DOI: 10.14746/sh.2017.28.3.007

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVIII (2017/3)
s. 117-133

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz
Sopot

Stworzenie jako boża igraszka. Jakub Böhme, Anioł Ślązak i Adam Mickiewicz w kontekście teologii słabego Boga Johna D. Caputo

Uwagi wstępne

Zajmujący się myślą postsekularną amerykański filozof religii John D. Caputo w pracy *The weakness of God. A Theology of the Event*[1] na nowo odczytuje początek biblijnej *Księgi Rodzaju*[2], proponując interpretację, wedle której Bóg podjął się „pięknego ryzyka kreacji". Książka ta prezentuje podstawową dla myśli Caputo ideę „słabej teologii" (*weak theology*). Amerykanin koncentruje się w niej na hermeneutyce, fenomenologii, dekonstrukcji i teologii, prowadząc dialog współczesnej filozofii z myślą Augustyna z Hippony i Pawła z Tarsu, jak również ze średniowieczną metafizyką i mistyką chrześcijańską. Swoje rozważania ilustruje dystychami barokowego poety-mistyka — Johannesa Schefflera (1624–1677), czyli znanego z Mickiewiczowskich *Zdań i uwag* Anioła Ślązaka (Angelusa Silesiusa)[3], z którego Caputo i bliscy

[1] Caputo rozważa koncepcję Boga nie jako „imię", lecz jako „wydarzenie" lub to, co owo imię wywołuje bądź obiecuje w przyszłości. Według niego wydarzenie odsłania Boga jako słabego, niestabilnego/zmiennego i ledwo działającego. Pogląd ten stanowi kontrargument dla większość religii i filozofii, stawia też poważne wyzwanie dla podstawowych założeń teologii i ontologii. W swojej teorii filozof wspiera się Nowym Testamentem, zwłaszcza Pawłową wizją Królestwa Bożego i bliską mu koncepcję „słabej mocy".

[2] J.D. Caputo, *The Beautiful Risk of Creation: On Genesis Ad Literam (Almost)*, [w:] *idem*, The Weakness of God: A Theology of the Event, Indiana University Press, Bloomington 2006, s. 55-83. Tłumaczenie wszystkich fragmentów — A.B.-B.

[3] Filozof powołuje się na Ślązaka, m.in. w *Mystical Elements in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York 1986.

mu myśliciele (m.in. Richard Kearney[4] i Mark Manolopoulos[5]) czynią patrona postsekularnej teologii. Często są to komentarze na marginesie teologii negatywnej, a także filozofii Jaques'a Derridy czy Martina Heideggera, którzy chętnie posiłkowali się cytatami z wrocławskiego mistyka. W tym sensie także Adam Mickiewicz (1798–1855) — tworzący pod wpływem mistyki śląskiej i jako wnikliwy czytelnik transponujący na polski grunt myśli Jakuba Böhmego i Anioła Ślązaka[6] — dyskutując z oświeceniowym „odczarowaniem" świata prezentuje intuicje postsekularne. W jego twórczości można bowiem dostrzec wywołaną sekularyzmem oświeceniowym ewolucję myślenia o Bogu i religii, która bliska jest współczesnej myśli postsekularnej (zwłaszcza jeśli źródeł sekularyzmu szukać właśnie w Oświeceniu[7]).

Istotną cechą proponowanej przez Caputo teologii jest zwrócenie uwagi na ryzyko wpisane w stworzenie świata. Filozof twierdzi, że w historii genezyjskiej ujawnia się przypadek i szczęśliwy zbieg okoliczności, gdyż w rzeczach stwarzanych istnieje głęboka, strukturalna skłonność do zmienności — elementy nieredukowalnej nieokreśloności i niestabilności[8]. Zdaniem Caputo stworzenie jest ukształtowane z substancji innej niż Bóg (dlatego jest poza Jego wszechmocną kontrolą), tym samym (w duchu Jakuba Böhmego) filozof wyraźnie opowiada się za interpretacją stworzenia świata z otchłani,

[4] Zob. R. Kearney, *Hermeneutics of possible God*, "Revista Portuguesa de Filosofia" 2004, t. 60, s. 929-952; *idem*, *The God who May be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2001; *idem*, *Strangers, Gods, and Monsters: Interpreting Otherness*, Psychology Press, London 2003.

[5] Zob. M. Manolopoulos, *Introduction: Un/Giving Thanks*, [w:] With Gifted Thinkers: Conversations with Caputo, Hart, Horner, Kearney, Keller, Rigby, Taylor, Wallace, Westphal, Peter Lang, Bern 2009, s. 13-50.

[6] Zob. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1955. Poeta pracował nad nimi w latach 1833–1835. W wydaniu paryskim z 1836 i 1844 r. opublikował tylko część aforyzmów, reszta ukazała się w wydaniu z 1869 r.

[7] Zob. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014, s. 11-49. Badacz w rozdziale pt. „Przedweberowskie tradycje w sekularnej myśli nowożytnej" wymienia oświeceniowe i przedoświeceniowe źródła nowożytnej europejskiej myśli sekularnej: filozofię Niccolo Machiavelliego (1469–1527), Thomasa Hobbes'a (1588–1679), Johna Locke'a (1632–1704), klasyków oświeceniowej myśli francuskiej — Woltera (1694–1778) i Jeana Antoine'a Condorceta (1743–1794), a także procesy sekularyzacji Rewolucji Francuskiej (1789–1799), na polu rodzimym wskazuje Stanisława Staszica, który wpisuje się w zachodnią myśl sekularną.

