na Newtona); S. Hobhouse, *Isaak Newton and Jakob Boehme*, *Philosophia* 2, Belgrade 1937, s. 25-54.

¹¹⁶ R. M. Jones, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, s. 153 (w przypisie).

¹¹⁷ M. L. Bailey, *Milton and Jakob Boehme. A Study of German Mysticism in seventeenth century*, s. 110.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 112-113.

¹¹⁹ P. H. Butter, *Blake's "Book of Urizen" and Boehme's "Mysterium Magnum"*. *Le Romantisme Anglo-Américain. Mélanges offerts à Louis Bonnerot*, Paris 1971; B. Aubrey, *Influence of Jakob Boehme on the work of William Blake*. *Doctoral Thesis*, Durham 1982; tenże, *Watchmen of eternity: Blake's debt to Jakob Boehme*, University Press of America, Lanham 1986; J. Adlard, *A "Triumphing Joyfulness": Blake, Boehme and the Tradition*, *Blake Studies* 1.2, 1969, s. 109-122; P. Ackroyd, *Blake*. *Przekład Ewa Kraskowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001*, s. 173, 174-179 oraz *passim*.

¹²⁰ A. E. Waite, *The French Mystic And The Story of Modern Martinism*; <http://www.kingsgarden.org/English/Organizations/OM.GB/StMartin/MartinWaite.html>; M. Sekrecka, *Louis-Claude de Saint-Martin – le Philosophe Inconnu. L'Homme et l'oeuvre*, Acta Universitatis Wratislaviensis nr 65, Wrocław 1968.

zenie¹²¹. Kiedy w 1787 r. odwiedził on Anglię przeczytał także dzieła Williama Law odnoszące się do idei „teutońskiego filozofa”. W teozoficznej korespondencji, wysłanej z Paryża 8 czerwca 1792 r. do Barona Kirchbergera von Liebestorfa ze Szwajcarii, Saint-Martin pisał, że będąc już blisko pięćdziesiątego roku życia zaczął uczyć się języka niemieckiego, aby móc przeczytać w oryginale tego niezrównanego autora, jakim odtąd pozostał już dla niego Boehme. „Szczerze uznaję – stwierdzał w tym liście Saint-Martin – że nie jestem godny rozwiązać paska od sandała tego cudownego człowieka, na którego patrzę jak na największe światło, jakie pojawiło się na ziemi po Tym, który jest samym Światłem”¹²². Przy innej okazji wyznawał, że poza samym Pismem Świętym pociechą i wsparciem w strapieniu jest dla niego lektura dzieł Boehme¹²³.

W przywoływanej tu *Teozoficznej Korespondencji*, która obracała się także wokół jego własnej myśli, Saint-Martin zawsze stawiał Boehmego najwyżej, nie tylko zresztą w zestawieniu z własnymi dziełami. Porównując wskazaną przez niego drogę ze szkołą martynistów, dowodził, iż ma ona bardziej „substancjalny” charakter i bardziej bezpośrednio prowadzi do ostatecznego końca, podczas gdy ich szkoła jest bardziej drobiazgowa i efektowna, co nie wydało mu się zresztą zbyt korzystne, bo jest to tylko język zdobytego kraju, a przecież – jak to obrazowo ujmował – żołnierz nie ma się nauczyć języka danego kraju, ale podbić buntowniczy naród. W końcu, objawienie, jakie dał Boehme, ma naturę bardziej boską, a więc może wszystko, bo otwiera się na pełnię boskiego działania, podczas gdy ich szkoła – bardziej duchową, co czyni owoce bardziej

¹²¹ D. Bates *The Mystery of Truth: Louis-Claude de Saint-Martin's Enlightened Mysticism*, Journal of the History of Ideas, University of Pennsylvania Press, Vol. 61, No. 4, Oct. 2000, s. 638.

¹²² Korzystam z angielskiego tłumaczenia opublikowanego przez Towarzystwo Teozoficzne: *Theosophic Correspondence between Louis Claude de Saint-Martin (The "Unknown Philosopher") and Kirchberger, Baron de Liebestorf (Member of the Grand Council Of Berne)*. Translated and Edited by Edward Burton Penny, Topsham, Devon, Theosophical University 1949; List II – (Od Saint-Martina), Paryż, 8 czerwiec, 1792.

¹²³ *Ibidem*, List XI – (Od Saint Martina), Amboise, 28 wrzesień 1792.

niepewnymi, ze względu na konieczność zastosowania pewnych praktycznych operacji¹²⁴.

W liście wysłanym z Amboise 26 marca 1793 r. Saint-Martin zapewnił Barona, że zawsze będzie odsyłał go do Boehmego, który we wszystkich punktach jest „dziesięć milionów razy lepszy niż taki bazgrała jak on sam”¹²⁵.

Cała faza twórczości Saint-Martina po recepcji myśli „teutońskiego filozofa” odzwierciedla stopniowe odchodzenie przezeń od magii i teurgii, z jakimi zetknął się on jako jedna z głównych postaci zakonu martynistów, do odrodzenia człowieka przez Ewangelię, którą to drogę Boehme przeniknął tak głęboko i która daje prosty klucz do drzwi mądrości¹²⁶.

Za dowiedzione można uznać, że Saint-Martin obok Boehmego miał zasadniczy wpływ na ukształtowanie się duchowości Adama Mickiewicza¹²⁷.

Dzięki Saint-Martinowi ruch martynistów, stanowiący ważne ogniwo rozwojowe nowoczesnej ezoterycznej gnozy, przyswoił sobie idee teutońskiego filozofa, do dzisiaj w nim żywe. Jako spektakularne tego odzwierciedlenie wskażę tylko, że pierwsza holenderska grupa martynistów, która otrzymała statut od Rady Najwyższej w Paryżu 9 listopada 1790 r., nosiła nazwę *Jacob Boehme, Nr 65, Collège d'Amsterdam*,

¹²⁴ *Ibidem*, List VIII – (Od Saint Martina), Amboise, 25 sierpień 1792.

¹²⁵ *Ibidem*, List XX – (Od Saint Martina), Amboise, 26 marzec 1793.

¹²⁶ Jedną z ważniejszych prac Saint-Martina powstałych pod wpływem Boehmego była *Le Nouvel homme*, Cercle Social, Paris, l'an IV de la liberte, (1793?).

¹²⁷ R. M. Blüth, *Chrześcijański Prometeusz. Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”*, w: *Z dziejów literatury polskiej XIX wieku*, Warszawa 1929, s. 178-179. Stanisław Małachowski-Łempicki pisze: „Nie ulega żadnej wątpliwości, iż z nauką Saint-Martina zapoznał Mickiewicza Oleszkiewicz, najprawdopodobniej podczas długich rozmów, które wiedli pomiędzy sobą. W rozmowach tych Mickiewicz uleczył się też nie z niewiary wprawdzie, ale z indyferentyzmu, na który niedomagał. Mickiewicz nie ukrywa zależności swej od mistyka petersburskiego w *Księgach Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego*, pisząc, że zużytkował w nich to, co słyszał szczególnie z ust Polaka, który się nazywał Oleszkiewicz. Wpływ Saint-Martina na to dzieło omawiał już prof. Pigoń. Widzenie w *Dziadach* powstało również pod wpływem Saint-Martina, jak też zagadkowe *czterdzieści i cztery*. Czytam mało – pisze Mickiewicz w 1833 – najwięcej dzieła Saint-Martina i opracowuję je do późniejszej swej pracy”; S. Małachowski-Łempicki, *Mickiewicz a wolnomularstwo*, *Ruch Literacki*, Nr 7, wrzesień 1930, s. 206-207.

a po zmianach, jakie nastąpiły w 1975 r. przyjęła ona nazwę *Jacob Boehme Nr. 2, college van Amsterdam*¹²⁸. W art. 103 „Deklaracji Zasad” tej holenderskiej linii Zakonu, który mówi o realizowaniu przez nią w pierwszej kolejności orientacji wyznaczonej przez założyciela Claude Louisa de Saint-Martina, wskazani są jego nauczyciele, a to: Jacob Boehme, Johan Georg Gichtel, Martinez de Pasqually, czyli inicjator tego kierunku, i Emmanuel Swedenborg¹²⁹, *notabene* na wszystkich tu wymienionych Boehme miał istotny wpływ.

Niemal jednocześnie prądy boehmistyczne pojawiły się w Czechach i w Rosji. W Czechach wyrażali je skrajni iluminiści, realizujący powrót do pierwotnej chwały Adama-Mesjasza, a wśród nich Drabicius (Mikuláš Drábík), Kristof Kotter, rozpoczynający swą działalność już po upływie roku od śmierci Boehmego i Krystyna Poniatowska. Zapowiadali oni nadejście nowej *turby*, tj. kosmicznego i teogonicznego wstrząsu, po którym nastąpi ostateczna zwycięska walka z Antychrystem – Panem tego świata i panowanie odrodzonego Adama. Uczniem Kottera, a następnie Drabiciusa był różokrzyżowiec Jan Amos Komensky. Jego sławne dzieło *Pansophie* wykazuje wyraźny związek z *Mysterium Pansophicum* Boehmego¹³⁰.

Do Rosji idee boehmistyczne zaczęły przenikać w ostatnim dwudziestoleciu XVII w., za pośrednictwem masonów, a zwłaszcza przez znajdujące się w rozkwicie niemieckie koło Boehmenistów w Moskwie, które działało w 1670 i 1680 r. Jego lider, kupiec Konrad Nordermann uważał, że Boehme był autorytatywnym tłumaczem woli Bożej, zainspirowanym bezpośrednio przez Ducha Świętego¹³¹. W kwietniu 1689 r. przybył do Moskwy wędrowny misjonarz śląski Quirinus Kühlmann (1651-1689),

¹²⁸ ORDRE MARTINISTE DES PAYS-BAS; <http://www.kingsgarden.org/English/Organizations/OM.GB/OM.html>

¹²⁹ *The Declaration of Principles*. ORDRE MARTINISTE DES PAYS-BAS; <http://www.kingsgarden.org/English/Organizations/OM.GB/OM.html>

¹³⁰ R. M. Blüth, *Chrześcijański Prometeusz. Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”*, s. 181.

¹³¹ Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, *Slavic Review*, Vol. 21, No. 1, Mar., 1962, s. 46.

pozostający w pewnym kontakcie z Drabiciusem i Kotterem, zagorzały twórca mesjanistycznej *idee-fixe*, opartej na dowolnej interpretacji dzieł Boehmego¹³². Kühlmann, propagator apokaliptycznej Piątej Monarchii, zamierzał stworzyć ligę obronną przeciw Antychrystowi, na czele z carem rosyjskim, zwalczającą papieża i państwa katolickie, ale w rezultacie tych politycznych planów został on, wraz z Nordermannem, spalony na stosie w Moskwie. Tym niemniej rozprzestrzenione przez nich w Rosji pisma boehmenistyczne wywarły wpływ zwłaszcza na rosyjskie gnostyczne wspólnoty religijne duchoborców, większości których Lew Tołstoj i ze swej strony kwakrzy dopomogli później wyemigrować do Kanady, a także chłystów¹³³. Pod koniec XVII i w początkach XVIII stulecia pojawiły się też w Rosji własne prace Boehmego w pisanych ręcznie kopiach, zaopatrzone w jak najbardziej pochwalne epitety pod adresem ich autora¹³⁴. W drugiej połowie XVIII wieku Boehme ponownie stał się głośny w Rosji dzięki różokrzyżowcom, którzy w pełni oparli się na teogonii i kosmogonii „teutońskiego filozofa” oraz martynistom, wchłaniającym wszystkie gnostyczne tendencje. Poważną inspiracją stało się przybycie z Petersburga do Moskwy w kwietniu 1779 r. różokrzyżowca Nikołaja Iwanowicza Nowikowa (1744-1818), wydawcy modlitw Boehmego, animatora odrodzenia rosyjskiej masonerii¹³⁵. Z innych wol-

¹³² Quirin Kuhlmann, *Neubegeisterter Böhme: begreifend Hundert fünfzig Weissagungen, mit der Fünften Monarchi oder dem Jesus Reiche des Holländischen Propheten Johan Rothans übereinstimmend und mehr als 100000000 Theosophische Fragen allen Theologen u. Gelehrten zur Beantwortung vorgeleget*, de Haas, Holland 1674. Dostęp online: http://books.google.com/books?id=2tg8AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_v2_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false

¹³³ Szerzej: R. M. Blüth, *Chrześcijański Prometeusz. Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”*, s. 182-183; Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, s. 46-47; zob. też, J. P. Clark, *“In der Hoffnung besserer Zeiten”: Philipp Jakob Spener’s Reception of Quirinus Kuhlmann*, *Pietismus und Neuzeit* 12, 1986, s. 54-69.

