

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

ORCID ID 0000-0002-8278-5475

POCZĄTKIEM JEST JEDNO. MISTRZ ECKHART I TRADYCJA MISTYKI ŚLĄSKIEJ

Wprowadzenie

Zazwyczaj, sięgając po pisma Mistra Eckharta (ok. 1260–ok. 1328), Jakoba Böhme (1575–1624) czy Johannesesa Schefflera (Angelusa Silesiusa) (1624–1677), przekonani jesteśmy, że mamy do czynienia z pismami mistyków. I jest to prawda, choć bardzo często nie dostrzegamy tego, że za ich mistycznym myśleniem kryje się specyficzna postać metafizyki, czyli nauki o tym, co pierwsze, i wcale nie musi to być jakaś dobrze nam znana z historii filozofii metafizyka (McGinn 2009, 22). Najczęściej też uważa się, że tą postacią metafizyki, która leży u źródeł myślenia mistyków jest metafizyka neoplatońska, i zasadniczo też jest to prawda, jednak przy bliższym zaznajomieniu się z tym sposobem myślenia pojawia się pytanie: o jaki typ neoplatonizmu chodzi? Plotyna (ok. 204–270) czy może Proklosa (412–485)? A może Damaskiosa (ok. 462–po 538)? Czy może jest to jakaś postać chrześcijańskiej metafizyki neoplatońskiej – Augustyna (354–430) lub Eriugeny (ok. 810–ok. 877)? A może jest to jednak metafizyka neoplatońska, choć nie umiemy jednoznacznie wskazać tego, który posłużył tu za główne źródło, gdyż źródeł tych jest kilka.

Josef Koch w swym znanym studium z 1969 roku próbuje nas przekonać, że mamy w historii filozofii (a zapewne i w historii teologii) do czynienia z dwoma postaciami neoplatonizmu chrześcijańskiego – Augustyńskim oraz Dionizyjskim,

czyli – w ogromnym skrócie – tradycji między innymi Plotyna i Proklosa, z których wspomniani myśliciele czerpali (Koch, 1969). Jednak próbując patrzeć na filozofów tradycji neoplatonickiej, choćby w średniowieczu, choćby na tytułowego Mistrza Eckharta, dostrzegamy, że taka identyfikacja nie jest aż tak prosta i jednoznaczna. Jeżeli Mistrz z Kolonii, zwłaszcza w swych Kazaniach w języku rodzimym¹, odwołuje się do Orygenesisa (ok. 185–ok. 254), Grzegorza z Nyssy (ok. 335–ok. 394), Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity, Eriugeny czy Awicenny (980–1037), by wymienić tych najważniejszych, to widać, iż jego myślenie nie jest neoplatonickie w jednym konkretnym stylu, a jest czymś będącym wiązanką tego, co dla dobrego wyrażenia (będę jeszcze o tym pisał) filozoficznego zagadnienia jest mu najbardziej potrzebne (McGinn 2009, 37–40). A to pokazuje, że przy próbach odczytywania tekstów Eckharta i – idących za nim – Böhme i Schefflera, trzeba mieć na względzie specyfikę ich metafizycznego myślenia, by nie ferować zbyt wcześnie osądów, że coś jest lub nie jest ortodoksyjne czy zgodne z tą lub inną tradycją.

Zestawienie ze sobą tych trzech myślicieli, także w jakiś sposób powiązanych geograficznie – Eckhart rezydował jako przeor i prowincjałw Erfurcie, Böhme w Görlitz, a Scheffler we Wrocławiu (zadziwiająca linia, z Görlitz po środku!) – ma na celu ukazanie tego, co jest coraz częściej podkreślane, a mianowicie ogromnego duchowego znaczenia myśli Mistrza Eckharta dla rozwoju i doniosłości tego, co nazywamy dziś mistyką śląską czy też śląską duchowością. I nie chodzi tylko o to, że Böhme po wydaniu *Aurory* zaczyna studiować pisma Mistrza Eckharta (Kosian 2001, 63), ale dlatego, że już od 1518 roku, od słynnej przedmowy Marcina Lutera do *Teologii niemieckiej*, Eckhartiańskiej przecież w swej filozofii i teologii, datujemy bezpośredni i pośredni wpływ myśli Eckharta na mistykę śląską, na Böhme i Silesiusa² w szczególności (*Teologia niemiecka* 2013, 11–12). W tym znaczeniu, co warto tutaj zdecydowanie podkreślić, mielibyśmy taką linię wpływu: Mistrz Eckhart (+1327) – *Teologia niemiecka* (XIV wiek) – Marcin Luter (1518) – Jakob Böhme (po 1612) – Angelus Silesius (1657).

Jedno u Mistrza Eckharta

Określanie u Mistrza Eckharta tego, co pierwsze jako to, co jest „jednym” lub „jednością”, wynika z jednej strony z tego, że tradycją filozoficzną, ale także teo-

¹ Używam terminu „język rodzimy”, a nie „język średnio-górno-niemiecki”, ponieważ pierwszy bardziej podkreśla środowisko, do którego zwracał się w swych Kazaniach Eckhart, a nie jedynie pewną – historyczną – cechę tego języka.

² Jego słynne „Róża jest bez daczego...” jest kwintesencją myślenia Eckharta – będę jeszcze o tym pisał – bo w kręgu Abrahama von Franckenberga (1593–1652) w jego majątku w Ludwigsdorff (Bystre) koło Oleśnicy, przyjaciela i biografa zgorzeleckiego myśliciela, czytał pisma Böhme.

logiczną, z której myślenie Mistrza Eckharta wyrasta jest neoplatonizm. Jest to szczególnie, o czym już była wcześniej mowa, neoplatonizm Augustyna, Eriugeny i Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604), a także autorów wcześniejszych: między innymi Orygenesem, Ojców Kapadockich, jak również Pseudo-Dionizego Areopagity, którego myśl dziś datujemy na V/VI wiek, a z drugiej strony wynika to z myślenia biblijnego czy teologicznego, w którym dominuje monoteizm, czyli nie tylko jedność, ale i jedyność Boga chrześcijańskiego. W takim kluczu Mistrz z Kolonii zawsze czyta fragmenty Pisma świętego, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, będące podstawą do wygłaszanego kazania. Przykładem niech będzie bardzo popularna opowieść ewangelijna o Marcie i Marii. Znane nam słowa: „Marto, Marto, martwisz się i niepokoisz o wiele, a jedno jest potrzebne” (Łk 10, 41)³, Eckhart czyta właśnie tak, by pokazać, że nasza troska o wiele (o różnorodność, o wielość) jest niewłaściwa, bo jest nam potrzebne tylko Jedno (specjalnie piszę dużą literą, by przeciwstawić sobie wielość i Jedno/Jedność). Patrząc z tych dwóch perspektyw, analiza określeń terminologicznych odwołujących się do jednego, jedności czy jedyności lub niezróżnicowania, musi być tym, co analizowane jest jako pierwsze, gdyż odwołuje się do czegoś najbardziej fundamentalnego. Inne określenia tego, co pierwsze są *de facto* konsekwencją pojmowania Jednego jako początku.