[8] J.D. Caputo, *op. cit.*, s. 64: „even here, in Genesis, there is a recognition of something like a *khora* or *differance* that is an ingredient in the creation stories themselves, delimiting the later power-metaphysics of creation and making room for chance and happenstance".

czyli *creatio ex profundis*[9]. Pierwotne elementy (bezład i pustkowie, ciemność zalegająca bezmiar wód, wiatr unoszący się nad nimi[10]) Amerykanin porównuje do nieokreśloności Derridiańskiej chory, twierdząc, że są u zarania stworzone z podlegającej przeobrażeniom esencji. Wpisana w nie nieokreśloność, niepewność i nieskończoność może pokrzyżować nawet najlepiej ułożone plany Boże i ludzkie — jak pisze Caputo, dlatego nie sposób przewidzieć ani precyzyjnie wykalkulować efektów stworzenia. Na tym polega podjęte przez Boga ryzyko, którego ujemną stroną jest to, że twór Boży przez swoją nieokreśloną podstawę, może wyjść nieukształtowany, bądź się zepsuć lub rozstroić[11]. Trzeba jednak dodać, że stworzenie jest podatne nie tylko na dekonstrukcję, ale i na rekonstrukcję, czyli ponowne stwarzanie, re-kreację, dlatego może się zrekonfigurować i objawić na nowo w zmienionej formie[12]. Stwórca zaś — zdaniem Caputo — mimo wszystko nie przestaje trzymać swych boskich kciuków w nadziei, że wszystko zagra[13]. Koncepcja ta ukazuje zatem Boga-ryzykanta, Boga-gracza, a w końcu Boga kenozy pomniejszającego swoją wszechmoc i ustępującego miejsce stworzeniu, któremu oddaje się w afirmacji i bez pewności „wygranej" (w akt kreacji wpisane jest ryzyko odrzucenia). Boskie stwórcze samoudzielenie w akcie kreacji — jak pisze Karl Rahner —

> [...] udzielanie-samego-siebie-z-siebie [...] podejmując r y z y k o zdania się na innego, gdyż jest się tak wielkim, że można w sposób wolny stać się m n i e j s z y m wobec innego, jest właśnie tym, co nazywa się miłością.[14]

[9] Jak komentuje tę wizję Ł. Czajka: stworzenie świata „to nie przejście od niebytu do bytu, lecz od nieożywionego pustkowia do rozkwitającego ogrodu" (*idem*, Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014, s. 89). Caputo w koncepcji *creatio ex profundis* inspiruje się egzegezą Catherine Keller oraz powołuje się na kosmogoniczny mit Platona z Timajosa.

[10] Rdz 1, 1-2, cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań — Warszawa 1980.

[11] J.D. Caputo, *op. cit.*, s. 64: „What God has formed is able both to come unformed, to break down or come unstrung — that is the bad news, the downside of the risk — but by the same token and for the same reason, things are also able to be reformed, reconfigured, and reinvented, which is the upside, the more creative and re-creative side in things. There is a deep structural mutability and transformability inscribed in things by these narratives that works both ways, which is what we mean by a risk".

[12] *Ibidem*: „There is an element of irreducible indeterminancy and instability built right into creation, so that creation is going to be continually exposed to re-creation".

[13] *Ibidem*.

[14] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, wstęp A. Skowronek, IW Pax, Warszawa 1987, s. 96-97.

To właśnie bezwarunkowa miłość popychająca Boga do dzielenia się twórczą mocą i wolnością wystawia Go na największe ryzyko, czyniąc słabym wobec swojego stworzenia.

Boża igraszka

Choć John D. Caputo prezentując koncepcję pięknego ryzyka stworzenia nie odnosi się bezpośrednio do dystychu Anioła Ślązaka o stworzeniu jako bożej igraszce (filozof analizuje go w swojej wcześniejszej pracy), nie sposób nie zestawić ze sobą tych bliźniaczych wizji, obie ujawniają bowiem osobliwą i bliską sobie interpretację opowieści genezyjskiej. Anioł Ślązak pisze:

> II, 198. GOtt spielt mit dem Geschoepffe.
> Diß alles ist ein Spiel / das Jhr die GOttheit macht:
> Sie hat die Creatur umb Jhret willn erdacht.[15]
>
> II, 198. Bóg igra ze stworzeniem
> To wszystko jest igraszką Boskości ku zabawie:
> Stworzenie wymyśliła wszak dla siebie samej.[16]
>
> II, 198. Bóg igra ze stworzeniem
> Wszystko jest grą jedynie snadź w rękach Boskości:
> Stworzyła stworzenie dla swojej przyjemności.[17]
>
> II, 198. Igraszka Boga
> Życie — igraszką Boga, który zrodził twory
> dla siebie i w istnienia odział je pozory.[18]

Konteksty i skojarzenia

Z powodu skojarzenia ze znanym toposem bożego igrzyska, wedle którego człowiek jest zabawką Boga, koncepcja bożej igraszki może prowokować wizję bezwolnego stworzenia rzuconego na pastwę bóstw igrających bezlitośnie z losem ludzkim w dramacie stworzenia. Bóg objawia się w niej jako

[15] Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, Hrsg. L. Gnädinger, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1995, s. 100.

