

Alexandre Koyré: Filozofia Jakoba Böhme

Trudno sobie wyobrazić coś bardziej nieciągłego, nieuporządkowanego, fragmentarycznego i bezgatunkowego niż dzieło zgorzeleckiego teozofa. Nikt, z wyjątkiem Paracelsusa, nie pisał dotąd, jak Böhme, bez żadnej troski o przejrzystość, nikt mniej nie zważał na terminologię, nikt mniej nie dbał, by nadać jasny, klarowny i wyrazisty sens twierdzeniom oraz definicjom. Nikt wcześniej, powiedzmy krótko, nie potrafił mniej „rozumkować”, nie wiedział, co znaczy plan, układ, logika dzieła.

Wprowadzenie

Pisma słynnego szewca-teozofa już dawno odnalazły swoje miejsce w historii filozofii. Od Hegła, który w *Historii filozofii* poświęcił Böhmemu osobny rozdział pochwalny i napisał, „że nie musimy się go wstydzić” [1], aż po filozofów współczesnych [2] wszyscy – z nielicznymi wyjątkami [3] – dostrzegają w ciemnym, nierównym i pogmatwanym dziele, które napisał *philosophus teutonicus*, ślad jednego z największych metafizycznych geniuszów ludzkości [4].

O ile jednak w sprawie doniosłości dzieła Böhme dość łatwo zapanowała zgodność, o ile coraz wyraźniej rozpoznaje się jego bardzo realny wpływ na filozoficzną myśl niemiecką [5] (i mamy nadzieję, że nasze studium przyczyni się do ustalenia roli myśli Böhme jako

jednego z najważniejszych składników wielkiego postkantowskiego ruchu filozoficznego oraz do rozpoznania wpływu, jaki Böhme wywarł nie tylko na Schellinga i romantyków, lecz także na Hegla i Fichtego) [6], to jednak niewielu jest filozofów, o których historycy wypowiadaliby sądy tak najzupełniej sprzeczne.

To pewne: żaden z wielkich filozofów nie uzyskał dotąd interpretacji definitywnej. Komentatorzy Kanta, Kartezjusza lub św. Tomasza nadal nie potrafią się porozumieć co do pełnego sensu ich dzieł i nie zamierzamy wyrzucać historykom, że nie zgadzają się w sprawie filozofii Böhme. To rozbieżności nieuniknione i sądzimy, że system każdego wielkiego filozofa jest niewyczerpywalny jak samo życie, które wyraża; niewytłumaczalny jak pierwotna intuicja, która go prowadzi.

Rozbieżności nie dotyczą tylko szczegółów myśli Jakoba Böhme, ale jej zasadniczych kierunków. Dla Hegla był on nieświadomym idealistą-panteistą [7]; dla von Baadera najwybitniejszym przedstawicielem filozofii chrześcijańskiej, wychwalanym za swój „realizm” [8]; panteistą-materialistą był dla von Harleßa [9]; Hoffmannowi i Hambergerowi jawił się jako ortodoksyjny teista [10]; Baurowi i Stöcklowi wydawał się gnostykiem i dualistą [11], który w dodatku odnowił manicheizm; Martensen [12] dostrzegł w nim myśliciela intencjonalnie najgłębiej chrześcijańskiego, który stał się panteistą, by tak rzec, przez nieuwagę, natomiast Lasson i Deussen twierdzą, że jego wyobrażenie Boga z chrześcijaństwem niczego wspólnego nie ma [13], a Wyneken uważa z kolei, że nikt inny jak Böhme nie pojął lepiej istoty Boga chrześcijan [14]. Różnice dotyczące rozumienia innych pojęć okazały się nie mniej głębokie. Elert uważa, że w mistycyzmie Böhme

panuje bezgraniczny chaos, natomiast Carriere postrzega w nim mistyka-intelektualistę, który nade wszystko ceni wartości poznawcze [15].

Rozbieżności ocen sięgają znacznie dalej. Feuerbach twierdzi, że doktryna zła i dialektyka *Grund* i *Ungrund* stanowią tytuły do wielkiej chwały teozofa [16]. Hegel ceni go ogromnie za doktrynę zła, podczas gdy dla Peipa to najśłabsza część dzieła [17]. Martensen i Dorner postrzegają w myśleniu Böhme wartości uniwersalne [18], podczas gdy von Hartmann skłonny jest widzieć w nim stertę niedorzeczności [19].