¹³⁴ Na stronie tytułowej tłumaczenia *Der Weg zu Christo* przy oznaczeniu jego twórcy widniał napis: „naszego świętego ojca Iakowa Bemena”; Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, s. 47. Zdenek V. David wskazuje ponadto na rozprzestrzenianie się myśli Boehmego nawet w kręgach kościelnych w Rosji, w znacznym stopniu za pośrednictwem niemieckiego pietyzmu; bliżej *ibidem*, s. 47 *in fine* – 49.

¹³⁵ М. Н. Лонгинов, *Новиков и московские мартинисты*, Москва 1867; Т.А. Николаева, *Философские взгляды Н.И. Новикова*, http://vestnik.mstu.edu.ru/v10_3_

nomularzy istotną rolę odegrał różokrzyżowiec Iwan Władimirowicz Łopuchin (1756-1816)¹³⁶, propagator „kościół wewnętrznego” (1789), któremu poświęcił swą uwagę Karl von Eckarthaussen, dostrzegając w jego dziele „drogocenną księgę pełną mądrości”¹³⁷. Do grona czołowych entuzjastów zgorzeleckiego teozofa należał też przybyły do Rosji z Niemiec Johann-Georg Schwarz – Iwan Grigorjewicz Szwarz (1751-1784), profesor honorowy moskiewskiego uniwersytetu, różokrzyżowiec, jak go nazywano „apostoł mistycyzmu Boehmego”, podobno lepszy jego znawca niż Saint-Martin, zasłużony dla nadania większej autonomii „zakonowi różo-złotokrzyżowemu w Rosji”¹³⁸. Wśród innych znamienitych postaci znaleźli się różokrzyżowiec książę Nikołaj Trubieckoj¹³⁹, który widział w Boehmem „najbardziej wysokooswieconego brata”, a także oskarżony w procesie martynistów poeta Maksim Iwanowicz Newzorow (1762 lub 1763-1827)¹⁴⁰, traktujący zgorzeleckiego mistrza jako „prawdziwego anioła Apokalipsy”, głoszącego „wieczną Ewangelię”, różokrzyżowiec Aleksandr Fiedorowicz Łabzin, autor i propagator literatury teozoficznej¹⁴¹, czy różokrzyżowiec Semion Iwanowicz Gamaleja (1743-1822), uchodzący za tłumacza niemal wszystkich ksiązek Boehmego, jak nie-

n28/articles/13_nikol.pdf; tam podana obszerna literatura.

¹³⁶ A. Г. Суворцев, И. В. Лопухин, СПб 1901 („Вестн. всемирн. Истории“ 1900, № 3-6).

¹³⁷ O Eckarthaussenie, który również pozostawał pod wpływem Boehmego, jak też z kolei swoją twórczością inspirował jego zwolenników, patrz: A. Faivre, *Eckartshausen et la Theosophie Chrétienne*, Paris 1969; Th. Harmsen, *Karl von Eckartshausen (1752-1803): „Die innere Kirche entstund...“*, http://www.ritmanlibrary.nl/c/p/h/bel_16.html; С.В. Пахомов, *Теософия Карла Эккартсгаузена*. Предисловие к: *Карл Эккартсгаузен. Ключи к таинствам природы*. СПб: Азбука; Петербургское Востоковедение 2001, s. 5-27.

¹³⁸ А. Д. Тюриков, *Подвижник русской культуры*, w: И. Г. Шварц, *Лекции*. Сост. А. Д. Тюриков. «Вебер» (Донецкое отделение), Донецк 2008, s. 112-170.

¹³⁹ L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1982, s. 142 i 180.

¹⁴⁰ П. А. Безсонов, *Невзоров, Максим Иванович*, w: *Русская Беседа*. Т. III, 1856 г., s. 85-129.

¹⁴¹ L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, s. 241, 305, 313.

kiedy nawet się twierdzi 22 tomów, na język rosyjski¹⁴². W XVIII wieku boehmenizm rozprzestrzenił się w Rosji za pośrednictwem dzieł Saint-Martina, a w XIX wieku – Franza von Baadera. Dzięki martyni-
stom, a zwłaszcza malarzowi Józefowi Oleszkiewiczowi, mistrzowi za-
łożonej w 1818 r. loży „Orła Białego”, z myślą Boehmego zapoznał się
w Petersburgu Adam Mickiewicz¹⁴³.

III

Wraz z utworzeniem w 1875 r. w Nowym Jorku Towarzystwa Teozoficznego rozpoczął się nowy etap w zachodniej ezoteryce. Próbo-
wano odnowić gnostyczne, ezoteryczne chrześcijaństwo, wskazując na
jego rzeczywistą jedność ze ścieżkami Wschodu. To pociągało za sobą
wzrost zainteresowania mistyką europejską i jej uniwersalnymi, ponad-
konfesyjnymi prawdami. W tych poszukiwaniach Jacob Boehme od poc-
zątku zajmował należne mu wysokie miejsce. Pisano o nim w nowocze-
snym ruchu teozoficznym wiele, wielokrotnie, i tak jest do dzisiaj¹⁴⁴.

Jelena Pietrowna Bławacka (Helen P. Blavatsky), formalna założy-
cielka ruchu, sama wyjaśniała w swych pismach fenomen Boehmego.

¹⁴² Семен Иванович Гамалея; <http://nervana.net.ru/teachers/gamaleas.htm>

¹⁴³ R. M. Blüth, *Chrześcijański Prometeusz. Wpływ Boehmego na koncepcję III części „Dziadów”*, s. 183-210. Nie ma jednak w literaturze zgody co do tego, kiedy i w jakich okolicznościach Mickiewicz zapoznał się po raz pierwszy z dziełami Boehmego. Przypuszczenia i możliwości w tym zakresie analizuje Henryk Szucki, a także Małgorzata Burta; H. Szucki, *Mickiewicz i Boehme...*, s. 315-341; M. Burta *Traktat teologiczny: Miłosz wobec rozprawy Mickiewicza o Jakubie Boehme*, w niniejszej publikacji; zob. nadto: Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, s. 49-54 i n.

¹⁴⁴ G. F. Knoche *Within, Not Without*, Sunrise magazine, January 1974; <http://www.theosophy-nw.org/theosnw/world/modeur/ph-gfk.htm>; *Great Theosophists: Jacob Boehme*, *Theosophy* 26:9(July 1938); *Jacob Boehme and the Theosophical Tradition*, *Theosophy Magazine* 87:1, November-December 1998; *Astringency as Matter*, *Theosophy Magazine* 87:1, November-December 1998; *The Language of Boehme – A Glossary*, *Theosophy Magazine* 87:1, November-December 1998; *The Words of Boehme*, *Theosophy Magazine* 87:1, November-December 1998; *Boehme and the Occult Process*, *Theosophy Magazine* 87:1, November-December 1998.

Konieczne jest zastrzeżenie, że jej ustalenia oparte są w znacznym stopniu na zdolnościach nadnaturalnych, na jasnowidzeniu, i nie podlegają nadal jeszcze naukowej weryfikacji. To samo dotyczy innych przywoływanych dalej ezoteryków, a zwłaszcza Rudolfa Steinera. W oczach Bławackiej Boehme należał do wielkich mistyków i jasnowidzów, którym boska mądrość przekazywana była w wizjach i snach. Posiadał wrodzony dar jasnowidzenia o najrzadszych właściwościach, należał do tych pięknych natur, których cielesność w żaden sposób nie hamuje łączności między intelektualnym i duchowym Ego, choć zdawało jej się – chyba niesłusznie – że pomylił on tę własną boską Jaźń z Bogiem. Nie posiadając regularnego wykształcenia, wyraził wiele naukowych prawd o świecie, bowiem postrzegał wewnętrzną istotę rzeczy, podczas gdy nowoczesna nauka zadowalała się penetrowaniem jej zewnętrznej strony. Miał głęboki wgląd w najbardziej ukryte procesy natury, jak zjawisko elektryczności czy prawo ciężenia. Newton zapożyczył od niego znajomość zasad grawitacji. A oto znamienity cytat z *Doktryny Tajemnej* Bławackiej: „I tak Newton, którego głęboki umysł łatwo czytał między wierszami i przenikał duchową myśl wielkiego Jasnowidza w jej mistycznym odzwierciedleniu, winny jest jego wielkie odkrycie Jacobowi Boehme, wychowankowi Geniuszy, Nirmanakaya, którzy chronili go i kierowali nim (...)”¹⁴⁵. W mniemaniu Bławackiej Boehme pozostawał więc pod opieką Geniuszy albo inaczej Nirmanakaya, tj. niematerialnych istot strzegących postępu ewolucyjnego Ziemi¹⁴⁶.

Inne cele postawił sobie teozof, założyciel Zakonu Ezoterycznego Różokrzyża, współpracownik Bławackiej dr Franz Hartmann. W swojej obszernej, znanej książce o Boehmem, która ukazała się w dwóch wydaniach o różnych tytułach, nie zamierzał on analizować istoty danego mu objawienia, a tylko nadać systematyczną postać jego doktrynie, tak, aby mogło to stanowić wprowadzenie do przyszłych badań nad ideami

¹⁴⁵ H.P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, I, 494.

¹⁴⁶ Zob. też, H.P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, II, 595; teź, *The Theosophical Glossary*, London 1892; teź, *Klucz do teozofii*. Przekł. W. Dynowska, T. 1, Warszawa 1996.

wielkiego teozofa. Jak pisał Hartmann, lektura dzieł Boehmego poruszała umysł i wynosiła serce czytelnika, dając mu większe i wznioślejsze pojęcie Boga, Natury i Człowieka, niż jakiegokolwiek inne znane mu książki. Hartmann zanalizował mistyczny życiorys Boehmego, skrupulatnie zestawiał rzucane na niego podłe epitety i kalumnie¹⁴⁷, odpowiednio pogrupował i przedstawił zasadnicze jego myśli przy pomocy licznych celnych cytatów¹⁴⁸, dał jasno do zrozumienia, że wszystkie pisma Boehmego są zgodne ze stwierdzeniami zawartymi w chrześcijańskiej Biblii¹⁴⁹, a ponadto zaopatrzył całość w indeks pojęć zamieszczony w aneksie.