[16] Angelus Silesius, *Cherubinowy Wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, przeł. A. Lam, Konwersatorium im. Josepha von Eichendorffa, Opole 2012, s. 114.

[17] Angelus Silesius, *Anielski wędrowiec*, przeł. K.A. Jeżewski, Biblioteka Telgte, Poznań 2007.

[18] Angelus Silesius, *Pątnik Anielski*, przeł. A. Szczerbowski, Koło Miłośników Książki, Warszawa — Zamość 1937, s. 17.

złośliwy demiurg. Warto dodać, że łączona z omawianym toposem fraszka Jana Kochanowskiego (1530–1584) nosząca znamienny tytuł *Człowiek Boże igrzysko* nie jest jego pełną egzemplifikacją. Renesansowy poeta na co innego bowiem kładzie akcenty, wskazując raczej na bezzasadne roszczenia rozumu ludzkiego i mrzonki o jego nieograniczonej mocy, a także na wyrosłą z tych roszczeń dumę, pychę i egoizm — zaślepienie człowieka miłością własną. Dlatego też Kochanowski konstatuje: „błaznów pełno wszędzie”[19]. Fraszka ukazuje nie tyle Boga, który śmieje się z człowieka, ale raczej człowieka, który sam się przed Bogiem ośmiesza swoją nadętą błazenadą. Inny sens prezentuje w wierszu pt. *Człowiek igrzysko boże (Szachy)* Wacław Potocki (1625–1696). Poeta porównuje świat do szachownicy, a ludzi do pionków, które są przestawiane przez Wielkich Graczy — anioła i czarta, całością zaś zarządza „nieproszona fortuna”. „Bóg z nieba spektatorem oraz tej gry sędzią”[20] — oto teologia, którą prezentuje barokowy poeta. Spadkobiercą takich pesymistycznych mniemań o Bogu jest Konrad z III części Mickiewiczowskich *Dziadów*. Jego Bóg to Bóg deistów, *Deus otiosus*, Bóg nieobecny, zdystansowany „spektator” snujący nieszczęśliwą pieśń stworzenia, przyglądający się ziemskiemu padołowi bez uczucia, bez miłości i bez litości:

> Zrozumiałem, coś Ty jest i jakeś Ty władał. –
> Kłamca, kto Ciebie nazywał miłością,
> Ty jesteś tylko mądrością.[21]

W wizji Konrada ludzkość (jako i całe stworzenie) podlega siłom wyższym, jest bezwolnym zapisem, słowami, z których Bóg — kapryśny poeta — tworzy pieśń rozpaczy. W tak kreślonym porządku świata — jak zauważa Magdalena Dalman — brak ducha, brak miłości, brak Ojca: „Bóg w y c o f a ł s i ę z niego, nadawszy mu wieczne, mechaniczne prawa. W obrębie tego świata człowiek nie obcuje z Bogiem, ale z rządzącymi nim prawami natury”[22]. Podobne wnioski formułuje Bogusław Dopart wskazując, że zarzucający Bogu brak serca i miłosierdzia bohater *Dziadów* „staje po stronie oświeceniowych mędrców, którzy upatrywali w Stwórcy tylko pierwszą przyczynę porządku

[19] J. Kochanowski, *Fraszki*, opr. J. Pelc, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 2004, s. 160.

[20] W. Potocki, *Dzieła*, t. 2*: Ogród nie plewiony i inne utwory z lat 1677–1695*, opr. L. Kukulski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 28.

[21] A. Mickiewicz, *Dziady*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 3, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 164.

[22] M. Dalman, *Bóg i człowiek w świecie III części „Dziadów” Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2008, s. 110.

natury”[23]. Skoro więc natura i jej prawa służą Konradowi za racjonalne świadectwo wystawione Bogu, widzi on Stwórcę jako źródło siły, tyrańskiej wręcz wszechmocy, legitymizującej przemoc. Nieustannie podkreśla nieograniczoną władzę, jaką w jego mniemaniu posiada Bóg i z jakiej korzysta przeciw ludziom, a której w istocie pożąda sam Konrad-twórca:

Tę władzę, którą mam nad przyrodzeniem,
Chcę wywrzeć na ludzkie dusze,
Jak ptaki i jak gwiazdy rządzę mym skinieniem,
Tak bliźnich rozrządzać muszę. […]
Chcę czuciem rządzić, które jest we mnie;
Rządzić jak Ty wszystkimi zawsze i tajemnie: — […]
Ja chcę władzy, daj mi ją, lub wskaż do niej drogę! […]
Ja chcę mieć władzę, jaką Ty posiadasz,
Ja chcę duszami władać, jak Ty nimi władasz. […]
Niech ludzie będą dla mnie jak myśli i słowa,
Z których, gdy zechcę, pieśni wiąże się budowa; —
Mówią, że Ty tak władasz! […]
Jeśli mnie nad duszami równą władzę nadasz,
Ja bym mój naród jak pieśń żywą stworzył,
I większe niźli Ty zrobiłbym dziwo,
Zanuciłbym pieśń szczęśliwą![24]

Powyższy passus to wyraźna projekcja, Konrad rzutuje własną rządzę władania stworzeniem na Boga, stwarza Go niejako na swój obraz i podobieństwo.