Tak wielkie różnice w ocenie mogą wydawać się zaskakujące. Być może jednak uda się nam je wyjaśnić, jeśli uwzględnimy dwa czynniki różnej natury i wartości, które uniemożliwiały dotąd zrozumienie – jeśli jest ono w ogóle możliwe – teozofii Jakoba Böhme.

Po pierwsze – w tej kwestii zgadzają się wszyscy – trudno sobie wyobrazić coś bardziej nieciągłego, nieuporządkowanego, fragmentarycznego i bezgatunkowego niż dzieło zgorzeleckiego teozofa [20]. Nikt, z wyjątkiem Paracelsusa, nie pisał dotąd, jak Böhme, bez żadnej troski o przejrzystość, nikt mniej nie zważał na terminologię, nikt mniej nie dbał, by nadać jasny, klarowny i wyrazisty sens twierdzeniom oraz definicjom. Nikt wcześniej, powiedzmy krótko, nie potrafił mniej „rozumkować”, nie wiedział, co znaczy plan, układ, logika dzieła. Böhme mówi wszystko o wszystkim. Każdy jego utwór prezentuje całość systemu [21]. Powtórzenia pojawiają się równie często jak sprzeczności, zamiana sensów używanych pojęć, zawsze wieloznacznych, podobnie jak wyobrażeń, służy Böhmemu nieustannie

do nazywania i symbolizowania najróżniejszych rzeczy. Nikt – może z wyjątkiem Paracelsusa – nie pisał równie „barbarzyńską” mową, równie niezręczną, przeładowaną neologizmami, terminami niejasnymi, formułami alchemicznymi źle pojętymi i nie używał słów „łacińskich” źle rozumianych [22].

Dlatego właśnie naszym zdaniem większość historyków filozofii, bezwzględnie ufających starym sposobom sztuki myślenia, twierdziła, że kto przeczytał jedną książkę Böhme, przeczytał wszystkie jego dzieła. W ten sposób ograniczała się do lektury kilku prac, nie zawsze wybranych najszcześliwiej.

Oto kilka najwyraźniejszych przykładów takiej postawy. Hegel twierdził, że najbardziej przekonujący obraz myśli Böhme przedstawił w *Aurorze, czyli Jutrzence o poranku*, chociaż prawie wszyscy przyznali, że *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, pierwsze dzieło teozofa, co prawda świeże i radosne, jest tylko szkicem, początkiem niezwieńczonym, niedoskonałym, o czym – co istotne – wspominał sam Böhme, oświadczwszy, że *Aurorę* napisał wtedy, kiedy jeszcze nie widział jasno, kiedy panowała nad nim Magia [23], a inni widzieli lepiej. Jednak Baur uważa, iż *Aurorę* i *Trzy pryncypia* powinno się uznać za zasadnicze dzieła teozofa i na ich podstawie studiować dzieje jego myśli, chociaż o *Grund* i *Ungrund* Böhme w nich jeszcze nie wspomina, a sam twierdzi w kolejnych pismach, że ani *Aurora*, ani *Trzy pryncypia*, chociaż niepozbawione sensu, nie ujawniają istoty jego myśli.

A zatem: chociaż w pewnym stopniu twierdzenie, że ktoś, kto czytał jedną książkę Böhme, przeczytał wszystkie jego książki, czyli że w każdej z nich Böhme starał się wyłożyć całą metafizykę, zdając sobie

sprawę, że nie zdoła tego uczynić, tak jak nie zdoła oddzielić kwestii szczegółowych od próby całości *Weltanschauung* – jest prawdziwe, to jednak trzeba pamiętać, że Böhme czuł i wiedział, że takie wyłożenie nie jest możliwe, zatem musiał podejmować trud za każdym razem od nowa, a każda próba okazywała się chybiona i niedoskonała, trzeba było za każdym razem przystępować do rzeczy na nowo, żadnego zadowolenia, raz i jeszcze raz, żeby nazwać to, co tworzy wir centralny; nie udało się – porażka; *Aurora* to porażka, zatem jeszcze raz, aż do *Punktów teozoficznych*. I trzeba jasno powiedzieć, że Böhme nie powtarzał w kółko tego samego [24], chyba że by przez powtarzanie rozumieć uporczywe próby wyrażenia we wszystkich swoich dziełach jednej i tej samej pierwotnej intuicji fundamentalnej. I nie trzeba zapominać, że jego sposób myślenia się zmieniał, stawał się coraz bardziej świadomy, wyrazisty, jasny, stanowczy, podlegał rozlicznym wpływom [25]. Naszym zdaniem, żeby odkryć w myśli Böhme składniki najistotniejsze, trzeba śledzić jej wiry, ruch, jej stawanie się, nie zapominając, że Böhme umarł za wcześnie [26], nie rozwiązawszy sprzeczności wypełniających i nadających życiowej mocy jego dziełu, nie dotarłszy do kresu drogi.