Rudolf Steiner (1861-1925), teozof, potem twórca antropozofii, różokrzyżowiec umiejscowił Boehmego w podwójnym kontekście: ezoterycznym – mającym na uwadze typy współdziałania różnych światów oraz mistycznym, uwzględniającym charakter jego duchowości. Według Steinera istnieją trzy typy relacji pomiędzy naszym fizycznym światem a innymi płaszczyznami bytu, wskazujące sposób, w jaki rozwój ludzki jest związany z rozwojem świata jako całości i odnoszące się do tego, co może być osiągnięte świadomie w intuicji, imaginacji, inspiracji. Pierwszy – to typ zwykłego lunatyka czyli somnambulika, który żyje w siłach księżycowych, drugi – to typ Jacoba Boehme, żyjący w siłach słonecznych i trzeci – to typ Swedenborga, żyjący w stanie ciepła i chłodu, znajdującym się w przestrzeni blisko Ziemi i w dalszym jej otoczeniu, dla którego sama Ziemia była lustrem rzutującym w eter obrazy świata duchowego. Boehme, na mocy swojego naturalnego losu, swojej karmy, mógł w pewnych momentach życia w pełnym stanie czuwania mieć przed sobą, w miejscach rozjaśnionych słońcem, ciemną przestrzeń świata, absolutną ciemność w rozumieniu braku zmysłowych spostrzeżeń, inny wzrok, w stanie jakby płytkiego snu. Niejako w „lustrze ciemności” widział on to, co dzieje się w ludzkim ciele czy w naturze, przy

¹⁴⁷ F. Hartmann, *Personal Christianity a science. The doctrines of Jacob Boehme. The God – Taught philosopher*, s. 35-6.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 47 i n.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 38.

czym kierował ten drugi wzrok nie tyle na szczegóły ziemskiego życia, ile na Ziemię jako całość. Postrzegał wszystko w doskonale czystych obrazach innego wzroku, dzięki bezgranicznej miłości, która w nim żyła. Aby zilustrować to postrzeganie, Steiner wskazał na punkt, w którym przecinają się osie oczu i dalej na miejsce skrzyżowania obu rąk, tj. wyciągniętej prawej ręki położonej na lewą, co przywodzi na myśl znany sztych z 1675 r. przedstawiający w takiej pozie „teutońskiego filozofa”, a zamieszczony w *Misterium Magnum* (1678). Za tym punktem przejścia od zewnętrznego czucia do wewnętrznego uczucia samego siebie, znajduje się jakby mur, gdzie Boehme miał przed sobą ciemność, milczenie uczuć. Tak, jak w lustrze nie widzimy tego, co znajduje się za lustrem, ale tylko to, co znajduje się przed nim, tak Boehme dzięki leżącej z tyłu ciemności, jako odbijającej powierzchni, mógł widzieć odzwierciedlenie ziemskiego świata w jego duchowości. Ukryte siły Słońca przejawiają się na Ziemi w oddziaływaniach karmicznych, które odbijają je jak w lustrze. Jest to wewnętrzna komunikacja między wszystkimi ziemskimi rzeczami i myślami, która łączy ludzi ze sobą poprzez los. Boehme posiadał wgląd w działanie tych sił niewidzialnego Słońca, podobnie jak Paracelsus, który jednak ze względu na silniejszy intelekt zawsze interpretował obrazy tego innego wzroku. Widzenie Boehmego było czystsze, ponieważ pozostawał on kontemplacyjnym obserwatorem¹⁵⁰.

Boehme jako mistyk został przedstawiony przez Steinera w zestawieniu z Weiglem. Zwrócił on uwagę na tę istotną jego cechę, że zgorzelecki szewc nie czuł się oddzielną osobowością wypowiadającą rezultaty swojego poznania, ale odczuwał siebie jako narzędzie wielkiego ducha Wszechświata, który przemawiał w nim jako wyższa mądrość. Granice jego osobowości nie wydawały mu się granicami ducha, gdyż istniał on dla niego wszędzie. Boehme wypełniony był niepokojem, zmuszają-

¹⁵⁰ R. Steiner, *Initiations-Erkenntnis. Die geistige und physische Welt – und Menschheitsentwicklung in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, vom Gesichtspunkt der Anthroposophie*. Dreizehn Vorträge gehalten in Penmaenmawr vom 19. bis 31. August 1923. Rudolf Steiner Verlag Dornach/Schweiz 1982, s. 135-152.

cym go do poznania, ponieważ uniwersalna tajemnica mieszkała w jego duszy. Czuł, że jest zanurzony w boskiej harmonii z duchem, ale jednocześnie wszędzie widział dysonans w boskich dziełach. I to stanowiło najbardziej dręczący go problem, zasadniczy wątek jego mistyki. Chciał osiągnąć taki pogląd na wszechświat, który obejmowałby także i dysharmonię. Konkluzja miała bardzo praktyczny wymiar: kto poznał źródło zła w człowieku, dla tego otwarte jest i źródło zła w naturze¹⁵¹.

Teozofowie, antropozofowie, wolnomularze, różnorodne odłamy występujące pod nazwą różokrzyżowców, kościoły gnostyczne, wszystkie te wspólnoty w większym lub mniejszym stopniu nawiązywały i nawiązują do Boehme. Skrupulatne przytaczanie odpowiednich świadectw nie wniosłoby nowych elementów. Z bardziej znaczących postaci wspomnę jedynie Williama Butlera Yeatsa (1865-1939), związanego z Hermetycznym Zakonem Złotego Brzasku, który później utworzył *Stella Matutina* – Gwiazdę Poranną. Od dawna jest już bowiem sprawą wyjaśnioną, w jakim stopniu Boehme wpłynął na twórczość tego głośnego poety¹⁵². Na pamięć zasługuje też niewątpliwie Paul Sédir (Yvon Leloup, 1871-1926), martynista, czołowy działacz Ordre Kabbalistique Rose-Croix Joséphina Péladana oraz jeden z pierwszych biskupów Église gnostique Julesa Doinela, który pod wpływem spotkania z Mistrzem Philippe'm przeszedł wielką transformację duchową, porzucił nagromadzone ezoteryczne mądrości i stał się prostym sługą Chrystusa, założycielem „Amitiés spirituelles” – chrześcijańskiego stowarzyszenia

¹⁵¹ R. Steiner, *Die Mistik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*, 1901. Posługuję się tłumaczeniem na język angielski: R. Steiner, *Mystics of the renaissance and their relation to modern thought including Meister Eckhart, Tauler, Paracelsus, Jacob Boehme, Giordano Bruno, and others*. Authorized translation from the German by Bertram Keightley, M.A. (Cantab.), G.P. Putnam's sons, New York, London 1911, s. 232-245.

¹⁵² H. R. Bachchan, *W. B. Yeats and occultism; a study of his works in relation to Indian lore, the Cabbala, Swedenborg, Boehme, and Theosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 1965; J. Renz, *Yeats and the Germans: A dramatic kinship once removed*, Ph.D. Dissertation, University of Connecticut 1979.

wolności i miłosierdzia¹⁵³. Sédir tłumaczył Boehmego na język francuski, sporządził słownik jego terminologii, a ponadto wydał poświęcone mu publikacje. Zebrał w nich kilka bardzo cennych relacji dotyczących życia i doktryny szewca-teozofa, jak go nazywał. Był on dla niego jednym z najpotężniejszych metafizycznych geniuszy ludzkości, naśladowców Chrystusa. Ciekawa jest dana przez Sédira wykładnia *Signatura Rerum* Boehmego przedstawiona od strony tzw. prawa kwaternionu, objawionego w napisie na górnej części Krzyża Jezusa, które wyraża dwojaki ruch przeciwstawny natury, a więc że wielkie dzieło magiczne i wielkie dzieło duchowe spotykają się w podobny sposób. *Signatura Rerum* ma być w mniemaniu Sédira w całości poświęcone udowodnieniu tej tezy¹⁵⁴.

W specyficzny sposób dotarł do głębokiej struktury dzieł Boehmego kanadyjski psychiatra Richard Maurice Bucke (1837-1902), autor głośnej do dziś *Kosmicznej świadomości*, który przeżył doświadczenie wewnętrzznego światła. Przedstawił on teorię ewolucji świadomości, aż do świadomości kosmicznej, której przykłady ujął w dwóch grupach: pierwszej, zasadniczej i drugiej, dodatkowej, wskazującej na mniejszej wagi, niepewne przypadki. Boehme znalazł się tu w pierwszej grupie, obok Gautamy Buddy, Jezusa Chrystusa, Pawła, Plotyna, Mahometa, Dantego, Bartolome Las Casasa, Jana od Krzyża, Francisca Bacona, Williama Blake'a, Honore de Balzaca, Walta Whitmana i Edwarda Carpentera¹⁵⁵. Uosabiał on wszystkie cechy charakterystyczne dla

¹⁵³ P. Sédir, *Trzy odczyty w Warszawie; Kilku przyjaciół Boga*. Tłum. Józef Jankowski, Przyjaźnie Duchowe, Paryż 1980.

¹⁵⁴ P. Sédir, *Le bienheureux Jacob Boehme, le cordonnier philosophique : relation véridique de sa vie et de sa mort, de ses oeuvres et de ses doctrines* by Paul Sédir; Abraham.; Michel Curtz; Cornelius Weissner; Tobias Kober, *L'Initiation*, Paris 1901; tenże, *Les tempéraments et la culture physique, d'après Jacob Boehme*, Chamuel. Paris 1894; tenże, *Vocabulaire de la terminologie de Jacob Boehme* by Paul Sédir, 1901; J. Böhme, *De la signature des choses, ou de l'engendrement et de la définition de tous les êtres*, trad. par Sédir, Bibliothèque Chacornac, Paris 1908.

¹⁵⁵ R. M. Bucke, *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind*, Innes & Sons, ed. 2, Philadelphia 1905; szerzej o Boehmem na s. 149-159.

tej klasy wielkich duchem istot¹⁵⁶. Nie wnikam szerzej w koncepcje Bucke'a, przyjaciela Walta Whitmana – wielkiego świadka gnozy¹⁵⁷, ale niewątpliwie przyczyniły się one również do renesansu zainteresowania duchowością Boehme¹⁵⁸.

Należy osobno odnotować jego poważny wpływ na rosyjską myśl sofiologiczną, a w szczególności na neognozę Władimira Siergiejewicza Sołowjowa (1853-1900) i Nikołaja Bierdiajewa (1874-1948)¹⁵⁹. Sołowjow, uznawany za największą postać rosyjskiej filozofii, publicystyki i poezji drugiej połowy XIX wieku¹⁶⁰, już we wczesnych latach interesował się teozofią i gnostycyzmem¹⁶¹. W jego *Listach* wymieniani są Paracelsus, Boehme, Saint-Martin i Swedenborg¹⁶². Istotę chrześcijaństwa widział on we współdziałaniu Boga i człowieka, w opartym na wolności połączeniu

¹⁵⁶ Konkludując, Bucke stwierdzał, że w odniesieniu do Jacoba Boehme: a) punkt wyjścia stanowiła sumienność, szczerłość osobowości, właściwa dla klasy ludzi, o których traktuje jego dzieło, b) było (prawie na pewno), choć Bucke nie rozwijał tego wątku, subiektywne światło, c) miała miejsce nadzwyczajna intelektualna iluminacja i d) jednakowe moralne wyniesienie, e) było poczucie nieśmiertelności, f) zaniknął lęk przed śmiercią (jeżeli kiedykolwiek miał on miejsce, co jest prawdopodobne, ponieważ Jacob wydawał się być całkiem zwykłym chłopcem i młodym mężczyzną, g) nastąpiło natychmiastowe przebudzenie do nowego życia, h) w okresie jego iluminacji był on w typowym wieku, a mianowicie trzydziestu pięciu lat; *ibidem*, s. 158-159.

