

Józef Piórczyński

Boskość i Bóg w filozofii wolności Schellinga

Idąc śladem Eckharta i Böhme, Schelling – zgodnie z tradycją neoplatońską – sytuuje Boskość, Jedno, To, co pierwsze, To, co pozbawione podstawy (*Ungrund*), poza bytem i czasem, to bowiem, co jest źródłem bytu, musi być ponad bytem i doskonalsze od bytu. Skoro zaś „Wszelka zależność pochodzi od bytu”¹, przeto można już wprost powiedzieć, że to, co znajduje się ponad bytem, jest wolnością. Wynika to też z twierdzenia Schellinga, że określonością *Ungrund* jest brak określeń. To, co nieokreślone i nieokreślane, nie może być niczym zdeterminowane, od niczego zależne. Musi być wolnością. Wolność nie jest ani tym, co istniejące, ani bytem. Jest nicością i jako nicość wolnością. Tę czystą wolność utożsamia Schelling z wolą, która niczego nie chce, dla której wszystkie rzeczy są takie same, której nie porusza nic wobec niej zewnętrznego. Wolność, która niczego nie chce, wolność jako nicość jest zatem niedziałająca. Ale tak rozumiana wolność jako nicość jest zarazem – tu Schelling podąża za Böhmem – wszystkim, bowiem jako źródło wszelkiej siły może posiadać wszystko. W tym znaczeniu byłaby ona pełnią.²

Boskość nie jest osobowością, nie ma w niej nic, co mogłoby czynić ją jaźnią, podmiotem.³ Jako nieosobowa jest więc Boskość także nieświadoma siebie.⁴ Świadomość zakładałaby w Boskości rozróż-

¹ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (Hg.), Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. VII, s. 457 [dalej jako SW].

² F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, M. Schröter (Hg.), München 1946, s. 133 n. [dalej jako *Weltalter*].

³ *Ibid.*, s. 14. Por. G. Bruneder, „Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jacob Böhmes Lehre vom Ungrund”, *Archiv für Philosophie*, VIII (1958), s. 104.

⁴ *Weltalter*, s. 15 n.

nienie podmiotu i przedmiotu, co implikowałyby relacje, determinacje i zniszczenie jej wolności. Czysta absolutna wolność nie może być przeto świadoma siebie.⁵ Tę wolność można by nazwać świadomością, ale właśnie jako czysta, absolutna świadomość musiałaby być ona nieświadoma. To, co pierwsze i najwyższe, nie ujmuje, nie spostrzega, nie zna siebie. To zaś, co zawiera w sobie wszystko, jest po prostu w sobie spełnione. Toteż nie zajmuje się sobą, nie myśli, ponieważ podział dokonujący się w myśleniu wyrażałby niespełnienie. Ta nieświadoma świadomość jako żywo przypomina nierozumiejący siebie rozum Eckharta, to, co jest niezróżnicowanym Jednym, w którym jest wszystko, ale jeszcze nie poznane, nie zrozumiane. By owo wszystko, co niezrozumiane (czyli Boskość), zostało poznane, tj. choćby ujawnione, potrzeba temu pewnej mocy, którą jest Boskość jako – wedle Schellinga – siła ku wszystkiemu. Ale z tego powodu nie wszystko stało się rzeczywistością. I jako takie jest nicością. Nie jest nią wszelako o tyle, że to, co pierwsze, zawiera w sobie wszystko jako plan przyszłego bytu, a przede wszystkim moc, by ów byt zrealizować.

Inne charakterystyki Boskości także wychodzą poza jej sterylny obraz nicości. Otóż istotą Boskości jest łaskawość i miłość; jest ona również dobrocią, nieskończonym udzielaniem się, wpływem.⁶ Wydaje się za tym kryć neoplatońskie założenie, że naturą dobra jest jego udzielanie się, rozprzestrzenianie, ekspansja. Ta neoplatońska dobroć zostaje uzupełniona chrześcijańską miłością. Dobroć i miłość nie mogą – zgodnie ze swoją naturą – pozostać zamknięte w sobie, nie unicestwiają się zarazem. Wszelako w Boskości także nie są one w stanie stać się rzeczywiste. Boskość jako dobroć i miłość jest – można powiedzieć językiem Mistrza Eckharta – bytem bez bytu, stawianiem się bez stawiania. Chodzi tu o rzeczywistość, której opis wykracza poza tradycyjne przeciwieństwo bytu i nicości. Dlatego Boskość nie jest ani tym, co istnieje, ani tym, co nieistnieje, ani bytem, ani niebytem.⁷ Boskość – tzn. także miłość, łaska-

⁵ Ibid., s. 16.

⁶ Ibid., s. 19. Por. U. Osterwald, *Die Zweideutigkeit der Freiheit als Resultat der Willensmetaphysik Schellings*, Bielefeld 1972, s. 100.

⁷ SW, Bd. VIII, s. 238 n.

wość, dobroć – jest nadrzeczywista, nadistniejąca, wzniesiona ponad byt i niebyt. Boskość to ani istniejące, ani nieistniejące Istniejące. Taka jest Boskość rozpatrywana sama w sobie. Natomiast wobec tego, co inne, na przykład wobec wiecznej natury, Boskość zachowuje się jak to, co istniejące. Takie jej ujęcie oznacza, że Boskość sama w sobie nie jest bytem ani niczym istniejącym, jednak w odniesieniu do wszystkiego poza sobą jest czymś pierwszym, najwyższym i dlatego w tym stosunku jest ona tym, co istniejące. To, co nadistniejące, okazuje się więc istniejącym tylko w relacji do tego, co inne.