Gra, zabawa, igraszka, a także łącząca się z nimi spontaniczna aktywność, ryzyko i przypadek mogą kojarzyć się z kapryśnością, przypadkowością i niepoważnym podejściem. Dostrzega tę dwuznaczność Caputo w pracy *Mystical Elements in Heidegger's Thought*[25]. Cytując omawiany dystych Ślązaka, przywołuje metaforę ze *Zdań* Heraklita z Efezu: *Aion, pais esti paizon, pesseuon; paidos he basileie*[26] („Życie jest dzieckiem rzucającym kości. Królestwo jest w rękach dziecka”[27]). Istotnie, znany od starożytności motyw dziecięcej zabawy (*paidia*) oznacza grę bez reguł, racji i celu, spontaniczne działanie

[23] B. Dopart, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999, s. 69.

[24] A. Mickiewicz, *Dziady*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 3, s. 162-163.

[25] Zob. J.D. Caputo, *Mystical Elements in…*, s. 88.

[26] Ang.: „Time (*aion*) is a child playing a game of draughts; the kingship is in the hands of the child” (zob. *ibidem*, s. 82).

[27] Heraklit z Efezu, *Zdania*, przekł. i posł. A. Czerniawski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 22.

pozbawione wyraźnej struktury (wesołość)[28]. Dziecięca aktywność, o której pisze grecki filozof to jednak gra w kości, która, choć posiadająca swój nieprzewidywalny charakter, ma wszak określone reguły, wyznaczające pewien cel i zakres możliwości. Ważniejszy jest więc w tym przypadku wpisany w tę grę element ryzyka. W *The weakness of God* Caputo przypomina myśl Einsteina, który twierdzi, że Bóg nie gra w kości. Filozof nie zgadza się z fizykiem, sugerując, że stworzenie świata jest niczym innym jak właśnie hazardem, zarówno dla Boga, jak i dla ludzi. Bycie, istnienie, egzystencja, powoływanie do życia jest grą — działaniem niepewnym i ryzykownym. Caputo za Emanuelem Levinasem akt kreacji nazywa jednak „pięknym ryzykiem"[29]. Ryzyko związane ze stworzeniem świata, na które zdecydował się Bóg jest piękne,

> [...] bo — jak komentuje Łukasz Czajka — bez jego podjęcia nie byłoby szans na rozkwit życia, a ryzyko — bo stworzenie może odrzucić dar życia, jaki otrzymało (tym właśnie był mord Kaina dokonany na swym bracie Ablu [...]). W ostateczności Bóg jawi się jako dobry, ale nie wszechmocy dawca życia.[30]

Bynajmniej nie umniejsza to powagi Stwórcy, ani nie odbiera Mu boskości, gdyż, jak pokazuje przykład Konrada z Mickiewiczowskich *Dziadów*, bezwzględna, bezwarunkowa wszechmoc zakłada przemoc i okrucieństwo.

Nowe spojrzenie na stare idee

Dystych Anioła Ślązaka o bożej igraszce nie przywołuje więc ani wizji Boga złośliwie rozbawionego poczynaniami człowieka, ani okrutnie igrającego stworzeniem, ani też układającego zeń pieśni jak z nut. Boża igraszka nie oznacza tu też błahostki, kapryśnej dziecięcej zabawy. Dwuwiersz nie odzwierciedla zatem ani Heraklitowej wizji życia, ani toposu bożego igrzyska, ani Konradowej bezdusznej, bezbożnej teologii. Niemniej Silesiusowa koncepcja igraszki otwiera szerokie pole interpretacyjne. Przede wszystkim Ślązak przedstawia inną możliwość: kreatywną, swobodną i niestosującą przymusu boską grę, zabawę, którą przez to, że jest dobrowolna i twórcza, można rozumieć jako przeciwieństwo obowiązków, uciemiężenia, mozołu[31]. Wskazuje na to nie-

[28] Por. K. Ulanowski, *Człowiek w Nietzscheańskiej wizji mitologii i religii greckiej*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica" 2011, t. 12, s. 170.

[29] J.D. Caputo, *The Weakness of God*..., s. 64.

[30] Ł. Czajka, *op. cit.*, s. 89.

[31] Zob. R. Callois, *Gry i ludzie*, przeł. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997 oraz J. Bohdziewicz, *Piękno aktualności. Telewizja bycia u progu czasu*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014, s. 78-83.

mieckie słowo *Spiel* ('zabawa', 'igrzysko', 'widowisko', 'gra', 'igraszka')[32], które wobec historii stworzenia świata stosuje Silesius. Niemiecki czasownik *spielen* jest spokrewniony ze staroangielskim *spilian* oznaczającym „grać", „biesiadować", „rozkoszować się" oraz konotującym przymiotnik „figlarny" (*playful*) oraz „radosny" (*sportive*)[33]. Polskie słowa 'igrać' oznaczające „pląsać", „harcować", „grać", „figlować", „tańczyć", „bawić się", „uczestniczyć w obrzędowej zabawie"[34], dobrze oddaje to znaczenie; także „igraszka" to beztroska zabawa, rzecz nienosząca znamion przymusu[35]. Dwuwierszowi Silesiusa bliższy niż Heraklitowe zdanie jest zatem fragment z dydaktycznej księgi Starego Testamentu traktujący o Mądrości (*Sophii*) igrającej przed Bogiem w chwili stworzenia świata (Prz 8, 30-31):

> Ja byłam przy Nim mistrzynią,
> rozkoszą Jego dzień po dniu,
> cały czas igrając przed Nim,
> igrając na okręgu ziemi,
> znajdując radość przy synach ludzkich.