¹⁵⁷ J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Powszechna Gnoza*, Bielsko-Biała 1993, s. 66; zob. też, M. Tisisker, *Jacob Boehme's influence in some poems in Leaves of Grass*, *Walt Whitman Review* 20 (1974), s. 15-27.

¹⁵⁸ Zob. P. D. Ouspensky, *The Cosmic Consciousness of Dr. Richard M. Bucke*, Kessinger Publishing, 2005.

¹⁵⁹ Е.А. Королькова. *Я. Бёме и русская софиологическая мысль*; http://anthropology.ru/ru/texts/korolkova/ruseur_05.html

¹⁶⁰ G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Arka, Kraków 1992; L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielonogórska Księgarnia Akademicka, Zielona Góra 1997; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002; W. Rydzewski, M. Kita [red.], *W kregu idei Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2002; J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, FNP, Wrocław 2003; A. Ostrowski, *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, UMCS, Lublin 2007; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, 173 i n.

¹⁶¹ А.В. Дьяков, *Гностический характер онтологии В.С. Соловьёва // Учёные записки РОСИ. Вып. 8. (Проблемы социально-гуманитарных дисциплин)*. Изд-во «РОСИ», Курск 2001, s. 75-92.

¹⁶² Zob. А.В. Дьяков, *Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского анализа*, Изд-во МГСУ „Союз”, Москва 2003, s. 238.

dwóch natur: boskiej i ludzkiej, tj. w Bogocławieństwie, tak jak to miało miejsce na płaszczyźnie indywidualnej w Bogocławieku Jezusie Chrystusie. Świat musi więc przejść przez próbę wolności i przeniknięty wolnością dojść do Boga¹⁶³. Sołowjow jako pierwszy usystematyzował rosyjską sofiologię i pod wieloma względami określił dalszy rozwój tej myśli w Rosji. Nauki o Sofii nie przejął on z antycznego neoplatonizmu, jako jeszcze zbyt abstrakcyjnej, ale z literatury teozoficznej, a zwłaszcza z Boehmego¹⁶⁴. Sophia, której mistyczną wizję Sołowjow przeżył trzykrotnie¹⁶⁵, to Dusza Świata, Pramądrość Boża, idealna, doskonała ludzkość, kosmiczna istota, łącząca Boga ze światem ziemskim, to wieczny pierwiastek żeński w Bogu, „wieczna kobiecość” i jednocześnie plan Boga co do świata. Ponowne odtworzenie upadłej Sofii następuje za pomocą teozofii, gdzie zostaje ukształtowane wyobrażenie o niej, teurgii, mistycznego wstępowania do Boga, w którym Sophia zostaje odzyskana i teokracji, umożliwiającej jej urzeczywistnienie. Jak zwraca uwagę Bierdiajew, istnieje ważna różnica w charakterze koncepcji Boehmego i Sołowjowa. Pierwszy pisze o wiecznej Dziewicy-Sophii, o androgynicznej istocie pierwotności, utraconej przez człowieka na skutek upadku w grzech, a drugi – o wiecznym pierwiastku żeńskim, odzwierciedleniu kobiecego piękna, ciężeniu ku upadkowi w grzech, jako przejawie wiecznej żeńskości Sophii. To piękno utożsamia się z pięknem kosmosu, bo kosmos ma naturę żeńską i przeobrażony kosmos jest pięknem. Miejsce Dziewicy-Sophii zajmuje więc ziemska Afrodyta. Sofiologia Boehmego ma głównie antropologiczny charakter, natomiast Sołowjowa kosmologiczny¹⁶⁶. Poza ideą Sophii z „teutońskim filozofem” łączyło Sołowjowa

¹⁶³ M. Bierdiajew, *Główna idea Włodzimierza Sołowiowa*. Tłum. z j. rosyjskiego Bartłomiej Brzeziński; http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/ex_oriente_lux/bierdiajew_o_so%В3owiwie.htm; zob. też, A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, s. 186 i n.

¹⁶⁴ Bierdiajew zarzucał mu jednak w tym zakresie „racjonalistyczny schematyzm”; Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе*, s. 78.

¹⁶⁵ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, s. 176.

¹⁶⁶ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, Путь. Орган русской религиозной мысли – Париж, апрель 1930, № 21, s. 53-55. Małgorzata Zuber przedstawia sofiologię Sołowjowa w

rozumienie absolutu, który nie będąc niczym aktualnie, jest wszystkim potencjalnie¹⁶⁷, czy nauczanie o trzech sferach boskiego bytu, odpowiadające trzem zasadom boskiej istoty rzeczy u Boehmego¹⁶⁸.

Nikołaj Bierdiajew, najwybitniejszy myśliciel rosyjski XX wieku nie tylko że przedstawił niezwykle głęboką interpretację poglądów zgozleckiego szewca, ale i przejął ich najważniejsze elementy do własnej koncepcji¹⁶⁹. Jest on autorem dwóch błyskotliwych studiów o Boehmem, z których jedno dotyczy nauczania o Ungrund i wolności, drugie natomiast nauki o Sophii i androgynie i na tym tle rosyjskiej sofologii¹⁷⁰.

kontekście „(...) opozycji Sofii rozumianej jako Pramałdrość Boża oraz Duszy świata...”; M. Zuber, *Gnoza jako źródło sofologii Włodzimierza Sołowjowa*, w: *Odcienie gnozy*, red. M. Piróg, Wydawnictwo KOS, Katowice 2007, s. 200-205.

¹⁶⁷ А.В. Дьяков, *Гностический характер онтологии В.С. Соловьёва*, s. 75.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 83. Bierdiajew zwrócił uwagę, że Sołowjow niechętnie powoływał się w swych dziełach na Boehmego; Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, 49.

¹⁶⁹ J. G. Sheldon, *The Orientation of Nicolas Berdyaev: His Relation to Jacob Boehme, Fyodor Dostoyevsky, Friedrich Nietzsche, and Henric Ibsen*. PhD Dissertation, Indiana University 1954; J. McLachlan, *Mythology and freedom: Nicholas Berdyaev's uses of Jacob Boehme's Ungrund myth*, *Philosophy today*, Winter 1996, s. 474-485; M. de Gandillac, *Le Jacob Boehme de Nicolas Berdiaeff*, w: *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique*, ed. H. Schmitz et. al., J. Vrin, Paris 1979, s. 115-124. Należy zwrócić uwagę na rozległą literaturę w języku polskim dotyczącą idei Bierdiajewa; zob. m.in.: A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, UMCS, Lublin 1999; M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Wyd. „Ibidem”, Łódź, 2001, P. Przesmycki, *W stronę Bogoczołwieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Mikołaja Bierdiajewa.*, „Ibidem”, Łódź 2002; B. Brzeziński, *Mikołaj Bierdiajew – medytacje. Ideowe źródła i konteksty*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002; zob. też: *Mikołaj Bierdiajew – filozof wolności*, w: *Duchowa obietnica Europy Wschodniej*. Numer specjalny czasopisma *Pentagram* 2005, nr 1/58, Wyd. Rozekruis Pers, s. 38-41; informacja o tym numerze dostępna jest on-line: http://www.rozekruispers.pl/kwartalnik_nr.php?id=74

¹⁷⁰ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свобод*, s. 47 – 79; tenże, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 34-62. Znamienna dla pewnego sposobu myślenia jest krytyczna ich ocena przez Lwa Szestowa, przyjaciela Bierdiajewa; zob. *List Lwa Szestowa do Mikołaja Bierdiajewa* (9 maja 1930 r.), w: L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, przeł. Cezary Wodziński, „Biblioteka Aletheia”, t. 7, Wydawnictwo Myśl, Warszawa 1990, s. 77. Szczegółową analizę poglądów badacza na twórczość Bierdiajewa daje S.A. Titarienko; zob. С.А. Титаренко, *Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева*. Издательство Ростовского университета, Ростов-на-Дону 2006, s. 5-24 i n., 225 i n. oraz 248 i n.

Bierdiajew widział w Boehmem największego chrześcijańskiego gnostyka, którego mistyczna gnoza miała ponadkonfesyjny charakter. Była ona przy tym przejawem doświadczenia, męki związanej z troską o los świata i ludzkości¹⁷¹. Gnozę ów rosyjski myśliciel pojmował jednak w sposób szczególny, a mianowicie nie w sensie „herezji” pierwszych stuleci chrześcijaństwa, ale w sensie wiedzy opartej na objawieniu i operującej nie pojęciami, ale symbolami i mitami, wiedzy kontemplacyjnej, nie zaś wiedzy dyskursywnej¹⁷². Dla Bierdiajewa Boehme i Tomasz z Akwinu to dwa przeciwległe typy gnozy. Potężna budowla Boehmego to muzyka, symfonia, to „chrześcijańska melodyjna metafizyka”, charakterystyczna dla germańskiego ducha. Potężna budowla Tomasza z Akwinu to architektura, to gotycki kościół, znamienny dla łacińskiej duchowości. Stąd też widzenie świata Boehmego jest dynamiczne, zaś Akwinaty – statyczne¹⁷³. Ten pierwszy nie postrzega już świata jako wiekuistego statycznego porządku, nienaruszalnego hierarchicznego systemu, ale jako walkę przeciwstawnych zasad, tworzenie, ognisty, dynamiczny proces¹⁷⁴. W przekonaniu Bierdiajewa „Boehme pierwszy w historii myśli nowożytnej uczynił odkrycie, które będzie potem odgrywało ogromną rolę w niemieckim idealizmie, – wszystko może przejawiać się tylko poprzez drugi biegun, przez przeciwieństwo. Światło nie może objawić się bez ciemności, dobro bez zła, duch bez sprzeciwu materii”¹⁷⁵.

¹⁷¹ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Унgrund'е и свободе*, s. 47, 50, 52, 56; tenże, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 48; tenże, *Дух и реальность...*, *op. cit.* s. 434.

¹⁷² Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Унgrund'е и свободе*, s. 47-48. W opracowaniu *Спасение и творчество. Два понимания христианства* Bierdiajew pisał: „Słowa „gnostyk” używam tu nie w sensie heretyckiej gnozy Walentyna lub Bazylidesa, a w sensie religijnego poznania, w sensie wolnej teozofii, jak u św. Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa, F. Baadera i Wł. Sołowjowa”; Н.А. Бердяев *Спасение и творчество. Два понимания христианства*, *Путь.*, Янв. 1926, № 2, s. 26-46 (tekst ten został później włączony do książki Bierdiajewa *Sens творчости. Проба усprawiedliwienia człowieka*); zob. również: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, s. 261.

¹⁷³ Н.А. Бердяев, *Дух и реальность...*, *op. cit.* s. 434; Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Унgrund'е и свободе*, s. 77 i 52.

¹⁷⁴ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Унgrund'е и свободе*, s. 52.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 53.