Pojęcie nadrzeczywistego nie oznacza – wbrew temu, co mogłoby sugerować dotychczasowe ustalenia – realności najwyższej, pełniejszej aniżeli to, co rzeczywiste. Nadrzeczywiste to także to, czemu brakuje rzeczywistości, co nie jest nią w pełni. Stąd owo balansowanie Schellinga między nicością a wszystkim w opisie Boskości. Jako istota potrzebuje ona nie-istoty. Wprawdzie nie-istota jest podrzędna wobec istoty, to jednak nadrzeczywistość istoty pozostaje nierzeczywista lub nie całkiem rzeczywista bez podrzędności nie-istoty. To, co najwyższe, nie spełnia się bez tego, co od niego niższe. Czysta wolność ducha (wola, która niczego nie chce) nie jest prawdziwą wolnością, czysta Boskość nie jest prawdziwą Boskością. To, co wzniesione ponad byt, musi przerodzić się w byt, urzeczywistnić się w nim. Żywa pełna Boskość to czysta Boskość złączona z tym, co inne, zrealizowana w nim i poprzez nie. Schelling pisał: „Wynika więc – gdy czysta Boskość=A, owo Inne=B – że całkowitym pojęciem istniejącej żywej Boskości jest nie tylko A, lecz A+B.”⁸ Znaczy to, że najczystszy byt jako nicość staje się rzeczywisty dzięki bytowi natury niewidzialnej i widzialnej. Celem Boskości jako ducha jest cielesność. Najwyższa rzeczywistość nie może się spełnić bez natury. Schelling zdecydowanie ujawnia historyczny wymiar Boskości: „Jeżeli Boskość byłaby wiecznie rzeczywista, nie byłaby ona mocą urzeczywistniania się”⁹. Tylko na końcu historycznego procesu bytu Boskość dochodzi do siebie jako żywej, rzeczywistej istoty. Dzieje się to dzięki temu, że Boskość

⁸ Ibid., s. 258.

⁹ Ibid., s. 306.

jako to, co najwyższe, czyli nadrzeczywiste, schodzi w dół, przedziera się przez całą naturę od jej stopni najwyższych aż ku najniższym – i dopiero przenikając cały byt staje się rzeczywistą Boskością. Jednym słowem, Boskość realizuje się tylko poprzez naturę.

Opis pierwotnego dziania się zakłada jakąś niepełność i nieostateczność Boskości. Schelling opisuje to w ten sposób, że w cichej wewnętrzności Boskości, w jej nieświadomym myśleniu siebie samej rodzi się tęsknota, by znaleźć siebie. Początkiem i tym, co pierwsze, jest spokojna wola, która niczego nie chce, tym, co drugie – nieświadome poszukiwanie siebie. W ten sposób to, co niedziałające i nieruchome, jakby się poruszyło, i dzięki poszukiwaniu znalazło coś, czego przedtem nie było. By przybliżyć ów pierwotny stan – antropomorfizacja nie była w ogóle dla Schellinga problemem, który wymagałby badania – odwołuje się on do pierwszych poruszeń nieświadomej siebie natury ludzkiej, błogostanu, w którym człowiek nie doznaje przepływu czasu, znajduje się jakby w wieczności – i w tym stanie nieświadomości wytwarza się w bycie ludzkim wola, która wprowadza go w wir życia, zmusza do działania.¹⁰ Podobnie w owej nieświadomej, siebie samej poszukującej wieczności powstaje druga wola, różna od pierwszej, spokojnej woli. Ponieważ druga wola wytworzyła samą siebie, przeto jest ona samodzielna i wszechmocna. Tak oto mamy dwie wole: pierwszą – która niczego nie chce, i drugą – określoną wolę, która jako taka chce czegoś. Ta druga zostaje nazwana wolą ku egzystencji.¹¹ Przez swój stosunek do wieczności otrzymuje ona taką charakterystykę:

Jeżeli wieczność w sobie samej nie jest niczym innym, jak tylko nieskończonym wpływaniem i potwierdzaniem siebie samej, to musi owa druga wola być w stosunku do niej ograniczającą, ściągającą, przeczącą naturą.¹²

Schelling nie jest precyzyjny w opisie tej woli. A przynajmniej określa ją dwojako: jako zaprzeczoną i przeczącą. Jako zaprzeczona jest ona pustką i jako taka – pragnieniem, by napełnić się rzeczywistością.¹³ Wola natomiast zostaje określona jako przecząca z te-

¹⁰ *Weltalter*, s. 136 n.

¹¹ *Ibid.*, s. 19.

¹² *Ibid.*, s. 18 n.

¹³ *Ibid.*, s. 138.

go powodu, że stanowi ona siłę przeciwstawną istocie, temu, co realne. W gruncie rzeczy siła przecząca (określona również jako kontrakcyjna) to siła krępująca, zamykająca, ścieśniająca, „dążąca ku sobie”, unicestwiająca, niszcząca życie. Siła przecząca jest w istocie Böhme’owskim pożerającym ogniem, który wszystko pochłania. Schelling pisał:

Gdyby istniała jedynie siła dążąca ku sobie bądź też gdyby tylko miała przewagę, to albo nie byłoby niczego, albo byłoby tylko coś wiecznie zamykającego się i niedostępnego, w którym nic nie mogłoby żyć i wykluczony byłby akt stworzenia.¹⁴

Zatem mogło by się wydawać, że wola przecząca to siła niszcząca byt bądź też uniemożliwiająca jego stawianie się i spełnienie. Tymczasem została ona uprzednio nazwana wolą ku egzystencji, a więc jest ona wolą, dzięki której pojawia się to, co rzeczywiste. Trafnie zauważył to Habermas pisząc o przeczącej woli:

Jej istota jest amfiboliczna, ponieważ siła ta jednocześnie stwarza próżnię i daje oparcie jako coś, co samo jest nierealne, jest zarazem jedynym źródłem, rzeczywistości; zamyka się w sobie i ucieka, a mimo tego ukrycia stanowi podstawę tego, co widzialne.¹⁵

Bez wątpienia koncepcja przeczącej woli jest najwyższym punktem Schellingiańskiej filozofii jako nauki o bycie (a także jego nauki o wolności ludzkiej), mimo że jej niejednoznaczności nigdy nie usunął, choćby w trzech kolejnych wersjach dzieła *Weltalter*.