W Kazaniu 43 mamy chyba najlepiej sformułowaną myśl o tym, co pierwsze jako o jednym czy jedności. Mistrz mówi: „Powiadam: Bóg jest bezwzględna Jednością (*alzemâle ein*)” (K 43,II.114; I.460)⁴. Określeniem, które jest tutaj zasadnicze jest „bezwzględna”, co oznacza, że myśląc o Jedności, myślimy w sposób bezwzględny, to znaczy, nie ujmujemy tej jedności ze względu na coś lub kogoś: Bóg nie jest Jednością ze względu na wielość, na człowieka czy jakiegokolwiek inne stworzenie; On jest Jednością sam w sobie; widzimy w Bogu jego bezwzględną jedność, widzimy w Bogu tylko Jedność. W innym miejscu Eckhart powie, że Bóg jest bez jakiegokolwiek sposobu, co znaczy, że jest właśnie bezwzględnie jeden i prosty, albo, że Jego jedynym sposobem jest bycie Jednym, stąd nie ma żadnego sposobu. W Kazaniu 5b doda: „natura ta jest jedna i prosta (*ein und einvaltich*)” (K 5b,I.145; I.68), co w sposób jednoznaczny podkreśla to, co pojawiło się powyżej – naturą/istotą Boga jest bycie Jednym; Bóg istnieje jako Jeden. Dotyczy to Boga

³ Polską wersję językową przytaczam za: Nowy Testament 2005.

⁴ Odwołania do Mistrza Eckharta pojawiają się w tekście głównym i będą miały następującą postać: po słowie określającym dzieło (K – *Kazania*; BP – *Księga Boskich Pocieszeń*), cyfra arabska to numer Kazania, po przecinku: numer tomu polskiego wydania (cyfra rzymska) i numer strony polskiego wydania (cyfra arabska) (Eckhart 2013–2020) Po średniku zaś cyfra rzymska odwołuje się do tomu wydania niemieckiego, a arabska do strony (Eckhart 2008).

pojmwanego w sobie, co wyraźnie zaznaczy w Kazaniu 21: „Bóg jest jeden sam w sobie i oddzielony od wszystkiego (*got ist ein in im selben*)” (K 21,I.257; I.244).

Wszystko to wskazywać zaczyna na pojmowanie Jedności jako tego, co pierwsze, co Mistrz z Kolonii podkreśli w Kazaniu 1. Tam podpowie nam, że kiedy mówi o Bogu, ma na myśli „pierwszy byt w jego istocie i prostej jedności, bez żadnych zróżnicowań”, jak tłumaczy to Wiesław Szymona (K 1,I.113). Odwołując się do oryginału w języku rodzimym – „*wesentliche isticheit nâch einvaltiger eincheit âne einigen underscheit*” (K 1,I.20) – powinniśmy mówić o „istotowej istności”, co za Benno Schmoltdem (1954, 65–66) wskazującym na korelacje z łacińskimi określeniami *subsistentia* i *subsistens*, moglibyśmy rozumieć jako „to, co istnieje w sposób istotny”. W przypadku Eckharta nie byłoby to jednak odwołanie do czegoś konkretnego w sensie fizycznym, a raczej w sensie metafizycznym – istnieje coś, co istnieje w sposób istotny, tym jest właśnie owa *istność*, która jest prosta, jedna i bez jakichkolwiek zróżnicowań.

Takie rozumienie tego, co pierwsze zostaje podkreślone we fragmencie Kazania 62, gdzie Mistrz z Kolonii podpowie nam: „W Bogu jest tylko »jedno«, to zaś jest niepodzielne”, a odwołując się do cytatu z Listu do Galatów, zostanie uwypuklone, że „Bóg stanowi Jedno” – „*In gote enist niht wan ein, und ein ist unteilich*” (K 62,III.20; I.656; Ga 3,20⁵). Idąc za oryginałem można powiedzieć wprost: w Bogu nie ma niczego innego poza jednym i nie ma ono żadnych części, czyli jest niepodzielone. W sposób jednoznaczny mamy tutaj podkreślone to, że Jedno jest istotą Boga, że Jedno jest tym, co jest pierwsze, nie tylko w Bogu, ale metafizycznie jest pierwsze. Być czymś metafizycznie pierwszym, właśnie w języku metafizyki, a nie teologii, może też oznaczać: być „wcześniej” niż Bóg. Bycie Bogiem jest byciem Kimś w jakiś sposób określonym. To, co pierwsze jest Bogiem poprzez stworzenia, powie Eckhart w Kazaniu 52⁶. A być niezróżnicowanym, bez części, niepodzielnym, to nie tylko „być prostym”, ale także „być czystym” – „jest On czystą Jednością” – „*dâ er ein lûter ein ist*” (K 29,II.33; I.328).

Tak pojmowane Jedno jest Bogiem, a nie jak uczyła nas dotychczasowa myśl filozoficzna, że Bóg jest Jednym. Z jednej strony, zaznaczy to wyraźnie Eckhart, mówiąc „Czym jest »jedno«? To Bóg! („*Waz ist daz eine, daz ist got!*” – K 86,III.162; II.222), a z drugiej, odwołując się do słynnej tezy łacińskiej Eckharta – *esse est deus*, moglibyśmy teraz powiedzieć: *unus est deus*. To „odwrócenie” nie jest jedynie pewnym środkiem literackim czy językowym; jest ważną dla Eckharta tezą

⁵ W wersji polskojęzycznej mamy tutaj jedynie odwołanie (zob.) do Listu do Galatów, w wersji niemieckiej jest to cytat.

⁶ Stwierdzenie to jest dość lakoniczne, gdyż nie mam miejsca by szerzej to opisać. Szczegółowe analizy tego zagadnienia pojawiają się w przygotowywanej przeze mnie książce.

metafizyczną: to, co jest Jedno, jest pierwsze, i dlatego, że jest Jedno i pierwsze, jest Bogiem.