Bierdiajew podkreślał chrystocentryczny charakter mistyki zgorzeleckiego wizjonera, będącej „religijną filozofią” czyli teozofią, mającą u tego samouka swe źródło w pierwotnej intuicji, w jasnowidzeniu¹⁷⁶. Jak to ujął ten rosyjski filozof, Boehme „(...) tajemną drogą wchłonał w siebie całą światową mądrość”¹⁷⁷. Za charakterystyczną jego cechą uznał on „wielką prostotę serca”, „dziecięcą czystość duszy”¹⁷⁸. Ten wizjoner ufa, że w poznawaniu tajemnicy Bóstwa pomaga mu sama Sophia, stwierdzał Bierdiajew¹⁷⁹. W przeciwieństwie do przeważającej większości mistyków Boehme „(...) pisze nie o własnej duszy i nie o własnej drodze duchowej, nie o tym, co się z nim stało, a o tym, co stało się z Bogiem, ze światem i z człowiekiem” i to właśnie odróżnia mistyczną teozofię od czystej mistyki¹⁸⁰. Jego poznanie Boga i świata odbywa się poprzez człowieka, ma ono więc charakter subiektywny, nie zaś obiektywny, bez względu na przeważającą w nim filozofię przyrody i kosmologię. Świat widzialny jest tu odzwierciedleniem świata niewidzialnego, który stanowi jego podstawę. Niebo i piekło są w nas, w naszej duszy. Boga można odnaleźć tylko w głębinie swojego serca. Poznanie Boga jest narodzeniem się Boga w duszy, jej oświeceniem Duchem Bożym. Stanowi ono powinność człowieka. Po to został on stworzony. Poznanie duchowego świata jest przebywaniem, życiem w nim. Był nie przeistoczył się tym samym u Boehme w przedmiot, przeciwstawny podmiotowi. Wynika stąd, że reprezentuje on spojrzenie realistyczne i symboliczne, inaczej niż to później czynił niemiecki idealizm XIX wieku¹⁸¹.

¹⁷⁶ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе*, s. 48 i 49; tenże, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 61.

¹⁷⁷ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 48.

¹⁷⁸ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе*, s. 48; por. też s. 52 i 76.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 49.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 50.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 50-51.

Bierdiajew postrzegał nauczanie Boehmego w podwójnej perspektywie: intuicji ciemności i intuicji światła. Pierwsza z nich była intuicją „oka wieczności”, Ungrund – nieuwarunkowanej wolności, niemającej podstawy, ciemnej i irracjonalnej, poprzedzającej byt, głębszej niż on sam, niezdeterminowanej nawet przez Boga¹⁸². To „tajemne nauczanie” służyć ma wyjaśnieniu tajemnicy wolności, pochodzenia zła oraz walki światła i ciemności. Wiedza o Ungrund jest nieodłączna od idei wolności. Wywodzi ona kwestię tworzenia światów z wewnętrznego życia Bóstwa, z tego, że w Bogu jest zasada różna od Niego, z Boskiej Troistości, z tego, że pierwotna wolność jest żadna czegoś. Boehme – jak stwierdza Bierdiajew – jako pierwszy w historii myśli ludzkiej postawił u źródeł bytu nieuwarunkowaną wolność, pożądanie niczego, aby stać się czymś, ciemność, w której zagorzały ogień i światło. Stworzył on w ten sposób swoisty metafizyczny woluntaryzm, nieznanymy myśli antyku i średnio-wieczna. Wola, to znaczy wolność, stanowi tu początek wszystkiego¹⁸³. Tajemnica tworzenia światów jest więc boską tragedią w wieczności, tragedią, której źródłem jest pierwotna wolność, dynamicznym procesem, walką z ciemnością niebytu, nie zaś boską komedią, jak to się przedstawia w zwierciadle teologii katafatycznej¹⁸⁴. Ta nauka o wolności nie ma psychologicznego, pedagogicznego i etycznego charakteru, ale metafizyczny, bowiem dotyczy ona pierwotnych źródeł bytu. Nie jest więc podstawą odpowiedzialności moralnej człowieka i nie reguluje stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem i bliźnim, ale wyjaśnia genezę bytu i genezę zła jednocześnie, jako zagadnienia ontologicznego i kosmologicznego¹⁸⁵. Ów woluntaryzm magicznej woli, która w swych początkach jest jeszcze ciemna i irracjonalna, umożliwił filozofię wolności. Stanowi on nowy element wniesiony przez Boehmego do filozofii, rozwijany następ-

¹⁸² *Ibidem*, s. 56-57, 60-67, 72-74, 76.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 62 i 65.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 57-60.

¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 67.

nie przez niemiecką myśl filozoficzną¹⁸⁶. Wraz z powstaniem jego wizji rozpoczyna się też nowa era w historii myśli chrześcijańskiej¹⁸⁷.

Ungrund – niezdeteminowana niczym potencia, jest nieprzenikniona dla Boga, on nie przewiduje jej rezultatów. Zło i upadek aniołów oraz jego dalsze konsekwencje są kosmiczną katastrofą, „ciemną magią woli”, kosmogonicznym i antropogonicznym procesem, rezultatem walki przeciwstawnych jakości: ciemności i światła, miłości i gniewu. Tym samym – jak uważa Bierdiajew – „teutoński filozof” ściągnął z Boga odpowiedzialność za zło¹⁸⁸.

Intuicja światła jest z kolei intuicją Sophii i androgynnego obrazu człowieka, nierozzerwalnie związaną z Chrystusem. Bierdiajew uważał za nader znaczące i w istocie pierwsze w historii myśli chrześcijańskiej nauczanie Boehmego o Sophii¹⁸⁹. Postrzegał on Sophię jako „czystą niebiańską Dziewicę”, „dziewiczą duszę”, niestworzony „niebiański element w człowieku”, „Wszzechmądrość Bożą”¹⁹⁰. Sophia ma androgynną strukturę, uosabia ona pierwotną pełnię człowieka, jest sygnaturą wieczności w nim. Utrata Sophii oznacza utratę raj¹⁹¹. Ta „niebiańska, seraficzna antropologia”, objawienie o wysokim pochodzeniu człowieka, łączy się ściśle z chrystologią, z Jezusem Chrystusem jako nowym, drugim Adamem¹⁹². To w jego sercu Boehme szukał wybawienia od zła, od gniewu. Nauczał o umieraniu starego Adama i odrodzeniu w Chrystusie, o ponownych narodzinach. Położył podstawy pod ideę Bogoczłowieczeństwa, rozwijaną potem przez Sołowjowa¹⁹³. W przekonaniu Bierdiajewa zgorzelecki mistrz głęboko odczuwał, że istota chrześcijaństwa zawiera się w narodzinach Jezusa Chrystusa z Dziewicy i Ducha

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 56 i 74.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 75.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s.68 oraz 72-73 i 76.

¹⁸⁹ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я.Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Бёме и русские софиологические течения*, s. 34.

¹⁹⁰ *Ibidem*, zwł. s. 34, 35, 36, 44.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 38.

¹⁹² *Ibidem*, s. 40-47.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 41.

Świętego. Dziewica-Sophia powraca na ziemię w Bożej Matce, Marii, w której przemawiają dwa elementy: niebiański, pochodzący od Sophii i ziemski – od Adama i Ewy¹⁹⁴.

Fundamentalne dla Boehmego pojęcie niestworzonej wolności, która poprzedza Ungrund i Boga – Jedyne w Trójjedności, nauka o androgynie i o Sophii – Boskiej Mądrości znalazły miejsce we własnych, interesujących koncepcjach Bierdiajewa¹⁹⁵. On sam potwierdzał wyraźnie wpływ nauk „genialnego rzemieślnika” na swoje koncepcje i uważał się za najbliższego im w całym kręgu rosyjskiej sofiologii¹⁹⁶. Odnoszę wrażenie, że chociaż ten rosyjski filozof stanowczo przeciwstawiał sobie mistykę i teologię, to jednak próbował w swoich dziełach na jakiejś płaszczyźnie pogodzić je ze sobą. Obawiał się dokonania jakiegoś ostatecznego

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 44-45.

¹⁹⁵ А.В. Дьяков, *Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского анализа*, s. 264-266.

¹⁹⁶ Н.А. Бердяев, *Из этюдов о Я. Беме. Этюд 1. Учение об Ungrund'e и свободе*, s. 78. W pracy *Filozofia wolnego ducha* Bierdiajew – poza nawiązaniem do nauczania o Ungrund i androgynie oraz o Sophii – rozwijał koncepcję wolności Boehmego, którego gnozę stawiał wyżej od poglądów kilku znanych świętych kościoła, a także od współczesnej mu teozofii i antropozofii, do których to kierunków miał nader negatywny stosunek; zob. Н.А. Бердяев, *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*, YMCA-Press, Париж 1927-1928 oraz w cytowanym już wydaniu zbiorowym: Н.Бердяев, *Философия свободного духа*, s. 14-228; por. też М. Bierdiajew, *Аутобиография философична*, przekł. Henryk Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, rozdział IV, gdzie autor wskazuje nieco bliżej na podobieństwa i różnice jego koncepcji w odniesieniu do nauk Boehmego; tenże, *О назначении человека. Зарыс етыки парадоксалней*. Przełożył i opracował Henryk Paprocki. Przekład przejrzał i uzupełnił Waldemar Polanowski. Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 32-33, 36-37, 48-49, 70; tenże, *Егzystенциална диалектыка Бога и человека*. Przełożył i opracował Henryk Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 18, 28, 29, 51, 129; tenże, *Filozofia nierówności*. Przełożył i opracował Jacek Chmielewski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 34; tegoż, *Зарыс метафизики эсхатологичней. Творчество и упрямствование*. Przełożyli i wstępem opatrzyli Wiera i Ryszard Paradowscy Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 28-29, 32, 81-85, 86, 105, 115, 123; por. też С.А. Тигаренко, *Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева*, s. 36 *in fine* i n., 142-143, 144-145, 158-159, 166, 193 i n., 232 i n. Polemikę z tą próbą kontynuacji przez Bierdiajewa gnozy Boehmego przeprowadził Szestow; patrz: L. Szestow, *Миколай Бердяев. Гноза а философия егzystенциална*, w: L. Szestow, *Гноза а философия егzystенциална. Есеје философичне*, s. 51 i n.; to samo, w: L. Szestow, *Спекулация и објавиение. Филозофия религијна Влодзимерца Соловјова и инне артыкулы*. Przełożył i opracował Jacek Chmielewski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2007, s. 214 i n.

go kroku, choć w późnej fazie swojej twórczości coraz silniej eksponował myślenie ezoteryczne, gnostyczne¹⁹⁷.

W kręgu teologii protestanckiej najbliższy Boehmemu był profesor Arnold Hendrik de Hartog (1869-1938), zwolennik „realistycznej teologii”, który domagał się chrześcijaństwa urzeczywistnianego w życiu i zmierzał do syntezy religii, filozofii i innych nauk, bowiem w jego odczuciu nie wykluczają się one wzajemnie, lecz uzupełniają¹⁹⁸. Nawiązywał on do teozofii, do Schopenhauera, Schellinga i Eduarda von Hartmanna, a także Kanta, Hegla i Fichtego. Najsilniej wpłynął jednak na niego Boehme, z którego dzieł sporządził on znakomity wybór, opatrzony własnymi komentarzami¹⁹⁹. W skróconej wersji antologia ta jest wznawiana przez wydawnictwo Rozekruis Pers²⁰⁰.

Za pośrednictwem Arnolda Hendrika de Hartoga z teozofią i z Boehmem zetknął się twórca nowoczesnej Szkoły Złotego Różokrzyża, utworzonej w 1924 r. w Holandii, Jan van Rijckenborgh²⁰¹. Jak się wyraża Konrad Dietzfelbinger: „A. H. de Hartog zbudował most między Janem van Rijckenborghiem i Jakubem Böhme, dzięki któremu van Rijckenborgh odnalazł drogę do zewnętrznej tradycji Jakuba Böhme. Natomiast to, co łączy ich wewnętrznie, to zakorzenienie w duchowym świecie i doświadczenie płynące z tego połączenia”²⁰².