Najogólniej można powiedzieć, że realność u Schellinga nie jest czymś jednowymiarowym, ograniczonym do jednej jakości. Wiemy już, że całkowita Boskość to Boskość wraz z tym, co inne. I tak jest z każdym bytem. Również Bóg jako miłość i to, co udzielające się, rozplynęły się w nicości. Podstawą miłości musi być gniew i egoizm. Tak samo podstawą tego, co się rozszerza, dąży od ekspansji, musi być to, co mu się przeciwstawia, co się kurczy.¹⁶ „Tak” musi mieć dopełnienie w „Nie”, siła potwierdzająca w sile przeczącej –

¹⁴ Ibid., s. 19. Cytuję wg przekładu Krystyny Krzemieniowej fragmentów *Weltalter* zawartych w: R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987.

¹⁵ J. Habermas, „Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje Schellingańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów”, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, s. 248.

¹⁶ *Weltalter*, s. 19.

w ten sposób można by scharakteryzować to mistyczne i zarazem dialektyczne założenie filozofii Schellinga, sięgające zarówno do Böhme'go, jak i kabały nauczającej o ustawicznym naprzemiennym rozszerzaniu i kurczeniu się sił.

Początek – pisał Schelling – tkwi w przyciąganiu. Wszelki byt jest kontrakcją (siłą przeczącą – J.P.), a podstawowa siła kontraktacyjna jest właściwą, oryginalną i pierwiastkową siłą natury.¹⁷

Źródło rzeczywistości znajduje się w sile przeczącej, która, kierując się ku wnętrzu, ściągając się, ściemnia się i staje – podobnie jak u Böhme'go – naturą. Niekiedy jednak Schelling wprost utożsamia przeczącą wolę z naturą. Przecząca wola, natura, egoizm, gniew, byt – pojęcia te opisują jeden stan rzeczy – są podstawą rzeczywistości istoty jako potwierdzającej woli, miłości, udzielania się, czyli tego, co istniejące. W tym sensie natura, byt, gniew itp. są tym, co nieistniejące, potencjalnością wobec istoty, potwierdzającej woli jako tego, co istniejące, tzn. naprawdę rzeczywiste. Tak więc przecząca wola jest bytem dla tego, co istniejące, podłożem jego rzeczywistości, co znaczy także, że natura jest czymś, co leży u podstawy wszystkiego, co istnieje. W gruncie rzeczy już na tym wstępnym etapie konstrukcji rzeczywistości pojawia się coś, co jest bytem, właśnie naturą. Dzięki naturze wszystko istnieje, choć natura sama w sobie nie jest rzeczywistością, a jedynie tym, co stanowi nieusuwalny jej warunek i fundament.¹⁸ Dla jasności należy zatem podkreślić, że to, co tradycyjnie nosi nazwę bytu jako tego, co rzeczywiste, u Schellinga przybiera miano tego, co istniejące, natomiast byt (utożsamiony z naturą) jest u niego podstawą tego, co rzeczywiste, istniejące, i o tyle jest potencjalnością.

To, co istniejące, i byt jako jego podstawa są, jak mówi Schelling, „siłami jednej i tej samej natury; o tyle są one podporządkowane jedności”¹⁹. W tym okresie boskiego życia nie ma jeszcze walki i sporu. Jest to raczej pełna radości gra wzajemnego poszukiwania i znajdowania sił (byt, egoizm, gniew, kontrakcja – ekspansja, miłość, istniejące). Siła przecząca – powiada Schelling – cieszy się uśmiechem własnej surowości, gniewu, głodu i srogości. W tej wolnej

¹⁷ Ibid., s. 23 n. (przeł. K. Krzemieniowa).

¹⁸ Ibid., s. 139.

¹⁹ Ibid., s. 25 (przeł. K. Krzemieniowa).

grze siły łagodnie rozstępują się i znowu jednoczą ze sobą, doznając w tym obcowaniu czystej rozkoszy. Stanowi to cudowność jedności bytu i istniejącego, która w tym czułym falowaniu swoich sił cicho kontempluje cuda własnej rzeczywistości. Miłość jest więc o tyle dominująca, że nie pozwala egoizmowi zniszczyć tej jedności, że wycisza go, ale bynajmniej nie unicestwia. Realność ma charakter współistnienia, w którym miłość łagodnie panuje nie niszcząc tego, co jej przeciwstawne, ponieważ ono zrezygnowało ze swojej ogniowej niszczącej życie mocy. Obie siły tworzące tę jedność są wyraźnie od siebie odróżnione, przy czym jedna z nich znacząco wpłynęła na charakter drugiej. O tyle właśnie tak ukazana jedność jest odróżniona od pierwszej jedności, jaką jest Boskość, w której nie ma żadnego rozszczepienia czy zróżnicowania. Ta druga jedność przypomina wedle Schellinga stan dziecięcej nieświadomości, błogiego nieskrępowania sił, ich wzajemne rozpoznawanie się i radość pierwszych cudownych odkryć, stan odizolowania się od wiru świata i jeszcze bezpodmiotowej (dziecięcej) świadomości.²⁰