Jeszcze jedna uwaga wydaje się konieczna: przedstawione wyżej rozbieżności stanowią w gruncie rzeczy refleks starć i polemik, które rozpoczęły się wkrótce po publikacji dzieł Böhme, starć i polemik opisanych skrupulatnie w klasycznych studiach Johanna Geорга Walcha i Gottfrieda Arnolda [27]. Oczywiście, w XIX stuleciu nie szło już, jak w stuleciu XVII, o ustalenie, czy Böhme był heretykiem, czy nie był, lub czy – przeciwnie – był dobrym chrześcijaninem, czy jego doktryna jest zgubna lub zbawienna, czy on jest *Schwärmer* (odstępca), czy *Rechtgläubiger* (prawowiernym), ale w zasadzie prawie wszystkie przytaczane przez nas rozprawy, napisane w przeważającej większości przez zawodowych teologów, usiłują odpowiedzieć na jedno jedyne

pytanie: byłże Böhme, lub nie, panteistą lub teistą? Ściślej mówiąc: owe rozprawy starają się bardziej udowodnić jedną lub drugą tezę, zamiast zmierzyć się z kwestią znacznie prostsza: czego chciał Böhme, co właściwie i jak mówił?

Skrupuły apologetyków z jednej strony oraz chęci uczynienia z Böhme „prekursora” filozofii współczesnej z drugiej zaciążyły nad większością poświęconych mu studiów [28]. Z pewnością Böhme był prekursorem i wywarł ogromny wpływ, znacznie większy, niż zwykło się przypuszczać, na rozwój filozofii niemieckiej, ale naszym zdaniem największy błąd polega na studiowaniu Böhme jako prekursora Fichtego, Schellinga lub Hegla. Böhme pozostaje sobą. Był sobą osobno, był człowiekiem żyjącym i myślącym w XVII stuleciu, a nie w XIX (ani w naszym), zmagającym się z problemami religijnymi i z pytaniami właściwymi jego czasowi, w jego środowisku. W takim kontekście powinniśmy studiować Böhme. W taki tylko sposób możemy próbować go zrozumieć i zdać sprawę z dróg jego myśli, a wtedy okazać się może, że dotychczasowe dylematy: byłże on panteistą czy teistą, metafizykiem czy *homo religiosus*? – są fałszywe i niestosowne. Nie był on ani jednym, ani drugim, ponieważ był jednym i drugim.

Böhme, jako się rzekło, jest jednym z najbardziej tajemniczych myślicieli świata, a jego książki są, być może, najbardziej fatalnie w świecie napisane. Nie zapominajmy jednak, że Schlegel, Lichtenberg, Tieck dostrzegli w nim jednego z największych pisarzy niemieckich, i wystarczy otworzyć na dowolnej stronie *Drogę do Chrystusa*, by uderzyło piękno, siła i celność frazy, niepowtarzalny ton szczeroci i prawdy. Oto język godny Lutra i Mistrza Eckharta i dlatego nie można nie zastanawiać się, dlaczego człowiek piszący tak przenikliwie i pięknie posługiwał się jednocześnie mową przyduszoną i bełkotliwą.

Böhme pisał, jak mówił, mówił, jak myślał, żeby wyrazić siebie. Słowo, mowa nigdy nie stanowiły dla niego narzędzia służącego do formowania konceptów; mowa wyrażała żywe życie, tworzące się i określone w procesie wypowiedzenia, dlatego wszystkie składniki wypowiedzi (wypowiedzi wypowiedanej) zbiegały się i uczestniczyły w wypowiedzianym: dźwięk, melodia frazy, nieuchronne jej powtórzenia, rytm zmienny i zmieniający obrazowanie, z konieczności niespójne. Mowa Böhme jest mową poetycką i jako poezję należy ją traktować. Nie sposób przykładać do tej mowy gotowych reguł stylistycznych, on nie chce podawać czytelnikowi-słuchaczowi gotowych pojęć, niestrudzenie powtarza, że tylko w sobie samym odnaleźć można składniki poznania, że nie chce „nauczać”, lecz tylko wywoływać i wyzwalać akty i nastawienia mentalne potrzebne do rozbłyśnięcia światła w duszy. Böhme uprawia – sądzimy, że niekiedy świadomie – magię słów [29].