Idąc tym tropem, natrafiamy u Mistrza z Kolonii na fragmenty, które w inny sposób mają nam uzmysłowić tę prawdę, że tym, co pierwsze jest Jedno. Z jednej strony, odwołuje się on do naszego sposobu poznawania Boga, gdzie dominuje przypisywanie Mu pewnych cech, szczególnie dobra i prawdy, mówiąc, że Bóg jest Dobrem (nie tylko „jest dobry”, ale właśnie – „jest Dobrem”) czy Bóg jest Prawdą. Choć teologicznie czy katechetycznie jest to prawda, to jednak w myśleniu metafizycznym tak już nie jest, w czym zdaje się podążać śladem Pseudo-Dionizego Areopagity (Manikowski 2006, 86–96). Poszukując początku – tego, co pierwsze – odkrywamy, jak mówi Eckhart, że „jedność jest czymś bardziej czystym niż dobro i prawda” („*ein ist etwaz lûterz dan güete und wârheit*” – K 21,I.257; I.246). Można byłoby to przełożyć tak: odkrywając to, co pierwsze, odkrywamy to, co jest coraz czystsze, coraz bardziej jedno, a zatem i coraz bardziej różne od dobra czy prawdy, które zawsze cechują się jakąś konkretnością (wciąż myślimy metafizycznie, a nie fizycznie). A z drugiej strony, te poszukiwania, nieco w duchu późniejszego Mikołaja z Kuzy (1401–1464), też przecież myśliciela tradycji neoplatońskiej, pokazują nam, że to, co pierwsze, jest jednocześnie tym, co jest wszystkim, nie w duchu panteizmu czy panenteizmu, ale w myśl tego, że to co pierwsze, czyste, proste, jedno, jest jednocześnie wszystkim, bo nie ma różnicowania, nie ma prócz tego niczego innego. Eckhart zaznacza: „Im bardziej poznajemy Boga jako Jednego, tym bardziej poznajemy Go jako wszystko” („*le mê got wirt êin erkant, ie mê er wirt ál erkant*” – K 54a,II.186; I.578).

By być jeszcze precyzyjniejszym, jako nauczyciel duchowości czy kaznodzieja, Mistrz z Kolonii odwoła się do tradycyjnego myślenia o Bogu jako Ojcu i wtedy powie: „»Ojciec« nie znaczy bowiem »podobieństwo«, lecz »zrodzenie« i »jedno«” („*Wan vater meinet geburt und niht glûchnisse und meinet daz ein*” – BP, 125; II.268). Poprzez podkreślenie dwóch określeń „narodziny” (*Geburt*) oraz „jedno” (*Ein*) Eckhart skierowuje nasze myślenie na początek (narodziny) i to, co o tym początku możemy powiedzieć (jedno). Zatem, jeśli nawet teologicznie czy biblijnie widzielibyśmy początek w Bogu Ojcu, jako Stwórcy wszystkiego, jak to ujmując początek Pisma świętego, to jednak metafizycznie winniśmy to ujmować jako to, co jest Jednym i dlatego jest zrodzeniem czy rodzeniem. Początek Pisma moglibyśmy bowiem odczytywać tak: „początkiem jest stworzenie świata”, co jednoznacznie podkreślałoby, że to, co jest początkiem, jest Jedno, a z tego Jednego dopiero pojawi się wielość, zróżnicowanie, czyli to, co stworzone (metafizycznie drugie). Podkreśli to wyraźnie w jednym z ostatnich Kazań, jakie znamy: „Wszystkie rze-

czy, które tu są, nie istnieją same z siebie. Dlatego musi nad nimi być Jedno, które jest samo z siebie i jest przyczyną wszystkich rzeczy” (K 115,IV.187). Zdanie to może przypominać Tomaszowy argument za istnieniem Boga, nazywany argumentem z przygodności, gdzie Tomasz (ok. 1224–1274), odwołując się do przygodnego istnienia rzeczy w świecie, wyprowadza istnienie czegoś koniecznego, samego z siebie, co jest dla niego Bogiem. Eckhart natomiast podąża inną, bardziej spekulatywną drogą – jeśli wszystko, co jest, jest przez coś innego, bowiem nie istnieje to coś samo z siebie, to musi istnieć coś, co jest samo z siebie, a tym czymś jest – metafizycznie – Jedno, które jest przyczyną czy powodem istnienia wszystkiego. Możemy to nazywać Bogiem, ale w sensie ścisłym, jest ono Jednym, tym, co pierwsze, rozumiejąc, o czym już pisałem, że „bycie Bogiem” oznacza „bycie Bogiem przez stworzenia”.

Myśląc o tym, co pierwsze, o jednym, Eckhart, choć nie czyni tego konsekwentnie, stara się używać terminu „Boskość” czy „Bóstwo”, niż „Bóg”, by podkreślić ową pierwotność, pierwszość (by użyć takiego sformułowania) czy też jedność. W ostatnim zachowanym Kazaniu, możemy przeczytać: „Istność w Bóstwie to *sama boskość*, i to jest pierwsze, co w Bogu rozumiemy. Boskość stanowi *fundament* wszelkiej Bożej doskonałości. Dlatego boskość jest w sobie samej *niezmienną jednością* i najwznioślejszą ciszą oraz *źródłem wszystkich pochodzeń*” (K 117,IV.205). Podkreślone przeze mnie określenia w sposób jednoznaczny pokazują nam, jak Eckhart myśli o tym, co pierwsze jako jednym. Po pierwsze, to, co istnieje w sposób istotny, *istność*, jest boskością, tym, co jest istotą Bóstwa (jak niekiedy chce nam powiedzieć teologia). Po drugie, tak pojmowana boskość stanowi fundament, grunt – powie niekiedy Eckhart czy później Jakob Böhme i mistycy śląscy – wszelkiej doskonałości. Po trzecie, to pozwala nam dostrzec w Bóstwie niezmienną jedność (choć przez tę niezmienną rozumujemy raczej – „nie-wychodzenie-na-zewnątrz”), która – po czwarte – jest źródłem tego, wszystkiego, co z tego źródła pochodzi (poprzez rozróżnienie rodzenia i stwarzania), a więc nie tylko świata stworzonego czy człowieka, ale także, jednak nie fizycznie czy chronologicznie, a metafizycznie – Boga osobowego. Bo przecież, „wszystko, co się znajduje w boskości [początku – M.M.], jest jednym” (K 109,IV.153). Jeżeli Boskość jest źródłem wszystkiego, co z niej pochodzi, czyli jest źródłem wszelkiego zróżnicowania, to ona sama, czyli rozumiana jako początek, musi być czymś Jednym (niezróżnicowanym, niepodzielonym czy też niepodzielnym, nie być wielością). Jedno więc jest Początkiem.

Jedno w *Teologii niemieckiej*

Tą ścieżką, choć nie zawsze odwołując się wprost i jednoznacznie do swego źródła, pójdzie w swym analizach autor *Teologii niemieckiej*, zwyczajowo identyfikowany z zakonikiem Zakonu Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie z Frankfurtu nad Menem (*Deutsches Haus*), stąd, Frankfurczyk (*Teologia niemiecka* 2013, 7)⁷. Bulla Papieża Jana XXII (ok. 1244–1334), uznająca kilkanaście wyjętych z kontekstu zdań Mistra Eckharta za nieortodoksyjne lub zbliżające się do nieortodoksyjności, na moment zahamowała zainteresowanie jego myślą. Jednak pojawiali się jego uczniowie, jak Johannes Tauler (ok. 1300–1361), czy późniejszy autor *Teologii niemieckiej*, którzy korzystając z jego nauki, nie zawsze się na niego powołując, próbowali uprzystępnić to, co ważne z jego filozofii i teologii, ale zawsze w kontekście życia duchowego, a nie tylko działalności akademickiej. Niestety, ponieważ nie dysponowali tak spekulatywnym umysłem, jak Mistrz z Kolonii, zdarzało się niekiedy, że to, co w nauczaniu Eckharta było głęboką metafizyczną analizą, tutaj stawało się czymś dokrawanym do obowiązującej filozofii, teologii czy duchowości. Dlatego, czytając *Teologię niemiecką*, starał się będą tę lekturę kierować ku myśleniu metafizycznemu, niż tylko teologicznemu czy duchowości.