Tak oto dochodzi się do tego, co pierwsze rzeczywiste, do pierwszej fazy historii Boga. Igrająca rozkosz początkowego boskiego życia to nic innego jak mądrość.²¹ Pan, Wieczny jako Boskość miał przed sobą owo „wolne od plam lustro boskiej siły”²², „obraz swojej łaskawości”, który poprzedza wszelkie boskie dziafania. Nauka o mądrości, tzn. nauka o ideach, zatraciła według Schellinga swoje pierwotne znaczenie, ponieważ mądrość rozumiano zbyt nadnaturalnie. A przecież idee, według Schellinga, nie są czystymi pojęciami boskiego intelektu, myślami Boga po prostu czy też nieruchomymi modelami. Idea nie musi być pomyślana jako pozbawiona pierwiastka fizycznego, cielesnego, czegoś, co byłoby naturą. Prawzory zawierają w sobie „najdelikatniejszą cielesność”, która jest tożsama z pierwszym rzeczywistym. Składają się one z tego, co cielesne, i tego, co duchowe. Nie są to dwie istoty, lecz dwa „różne widoki jednej i tej samej istoty”. To, co duchowe, i to, co cielesne, są „dwoma stronami tej samej egzystencji”²³. Mądrość, czyli zbiór idei,

²⁰ Ibid., ss. 29 n., 166.

²¹ Ibid., s. 30, 166.

²² Ibid., s. 30.

²³ Ibid., s. 31 n.

jest w gruncie rzeczy pierwszą materią lub zawiera się w pierwszej materii, która nie pozostaje w opozycji do ducha, ponieważ jest ona właśnie duchową materią. Oto mamy punkt w historii bytu, gdzie to, co duchowe, i to, co cielesne, zbiegają się ze sobą; jedno tkwi całkowicie w drugim i dlatego są one tym samym, tą samą egzystencją. Jest to materia w „boskim stanie”.

Mądrość stanowi prototyp w dwojakim znaczeniu. Jej natura jest twórcza, aktywna, wytryskają z niej ciągle, jak przed wiekami, świeże i żywe obrazy rzeczy, które mają być stworzone. W tym sensie jest ona też wizjonerska. Ta cudowna twórczość napełnia pierwszą materię rozkoszą i radością. Po drugie, przyrównując mądrość do przedszkolnej niewinności, Schelling uznaje ją za prototyp końcowego stanu rzeczywistości, ostatecznego pojednania sił, do którego ma doprowadzić najwyższy spór podstawowych sił istnienia.²⁴ Mądrość to – jak pisał Schelling – jakby zarodek, który już ma w sobie wszystko, ale jeszcze nierozwinięte, niedokończone, tak jak niewinność dziecięca, sama w sobie pełna radości i rozkoszy, niesie zapowiedź przyszłego trudnego życia w realnym świecie. Stan końcowy zatem to powrót do początkowej fazy istnienia, ale nie jest jego zwyczajnym powtórzeniem. Końcowa radość życia, ostateczna gra wolnych sił bytu wyłania się dopiero poprzez pokonanie tego, co w bycie ciemne, złowieszcze, groźne, niszczące. Innymi słowy, w mądrości jako pierwszej realności zawiera się plan historycznego rozwoju bytu.

Pierwsza rzeczywistość, którą stanowi mądrość jako to, co cielesne, całkowicie identyczne z tym, co duchowe, jest tylko wstępnym etapem dochodzenia do Boga. Samo jednak przejście od tej pierwszej fazy rozwoju boskiej rzeczywistości do fazy wyższej nie jest przedstawione przez Schellinga w sposób jednoznaczny i klarowny. Odwołuje się on tutaj przede wszystkim do ogólnych prawidłowości życia:

Wszelkie załączkowe życie jest samo przez się pełne tęsknoty; coraz bardziej pragnie wystąpić z niemej, pozbawionej działania jedności i wznieść się do działającej jedności. Tak tęskniącą widzimy całą naturę.²⁵

²⁴ Ibid., ss. 30–33.

²⁵ Ibid., s. 167.

Celem ruchu jest podwyższenie napięcia, wyjście z uśpionej pierwszej rzeczywistości. Rozwój przebiega więc od tego, co ukryte, załączkowe, zamknięte w sobie, bierne, ku temu, co czynne, działające, objawione. Wszystko, co istnieje, dąży do zmanifestowania siebie; wszystko chce przemówić bogactwem swoich wykształconych form bytu. Pierwotny stan istnienia jest tylko preformacją własnej, przyszłej, bogatej, rzeczywistości. Gdy patrzymy z tej perspektywy na pierwszą rzeczywistość mądrości, ukazuje się ona w sobie jako niema, nieaktywna, niedziałająca. Mądrość była jedynie zdolnością, predyspozycją, skłonnością, działaniem jako projekt, plan.

Najprościej jest chyba wyjść w analizie konstytucji Boga od nauki o trzech potencjach, nie zapominając o tym, że nastąpił tu już nie rozważany przez Schellinga skok w rozwoju tego, co boskie, czyli mając świadomość owej luki w jego nauce. Otóż pierwszą potencją jest przecząca siła jako moc zamknięcia się w sobie samej, jako wycofanie się Boga do samego siebie. O ile w obrębie boskiej mądrości siła ta była jedynie projektem i skłonnością (siłą bez siły), o tyle tutaj jest już rzeczywistą siłą, potężną mocą; dlatego może być wstępnie nazwana Bogiem. Pierwszym czynem jest więc samoograniczenie Boga jako początek konstytucji Boga samego, a nie – jak w kabale – jako akt umożliwiający istnienie świata. To, co dąży do istnienia, do objawienia siebie, musi najpierw swemu objawieniu zaprzeczyć.²⁶ Przeczenie jest tutaj rozumiane jako chcenie samego siebie, odcięcie się od tego, co inne, negowanie tego, co jest na zewnątrz.