Na takie znaczenie bożej igraszki wskazuje teozofia Jakuba Böhmego (1575–1624)[36], którego teorię boskiej gry Anioł Ślązak zamknął w błyskotliwym dystychu. W pismach zgorzeleckiego mistyka doczytujemy, że stosunek Stwórcy do stworzenia nie jest igraszką w rozumieniu czegoś nieistotnego, czy błahego; to święta gra miłości, której założeniem u zarania było dobrowolne połączenie Boga z tym, co stworzył w permanentnym stanie radości i chwały[37]. Böhme podkreśla autoteliczność bożego działania:

> […] i Bóg stworzył ten świat nie z żadnej innej przyczyny jak tylko dlatego, że chce on w swojej wiecznej mądrości objawić cuda, które są w wiecznej naturze, że one mają dojść do bytu i wyjść na jaw ku jego radości, czci i wspaniałości […].[38]

---

[32] Zob. *Spiel*, [w:] Wielki słownik niemiecko-polski, red. J. Piprek, J. Ippoldt, Wiedza powszechna, Warszawa 2001, s. 480-481.

[33] Zob. *spell*, *Online Etymology Dictionary*, *http://www.etymonline.com/* dostęp: 10.11.2016.

[34] Zob. *igrać*, [w:] W. Boryś, Słownik etymologiczny języka polskiego, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 197.

[35] Zob. *igraszka*, [w:] Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 1187.

[36] Do teozofa ze Zgorzelca odwołuje się także J.D. Caputo, *Mystical Elements in…*, s. 98, 126.

[37] Por. C. Simut, *F. C. Baur's Synthesis of Böhme and Hegel: Redefining Christian Theology as a Gnostic Philosophy of Religion*, Brill, Leiden 2014, s. 70-71.

[38] J. Böhme, *Vom dreifachen Leben* [rozdz. 3 § 40; cyt. za: J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 177-178].

Zgodnie z wizją natchnionego szewca stworzenie świata można rozpatrywać jako narzędzie gry Wiecznego Ducha, który działając, stwarzając ujawnia Mądrość Bożą. Zdaniem teozofa Bóg objawia się dzięki stworzeniu:

> Albowiem Bóg nie po to urodził stworzenie, żeby stał się przez to doskonały, lecz dla swojego samoobjawienia, tzn. dla wielkiej radości i wspaniałości. Nie żeby taka radość rozpoczęła się dopiero wraz ze stworzeniem. Nie, gdyż była ona z wieczności w wielkim misterium, ale tylko jako duchowa gra w sobie samej. Kreacja lub stworzenie jest tą samą grą z samej siebie, tzn. sposobem życia lub narzędziem Wiecznego Ducha, z którym on igra.[39]

Konrad Dietzfelbinger w przedmowie do antologii pism Böhmego odnotowuje: „[Bóg] stworzył zwierciadło, poprzez które staje się świadomy samego siebie"[40]. Myśl o bożym samoobjawieniu przez stworzenie podnosi także Anioł Ślązak. Komentująca teologię wrocławskiego mistyka Kamila Janina Wiśniewska OSB zauważa: „Bóg odnajduje siebie dopiero wówczas, gdy rodzi człowieka; dzięki człowiekowi dopiero otrzymuje życie i staje się pełnią"[41]. Obraz Boga, „który — jak pisze Irena Jokiel — z radosną fantazją dzieląc się i łącząc wyłania z siebie różnorodność bytów"[42], a w ten sposób wyraża i poznaje siebie, bliski jest Adamowi Mickiewiczowi, który połączenie zabawy i poznania prezentuje w wierszu *Broń mnie przed sobą samym*. Poeta czyni śmiałe porównanie Boga i człowieka, analizując ich pragnienia i działania. Z paraleli tej wynika, że nie tylko człowiek docieka swego źródła, szuka i próbuje poznać siebie, Boga zajmuje to samo: „Bawisz się tylko ciągle, badając sam siebie; / Cóż robi rodzaj ludzki? — W swych dziejach się grzebie"[43]. Jak człowiek przez samopoznanie wkracza na drogę ku Bogu, tak i Bóg — dzieląc się i łącząc — stwarza różnorodne byty i w ten sposób wyraża i poznaje siebie. Mickiewicz w rozprawie dotyczącej Böhmego podkreśla radość Bożego tworzenia, wskazując sposób istnienia indywidualności Boga, który według teozofa ze Zgorzelca polega „na tworzeniu, na działaniach i radościach"[44].

---

[39] J. Böhme, *Die Signatura Rerum* [rozdz. 16 § 2; cyt. za: J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 177].

[40] K. Dietzfelbinger, *Wprowadzenie*, [w:] J. Böhme, Żyjąc w prostocie Chrystusa. Antologia, Instytut Wydawniczy „Rozenkruis Pers", Wieluń 2008, s. 13.

[41] K.J. Wiśniewska OSB, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 60.