Zbliżając się do końca swego dzieła, Frankfurczyk napisze to, co dla Eckharta jest zasadnicze, a u niego zdaje się być pewną konsekwencją całości rozważań: „Bóg jest jednym i musi być jednym, oraz jest wszystkim i musi być wszystkim” (XLVI,127). Zauważmy, że dwukrotne powtórzenie słowa „musi” nie jest jedynie zwrotem retorycznym, ale wyrażeniem metafizycznej prawdy o tym, co pierwsze: ono musi być Jednym i – konsekwentnie – wszystkim. Idąc ścieżką myślenia Eckharta: początkiem jest Jedno, czyli to, co niezróżnicowane, niepodzielone, co nie jest wielością, a zatem, jest też tym, co jest wszystkim, bo inaczej byłoby w nim jakieś zróżnicowanie, a wtedy nie byłoby Jednym. Z konieczności, dodajmy: konieczności metafizycznej, początkiem jest Jedno. Wyjaśnia to, choć z powodów kierownictwa duchowego nie używa języka metafizyki, tylko teologii, w następujący sposób: „Własnością Boga jest zaś, że nie jest tym, ani tamtym i że nie chce, nie pragnie i nie szuka w przebóstwionym człowieku ani tego, ani tamtego, lecz tylko dobra jako dobra i ze względu na nic innego prócz dobra” (XL,104). Pojawia się tutaj specyficzna kategoria filozoficznego myślenia Mistra Eckharta: „to lub tamto”, *diz und daz*. Być „tym lub tamtym”, to znaczy „być czymś określonym”, właśnie „tym” lub „tamtym”. Ponieważ jednak Bóg – to, co pierwsze, początek –

⁷ Odwołując się do tekstu *Teologii niemieckiej*, w tekście głównym w nawiasie podawał będę numer rozdziału (cyfra rzymska) i numer strony polskiego wydania (cyfra arabska).

nie jest „tym lub tamtym”, jest czymś nie będącym konkretnym, czyli nie będącym czymś wyróżnionym poprzez rozróżnianie, więc jest Jednym. A ponieważ jest Jednym, nierozróżnionym, dlatego – to też pochodzi od Eckharta – niczego nie pragnie, niczego nie chce, a tylko „dobra jako dobra”, czyli – wiemy to z tradycji metafizycznej – tego, co pierwsze, co istnieje samo z siebie i samo dla siebie.

Nie jest jednak tak, że takie metafizyczne stwierdzenia pojawiają się przy końcu całego traktatu, już bowiem w pierwszym rozdziale, od drugiego zdania, w dość długim fragmencie, Frankfurtczyk dokonuje ważnych filozoficznych rozstrzygnięć, rzutujących na całe jego metafizyczne myślenie. Pozwolę sobie zacytować dłuższy fragment:

Uważaj teraz: Czym jest to, co doskonałe, i to, co częściowe? Doskonałe jest istnieniem, które wszystko objęło i zawarło w sobie, i we własnym istnieniu, i bez którego, i na zewnątrz którego nie ma prawdziwego istnienia, i w którym wszystkie rzeczy mają swe istnienie, bo ono jest istnieniem wszystkich rzeczy i w sobie samym jest niezmiennie i nieporuszone, a przemienia oraz porusza wszystkie inne rzeczy. [...] To, co doskonałe, jest dla wszystkich stworzeń – w tej mierze, w jakiej są stworzeniami – niepoznawalne, niepojmowalne i niewypowiadalne. Doskonałe zatem nazywa się „nic”, ponieważ nie jest ono żadnym spośród nich. Stworzenie jako stworzenie nie może go poznać ani pojąć, nazwać ani pomyśleć (I,23–24)⁸.

Z jednej strony, jest to filozoficzny komentarz do słów św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (13,10), mówiącego, że „Gdy przyjdzie to, co doskonałe, zniknie to, co niedoskonałe oraz częściowe”⁹, a z drugiej strony, podobnie jak było to u Mistrza Eckharta, jest to zacytowanie tego fragmentu Objawienia, i zacytowanie go w takiej wersji, które będzie poręczne do filozoficznych rozstrzygnięć. Nie chodzi przecież jedynie o to, by wskazać, że jest coś doskonałego i coś niedoskonałego, że jest coś pełnego i coś częściowego, ale o to, by zobaczyć czym, w metafizycznym sensie, jest to, co doskonałe. A jest ono Istnieniem. Więcej, jest Istnieniem, które wszystko objęło (a co znaczy, że w Nim jest wszystko) i bez którego nie ma na zewnątrz istnienia, co znaczy, że bez Istnienia nie ma istnienia, czyli – wszystko, co jest, jest poprzez Nie. Tak pojmowane Istnienie ma jeszcze jedną cechę czy właściwość, choć chyba powinno się powiedzieć: jest jeszcze czymś – jest nieporuszone i niezmiennie, a przemienia i porusza wszystko inne.

⁸ Sformułowanie „Uważaj teraz”, następujące po słowach św. Pawła, i otwierające *de facto* to dzieło, jest specyficznym sformułowaniem używanym bardzo często przez Mistrza Eckharta, i nie jest to jedynie zwrot retoryczny, ale podkreślenie, że to, co po nim następuje jest ważne i – w pewnym sensie – nowe.

⁹ Cytuję ten fragment za *Teologią niemiecką* (s. 23). Autor traktatu korzystał z Wulgaty, sam ją przekładał na niemiecki, i na bazie tego tłumaczenia prowadził swe analizy, zasadnym zatem wydaje się przekładać ten fragment z niemieckiego, a nie podawać wersję polską z dostępnych tłumaczeń Pisma świętego. Zob. *Teologia niemiecka*, s. 149–150.

To drugie stwierdzenie mogłoby nam przypominać koncepcję Arystotelesowskiego Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, czy też Tomaszowego Boga z drogi *ex motu*, choć właściwie gdybyśmy szukali wzorca tego myślenia, byłyby to raczej droga *ex possibili et necessario*, w której przygodność istnienia świata stworzonego potwierdza konieczność istnienia tego, co istnieje z konieczności. Jednak myślnie autora *Teologii niemieckiej*, a wcześniej Mistra Eckharta, zdaje się iść w przeciwnym kierunku: to nie z przygodności istnienia rzeczy stworzonych wnioskujemy o konieczności istnienia Stwórcy, lecz z istnienia Stwórcy wnioskujemy o istnieniu rzeczy stworzonych, gdzie, jak mamy w tekście: ponieważ jest Istnienie, są rzeczy istniejące, nie odwrotnie. Inaczej: by rzeczy mogły istnieć, potrzebne jest istnienie, a to dane jest przez Istnienie, które – i tu sięgamy do wcześniejszych zdań traktatu – jest nieporuszone i niezmiennie. To *jedno* Istnienie, mogło dać *wiele różnych* istnień, a nie odwrotnie. Zatem, jeżeli to, co pierwsze jest Istnieniem, jest Jedno.