Skoro tak, wydaje się niemożliwe oddanie w języku pojęciowym wizji niewyraźnej za jego pośrednictwem [30] – Böhme przed tym przestrzegał – możemy jedynie próbować tłumaczyć, przymierzać jego słowa do pojęć lub po prostu opisywać intuicję teozofa, nie zapominając, że idzie wyłącznie o transpozycję i przekład, że nie uda się wcisnąć jego dzieła i jego myśli w ramki pojęć nadto gotowych i sztywnych, zbyt „wyznaczonych”. Myśli Böhme muszą pozostawać w półcieniu, dzięki któremu istnieją. Pominąć półcień – znaczy zdeformować dzieło Böhme, jak dzieło Rembrandta, gdyby zastąpić grę światła i mroku na jego obrazach konturem ostrym i wyrazistym.

Specyfika Böhmego sprawia, że jego studiowanie i objaśnianie w odmiennej mowie jest zadaniem niezwykle trudnym; prawie niemożliwe okazuje się przetłumaczenie na francuski bez uszczerbku niekończących się ciągów wypowiedzi, najeżonych wtrąceniami, natarczywych, zachodzących na siebie, porwanych, postrzępionych, fragmentów myśli nieuczesanych, lawiny wyobrażeń, dziwacznych terminów oddziałujących na umysł czytelnika zarówno brzmieniem, jak znaczeniem, ładunkiem emocjonalnym, aurą zmysłową. Terminy takie jak na przykład: *Grimm* i *Zorn*, *Angst* i *Scienz*, *Grund* i *Ungrund*, *Gemüth*, *Quall* przetłumaczone na francuski dosłownie tracą całkowicie wartość emocjonalną i przestają cokolwiek znaczyć. Z tego względu musieliśmy cytować obszernie Böhmego w oryginale, a nie w tłumaczeniu Louisa Claude'a de Saint-Martina, który w trosce o doskonałość i precyzję spreparował tekst doskonale nieczytelny. Proszę wybaczyć, że nawet nie ośmieliłem się podjąć zadania tłumacza.

Świadomie ograniczyliśmy się wyłącznie do studiowania myśli Jakoba Böhmego; wspominaliśmy o wpływach wywieranych na niego i wpływie, który on wywierał na innych o tyle tylko, o ile wydało się to nam niezbędne do umieszczenia Böhmego pośród nurtów duchowych jego czasów, a porównanie z którymś z jego poprzedników lub następców pozwoliło na zrozumienie i uściślenie właściwej Böhmemu pozycji. Nie podjęliśmy trudu ujawnienia w pełni ani źródeł jego myśli, ani opisanie historii nurtów duchowych, w których się zanurzał. Nie chcieliśmy ryzykować objaśniania *ignotum per ignotius*.

Alexandre Koyré

Niniejszy fragment pochodzi z książki A. Koyrégo, Filozofia Jakoba Böhme, tłum. z j. francuskiego i posłowie K. Rutkowski, Biblioteka kwartalnika KRONOS Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2021.

[1] Zob. G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 15, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1836, s. 297: *wir brauchen uns seiner nicht zu schämen.*

[2] Zob. J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 1. Aufl.: Berlin 1868, 4. Aufl.: Berlin 1896, s. 532 i nast. W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 1, Leipzig 1904, s. 117. H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, t. 1, Paris 1906, s. 74 i nast. H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg 1913, s. 555 i nast.

[3] Zob. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. 1, Leipzig 1899, s. 332 i nast. R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 8. Aufl., Berlin–Leipzig 1921, s. 50.

[4] Zob. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart–Augsburg 1858, s. 123 (wyd. polskie: *Filozofia objawienia*, przeł. K. Krzemieniowa, wstęp i oprac. P. Dehnel, Warszawa 2002). Przydomek *philosophus teutonicus* nadał Böhmemu Balthasar Walther, który wymyślił też tytuł pierwszego dzieła: *Aurora*.

[5] Zob. E. Ederheimer, *Jakob Boehme und die Romantiker*, Heidelberg 1914; F. Feilchenfeld, *Der Einfluss Jakob Böhmes auf Novalis*, Berlin 1922. Znana jest oda Novalisa poświęcona teozofowi. Zob. też, co mówi o tym Tieck, w: R. Köpke, *Ludwig Tieck*, Leipzig 1855, s. 252–253. Zob. także: X. Léon, *Fichte et son temps*, t. 2, Paris 1924, s. 224.