¹⁹⁷ Por. С.А. Тигаренко, *Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева*, s. 165 i n., 194, 215-216, 230 i n.

¹⁹⁸ K. Dietzfelbinger, *Die Geistesschule des Goldenen Rosenkreuzes – Lectorium Rosicrucianum. Eine spirituelle Gemeinschaft der Gegenwart*, Dingfelder Verlag 1999, s. 58-59; zob. też: Dr A.H de Hartog (1869-1938); <http://www.dodenakkers.nl/beroemd/hartog.html>; Hartog Henry Arnold (1869-1938); <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/hartog>

¹⁹⁹ *Uren met Jacob Boehme: een keur van stukken uit zijne werken* Jacob Boehme; vert. en van een inl. en aantekeningen voorzien door A.H. de Hartog; [vert. uit het Duits]. – Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1915.

²⁰⁰ Polskie wydanie: *Żyjąc w prostocie Chrystusa. Jacob Böhme. Antologia*, Instytut Wydawniczy „Rozebruk Pers”, Wieluń 2008. Instytut Wydawniczy „Rozebruk Pers” w Polsce opublikował ponadto: J. Böhme, *Mysterium Ziemskie i Niebieskie*, Wieluń 2008 (tekst w języku niemieckim i polskim).

²⁰¹ <http://www.rozokrzyz.pl/category/historia/>

²⁰² K. Dietzfelbinger, *Wprowadzenie do: Żyjąc w prostocie Chrystusa. Jacob Böhme. Antologia*, s. 25.

J. van Rijckenborgh, podobnie jak Boehme, dla którego syntezę mądrości stanowiła chrystozofia, rozwijając trzy podstawowe elementy filozofii nowoczesnego różokrzyża: kosmologię, antropologię i Ewangelię, stawia na pierwszym miejscu Ewangelię, czyli filozofię zbawienia, a za nią dwa pozostałe aspekty, jako wsparcie praktyczne ścieżki. Jak stwierdza on, metodę taką stosowały braterstwa gnostyczne wszystkich epok²⁰³.

W Szkole Złotego Różokrzyża zaleca się studiowanie dzieł Boehmego w celu zdobycia podstaw wiedzy na temat osobowości przenikniętej pragnieniem życia, jej upadłego stanu i charakteru tego pragnienia. Według Jana van Rijckenborgha i Catharose de Petri, Boehme ma pouczać „(...) jak bardzo osobowość oderwana od Ducha przez spekulatywne, niewłaściwe użycie czterech eterów, zwanych przez niego jakością kwaśną, gorzką, cierpką i słodką – nie tylko uległa krystalizacji, lecz jednocześnie została poddana organicznym zmianom, koniecznym strukturalnym przeobrażeniom”²⁰⁴. To właśnie z tego powodu ziemską osobowość, czyli „ciało i krew” nie może już wejść do pierwotnego Królestwa, „nawet mimo wyrafinowanej i naukowo stosowanej kultury”. Jedynym wyjściem są „ponowne narodziny”, określane w języku Biblii jako narodzenie z „Wody i z Ducha”, a przez nowoczesnych różokrzyżowców zwane transfiguracją. Badanie tego procesu transfiguracji otwiera ścieżkę duchową niczym zwierciadło, w którym odbija się wielka tajemnica. I – jak stwierdzają dalej Wielcy Mistrzowie Szkoły Złotego Różokrzyża – „Jakub Böhme mówi: *Uczeni tego świata krążą wokół tej tajemnicy; wszyscy oni szukali wejścia, lecz go nie znaleźli*”²⁰⁵.

²⁰³ J. van Rijckenborgh, *Tajemnica życia i śmierci*, Verbum, Katowice b.r.w., s. 40-41.

²⁰⁴ J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Wielki przewrót*, Rozeekruis Pers, Wieluń 2007, s. 79; patrz również numer specjalny czasopisma *Pentagram*, poświęcony w całości Boehmemu; *Pentagram* 2008, nr 1/70, Wyd. Rozeekruis Pers; informacja wraz ze spisem zamieszczonych tam artykułów dostępna jest on-line: http://www.rozeekruispers.pl/kwartalnik_nr.php?id=86

²⁰⁵ J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Wielki przewrót*, s. 79.

Wątkiem przewijającym się przez książki van Rijckenborgha jest dwubiegunowość, dualność, wewnętrzne rozdwojenie tkwiące u samych podstaw przemijalnego świata, które nazywa on „dialektyką”, przez co należy rozumieć zarówno aspekt dialektyki boskiej, pierwotnej, jak i dialektyki w naszym upadłym świecie, nazywanej przezeń „mściwą”, światem przeciwieństw. Bliska jest mu zaczerpnięta z Boehme idea świata Boskiego i świata gniewu, do której wielokrotnie nawiązuje, zainspirowany jego znamiennej myślą: *Bóg zamknął ludzkość, ażeby przybierające w niej kształt zło nie mogło przeniknąć całego Uniwersum*²⁰⁶. W *Gnozie w aktualnym objawieniu* van Rijckenborgh pisze: „Jakub Boehme powiedział kiedyś, że Bóg odgrodził wszechświat grzechu i przez to dokonał rozdziału pomiędzy miłością a gniewem. To znaczy, że w naszym świecie gniewu działają dwa systemy magnetyczne, system świata gniewu, natury śmierci, dialektyka, oraz system magnetyczny Boga, Gnoza. W filozofii Jakuba Boehme występuje również ostry rozdział pomiędzy Nie ruchomym Królestwem a znanym nam polem natury. Pole magnetyczne Gnozy rządzi jednak i steruje magnetycznym polem dialektyki. Wyobraźcie sobie naturę dialektyczną jako zamkniętą przestrzeń otoczoną ze wszystkich stron przez Gnozę, a będziecie mieli przybliżony obraz rzeczywistości”²⁰⁷. To Gnoza zamknęła świat gniewu, świat zła, przez co żyje on u niej w niewoli i podlega prawu. Zrozumienie tego i wyciągnięcie praktycznych konsekwencji, a więc przebudzenie w sobie praatomu, zwanego „różą serca”, to znaczy ostatej pozostałości w ludzkim mikrokosmosie pierwotnego boskiego stanu, oznaczać ma możliwość przejścia od stadium Starego Testamentu, czyli od życia pod jarzmem „prawa”, do Nowego Testamentu, „do świata Miłości Gnozy”, do nowego pola ży-

²⁰⁶ J. van Rijckenborgh, *Pragnoza Egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz. Ponownie obwieszczona i objaśniona na podstawie Tabula Smaragdina i Corpus Hermeticum Hermesa Trismegistosa*. Część czwarta, Rozekruis Pers, Wieluń 2005, s. 176; por. też, J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Powszechna Gnoza*, s. 42.

²⁰⁷ J. van Rijckenborgh, *Gnoza w aktualnym objawieniu*, Rozekruis Pers, (Wrocław) 2002, s. 22.

cia²⁰⁸. Jak zapewnia van Rijckenborgh: „Jest to możliwe dla każdego. Dlatego też słusznie mówi Jakub Boehme: *Bóg w Chrystusie zaatakował świat gniewu w samo serce*”²⁰⁹. Stare i nowe przymierze oddziałują na siebie wzajemnie, pod warunkiem, że to nowe prawo serca kieruje starym prawem²¹⁰.

Motyw zamknięcia człowieka w świecie, w celu ochrony całego stworzenia i jego samego, powraca wielokrotnie. Wszyscy, których spotkał upadek, znajdują się w „elektromagnetycznej niewoli” i otoczeni są – poprzez siły natury – atmosferą pasującą do ich stanu bytu. „Ten, kto zaczyna badać, w jaki sposób natura boska ochrania samą siebie – stwierdza van Rijckenborgh – pojmując prawdę słów Jakuba Boehme, że Bóg uczynił z tego pola istnienia zamkniętą całość, w której cała upadła ludzkość poddana jest kołowrotowi powstawania, kwitnienia i zanikania, dopóki nie nadejdzie dzień samouwolnienia”²¹¹. Każdy, kto sprzeciwia się podstawowemu prawu życia, podstawowej formule życia tej planety, wzbudza wibrację wywołującą bezpośrednio opór fundamentalnych sił natury. Wysyłają one automatycznie „elektromagnetyczny strumień”, otaczający i wiążący taką jednostkę, która zostaje przyjęta do „zamkniętej całości”, by ustrzec ją przed samą sobą²¹². Gdyby to pole elektromagnetyczne zostało nagle usunięte, musiałyby przestać istnieć także „dialektyczna atmosfera” i wszyscy znaleźliby się w nieskończonym morzu „pierwotnej atmosfery”, a w nim musieliby zginąć z powodu niemoż-

²⁰⁸ J. van Rijckenborgh: „Proces zaczyna się od dotknięcia atomu iskry ducha, od dotknięcia pąka róży w sanktuarium serca; za pośrednictwem tego atomu Gnoza dostaje się do serca natury śmierci. Von Eckartshausen powiada, że Jezus Chrystus *włamał się do serca tego świata*; także Jakub Boehme opisuje, w jaki sposób Duch Pana, Duch Chrystusowy wdziera się do serca natury śmierci. Powiada on: *Gnoza pochwyliła serce tej natury*. A więc jeśli Wasz atom iskry ducha, praatom, pączek róży staje się wrażliwy na dotknięcie Gnozy, to wówczas Wasz mikrokosmos zostaje pochwycony w sercu przez Jezusa Pana; oto sposób, w jaki Gnoza dostaje się do serca mikrokosmosu”; J. van Rijckenborgh, *Nadchodzący nowy człowiek*, Rozekruis Pers, Katowice 1992, s. 268.

²⁰⁹ J. van Rijckenborgh, *Gnoza w aktualnym objawieniu*, s. 27.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 26-27.

²¹¹ J. van Rijckenborgh, *Nadchodzący nowy człowiek*, s. 75.

²¹² *Ibidem*, s. 75-76.

liwości oddychania. „Byłoby pożądane – komentuje van Rijckenborgh – zatrzymać się przy tym na chwilę, ponieważ wynika z tego, że nasze więzienie jest nie tylko kolonią karną, lecz również i miejscem łaski, gdzie usiłuje się nam pomóc odzyskać dziecięstwo boże. Znowu potwierdza się prawda słów Jakuba Boehme: *Bóg zaatakował ten świat w samym sercu, by umożliwić powrót*”²¹³.

Niekiedy van Rijckenborgh odwołuje się do zgorzeleckiego mistrza, analizując uwikłanie człowieka w sieci losu, rozciągającej się od makrokosmosu, poprzez kosmos do mikrokosmosu i osobowości. Ów los, określany tutaj zgodnie z filozofią ezoteryczną mianem karmana, więzi i zwodzi człowieka, rozpala w nim „nieświęty ogień”, który wreszcie pochłania osobowość²¹⁴.

Jan van Rijckenborgh nawiązuje nadto do pewnych szczególnych pojęć Boehme, jak „światło lucyferyczne” czy „salniter”, którym nadał interpretację ezoteryczną. Światło lucyferyczne to fałszywy blask, imitacja duchowej ścieżki rozwoju, prowadząca jedynie do uzyskania świa-

²¹³ J. van Rijckenborgh, *Nadchodzący nowy człowiek*, s. 77.