Co to jeszcze oznacza? Jeżeli rozumieć „niezmiennie” i „nieporuszone” jako to, co nie przechodzi z jednej formy w inną, z jednej postaci w drugą, to znaczy – nie ma żadnego zróżnicowania czy różnicy, to musi to nas prowadzić do wniosku, że tym czymś jest to, co jest Jednym, bo tylko to nie ma w sobie żadnego zróżnicowania. Zatem to Jedno jest nie tylko tym, co pierwsze, ale także tym, co doskonałe, tym, co daje wszystkim istnienie, bo samo jest Istnieniem. Wyrażone zostaje to w bardzo Eckhartiańskim sformułowaniu: „Doskonałe zatem nazywa się »nic«, ponieważ nie jest ono żadnym spośród nich” (I,23–24). Nie oznacza to jednak, że początkiem jest Nic w sensie nicości czy pustki. Trzeba to rozumieć w sensie Pseudo-Dionizego Areopagity, który mówi o tym używając greckiego *me on*, a nie *ouk on*: jeżeli rzeczy stworzone chcielibyśmy nazywać bytem, to Pierwsza Przyczyna nim być nie może, bo jest poza czy ponad bytem, czyli jest Nic (Manikowski 2006, 84). W naszym kontekście mamy tak: Istnienie nie jest „tym lub tamtym”, czyli jest właśnie Istnieniem, Jednym (Niezróżnicowanym), a nie czymś konkretnym (bytem czy konkretnie istniejącym bytem). Pod koniec traktatu, przeczytamy: „Bóg jako Boskość nie ma żadnej własności, ani woli, ani wiedzy, ani objawienia, ani tego, i tamtego” (XXXI,85). I ponownie, czytając te słowa, a używa ich autor traktatu przynajmniej trzykrotnie (XXXI,85; XXXIX,101; XL,104), widzimy nie tylko to, że źródłem myślenia jest metafizyka Mistra z Kolonii, ale i to, że nacisk położony jest na to, że metafizycznym początkiem wszystkiego jest Jedno.

Jedno w myśli Jakoba Böhme

Podobną ścieżkę podążania widać w pismach Jakoba Böhme. Zanim jed-

nak przejdę do zaprezentowania pewnych fragmentów myśli zgorzeleckiego teozofa, wydaje się zasadnym poczynić trzy uwagi natury metodologicznej i hermeneutycznej, które pozwolą na lepsze zrozumienie niektórych jego sformułowań. Po pierwsze, Böhme był filozoficznym i teologicznym samoukiem, więc trudno w jego tekstach doszukiwać się odniesień – wprost i nie wprost – do konkretnych dzieł czy myślicieli. Po drugie, łatwo zauważyć, że jego myślenie dzieli się zasadniczo na dwa etapy: przed i po napisaniu *Aurory*, gdzie dopiero w drugim etapie Böhme zaczyna więcej czytać dzieł filozofów, teologów czy alchemików. Po trzecie, język tekstów zgorzeleckiego teozofa jest językiem tamtej epoki, na którą wpływ miało nie tylko myślenie religijne, ale i alchemiczne, więc i obrazowe, dlatego, bez znajomości alchemii i symboliki, trudno jest zrozumieć Böhme. W *Pismach obronnych* tak pisze:

Dlaczego jeszcze spieracie się ze mną? Nie znam się na waszej wiedzy i wcale jej nie studiowałem. Studiujcie siebie samych, bo w was tkwi prawdziwa wiedza, o której mam jakieś pojęcie (Böhme 2008, 40).

Ta deklaracja jasno pokazuje, że nie można – patrząc na powyższe trzy punkty – traktować języka Böhme inaczej, jak metaforycznego, i w takim kluczu doszukiwać się tego, co można określić mianem metafizyki w jej ściśle filozoficznym sensie. Stąd, poniższe analizy mają formę daleko posuniętej (hermeneutycznej) interpretacji, niż ścisłego odczytywania. Dlatego chciałbym zacząć od analizy dwóch obrazów, obrazów Boskości, które u zgorzeleckiego teozofa mają, w mojej opinii, zasadnicze znaczenie metafizyczne.

W *Aurorze* czytamy: „Boskość można rozumieć jako koło z siedmioma innymi kołami w jego wnętrzu, zaś w całym tym układzie nie widać początku ani końca” (Böhme 2008, 103). W tym obrazie, w dwóch miejscach, zgorzelecki teozof odwołuje się do znanych i sobie, i jego czytelnikom, symboli: koła i siódemki. Koło, co sam podkreśla, poprzez to, że nie ma początku i końca, gdziekolwiek zaczniemy, tam będzie i początek, i koniec, od zawsze było symbolem doskonałości. Siódemka zaś, poprzez wyraźne odwołanie się do biblijnego objawienia odnosi się wprost do Boga i tego, co Boskie, bowiem to siódmego dnia po stworzeniu świata Bóg odpoczął i dlatego ów siódmy dzień jest dniem świętym i tylko Bogu poświęconym. W tych siedmiu dniach dopełniło się wszystko, co miało powstać, więc jest i ta siódemka całością, wszystkim. Jednak mamy tutaj jeszcze jeden obraz-symbol, może nie zauważalny przy pierwszej lekturze. Otóż, wedle Böhme Boskość to Koło (specjalnie piszę dużą literą), które **w sobie** zawiera owe siedem pozostałym kół. Nie mamy więc siedmiu kół, tylko osiem, bowiem te siedem zawiera się w tym pierwszym. Z jednej strony, symbolicznie, mamy tutaj nawiązanie do

ósmego dnia, będącego jednocześnie „pierwszym dniem tygodnia”, dniem Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, ale jednocześnie „dnia ósmego”, ostatniego, choć nie chronologicznie. Boskość jest pierwsza (pierwsze koło) i jest ostatnia (ósme koło) i zawiera w sobie siedem innych kół, czyli wszystko. Czytając to tak, jak powyżej było i u Mistra Eckharta, i w *Teologii niemieckiej*, to, co pierwsze jest wszystkim, bowiem będąc niepodzielonym, niezróżnicowanym i nieruchomym, jest właśnie wszystkim, zawiera w sobie wszystko, jest wszystkimi rzeczami, jest Jednością, Jednym.