Tym, co pierwsze w Bogu w ogóle, w żywym Bogu, wiecznym początkiem jego samego w nim samym jest to, że on siebie zamyka, swoją istotę odcina od tego, co zewnętrzne, i wycofuje się w samego siebie.²⁷

Siła ściągania, ograniczania, kontrakcja – to „pierwotna święta siła bytu”²⁸. Owa święta siła bytu pozostaje oporna wobec myślenia, nie daje się wyprowadzić – wbrew Hegłowskiej *Nauce logiki* – z ruchu pojęć.

Jednym z najważniejszych założeń filozofii Schellinga jest przekonanie, że tym, co funduje prawdziwą rzeczywistość, jest to, co

²⁶ SW, Bd. VIII, s. 224, 428 n.

²⁷ Ibid., s. 225.

²⁸ *Weltalter*, s. 50.

ciemne, ślepe, nie dające się wysłowić, irracjonalne. To, co pierwsze, jest nocą, tym, co nieuregulowane, bezrozumne, mroczne, odporne wobec objawienia, niepojęte. Ciemność, mroczność, zamknięcie w sobie są po prostu bytem, tym, co pierwotne w ruchu konstytuującej się rzeczywistości.²⁹ Nie jest to zwykły irracjonalizm jako teza, że rzeczywistość w ogóle nie daje się poznać, że rozum jest tylko zbędnym, bo nie prowadzącym do żadnych rezultatów narzędziem pojmowania świata. Wedle Schellinga byt nie jest po prostu tym, co istniejące, samą realnością daną nam w swej bezpośredniości, wobec której pozostajemy bezradni. Ciemność jako byt jest podstawą wszelkiej realności, a nie realnością samą. Najwyższa moc zawiera się w przeczeniu (ściąganii), i ta moc jest bytem lub rodzi byt, a w długim rozwoju doprowadza do tego, co rzeczywiście istnieje. Stwarza ona podwaliny dla realności.³⁰ I właśnie irracjonalne, ciemne jest – jak pisze Schelling – „właściwą mocą Boga”³¹. Mówimy tu bowiem o procesie narodzin Boga, o jego pierwszej fazie. To, co ciemne i ślepe, musi być podstawą także boskiej rzeczywistości. Moc osadzająca Boga w istnieniu musi być mroczna, bo jest to moc największa.

Drugą potencją – lub drugą wolą – jest siła rozszerzenia, ekspansja, miłość, udzielanie się jako przeciwieństwo zamknięcia. Pierwsze dwie potencje – nazywane też principiami – stanowią to, co konieczne Boga, tzn. są naturą, są wreszcie samym Bogiem, bowiem poprzez nie Bóg staje się sobą.³² Tak charakteryzowany Bóg nie jest jeszcze w pełni Bogiem, co jest zrozumiałe o tyle, że Bóg ma historię, która tutaj się rozpoczyna. Jest on rezultatem, a nie od początku zawsze tą samą rzeczywistością. Twierdzenie, że Bóg jako konieczność jest naturą, wskazuje na to, że nie jest on bytem samowiednym.

Owe dwie siły pozostają ze sobą w nieustannym konflikcie. Ściąganie i rozszerzanie, kontrakcja i ekspansja, zamykanie się i otwieranie są losem tego pierwszego życia, nie znajdującego chwili spo-

²⁹ Ibid., s. 19, 21, 52.

³⁰ Ibid., s. 140, 142.

³¹ Ibid., s. 52.

³² Ibid., s. 144; SW, Bd. VIII, s. 211, 223.

koju czy wytchnienia. Wszystko, co żyje, musi cierpieć. Życie to ustawiczna walka ciemnej siły bytu z jasnością miłości, czyli walka dwu podstawowych principiów pozostających w niedającym się zażegnać sporze, bo żadna ze stron nie może ostatecznie zwyciężyć. Gorycz, niezadowolenie, wstręt, dręczące napięcie są nieusuwalne z wszelkiego życia. Schelling z równą Böhmemu determinacją nie waha się wprowadzić tej zasady do najwyższej rzeczywistości:

Nie będziemy się bać przedstawić w cierpiącym stanie także pierwotną istotę, jako że zawiera ona w sobie rozwój. Cierpienie jest powszechne, nie tylko w odniesieniu do człowieka, także w odniesieniu do Stwórcy jest drogą do wspaniałości. Nie prowadzi on swego tworu inną drogą, jak tylko drogą, którą on sam również miał przejść.³³

Bez pojęcia cierpiącego jak człowiek Boga, które jest wspólne wszystkim mistერიom i duchowym religiom przeszłości, całe dzieje pozostają niezrozumiałe.³⁴

Trzecią potencją czy trzecim principium jest jedność dwu pierwszych sił. Istnienie tej potencji uzasadnia Schelling nierozdzielnością i wzajemnym warunkowaniem się sił koncentracji i ekspansji. Wszelako nie pokazuje on wprost przejścia do trzeciego principium, które jest oddzielone od dwu pozostałych. Przyjęcie trzeciego principium ma u Schellinga w gruncie rzeczy charakter dialektyczny, wynika z zasady, że muszą istnieć przeciwieństwa i ich jedność.