²¹⁴ J. van Rijckenborgh oddaje to w języku ezoterycznej kosmologii i antropologii: „Przychodzi do was dialektyczny ogień, który, jak słusznie mówi Jakub Boehme, rozpalony jest w nieświętości, ponieważ siedem pierwotnych ras głównych, które zaludniały całe widzialne Uniwersum, nie używało siódmej sfery kosmicznej – ogrodu boskiej ludzkości, wielkiego warsztatu boskiej ludzkości – we właściwy sposób. Wszyscy ludzie są potomkami tych pierwotnych siedmiu ras, a magnetyczny firmament, lipika, z której żyją i w której istnieją, jest wiernym odzwierciedleniem nieświętego wszechświata. Magnetyczny firmament waszych naturalnych narodzin jest projekcją systemu słonecznego i kręgu zodiakalnego, i z tego powodu jednocześnie projekcją całego mrowia gwiazd. Ten objawiony firmament jest gigantyczną siecią magnetycznych punktów, która rzutowana jest dokładnie do waszej istoty aurycznej, a przez istotę auryczną do waszego pola oddechu i do kręgu ogniowego szyszynki w przybytku głowy. W ten sposób jesteście całkowicie uwięzieni w sieci losu. Sieć losu makrokosmosu rzutowana jest do kosmosu, sieć kosmosu do mikrokosmosu, a ta do waszej osobowości. Tak to z roku na rok wijecie się w splecionych niciach tej potwornej magnetycznej sieci, aż strawi i pochłonie was ogień”; J. van Rijckenborgh, *Nykthemeron Apolloniusza z Tyany*, Rozekruis Pers, Wieluń 2006, s. 63-64; tenże, *Pragnoza Egipska i jej wotanie w wiecznym Teraz. Ponownie obwieszczona i objaśniona na podstawie Tabula Smaragdina i Corpus Hermeticum Hermesa Trismegistosa*. Część czwarta, s. 176.

domości w zaświatach, a nie w boskim świecie²¹⁵. Pojęcie „salniter” jest natomiast przedstawiane przez van Rijckenborgha dwojako, bowiem z jednej strony jako „zły salniter” albo „zepsuty salniter”, z drugiej zaś jako „salniter odrodzenia”, czyli boski salniter u Boehmego. Zły salniter, karman, zwany przez Paracelsusa archeuszem, to grzeszna i zepsuta materia tego świata, a więc kwaśna, gorzka, cierpka i słodka jakoś dialektycznej natury²¹⁶. Van Rijckenborgh utożsamia ją w człowieku z eterem nerwowym, jako jednym z pięciu niematerialnych aspektów „naturalnej duszy”, obok fluidu astralnego, czyli siedmiokrotnego astralnego fluidu świadomości, fluidu ognia węzowego, fluidu hormonalnego i fluidu krwi, który stanowi swoistą syntezę wszystkich wskazanych elementów²¹⁷. W tym zepsutym salniterze natury śmierci pod pewnymi warunkami objawia się jednak pierwotna jedność, określana przez klasycznych różokrzyżowców jako „dom Sancti Spiritus”, a przez nowoczesną gnozę jako „Żywe Ciało” siedmiokrotnej szkoły Misteriów, dawniej zaś jako arka Noego, czy niebiański okręt starożytnych Egipcjan²¹⁸. Zły sal-

²¹⁵ J. van Rijckenborgh: „Jądro duszy, mające swoją siedzibę w czwartym świeczniku przybytku głowy, może iść tylko dwiema drogami: albo drogą Gnozy, która prowadzi do nieprzemijającego nasienia i do transfiguracji w narodzinach Światła Boga; albo drogą okultyzmu, która prowadzi do nasienia grzechu, do świadomości w sferze odbić, do narodzin światła lucyferycznego, jak to nazwał Jakub Boehme”; J. van Rijckenborgh, *Gnoza w aktualnym objawieniu*, s. 214.

²¹⁶ J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Wielki przewrót*, Rozekruis Pers, Wieluń 2007, s. 80; J. van Rijckenborgh, *Pragnoza Egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz. Ponownie obwieszczona i objaśniona na podstawie Tabula Smaragdina i Corpus Hermeticum Hermesa Trismegistosa*. Część czwarta, s. 241 oraz 252 i we wcześniejszych częściach tego dzieła; J. van Rijckenborgh, *Alchemiczne gody Chrystiana Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Alchemicznych godów Chrystiana Różokrzyża Anno 1459*, Część I, Wieluń 2005, s. 306, Część II, *op.cit.*, s. 265.

²¹⁷ J. van Rijckenborgh, *Tajemnica życia i śmierci*, s. 26-27; tenże, *Pragnoza Egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz. Ponownie obwieszczona i objaśniona na podstawie Tabula Smaragdina i Corpus Hermeticum Hermesa Trismegistosa*. Część czwarta, s. 57, 64-65, 133-134, 138; tenże, *Dei gloria intacta*, Wrocław 1995, s. 130-131; por. J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Wielki przewrót*, Rozekruis Pers, Wieluń 2007, s. 181; Catharose de Petri, *Siedem głosów mówi*, Wieluń 2003, s. 33-34; tenże, *Transfiguracja*, Rozekruis Pers, Wieluń 2004, s. 36-37.

²¹⁸ J. van Rijckenborgh, *Pragnoza Egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz. Ponownie obwieszczona i objaśniona na podstawie Tabula Smaragdina i Corpus Hermeticum Hermesa Trismegistosa*. Część druga. Rozekruis Pers, Wrocław 2001, s. 198.

niter w człowieku musi zostać zaatakowany blaskiem nowej duszy, „duszy duchowej”, zbudowanej na ścieżce misteriów chrześcijańskich. Stara świątynia, utrzymywana przez żądzę życia, przez „ogień duszy”, „ogień świadomości”, umiejscowiony w „systemie ognia węzowego” z jego trzema kanałami, w „drzewie życia”, to znaczy w systemie mózgowym i w systemie rdzenia kręgowego, musi zostać opróżniona, aby mógł zadziałać salniter odrodzenia. „Wtedy – przekonują Jan van Rijckenborgh i Catharose de Petri – inna moc ognia węzowego spłynie do systemu. Nie będzie ona utrzymywać tego, co zdegenerowane, lecz przełamie to, budując równocześnie nową świątynię. Siła ta jest *salniterem* Jakuba Böhme. Wskutek jej działań, jak mówi Böhme: *Słowo czyli Serce Boga stoi pośród kręgu siedmiu duchów tak jak serce, które naraz wypełnia wszystko w mikrokosmicznym uniwersum*”²¹⁹.

Charakterystyczny dla Boehme wątek Sophii van Rijckenborgh rozwija w nawiązaniu do tradycji hermetycznej gnozy oraz *Pistis Sophii* Walentyna, który wykazywał, że w świecie obecne są emanacje siły z boskiej Pełni (*Pleromy*), aby umożliwić poszukującym przestrzeni Boga znalezienie jej: jedną z nich jest „Pistis” – wiedza, a drugą „Sophia” – mądrość nie z tego świata, przybierająca postać w Gnozie²²⁰. Sophia, jak wyjaśnia van Rijckenborgh, komentując *Corpus Hermeticum* Hermesa Trismegistosa, to „materia ciszy”, pramateria (Matrix), Boska Mądrość, uświęcający Duch, z którego rodzi się prawdziwy boski człowiek²²¹. Sophia istnieje poza naszą naturą, w ciszy, w wolnej, pierwotnej przestrzeni, a wszystkie cząstki tej pramaterii, będące „nasieniem jedyne Dobra”, obdarzone są wielkimi, boskimi siłami, ideami Logosu. Ta Boska Mądrość zagłębia się we wszystkich, którzy się na nią otwierają, przez co zwykłe ludzkie myślenie zastąpione zostaje boską wiedzą.

²¹⁹ J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Wielki przewrót*, s. 80.

²²⁰ J. van Rijckenborgh, *Gnoza w aktualnym objawieniu*, s. 242-246.

²²¹ Matrix to również „Matka Świata”, „Pra-Matka”, „Wszech-Matka”, „Wszechmatryca”, występująca jako litera „M” u średniowiecznych Katarów, to transcendentny Duch – Matrix natury i jej dwanaście Eonów oraz Elohimów; szerzej: J. van Rijckenborgh, *Tajemnica życia i śmierci*, s. 46-50.

Następuje to w wyniku zjednoczenia nowo narodzonej duszy, a więc „duszy duchowej” („umysłu”) oraz zstępującego Ducha (Sophii), co oznacza powstanie stanu bytu zwanego „ciałem duszy” (*soma psychikon*) lub „Złotą Szatą Godową”. Umożliwia on poznanie boskiej wiedzy. „Sztuka królewska” jest wtedy wewnętrznie zrozumiana²²².

Te fragmenty nauki nowoczesnego różokrzyża, przedstawione w aspekcie ściślejszych związków z myślą Boehmego, oczywiście nie oddają całej jej złożoności, a przede wszystkim nie stanowią jakiegóś wykładni ścieżki, która jest procesem wewnętrznym, opartym na połączeniu z siłami „boskiego salnitera”. Celem Szkoły Duchowej jest danie uczniowi do ręki tego zagubionego klucza, ale on sam musi go użyć. „Dlatego – jak pouczają Jan van Rijckenborgh i Catharose de Petri – mówi Boehme: *Wiedza Duchowa nie może zostać przekazana z jednego intelektu do drugiego: trzeba jej szukać samemu, w Duchu Boga, czyli Gnozie*”²²³.

Tradycje gnozy Boehmego są żywe do dzisiaj także w kulturze, szczególnie zaś w filozofii i w psychologii głębi. Carl Gustav Jung, którego idee Jerzy Prokopiuk trafnie określa jako „metamorfozę gnostycyzmu starożytnego” czy „gnozę XX wieku”²²⁴, często odwoływał się do Boehmego, ale w perspektywie psychologicznej, zwłaszcza dla zilustrowania zjawiska archetypów, symboli i nieświadomości zbiorowej, psychologii i alchemii, alchemicznego procesu indywiduacji, dynamiki psyche, psychologii i religii, zjednoczenia przeciwieństw²²⁵. Zaliczył on go

²²² J. van Rijckenborgh, *Pragnoza Egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz. Ponownie obwieszczona i objaśniona na podstawie Tabula Smaragdina i Corpus Hermeticum Hermesa Trismegistosa*. Część czwarta, s. 154-165.

²²³ J. van Rijckenborgh i Catharose de Petri, *Powszechna Gnoza*, s. 66.