Kryje się tu również i jeszcze jeden obraz, związany z geometrią i pojmowaniem koła: wspólny środek. Jeżeli cała Boskość jest kołem zawierającym w sobie siedem innych kół, to muszą one mieć wspólny środek, wtedy dopiero ta koncentryczność dopełnia metafizyczny obraz, ukazując źródłowy początek, z którego wszystko wypływa i do którego wszystko powraca. W bardziej filozoficznym komentarzu, Böhme napisze w *Trzech zasadach boskiego istnienia*:

Albowiem nie istnieje nic, co znajdowałoby się poza Bogiem. Tam gdzie przebywał On przed stworzeniem świata, tam też znajduje się i teraz: w samym sobie. On sam jest istnieniem wszystkich istnień. Z Niego wszystko się zrodziło i wypłynęło. Dlatego zwie się on Bogiem, ponieważ On sam jest Dobrem, Sercem i tym, co Najwspanialsze, czyli światłem i Siłą, z której bierze swój początek cała natura (Böhme 2008, 105)¹⁰.

Drugim obrazem jest drzewo, do którego Böhme porównuje nie tylko filozofię, teologię czy astrologię, ale całą naukę, czy wręcz całą rzeczywistość¹¹. Czytamy bowiem w Przedmowie do *Aurory*: „Całą filozofię, astrologię i teologię wraz z ich matką przyrównałbym do wyśmienitego drzewa, które rośnie w pięknym parku” (Böhme 1998, 30). Idąc dalej, zgorzelecki teozof uściśla ten obraz, mówiąc, iż ów park czy ogród, to świat, a poszczególne elementy tego rosnącego drzewa oznaczają naturę, gwiazdy, żywioły, ludzi. Jednak pewne stwierdzenie, odwołujące się do zwykłej obserwacji rosnącego drzewa, nabiera metafizycznej głębi: „Sok zaś w tym drzewie znaczy czystą Boskość” (Böhme 1998, 31). Prawdą jest, i do tego nie potrzeba było jakiegokolwiek głębszej wiedzy ogrodniczej, że bez soków, drzewo obumiera, widać to było przecież, czego Böhme zapewne doświadczał, w zimnym klimacie śląska, że przy wielkim mrozie lub upale, drzewo obumierało. Sok zatem jest tym, co trzyma drzewo przy życiu, a kiedy jest ono wszystkim,

¹⁰ W oryginale niemieckim jest termin *Wesen*, który za Schmoltdem (1954, 98) czytam jako odpowiednik łacińskiego *esse*, czyli istnienie, a nie istota czy byt, jak jest we współczesnym niemieckim. Czynię tak dlatego, że uważam Böhme’go za spadkobiercę Mistra Eckharta także w warstwie językowej.

¹¹ Zastanawiające jest to, że w późniejszym okresie taki sam obraz pojawi się u Kartezjusza (Descartes 2001, 19) i Heideggera (1999, 313).

ów sok trzeba odczytywać jako esencję życia, nie pochodzącą z samego drzewa, tylko z zewnątrz. Czym zatem jest? Tym, dzięki czemu drzewo żyje.

Jeżeli zatem widzimy w drzewie rosnącym w ogrodzie obraz wszystkiego, a sok w nim płynący – Boskością, zatem – podobnie jak w *Teologii niemieckiej*, a wcześniej u Eckharta – Boskość jest we wszystkim, Boskość jest wszystkim, jednak nie jest wszystkimi rzeczami w sensie fizycznym, ale jest – jak zacytowałem to wyżej – istnieniem wszystkich istnień, istnieniem tego wszystkiego, co istnieje. Jednak owa Boskość jest czysta. Co to oznacza? że jest bez domieszki czegokolwiek, w tym i stworzeń, co – czytając to w kluczu Mistrza z Kolonii – nie jest ona nie tylko „tym lub tamtym”, ale nie jest niczym z tego, co zostało stworzone, nie ma w nim, jak w rzeczach stworzonych żadnego rozróżnienia. Jest zatem Jednym. I to Jedno ożywia wszystko, jak ten jeden sok ożywia drzewo rosnące w pięknym ogrodzie czy parku, bo przecież sok nie jest drzewem. Dlatego też to, co pierwsze u Böhmeego nie jest gruntem, nie jest fundamentem, ale jest *Ungruntem*, czyli czymś, co jest absolutnie pierwsze i jest absolutnie pierwsze dla wszystkiego, i jest Jednem, Jednością (Kosian 2001, 19).

To, że początkiem jest Jedno, pojawia się u Böhmeego w wyniku lektury pism św. Pawła, głównie Listu do Efezjan (2,14) (Kosian 2001, 85). Pisząc o Chrystusie, który w swym ciele, oczywiście nie fizycznym, tylko mistycznym, jakim jest Kościół, „obalił mur wrogości”, czyniąc wszystko jednym, nawiązuje również do Listu do Galatów (3,28), gdzie pisze wprost, że nie ma już niewolnika i wolnego, mężczyzny i kobiety, czy też Greka i żyda, bo wszyscy są – w Chrystusie – jednym. Jeżeli w Chrystusie, a myśl Böhmeego jest bardzo chrystocentryczna, wszystko jest jednością, a Chrystus jako Słowo „była początku” (J 1,1) – czy może lepiej: był początkiem – to tym, co pierwsze jest Jedno, i ono jest początkiem. Widać tutaj, choć oczywiście, jak wspomniałem, jest to bardziej interpretacja, niż dosłowne czytanie Böhmeego, że podąża on śladami Mistrza Eckharta, który podobnie odczytywał fragmenty Pisma świętego.

Jedno w myśli Anioła Ślązaka

Johannes Scheffler, znany jako Angelus Silesius, w przeróżny sposób spotykał się z myślą Jakoba Böhmeego i Mistrza Eckharta. Można oczywiście toczyć akademickie spory o bezpośredniość czy pośredniość tego wpływu, o to, czy faktycznie czytywał ich dzieła, czy tylko ktoś mu o nich wspominał lub gdzieś się na nie powoływał, nie ulega jednak wątpliwości, że miejsca gdzie przebywał i atmosfera, w której wyrastał przepiękna była śląską duchowością, na którą wpływ miała myśl Böhmeego i Mistrza Eckharta. Studiował przecież w Strasburgu, gdzie w do-

minikańskim konwencie mieszkał Eckhart i skąd pochodzi zdecydowana większość zachowanych do dziś jego kazań. Studiował w Niderlandach, gdzie drukowano dzieła Böhme, drukowano i powszechnie czytano, więc Ślązak, jakim był Scheffler, zapewne nie tylko o nich słyszał. Wreszcie był w kręgu śląskiego szlachcica i myśliciela Abrahama von Franckenberga, przyjaciela i pierwszego biografa Böhme, więc zapewne tam zapoznawał się z myślą zgorzeleckiego teozofa. Zresztą, jak pokażę, czytając jego najbardziej znane dzieło, *Cherubinowego Wędrowca*, wyraźnie widać nie tylko klimat myślenia Böhme i Eckharta, ale i te same zagadnienia czy tę samą terminologię, niekiedy wręcz ocierającą się o kopiowanie tych samych sformułowań.