Otóż każde principium i każda potencja chce być istotą, tzn. tym, co istniejące. Z natury swej żadne nie może zgodzić się na bycie bytem, potencjalnością, tym, co nieistniejące. Każda więc z trzech sił może prawomocnie aspirować, do bycia rzeczywistością, tj. po prostu Bogiem, bo Bóg jest właśnie tym, co istniejące. Ponieważ każda z nich jest tym, co działające, przeto nie może przestać działać, uspokoić się czy poddać władzy drugiego. Stąd nieuchronnie wynika sprzeczność, w której jest zatopiona wieczna natura. Nie jest to coś przypadkowego, w co natura dostaje się mocą zewnętrznych okoliczności. Ta sprzeczność jest ustanowiona mocą samej istoty natury i tym być musi. To stanowi siłę napędową jej życia, zmiany, postępu. W innym razie wieczna natura i jej siły tkwiłyby w uśpieniu. Zatem właściwa jest jej ślepa walka, nieświa-

³³ *Weltalter*, s. 40.

³⁴ SW, Bd. VII, s. 403.

domie zmaganie się jej sił, ruch niesamowolny, konieczny, nieunikniony. Gdy jedno principium zwycięża, staje się ono tym, co istniejące. Ale natychmiast wzmagą się przeciwdziałanie drugiego principium, które zdobywa władzę nad pozostałymi, by z kolei ulec trzeciemu. I tak ów ruch ponownie kroczy od pierwszego do drugiego i trzeciego principium, by znowu cofnąć się do pierwszego, a potem na nowo powtarza się ten taniec wiecznie kończącego się i wiecznie zaczynającego się życia. Tak dokonuje się naprzemienny ruch principiów, w którym każde z nich raz staje się tym, co istniejące, raz bytem, nie mogąc trwale zapanować nad innymi, tzn. stać się Bogiem.³⁵ Natura jest więc „wiecznie krążącym w sobie życiem, rodzajem koła”, „nigdy nie uciszonym rotacyjnym ruchem”³⁶, który w istocie znosi wszelkie rozróżnienie, jako że nic nie pozostaje w trwałej postaci, lecz jedno przechodzi w drugie w nie kończącym się powtarzaniu tego samego. Nie jest to zatem Bóg prawdziwy, bowiem Boga nie stanowi jedna z trzech potencji; „tylko razem spełniają trzy potencje pojęcie boskiej natury”³⁷ – powiada Schelling. W tym bezwolnym ruchu na przemian zapalającego się i znowu jakby w popiół zamieniającego się życia Bóg nie dochodzi do istnienia. Ruch principiów nie wytwarza niczego trwałego, stałego bytu rozumianego tradycyjnie. Mamy tu więc do czynienia z potencjalnością, czyli bytem pojmowanym specyficznie po schellingiańsku jako przeciwieństwo tego, co istniejące. Jest to – jak mówi Schelling – „tak zwane rzeczywiste”, ponieważ brakuje mu czegoś, by być prawdziwie rzeczywistym. Wszelako jest ono na tyle rozwinięte, że stanowi ostatni etap dochodzenia do rzeczywistości. Dlatego Schelling pisał: „tego tak zwanego pierwszego rzeczywistego nie odważyliśmy się jednak nazwać Bogiem”³⁸. I następnie wyjaśniał, że nie jest to jeszcze Bóg rzeczywisty, lecz Bóg „podług” możliwości, Bóg w postaci zalążkowej.³⁹ Można by powiedzieć jeszcze – nie-Bóg, ale już tylko jeden krok dzieli go do jego prawdziwej rzeczywistości. Jakby zgromadzone zostało wszystko, czego potrzeba

³⁵ SW, Bd. VIII, ss. 229–231.

³⁶ Ibid., s. 229.

³⁷ Ibid., s. 231.

³⁸ *Weltalter*, s. 43.

³⁹ Ibid., s. 43 n.

do narodzin Boga; istnieją już wszystkie siły, ale z ich szaleńczego tańca nie może wydobyć się porządkująca je moc, ruch, który mógłby wreszcie w ów chaos wprowadzić ład i pewne uspokojenie, nadać całości zrewoltowanych sił łagodne, rozumne bytowanie. Istnieje już natura, wprawdzie niesamowolna, poddana koniecznemu ruchowi i walce, ale ona właśnie jest nieusuwalnym warunkiem realności Boga, „przecież – pisał Schelling – gdzie jest rzeczywistość, tam jest natura”⁴⁰. Jeszcze nie-Bóg ma w sobie wszystko, by stać się Bogiem, jednak owładnięty sporem sił nie ma mocy, by się z tego stanu wydobyć.

Wybawienie natury z męki i cierpienia nie może pochodzić od samej natury; pozostawiona sobie samej musiałaby zawsze tkwić w tym stanie. Boskość zaś poza i ponad naturą jako wieczna nicłość jest nieobjawiona i nierzeczywista. I to jakby stawia w dramatycznej sytuacji samą Boskość. Oto bowiem tylko ona może dokonać zmiany w szaleńczym kole początkowej natury. Zawiera się to w samej Boskości, ponieważ – jak pisał Schelling – „nie może ona opuścić swojej tęsknoty za objawieniem”⁴¹. Jeszcze raz potwierdza się podstawowe założenie Schellingańskiej nauki, że pełna Boskość to Boskość, która wychodzi poza siebie i w tym objawieniu dopiero staje się rzeczywista. Tak więc Boskość jest tu zdana całkowicie na siebie:

Przecież człowiekowi pomaga człowiek, pomaga nawet Bóg; pierwotnej istocie jednak w jej straszliwej samotności nic nie może pomóc; musi ona sama i w sobie przezwyciężyć ten chaotyczny stan.⁴²

Najwyższa sprzeczność opisywanych tutaj pierwotnych sił natury czyni Boskość niewyraźną, choć właściwie wszystko ma jej służyć. „Widzimy więc – pisał Schelling – że to, co najwyższe, jakby w tym momencie, w którym miało się ono wyrazić, staje się tym, co niewyraźalne.”⁴³ Jaka więc droga prowadzi do tego, by Boskość stała się wyraźna, objawiona w życiu wiecznej natury? Jak pokonać ów wiecznie kończący się i wiecznie się zaczynający spór? Odpowiedź Schellinga brzmi: potrzebna jest absolutna decyzja abso-

⁴⁰ Ibid., s. 44.