²²⁴ J. Prokopiuk, C. G. Jung, *czyli gnoza XX wieku*, [wstęp w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1976; tenże, *Mój Jung*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2008. Jung był związany z kołem Eranos, powstałym w 1933 r. luźnym stowarzyszeniem badaczy i sympatyków gnozy. Obecność Junga umożliwiła kołu Eranos ciągłość jego spotkań. W ciągu tych lat swego życia wygłosił on tam 14 wykładów, a wiele z nich użył później, jako podstawy dla kilku swych książek; <http://www.adepac.org/Ingles/IP02-23.htm> oraz http://www.eranos.org/content/html/start_english.html

²²⁵ Zob. m.in.: C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1999; tenże, *Misterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu*

do grona „wielkich i oryginalnych myślicieli i poetów” nowej epoki, jak Mistrz Eckhart, Agrypa von Nettesheim, Paracelsus, Anioł Ślązak²²⁶. Boehme, wypowiadający się w mniemaniu Junga w „mistycznym języku baroku”, wykazywać miał w ogromnej mierze wpływy alchemii, z której też przejął pewną liczbę pojęć²²⁷. Jego życie przypadło na początkowy okres procesu rozdzielenia alchemii na hermetyczną filozofię i chemię. Przykład Paracelsusa i Boehmego posłużył Jungowi do zobrazowania rozszczepienia się alchemii na przyrodoznawstwo i protestancką mistykę²²⁸. Poza alchemią na zgorzeleckiego mistyka miała wywrzeć wpływ wiedza kabały. Im podobno zawdzięczał on idee jasności i ciemności w Bogu. Jung wielokrotnie odwoływał się do wizji „boskiego gniewu”, ognia, a niekiedy przy tym stwierdzał, że nawet „wysocy chrześcijański” Jacob Boehme zrozumiał ciemną stronę Boga. W swej „genialnej wizji” rozpoznał on „wewnętrzny dualizm obrazu Boga”²²⁹. I jeszcze jedna myśl wypowiedziana przy innej okazji: „Od czasu Klemensa Rzymskiego dopiero Jakob Boehme jako pierwszy ponownie odpowiednio rozprawił się z problemem zła”²³⁰.

Jung przywoływał go często w związku z analizą mandali i jej struktury – wyrażającej u Boehmego, inaczej niż w wypadku mandali współczesnej – przeciwieństwa niezjednoczone, nawiązywał nadto do niektó-

przeciwieństw psychicznych w alchemii (Cz.1-2), tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002; tenże, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, tłum. Robert Reszke, opracował Leszek Kolankiewicz, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1997; tenże, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wyd. PWN, Warszawa 1989; tenże, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. Robert Reszke i Leszek Kolankiewicz, Wydawnictwo KR-Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1993; tenże, *Psychologia a religia*, tłum. Jerzy Prokopiuk, oprac. Robert Reszke, Wydawnictwo KR-Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1995; tenże, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, wybrał, przełożył i opracował Robert Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1996; *Sekret złotego kwiatu. Chińska Księga Życia*. Wstęp i komentarz C. G. Jung, tłum. polskie z jęz. ang. Adam Sobota, Wyd. Thesaurus Press, Wrocław 1994.

²²⁶ C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, s. 358.

²²⁷ C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, s. 195.

²²⁸ *Ibidem*, s. 483; por. C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, s. 464.

²²⁹ C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 391.

²³⁰ C. G. Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, (Dr H., Niemcy. 17 III 1951), s.

rych jego pojęć, obrazów, alegorii, jak między innymi: koło, wieczna ciemność, „Oko Boga”, siedem duchów Boga, sól, Salniter, Saturn, „cztery jakości”, cztery elementy, „ogień Natury” – zwany „czwartą postacią”, błyskawica (wąż), dusza – „robak” – „ognisty wąż” – „larwa” – „monstrum”, cień Lucyfera, „ogniste oko”, „odwrócone oko” czy „zwierciadło filozoficzne”, „kamień filozoficzny – Chrystus – kamień węgielny, „najskrytsze narodziny Duszy”, androgyniczny Adam jako „męska dziewczyna”, jako „dziewiczy w umyśle”.

Jung chciał widzieć w Boehmem duchowego poprzednika, którego doświadczenie opisuje dynamiczność psyche, jako osiągnięcie pełnej samorealizacji tylko w historycznej świadomości, indywidualnej i kolektywnej²³¹. Zwraca uwagę to, że *Listy Junga* sugerują wpływ „teutońskiego filozofa” na jego własne wyobrażenia religijne²³². Podstawowe opozycje o znaczeniu psychologicznym w jego teorii: świadomość-nieświadomość, ekstrawersja-introwersja, uczucie-myślenie, intuicja-percepcja, duch-materia, nawiązują do boehmowskiej dialektyki przeciwieństw konstytuujących nasz świat.

Jung rozwinął myśl, że jedynie w indywidualnej świadomości człowieka, tożsamej z Bogiem, duchowe przeciwieństwa mogą zostać dostrzeżone i pogodzone. Bóg poza sobą staje się prawdziwy tylko w ludzkiej historycznej świadomości, w której to przejawiają się nierozwiązane napięcia Boga. On stał się świadomy zła w boskim bycie, w sobie samym, jedynie poprzez doświadczenie go w człowieku. Cały świat jest cierpieniem Boga zaznawanym w człowieku, jako cena za osiągnięcie pełni. Bóg wymaga, aby ludzkość stała się samoświadoma. Boskość i ludzkość wspólnie przechodzą mękę wykupienia w sobie nawzajem. W ludzkiej psyche ma się dokonać zjednoczenie boskich przeciwieństw²³³.

²³¹ J. P. Dourley, *Revisioning Incarnation: Jung on the Relativity of God*, Shim-Song Yon-Gu: Journal of the Korean Jung Institute (2001), Vol. 16, no. 1, s. 18.

²³² *Briefe von C. G. Jung 1906-1961*. T. I-III. Hg., kommentiert, zum Teil aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Aniela Jaffé.

²³³ Szerzej: J. P. Dourley, *Revisioning Incarnation: Jung on the Relativity of God*, s. 17 (*in fine*) – 24 i n. Zdaniem dra J. Glenna Friesena, zarówno John P. Dourley, jak i Jung

Jung, podobnie jak Bierdiajew, wykorzystał Boehmego dla umocowania własnych idei i wyobrażeń.

Z wielu współczesnych nurtów światopoglądowych zainteresowanych Bohmem wspomnę jeszcze tylko o gnozie żydowskiej. Jej prominentna postać, Gerschom Scholem, podobnie jak Jung związany z kołem Eranos, osadza Boehmego w tradycji kabalistyki, dostrzegając „bardzo interesujące” paralele między jego ideami a doktryną księgi *Zohar*, szczególnie gdy chodzi o pochodzenie i istotę zła. Jak przekonuje ten najwybitniejszy współczesny znawca kabalistyki, zgorzelecki teozof samodzielnie i na nowo „odkrył” nadto świat *sefirot*, wyrażał kabalistyczną koncepcję stworzenia wszystkich rzeczy z niczego przez Boga, określał „praprzyczynę” w Bogu jako „odwieczną nicość”, a niekiedy także i samą wolę jako nicość. W tym, co najbardziej w niej oryginalne, teozofia Boehmego ma być – w przekonaniu Scholema – najbliższej związana właśnie z kabałą, z którą upodabniała się stopniowo, dzięki kontaktom zgorzeleckiego mistrza z uczonymi przyjaciółmi²³⁴.

Martin Buber, luźno związany z kołem Eranos, postrzega Boehmego w perspektywie problemu relacji jednostki do świata, a więc w znamienym dla Bubera kontekście: „ja” i „ty”, to znaczy bytu jako dialogu między Bogiem i człowiekiem, człowiekiem i światem²³⁵. Z tej egzystencjalistycznej wykładni dzieł Boehmego warto zachować kilka myśli: (1) Świat pozostaje zagadką; pomimo że wpływa na nas i ulega wpływom, zawsze jest daleki i obcy, (2) Bóg i natura są jednym, jak dusza i ciało albo nawet

źle zinterpretowali Boehmego; zob. J. Glenn Friesen, *The Relation of Jung's Psychology to Meister Eckhart and Jakob Boehme*. Part 2 of Lecture 3; http://www.members.shaw.ca/cjung/Jung_Eckhart2.html

²³⁴ G. Scholem, *Mistyryzm żydowski i jego główne kierunki*. Przetłóżył Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 294-295; tenże, *Judaizm. Parę głównych pojęć*. Przetłóżył Juliusz Zychowicz, inter esse, Kraków 1991, s. 93, 95 i 112, Scholem przytacza fragment autobiografii F. C. Oetingera, który w getcie we Frankfurcie nad Menem usłyszał od kabalisty Koppela Hechta (zm. 1792), że „chrześcijanie posiadają księgę mówiącą o kabale znacznie jaśniejszą niż Zohar”, a miał on na myśli dzieło Boehmego; G. Scholem, *Mistyryzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 295.

²³⁵ Wpływ Boehmego na filozofię dialogu Bubera analizuje Bruce Janz; zob. B. Janz, *Martin Buber on the problem of individuation*. M. A. Thesis, University of Waterloo 1985.

więcej: jak energia i organizm, (3) Stawanie się człowieka z Boga stanowi element gry, twórczej walki; świat nie ma żadnego innego celu niż ten, (4) Ponieważ wszystkie rzeczy uczestniczą w stworzeniu, nie musimy przyjmować świata, ale raczej ciągle stwarzamy go, poprzez nieświadomą percepcję i bardziej świadomie, kumulując w nim naszą siłę i sięgając do losu, a przez to stajemy się sprężyną niezliczonych nowych wrażeń zmysłowych wielu istot; nie jesteśmy więc niewolnikami, ale raczej ukochanymi naszego świata, (5) Wszystkie rzeczy poruszane są przez dwie siły: walkę i miłość – namiętność, które nie są niczym innym niż tęsknota; w naturze zawsze jedno ustawione jest naprzeciw innemu, jednak nie w tym celu, żeby to był wróg, ale raczej, aby jeden wprawiał w ruch tego innego w walce, i ujawniał go w sobie; wszystkie istoty odróżniają się od siebie, każda tęskni za inną, i w takim „głodzie” otrzymują siebie w pragnieniu, (6) Ruch walki prowadzi do jednostki, do osobowości, ruch miłości prowadzi do Boga, (7) Świat jest harmonią warunkujących się nawzajem jednostek, w ich niepowtarzalności pełnej rozłożonych tonów, które jednak rodzą się z jednego ruchu, (8) Walka i pojednania miłości, pokonywanie rozłamów, są mostami pomiędzy „ja” i światem; walka – ponieważ w niej i przez nią „ja” i inne „ja” są ujawnione i wyjawiają się wzajemnie w swoim pięknie; miłość – ponieważ w tym istoty łączą się z Bogiem, (9) Jednak – jak dowodzi Buber – Boehme nie jest zadowolony z tego mostu, i w tym jest to on nam najbliższy; on pragnie głębszej jedności; nie wystarczy, że „ja” jednoczy się ze światem; „ja”, mikrokosmos, jest światem, (10) Wszystko jest w człowieku, wszystko wzrasta od wewnątrz; znamy świat, ponieważ mamy go w sobie; wszystko jest we wszystkim²³⁶.

²³⁶ M. Buber, *Über Jakob Böhme*, Wiener Rundschau, Vol. V, No. 12, June 15, 1901, s. 251-253; tenże, *Zur Geschichte Des Individuationsproblem (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme)*. Ph.D. Dissertation, University of Vienna 1904 (Maszynopis, w: Archiwum Bubera: Biblioteka Uniwersytecka i Biblioteka Narodowa Izraela – Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie; ARC. Ms. Var. 350 (CC); <http://jnul.huji.ac.il/heb/archives-db.html>

Na koniec odwołam się wreszcie do *Traktatu teologicznego* Czesława Miłosza, który w pięknych strofach oddaje istotne myśli Boehmego²³⁷. Oto fragment *Traktatu*:

*Jakub Böhme wierzył, że świat widzialny
powstał wskutek katastrofy, jako akt miłosierdzia Boga, który chciał zapobiec
rozszerezeniu się czystego zła. Kiedy uskarżamy się na ziemię jako przedsiónek
piekła
pomyślmy, że mogłoby być piekłem zupełnym, bez jednego promienia piękna
i dobroci.*

²³⁷ C. Miłosz: *Traktat teologiczny*, w: tegoż, *Druga przestrzeń*. Kraków 2002, s. 63-87.