Podobnie, jak w przypadku Mistra z Kolonii, *Teologii niemieckiej* czy Jakoba Böhme, Scheffler kładzie nacisk na Jedno, Jedność czy Jedyność jako to, co jest początkiem. O ile Mistrz Eckhart na swej metafizyce Jednego i Istnienia opierał swe Kazania, *Teologia niemiecka* wcielała je w życie duchowe swych czytelników, a Jakob Böhme próbował zaadoptować do myślenia o tym, co pierwsze pomysły alchemiczne, o tyle Johannes Scheffler, jako poeta i autor pieśni kościelnych, przekazywał następnym pokoleniom to, czego nigdy nie mieliby możliwości się dowiedzieć o Początku, gdyż nie studiowali filozofii czy teologii. I choć mamy tutaj do czynienia z poezją, i to poezją najwyższych lotów, to mimo to, nie trzeba w wielu przypadkach sięgać do zaawansowanych narzędzi hermeneutycznych, gdyż przekaz Angelusa Silesiusa jest w zasadzie jednoznaczny.

Już w pierwszej księdze *Cherubinowego Wędrowca* czytamy: „Bóg to jedno i to samo” (I,83)¹². Z jednej strony, możemy do tego podejść literalnie i zobaczyć w tym fragmencie nic innego, niż deklarację, że Bóg jest Bogiem, kładąc nacisk czy filozoficzny akcent na słowie „Bóg”, z drugiej jednak strony, kładąc nacisk na słowie „Jedno”, można ten fragment odczytać tak: Bóg jest Jedno i tylko Jedno, widząc w wyrażeniu „to samo” powtórzenie słowa „Jedno”. W niemieckim oryginale zresztą, słowo *Ein*, powtarza się w tym wersie aż trzykrotnie, dając efekt nie tylko poetyckiego rytmu, ale i specyficznego nacisku na to, co najważniejsze: „*Gott ist ein ein'ges Ein*” (Scheffler 1905). Pojawi się i czwarte *ein*, kiedy mówiąc o tej Jedności (Lam tłumaczy ten wers: „jednością Bóg jedyną” – Silesius 2012), powie, że mamy się w Niej dać zamknąć (*einschließen*), a zamknąć się możemy tylko w tym, co jest Jednym, a nie czymś różnym, podzielonym czy zróżnicowanym. Można więc powiedzieć, bazując na filozoficznym odczytaniu tego dwu-

¹² Przywołuję fragmenty dzieła Schefflera za wydaniem niemieckim z 1905 roku (Scheffler 1905), gdzie pierwsza cyfra oznacza Księgę, a druga numer dwuwiersza. Tłumaczę sam, bowiem niekiedy przekład Andrzeja Lama (Silesius 2012), skądinąd doskonały dla poezji, nie zawsze oddaje głębię filozoficznej myśli.

wiersza, że Scheffler chce nas upewnić, że Bóg jest Jednym, Jednością, a pojmując Boga tradycyjnie, jako początek wszystkiego, mówi, że Jedno jest początkiem.

W drugiej księdze *Cherubinowego Wędrowca* znajdujemy jednak pewne sformułowania, które wprost odwołują się do metafizycznego myślenia Mistrza Eckharta, gdzie mowa jest o Bogu jako istnieniu (tak, jak poprzednio, za Schmoltem, czytam *wesen* jako odpowiednik łacińskiego *esse*). Użycie takiego sformułowania może świadczyć choćby o tym, że w powszechnym obiegu, czy to filozoficznym, czy teologicznym, a również w pismach duchowych, określanie Boga jako *Wesen* było czymś powszechnym. W dwuwierszu 129, czytamy: „Zwierzę jest poprzez rodzaj (*Art*), przez rozum (*Verstand*) znany jest człowiek, / Anioł poprzez ujawnianie się (*Schaun*), poprzez istnienie (*Wesen*) Bóg jest znany” (II,129). Scheffler próbuje nam tutaj pokazać sposoby (choć z filozoficznego punktu widzenia nie do końca jest to właściwe słowo) rozpoznawania: zwierzęta rozpoznajemy poprzez rodzaje, człowieka poprzez rozumność, anioła, bo się ukazuje (widzimy go w cielesnej postaci), a Boga bo jest. Nawet, gdybyśmy słowo *Wesen* oddali współcześnie jako *istotę* czy to, co istotne, to odwołując się do biblijnego objawienia się Boga jako „Tego, który jest”, trzeba byłoby stwierdzić, że istotą Boga jest to, że jest, czyli Jego istnienie. Dlaczego więc czytam to tak, jak jest u Eckharta i w *Teologii niemieckiej*, być może suponując Schefflerowi to, czego powiedzieć nie chciał? Czynię tak dlatego, że w tej samej księdze, kilka miejsc dalej, mamy dwuwiersz, który jest jednoznacznie neoplatoński w swym wyrazie, powiem wprost: i w stylu Pseudo-Dionizego, i w stylu Eckharta.

Człowiekowi, który chciałby wiedzieć, kim Bóg jest ze swej istoty, Scheffler odpowiada (podam dwa możliwe odczytania):

Czym jest istota (*Wesen*) Boga? Pytasz z ciekawością?
Wiedz jednak, że jest ona nadistotnością (*Überwesenheit*).

Czym jest istnienie Boga? Pytasz z ciekawością?
Wiedz jednak, że jest ono nadistnieniem (II,145).

Oba możliwe odczytania są, jak wspomniałem, neoplatońskie w swym duchu i sensie, i z powodzeniem mogłyby być znalezione w pismach nie tylko Plotyna, ale właśnie czołowych chrześcijańskich neoplatoników, Eriugeny, Eckharta czy Mikołaja z Kuzy, których to filozofów mógł podczas swych studiów poznać Scheffler (byłwszak doktorem i medycyny, i filozofii). To, co tutaj jest zasadnicze, to pojmowanie Boga jako coś, co jest zdecydowanie inne, niż świat stworzony. Jeśli zobaczymy w tym dwuwierszu pewną kontynuację tego, co przytoczyłem powyżej, zobaczymy, że Scheffler zdaje się mówić, iż mamy trudności z ujęciem Boga,

ponieważ jest on inny, niż to, co nas otacza, inny w swej istocie, inny w swym istnieniu. A Jego sposobem istnienia jest „istnienie bez daczego”.

Znany dwuwiersz z pierwszej księgi *Cherubinowego Wędrowca* – znany może bardziej przez Heideggera (2001, 53; 54; 60), niż przez samego Silesiusa – dwuwiersz o róży, wprost odnosi się do specyficznego sposobu istnienia, który, za metafizycznym myśleniem Mistrza Eckharta nazywamy właśnie „istnieniem bez daczego”. Przytoczę ten dwuwiersz (I,289) w trzech możliwych przekładach:

Trwa róża bez *daczego*, rozkwita, bo rozkwita,
O siebie nie dba wale, czy widzisz ją, nie pyta (A. Lam).