⁴¹ Ibid., s. 54.

⁴² Ibid., s. 43.

⁴³ Ibid., s. 171.

lutnej wolności. Pozostające w bezpośredniej walce siły natury mogą być rozdzielone, uporządkowane tylko przez wolność, którą jest Boskość. I „wszechnajwyższa wolność” wystrzela jak błyskawica. Tu nie ma zastanawiania się, ważenia racji, niedecydowania. W przegromnym naporze sił decyduje czyn, który jest wolnym działaniem Boskości. Ten czyn nie może być inny. Boskość bowiem jako nieświadoma, nieosobowa, jako sama wolność nie może być determinowana przez cokolwiek innego, od niej różnego. Ona jest taka, jaka jest. I każde jej określenie ograniczałoby ją, a tym samym unicestwiałoby jej absolutność. Najwyższa wolność jest zawsze zdecydowana.⁴⁴

Wolność Boskości mogła się ujawnić tylko wobec sprzeczności, wobec koniecznego, niesamowolnego ruchu wiecznej natury. Gdyby w naturze istniało podporządkowanie, nie zmanifestowałyby się wolność, nie byłoby ruchu, rozwoju, życia.

Tylko dlatego że nie istnieje żadne konieczne podporządkowanie, jest sprzeczność, i tylko dlatego że jest sprzeczność, jest decyzja, jest wolność.⁴⁵

Ten uruchamiający nowe życie początek dzieje się nieświadomie. To, co najbardziej dobrowolne i konieczne zarazem – ów wolny czyn Boskości – musi pozostać niepoznane. Żadna późniejsza świadomość nie może się cofnąć do wiecznego początku i poznać go, wydobyc na jaw. Czyn Boskości pojawia się – jak wspomniano – niczym oślepiająca błyskawica. Najwyższa męka wiecznej natury zostaje zażegnana i dlatego wieczna natura przechodzi w następny stan, radykalnie odmienny od poprzedniego. Nieświadomy czyn Boskości, czyn absolutnie wolny przekształca symultaniczność przeciwnych sił natury w ich następstwo.

Czyn Boskości nie niszczy kontrakcyjnej, przeczącej siły, bo równałoby się to zniszczeniu wszelkiego bytu, przeto i Boga. Traci ona – jak mówi Schelling – moc sztormu, staje się jakby „cichym podmuchem nadchodzącej wiosny”⁴⁶. Zmiana, jaka zachodzi w sile ściągającej, polega na tym, że poddaje się ona sile rozszerzenia, czy też zostaje przez nią przewyciężona, ale jej moc zostaje zacho-

⁴⁴ Ibid., s. 173, 176 n.

⁴⁵ Ibid., s. 182.

⁴⁶ Ibid., s. 57.

wana po to, by mogła płodzić. Celem nie jest zahamowanie kontrakcyjnej siły, lecz działanie w kierunku wyznaczonym przez miłość. To, co dotąd zawierało w sobie niszczycielską moc ognia, stało się siłą płodzenia, siłą twórczą niosącą rozkosz.

Przekształcenie symultaniczności zwalczających się pryncypiów boskiej natury w ich następstwo jest opisane jako powstanie Boga osobowego. Ustala się więc trwałe odniesienie do siebie poszczególnych sił boskiej natury. Przez to właśnie kształtuje się Bóg osobowy. Bóg wyłania się na skutek pokonania pierwotnych niszczycielskich potęg. Zatem płodzenie Boga Syna – jest to centralny punkt w konstrukcji Schellinga – polega na przewyżczeniu mocy kontrakcji, siły przeczącej. Syn poprzedza Ojca, a mówiąc dokładniej – przed Ojcem i Synem jest ojcowska siła. I dopóki nie został spłodzony Syn, nie można mówić o Ojcu. Czymś pierwotnym jest to, z czego wyłaniają się obie osoby. A więc tym, co pierwsze, jest kontrakcyjna siła i ona musi być uznana za to, co początkowe, z czego wyłania się Bóg osobowy. I ona jako taka jest ojcostwem, siłą rodzącą. Ta pierwsza działająca, stwarzająca siła pozostaje nieświadoma. Przewyżczenie jej przez drugą siłę, siłę miłości czy też poddanie się pierwszej siły sile drugiej, jest właśnie – jak mówi Schelling – spełnieniem, życzenia miłości, tzn. ustanowieniem Syna. Ale ustanowienie Syna jest zarazem ustanowieniem Ojca. Ojcowska siła staje się Ojcem, a to oznacza przemianę tej siły. Syn jest wyzwoleniem, wybawcą Ojca, bowiem ojcowska siła jako to, co pierwsze w procesie formowania się Boga osobowego, była sama pogrążona w męce i bólu, niezdolna do rodzenia i wszystko niszcząca. Przewyżczając ciemność tej ojcowskiej siły Syn jest przyczyną bytu Ojca. To, co z natury swej było ojcowskie, staje się w ten sposób osobą Ojca, Ojcem po prostu. O tyle wydaje się, że Syn rodzi Ojca, ponieważ wydobywa go z tego, co ojcowskie. W gruncie rzeczy zatem jedynie ojcowska siła jest pierwotna wobec Syna.⁴⁷