[42] I. Jokiel, *Mickiewicz a Böhme. O wierszach »Widzenie« i »Broń mnie przed sobą samym...«*, „Tekstoteka Filozoficzna" 2012, t. 1, s. 11.

[43] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, s. 410.

[44] „[...] cette existence consistait en créations, productions et jouissance, *O Jakobie Böhmem przez Adama Mickiewicza (przekład z francuskiego)*, tł. P. Chmielowski, [w:] J. Böhme, Aurora, czyli Jutrzenka o poranku, wybór i przekład A. Pańta, Polskie Stowarzyszenie Euroopera, Zgorzelec 1998, s. 165.

Ruch, ożywcze i niewymuszone działanie stwórcze, otwartość na wydarzenie, interakcja oraz samopoznanie — oto charakter „Bożej igraszki" ze stworzeniem. Bliską tej interpretacji definicję gry jako poznania proponuje komentujący koncepcję Hansa-Georga Gadamera Janusz Bohdziewicz:

> Gra jest po prostu wyzwolonym ze zbytniej troski sposobem rozumienia bycia jako ruchu, przejawiającego się w określonych, lecz niedomkniętych tożsamościach, w których człowiek może uczestniczyć, odkrywając w tak pojętej zabawie samego siebie i właściwą tożsamość życia [...]. W każdej spontanicznej zabawie [...] ujawnić się może rajska, dziecięca, prymarna kondycja człowieka jako współgracza bycia, które dzieje się pośród bytów [...].[45]

Muzyczna analogia

Objawiającą się w stworzeniu chwałę Pana oraz dobrowolną, autoteliczną kreację i Boże współgranie ze stworzeniem śląscy mistycy, obok koncepcji igraszki, ukazują za pomocą metafory muzycznej. Zresztą na taki trop naprowadza również polskie słowo 'igrzec' oznaczające m.in. śpiewaka wędrownego, *ioculatora*[46]. Böhme odczytuje akt kreacji jako zgranie sił całego stworzenia, które w Bogu współgra ze sobą tworząc wielką harmonię istnień. Prezentując boską grę (czyli objawienie boże w stworzeniu) jako harmonię, teozof podkreśla współzależność i wzajemne dopełnianie się Stworzyciela i stworzeń. We fragmencie z rozdziału 16 § 2 *De signatura rerum* Böhme pisze:

> Kreacja lub stworzenie [...] jest dokładnie tym, czym wielka harmonia, niezliczone dźwięki gry na lutni, które wszystkie są skierowane ku jednej harmonii... jak organy — wielogłosowe a napędzane jednym wiatrem tak, że każdy pojedynczy głos, każda piszczałka daje sobie właściwy ton, a jednak to ten sam wiatr jest we wszystkich dźwiękach, które rozbrzmiewają w każdej tonacji [...].[47] [przekład A.B.-B.]

W rozdziale 10 § 45 podkreśla miłosną interakcję bożo-ludzką, porównując ją do zespołu muzyków:

---

[45] J. Bohdziewicz, *op. cit.*, s. 83.

[46] Zob. *igra*, [w:] A. Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, 190.

[47] J. Böhme, *De Signatura Rerum*, [rozdz. 16, § 2]: „Dann Gott hat nicht die Creation erbohren / dass er dadurch vollkommen würde / sondern zu seiner selbst — Offenbahrung / als zu grossen Freude und Herrligkeit: Nicht dass solche Freude erst mit der Creation habe angefangen; Nein, dann sie ist von Ewigkeit im grossen Mysterio gewesen / aber nur als ein geistlich Spiel aus sich selber. Die Creation oder Schöpfung ist dasselbe Spiel aus sich selber / als ein Modell oder Werckzeug des ewigen Geistes / mit welchem er spielet [...]" [cyt. za: J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 177].

> Zatem podobnie Bóg stworzył nas do bycia jego miłosnym towarzyszem [zespołem muzyków, melodią, harmonią, rozkoszą, grą], ku jego radości i chwale, w którym wywyższa on wypowiadane przez niego wieczne słowo, albo też gra tak samo z nami, jak ze swoim instrumentem.[48] [Przekład A.B.-B.]

Do Böhmowskiej koncepcji wielogłosowych organów napędzanych Jednym Tchnieniem nawiązuje pośrednio Anioł Ślązak:

> III, 216. GOtt thut es alles selbst.
> GOtt ist nur alles gar; Er stimmt die Saiten an /
> Er singt und spielt in unß: wie hast dann du's gethan?[49]
>
> III, 216. Bóg czyni to wszystko sam
> Bóg jest wszystkim zgoła; On wszak struny stroi,
> On śpiewa w nas i gra: więc jakże ty to robisz?[50]
>
> V, 366. Das Lauttenspiel GOttes.
> Ein Hertze das zu Grund GOtt still ist wie er wil /
> Wird gern von Jhm beruehrt: es ist sein Lautenspiel.[51]
>
> V, 366. Gra Boga na cytrze
> Serce, co dla Boga umie stać się cichsze,
> On potrąca chętnie, jakby grał na cytrze.[52]

Poeta wskazuje, że Bóg jest wszystkim, działa przez każdy pojedynczy byt. Oznacza to, że poza Nim nic nie istnieje, a właściwie: to w Nim i przez Niego istnieje wszystko, On jest podstawą istnienia, tchnieniem życia każdej istoty. Zainspirowany oboma mistykami Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach* również wykorzystuje metaforykę muzyczną, choć w nieco innym kontekście:

> JA
> Muzyk zmięsza orkiestrę najlepiej dobraną,
> Jeśli grając stara się, żeby g o słyszano.[53]

---

[48] J. Böhme, *The Signature of all things and other writings*, J.M. Dent & Sons Ltd., London 1912, s. 119: „Thus likewise God created us to his love-consort [melody, harmony, delight, or play] to his joy and glory, whereby he exalts his speaking eternal word, or plays in the same with us as with his instrument".