Róża jest bez daczego; rozkwita, bo rozkwita,
Na siebie nie zważa i czy ją widzą, nie pyta (J. Mizera).

Róża jest bez daczego, kwitnie, bo kwitnie,
Nie zwraca na siebie uwagi, nie pyta, czy jest widziana (własne)¹³.

Dwuwiersz ten zatytułowany *Ohne warum*, czyli „Bez daczego / Bez powodu”, choć odwołuje się wprost do róży, to biorąc pod uwagę i specyfikę dzieła Schefflera, jak i symbolikę róży, odwołującą się do doskonałości, treść tego możemy odnieść, przy filozoficznej lub teologicznej lekturze, do Boga, do tego, co pierwsze czy też początku. Bóg jest tym, co nie ma żadnego powodu, żadnego daczego swego istnienia, jest bo jest, podobnie jak róża, która kwitnie bez tego, czy jest obserwowana czy też nie, czy jest u kogoś w wazonie, czy nie jest – kwitnie bo jest to dla niej coś zasadniczego. Bóg nie ma daczego, to znaczy, że nie ma czegoś, co musiałby posiadać, aby nie tylko „być Bogiem”, ale również „być”. Istnienie zatem nie jest tym, co Bóg musi posiadać, by „był” (nie tylko by „był Bogiem”, ale by „był”), więc On jest Istnieniem. Nie ma zatem sytuacji, by miał mieć coś do siebie dodanego, a to pokazuje, że jest Jednym, że jest Jedno, bo tylko wtedy nie ma w Nim żadnego zróżnicowania – na to, czym jest i na to, dzięki czemu jest. I takie Jedno jest Początkiem, początkiem, z którego dopiero bierze się wszelka wielość, zróżnicowanie, bycie tym lub tantym, czyli czymś określonym.

Zakończenie

Pisma mistyków zawsze, w każdej epoce czy czasach, miały prowadzić swych czytelników do Boga, gdyż takie było ich zasadnicze założenie. Mistrz Eckhart głosił swe kazania w konwentach dominikańskich, do swych współbraci czy no-

¹³ W niemieckim oryginale nie ma podkreślonego słowa „bez daczego” (*ohn warum*), jak czyni to Lam, nie ma też niemieckiego słowa oznaczającego „trwać” (np. *dauern* czy *verharren*), a jest *ist*, czyli „jest”.

wicjuszy, do siostr zakonów kontemplacyjnych czy dla studiującej w Paryżu młodzieży akademickiej. *Teologia niemiecka*, jak głosi Prolog, skierowana jest do czytelnika po to, aby mógł „rozpoznać prawdziwego, sprawiedliwego przyjaciela Boga”, a w Przedmowie Marcin Luter (1483–1546) zaznacza, że dzięki tej książeczce „w języku niemieckim Boga mego słyszę i odnajduję”. Jeszcze bardziej ten praktyczny i duchowy aspekt tych dzieł odnosi się do Johanna Schefflera i jego wierszy, a nade wszystko pieśni, które do dziś dnia śpiewane są podczas wielu nabożeństw. Nie ulega jednak wątpliwości, że cel duchowy, nie jest tu jedynym, bowiem doskonale wykształceni w filozofii i teologii, jak Eckhart czy Silesius, czy obdarzeni doskonałym zmysłem duchowym, jak Böhme, przekazywali pod postacią kazań, wierszy, pieśni, obrazów wiedzę filozoficzną, dziś przez nas odkrywana. I nie chodzi tutaj tylko o to, by prowadzić akademickie spory o tym, jaki typ neoplatonickiej metafizyki legł u fundamentu tych dzieł, ale również i o to, by zobaczyć coś, co dla dzisiejszego człowieka może być czymś nowym: początkiem wszystkiego jest Jedno, z niego poprzez różnicowanie pojawiła się cała różnorodność świata stworzonego, i do tego Jedna wszystko na końcu powróci.

Bibliografia:

- Angelus Silesius. 2012. *Cherubinowy Wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*. Tłum. i oprac. Andrzej Lam. Opole: Konwersatorium im. Josepha von Eichendorffa.
- Böhme, Jakob. 1998. *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*. Tłum. Andrzej Pańta. Zgierz: Polskie Stowarzyszenie Euroopera.
- Böhme, Jakob. 2008. *Żyjąc w prostocie Chrystusa. Antologia*. Wieleń: Instytut Wydawniczy „Rozekruis Pers”.
- Descartes. 2001. *Zasady filozofii*. Tłum. Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Eckhart. 2013–2020. *Dzieła wszystkie*. Tom 1–3. Tłum. Wiesław Szymona. Poznań: W drodze.
- Heidegger, Martin. 1999. „Czym jest metafizyka? Wprowadzenie.” Tłum. Krzysztof Wolicki. W Idem. *Znaki drogi*. Tłum. Seweryn Blandzi *et al.*, 313–327. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, Martin. 2001. *Zasada racji*. Tłum. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Koch, Josef. 1969. „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter.” W *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. Werner Bierwaltes, 317–342. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kosian, Józef. 2001. *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme – Anioł Ślązak – Daniel Czepko*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Manikowski, Maciej. 2006. *Pierwsza zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita: jego filozofia i teologia*. Kraków: Aureus.
- McGinn, Bernard. 2009. *Mistyczna myśl Mistra Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*. Tłum. Sebastian Szymański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Meister Eckhart. 2008. *Werke*. Tom 1: *Deutsche Werke I*, Tom 2: *Deutsche Werke II. Lateinische Werke*. Red. Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Nowy Testament. 2005. *Nowy Testament. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich. Częstochowa: święty Paweł.
- Scheffler, Johannes. 1905. *Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben und mit einer Studie "Über den Wert der Mystik für unsere Zeit" eingeleitet von Wilhelm Bölsche*. Jena/Leipzig: Eugen Diederichs.
- Schmoltdt, Benno. 1954. *Die deutschen Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Teologia niemiecka*. 2013. Tłum. Piotr Augustyniak. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

The Beginning is One: Master Eckhart and the Tradition of Silesian Mysticism

A b s t r a c t

The spiritual writings of Jakob Böhme and Johannes Scheffler, two of the most outstanding representatives of Silesian mysticism, have, in addition to a spiritual level, because this was essentially the purpose of their composition, a profound metaphysical level, where metaphysics is understood as the science of what is the first. It is possible to discover this level when one reads them in the spirit of Master Eckhart and "German Theology" from XIVth century. It can then be seen that beneath the terms God or Divinity lies the metaphysical truth about the One, the Oneness or the undifferentiated. The present text attempts to show those elements of the work of the Silesian Mystics that point unequivocally to the One, which is the Beginning.

Keywords: Eckhart, Böhme, Scheffler, mystics, One, Beginning

Słowa kluczowe: Eckhart, Böhme, Scheffler, mistyka, Jedno, Początek