Kontrakcyjna siła ojcowska sama w sobie była ślepa i nieświadoma. Ustanowienie Ojca przez Syna czyni z Ojca to, co świadome i duchowe. Pojawienie się Syna wprowadza więc świadomość do tego procesu boskiego życia, Syn bowiem jako taki rozumie siebie,

⁴⁷ Ibid., ss. 58 n., 61–63.

i przewyciężając ślepotę ojcowskich sił, nadaje im już jako Ojcu świadome istnienie. Poskromienie ojcowskiej siły, czyli ustanowienie Ojca, powoduje też, że między Synem i Ojcem ustalają się nowe stosunki. Jest to sytuacja, w której znajdujemy przyjaciela,

który nasze w sobie zamknięte wewnątrz doprowadza do otwarcia, do wyrażenia się lub który daje mu wreszcie słowo, które rozwiązuje wszelkie sprzeczności naszego życia.⁴⁸

Oczywiście ojcowska siła, siła ściągania nie może przestać działać, ponieważ inaczej zniknęłaby natura, która o tyle zawsze istniała, o ile działała siła kontrakcji. Przewyciężenie tej siły przez Miłość – Syna nie oznacza jej całkowitego zniszczenia. Dlatego ojcowska siła jest czynna zawsze. Zarówno brak jednej, jak i drugiej siły pociągałoby za sobą likwidację całego procesu konstytucji Boga.

Ojciec i Syn zachowują się wobec siebie jak byt i to, co istnieje. Wynika z tego, że Ojciec jako podstawa istnienia Syna czyli tego, co istniejące, jest tym, co nieistniejące, i o tyle jego przeciwieństwem; wszelako – jak wynika to z dialektycznego charakteru konstrukcji Schellinga – przeciwieństwo nie oznacza oddzielenia, wzajemnej obojętności członów opozycji. Obojętność czy całkowite oddzielenie nie byłyby już przeciwieństwem. Dlatego przeciwstawne człony są nimi właśnie, o ile są zarazem połączone ze sobą przez to przeciwieństwo. Toteż Bóg we właściwym sensie jest jednością jedności i przeciwieństwa. Mamy bowiem przeciwstawne człony i zarazem ich jedność: „Jedność i przeciwieństwo w Jednej i tej samej istocie”⁴⁹. Jedność ukazuje się poprzez przeciwieństwa i wobec nich, przeciwieństwa objawiają się dzięki jedności i wobec niej. W tym znaczeniu nie ma tutaj niczego pierwszego ani ostatniego.

Trzecia zaś osoba jest, wedle Schellinga, pierwotnie zawarta już w Ojcu jako źródle i jedności, w której wszystko się znajduje, ale ujawnione, wyodrębnione zostaje dopiero przez Syna. „Dlatego całkowicie trafnie należałoby powiedzieć, że trzecia osobowość wychodzi potencjalnie z Ojca, aktualnie – z Syna.”⁵⁰ W Duchu zespała się świadomość oraz wola Ojca i Syna, toteż jest on najczyst-

⁴⁸ Ibid., s. 58.

⁴⁹ Ibid., s. 63.

⁵⁰ Ibid., s. 67.

szą „roztropnością, najwyższą wolnością, najczystsza wolą”; od niego pochodzi wspólna aktywność Ojca i Syna, która wprawia wszystko w działanie.⁵¹

Eckhart i Böhme uznawali Boga za byt wieczny, choć faktycznie opisywali go jako byt historyczny. Mimo że u Eckharta Bóg konstituuje się jako urzeczywistnienie zasady samopoznania właściwej Boskości, a osoby boskie są tylko punktami granicznymi boskiego aktu myślenia, to jednak Bóg jest pojmowany przez niego jako niezmiennie wieczne Teraz, w którym wszystko jest zawarte. Böhme, który narodziny Boga poprzez wieczną naturę przedstawiał w sposób nadzwyczaj dobitny i obrazowy, utrzymywał zarazem, że jedynie niedoskonałość narzędzi słownych każe mu posługiwać się raz językiem ludzkim, raz anielskim, wszelako Bóg sam w sobie jest wiecznie taki sam, niezmienny, nieporuszony. Schelling natomiast, jak to pokazaliśmy, konsekwentnie potraktował Boga jako byt historyczny, jako życie, które zawiera określone fazy swojego formowania się. Schelling w gruncie rzeczy nie wychodzi w sposób istotny poza naukę Böhme – zmodyfikowaną w pewnych punktach przez nawiązanie do kabały – lecz wyciąga z niej wnioski, które dla Böhme były nie do przyjęcia ze względu na nie mieszczące się w jego wyobraźni i umyśle pojęcie nie-wiecznego Boga. Schelling wprowadza w Boga historię i wprowadza również – co jedynie tu sygnalizujemy – do boskiego istnienia czas. Najogólniej można to ująć następująco: ojcowska siła dzięki działaniu Syna zostaje przemieniona w Ojca jako podstawę Syna, w byt jako przeszłość; na tle przeszłości Ojca ujawnia się terazniejszość działającego Syna; z Ojca zaś poprzez Syna wyłaniający się Duch, jako trzecia potencja, stanowi trzeci okres boskiego życia – przyszłość. Gwarantuje to jedność Boga, który jako terazniejszy ma swoje źródło w przeszłości i sięga jednocześnie w wieczną przyszłość.⁵² Poprzez wymiar przyszłości nabiera znaczenia w boskim bycie osoba Ducha, przedtem ukazana dość enigmatycznie.

Józef Piórczyński

⁵¹ Ibid., s. 73 n.

⁵² Ibid., s. 78, 82n.; SW, Bd. VIII, s. 261.