- [6] Zaskakuje charakterystyka Diltheya niemieckiej myśli filozoficznej początków XIX w. i problematyki, która zajmowała Fichtego, Schellinga i Hegla (W. Dilthey, *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Leipzig 1921, s. 368 i nast.): *Die Grenze Spinozas war: er fasste Gott nur als totes, starres Sein, nicht als Leben. [...] Das Leben ist tiefer als der Zusammenhang der unlebendigen Begriffe. [...] Nun wird alles Leben als die notwendige Entwicklung des einen ursprünglichen, unveränderlichen göttlichen Lebens anerkannt. Dieses stellt sich als unendliche Freiheit selber dar, um sich sichtbar zu werden. [...] Das letzte und tiefste Moment [...] ist die Selbstmacht der Person, dasjenige, wozu sie im göttlichen Leben angelegt ist, zu realisieren.* Tamże, s. 272: *Das Böse kann nicht aus Gott stammen, sondern muß in der Freiheit als dem Vermögen des Guten und Bösen gegründet sein. Und wenn nun dies Vermögen doch nicht dualistisch aus einem von Gott unabhängigen Prinzip abgeleitet werden kann, so ist es zurückzuführen auf die Natur in Gott, welche dessen Urgrund oder Ungrund ist und als solcher unzertrennlich von ihm und doch von ihm unterschieden.* Gdybyśmy nie wiedzieli, że mowa o Fichtem i Schellingu, moglibyśmy sądzić, że Dilthey wyklada Böhme.
- [7] Zob. G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 15, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, s. 301 i nast.
- [8] Zob. F. von Baader, *Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme*, w: tegoż, *Sämmtliche Werke*, Bd. 3, Leipzig 1852, s. 357 i nast.; tenże, *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhme's Lehre*, w: tegoż, *Sämmtliche Werke*, Bd. 13, Leipzig 1855.
- [9] Zob. G.C.A. von Harleß, *Jacob Böhme und die Alchymisten*, 2. Aufl., Leipzig 1882, s. 66–67.
- [10] Zob. F. Hoffmann, *Philosophische Schriften*, Bd. 1, *Franz von Baader in seinem Verhältniß zu Hegel und Schelling*, Erlangen 1868, s. 132. J. Hamberger, *Einleitung*, w: *Die Lehre des deutschen Philosophen*

Jakob Böhme, Hrsg. J. Hamberger, München 1844, s. XXXVII.

[11] Zob. F.Ch. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835, s. 586, 591. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 3, Mainz 1866, s. 583 i nast.

[12] Zob. H. Martensen, *Jacob Böhme. Theosophische Studien*, übers. von A. Michelsen, Leipzig 1882, s. 81. Dodajmy, że według Martensena Böhme nie był mistykiem, ale raczej antymistykiem. Albert Peip (*Jacob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft*, Leipzig 1860, s. 29) uważa, że Böhme oddalił się od chrześcijaństwa właśnie dlatego, że był mistykiem. Podobnie myślał Ludwig Feuerbach (*Sämtliche Werke*, Bd. 3, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, 2. Aufl., Stuttgart–Bad Cannstatt 1959, s. 129), który postrzegał w nim typowego przedstawiciela mistycyzmu spekulatywnego.

[13] Zob. A. Lasson, *Jacob Böhme. Rede zu Böhme-Feier im Festsaaale des Berliner Rathauses am 4.4.1897*, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft” 1897, Bd. 6, H. 7/8, s. 213–247; P. Deussen, *Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig 1922.

[14] Zob. G.A. Wyneken, *Von Paracelsus zu Böhme. Ein Jahrhundert christlicher Naturphilosophie*, „Monatshefte der Comenius-Gesellschaft” 1900, Bd. 9, H. 3/4, s. 92.

[15] Zob. W. Elert, *Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes*, Berlin 1913, s. 32; M. Carriere, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart–Tübingen 1847, s. 261.

[16] Zob. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, s. 130 i nast.

[17] Zob. G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 15, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, s. 302–303; A. Peip, *Jacob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft*, s. 17.

[18] Zob. H. Martensen, *Jacob Böhme*, s. 284; I.A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, T. 2, 2. Aufl.,

Berlin 1853, s. 885 i nast.

[19] Zob. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. 1, s. 322 i nast.

[20] Zob. m.in. É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, Paris 1888, s. 5: „Bezładna mieszanina postrzėpionej teologii, alchemii, spekulacji o niepochwytnym i niepojmowalnym, poezji fantazjowanej i wyznań mistycznych: słowem, chaos natarczywy”.