[49] Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 144.

[50] Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Cherubinowy wędrowiec*, s. 166.

[51] Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 240.

[52] Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Cherubinowy wędrowiec*, s. 280.

[53] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, s. 394.

ZGODNOŚĆ
Dobry mistrz w takim tylko chórze śpiewać lubi,
Gdzie czuje, że głos własny w harmoniji gubi.[54]

Polski poeta, choć przez muzykowanie wskazuje człowiecze zadanie bycia twórczym, to w obu dystychach bardziej skupia się na konieczności powściągnięcia swojego „ja". Wzorem Stwórcy człowiek ma ofiarować swoje wywyższone ze stworzeń *ego* w zgodnym i współgrającym istnieniu z innymi. Poeta podkreśla wagę wspólnoty, porozumienia i współpracy niejako w kontrze do egotycznej postawy Konrada z III części *Dziadów*, który targany żądzą władzy wywyższa się ponad stworzenie i przywłaszcza sobie chwałę przynależną Bogu.

Biblijne źródło

Wizja rozradowanego, twórczo igrającego ze swym stworzeniem Boga, którą uwypukla interpretacja stworzenia świata zaproponowana przez Böhmego, przejęta przez Schefflera i przypomniana przez Caputo, w istocie pokrywa się z pierwszym opisem stworzenia świata z Księgi Rodzaju. To w niej czytamy o spontanicznym zachwycie Stworzyciela nad stworzeniem. Jak zauważa Caputo:

> Rytmiczny refren źródłowego błogosławieństwa: *I widział Bóg, że to było dobre* portretuje Elohima jako mistrza rzemiosła, twórcę tego ogromnego i pięknego świata. Bóg patrzy na to, co stworzył i mówi *to jest dobre* [...].[55]

Heksaemeron (Rdz 2, 3-4) podkreśla, że po sześciu dniach pracy twórczej siódmego dnia Bóg odpoczął. To znaczące, że choć pierwszy opis prezentuje działanie Elohima jako spokojne i łagodne, prawie bezwysiłkowe, pod koniec potrzebuje On jednak odpoczynku. Caputo interpretuje to jako ważną część porządku teologicznego[56]. Jürgen Moltmann trafnie zauważa, że Bóg Genesis to nie tylko twórca, ale i „Bóg odpoczywający w dniu szabatu, błogosławiący i świętujący, cieszący się ze stworzenia i przez to je uświęcający [...]"[57]. Według niemieckiego teologa stwórcze działanie Boga zmierza ku szabatowi,

[54] *Ibidem*.

[55] J.D. Caputo, *The Weakness of God*..., s. 66: „The rhythmic refrain of the originary benediction, *And God saw that it was good*, portrays Elohim as the master craftsman of this immense and beautiful world. God looks at what God did and says *good* which we might translate as *yes* [...]".

[56] *Ibidem*. Fragment dotyczący odpoczynku szabatowego wydaje się filozofowi szczególnie istotny w kontekście pracy przymusowej Hebrajczyków na wygnaniu.

[57] J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Znak, Kraków 1995, s. 457.

czyli radosnemu świętowaniu ze stworzeniami i na cześć stworzeń. Innymi słowy: szabat jest celem kreacji świata, jest jej dopełnieniem.

Metafora bożej igraszki — rozumianej jako zabawa, świętowanie, przeciwieństwo obowiązków — może więc odnosić się do błogosławionego odpoczynku szabatu, podczas którego Elohim celebruje istnienie, raduje się stworzeniem, zapraszając je do tego samego. W zamyśle Stwórcy dotyczy to wszystkich stworzeń, nie tylko uczynionego na boży obraz i podobieństwo człowieka. Zgodnie z Psalmem 104 (24-26) nawet potwór morski (Lewiatan) został powołany do życia, właśnie po to, by mógł cieszyć się figlowaniem w wodzie[58:]

> Oto morze wielkie, długie i szerokie,
> a w nim jest bez liku żyjątek i zwierząt wielkich i małych.
> Tamtędy wędrują okręty,
> i Lewiatan, którego stworzyłeś na to, aby w nim igrał.

Zaproszenie do tworzenia, czyli ryzykowne współ-granie

> (Gra) domaga się odpowiedzi, udzielić jej zaś może tylko ten, kto to wyzwanie przyjął. Ta odpowiedź musi więc być jego własną odpowiedzią, której sam czynnie udziela. Gra wymaga współgrającego.
>
> *H.-G. Gadamer*[59]

Dobrowolność bożej gry objawia się zatem nie tylko przez akt kreacji, ale również przez odpoczynek, który można rozumieć jako akt wycofania się, oddania człowiekowi dziedzictwa stworzenia. Bóg przechodząc z siły kreacyjnej do odpoczynku zrzeka się swojej dominacji nad światem, umniejsza, a przynajmniej powściąga swoją twórczą wszechmoc i wszechobecność, by pozwolić owocnie, niezależnie i w wolności być i rozwijać się wszystkim istotom, które stworzył[60]. Bóg nie tylko powołał odrębne byty do istnienia, chce też, by z Nim w s p ó ł i s t n i a ł y . Afirmuje ich płodność, oczekuje ich twórczej odpowiedzi na akt stworzenia aprobując ich udział i wpływ; jak zauważa Moltmann: „akceptuje ich samodzielną moc rozwoju”[61]. Zgodnie z wizją

[58] Zob. M. Manolopoulos, *op. cit*., s. 30.