[21] Émile Brėhier powiadał, że Plotyn starał się przedstawiać całość swego systemu w kaŹdej zapisanej frazie. Zob. M.É. Brėhier, *Introduction*, w: Plotin, *Ennéades*, trad. M.É. Brėhier, Paris 1924, s. XXXVIII. *Mutatis mutandis* – diagnoza Brėhiera stosuje się do Böhme.

[22] Zob. A. Whyte, *Jacob Behmen. An Appreciation*, London 1894, s. 15, 26: *Jacob Behmen's first book, his Aurora, was not a book at all, but a bundle of loose leaves. [...] Behmen's books are written neither in German nor in English of any age of idiom, but in the most original and uncouth Behmenese.* A jednak niektóre książki napisał Böhme w stylu godnym Lutra.

[23] Wiadomo, że *Jutrzenka o poranku* nie była przeznaczona do druku jako niedokończona. Böhme starał się później umieścić wyjaśnienia do *Aurory* w kolejnych pracach. Zob. jego list do Abrahama Sommerfelda w *Theosophische Sendbriefe*. Wrócimy później do tej kwestii. Istotne, że Böhme traktował *Aurorę* jako szkic pierwotny i niekompletny.

[24] Zob. F.Ch. Baur, *Zur Geschichte der protestantischen Mystik; die neueste Literatur derselben*, „*Theologische Jahrbücher*”, Bd. 8, Tübingen 1849, s. 87: *Es gibt kaum einen andern Schriftsteller, in dessen Schriften derselbe Inhalt sich auf so vielfache Weise wiederholt.*

[25] Zob. A. Peip, *Jacob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft*, s. 10: *Vergleichen wir nämlich die Grundanschauung der Böhme'schen Aurora mit der in den Drei Principien herrschenden und beide wieder mit dem, was die [...] Schrift Von der Gnadenwahl bietet: so tut sich uns ein Labyrinth von*

Differenzen auf, innerhalb dessen eine einheitliche Darstellung der Lehre Böhme's kaum dürfte versucht werden. Naszym zdaniem Peip przecenia wagę tej ewolucji.

[26] Hermann Adolph Fechner twierdzi w swojej książce *Jakob Böhme. Sein Leben und seine Schriften, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Görlitz 1857, s. 55, że ostatnie dzieła teozofa zdradzają „wyczerpanie duchowe”.

[27] J.G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen*, Bd. 1–5, Jena 1730–1739 oraz tenże, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden*, Bd. 1–5, Jena 1720–1736. Trudno o bardziej pouczającą lekturę i jednocześnie o lekturę bardziej deprymującą. G. Arnold, *Unparteiische Kirchen - und Ketzerhistorien*, Schaffhausen 1740–1742.

[28] Być może jedynym autorem całkowicie wolnym od zabiegów apologetycznych okazał się Émile Boutroux, który w swej znakomitej książce (wspomnianej powyżej), najlepszej spośród wszystkich poświęconych Böhmemu, potrafił odsłonić i przejrzeć przedstawić najważniejsze jego myśli. Boutroux uczynił jawnym system tkwiący niejawnie w dziełach teozofa i odkrył w Böhmem wielkiego metafizyka, godnego partnera Fichtego, Schellinga i Hegla. Jedno tylko można by zarzucić świetnemu dziełu Boutroux: wydaje się zbyt perfekcyjne. Boutroux oddał, by tak rzec, wszystkie zasoby własnego talentu, napisał tak, jak Böhme powinien pisać, gdyby był Boutroux.

[29] Zob. A. Ruge, *Jung Stilling*, w: tegoż, *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, Mannheim 1847, s. 71, cyt. za: L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, Bd. 3, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, s. 135: *Wenn sie das Wort: Rad der ewigen Essenzen oder auch schielender Blick und andere mehr aussprachen, empfanden sie eine ganz besondere Erhebung des Gemüths. Ganze Stunden lang forschten sie in den magischen Figuren und meinten die vor ihnen*

liegenden Zauberbilder lebten und bewegten sich.

[30] Zob. H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, T. 10, Hamburg 1851, s. 129: *Nicht so leicht möchte es scheinen die verworrenen Räthsel dieses Systems der Natur zu lösen. Seine Einzelheiten bilden ein Gedicht, welches lange sich fortgebildet hat in Schrift und Sage, bis es diese neueste Gestalt angenommen hat. Nur in seinen allgemeinsten Zügen schimmert der philosophische Gedanke durch.*