[59] H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

[60] Zob. A. Bielik-Robson, *Uśmiech widma bez ciała: kabalistyczna baśń z Derridą w tle*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 17.

[61] Por. J. Moltmann, *op. cit.*, s. 464.

Böhmego i Ślązaka (zaczerpniętą z mistyki nadreńskiej[62]) człowiek potrzebuje Boga, ale i Bóg potrzebuje człowieka, „tęskni" za nim i zaprasza go do współpracy. Jest to obustronna dialektyka: człowiek nie istnieje bez Boga, ani Bóg nie może zaistnieć w świecie bez człowieka. Tę niełatwą myśl podchwycił w *Zdaniach i uwagach* Mickiewicz. Wczytawszy się w traktaty teozoficzne szewca ze Zgorzelca i rozgryzłszy Silesiusowe reguły epigramatycznej gry, zaprezentował swoje ich wersje:

MAJESTAT DUSZ NASZYCH
Sam Bóg bez wiedzy naszej nie może nas rzucić.
A choć rzuci, gdy zechcem, musi do nas wrócić.

POMAGAĆ BOGU
Bóg sam może świat zniszczyć i drugi wystawić,
A bez naszej pomocy nie może nas zbawić.[63]

BÓG NIC NIE MOŻE BEZE MNIE
Bóg bez pomocy mojej nie może nic tworzyć;
Chcąc siebie zniszczyć, trzeba wprzód Boga umorzyć.[64]

Polski poeta rozumie relację bożo-ludzką jako współpracę właśnie, podkreślając jej niepoślednią wagę w dziele zbawienia. Świat stwarza się w każdej chwili, zatem człowiek — w swoim konkretnym położeniu — w pełni i czynnie w tym stworzeniu uczestniczy. Zaprzecza to wizji, wedle której świat został stworzony i dany, na czym kończy się udział Boga, a tym bardziej człowieka. Edward Kasperski podobnie diagnozuje romantyzm:

> Romantyzm [...] stworzył [...] paradygmat aktywistyczny [...]. Zerwał zatem z obrazem świata zastygłym w niezmiennym, nadanym mu raz na zawsze przez Stwórcę kształcie, niezależnym od ludzkich pragnień, aktów woli i działań. Myślenie o świecie w kategoriach podporządkowania się, przymusu i konieczności — a więc zgody na ofiarowany los — zastąpił myśleniem prezentystycznym i futurologicznym [...].[65]

Z dwuwierszy Ślązaka i Mickiewicza można wyczytać kontrowersyjną tezę o swoistej boskiej słabości, niemocy, czy wręcz uzależnieniu Boga od ludzkiej woli. To bardzo bliska perspektywa nie tylko mistyce śląskiej, ale i postsekularnym reinterpretacjom chrześcijaństwa, opartym wszak na Pawłowej

[62] Zob. Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, s. 212.

[63] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, s. 401.

[64] *Ibidem*, s. 402

[65] E. Kasperski, *Podmiot w szamotaninie*, debata: Aktualność romantyzmu, 29.01.2010, „Kronos", dostęp on-line: *http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,671 /* data pobrania: 5.05.2014.

idei „słabej mocy”[66]. John Caputo twierdzi, że piękne ryzyko stworzenia jest właściwym sposobem myślenia o relacji Bóg — świat, zwłaszcza pojmowanie człowieka i Boga jako dwóch partnerów funkcjonujących niezależnie, w wolności, choć razem.

Podążając za myślą Jürgena Moltmanna „z Bożym szabatem zaczynają się dzieje Boga wspólnie ze światem i dzieje świata wspólnie z Bogiem”[67]. Nieskończony i wszechmocy Bóg chce d z i e l i ć świat ze stworzeniem. Nawołuje do współdziałania w nieustannej kreacji, a więc i do podjęcia ryzyka tworzenia. Wszystko jednak zależy od tego, czy stworzenia podejmą współpracę. Bóg zawierzając człowiekowi i powierzając mu sprawy świata, sam otworzył się na ciągłe, nieustanne stwarzanie, bez pewności powodzenia. Podjął absolutne ryzyko, nawet skutkujące tym, że Jego dzieło skończy się klęską, także dla Niego samego[68]. Bóg jednak, zapraszając swoje stworzenia do współgrania, oddaje się im całkowicie i poddaje ich wpływowi, otwiera się na ich wolę i oddziaływanie, „pozwala na dotknięcie przez każde ze swych stworzeń”[69]. Tak widzi to Anioł Ślązak:

> I, 184. GOtt ist mir was ich wil.
> GOtt ist mein Stab / mein Licht / mein Pfad / mein Zil / mein Spiel /
> Mein Vatter / Bruder / Kind / und alles was ich wil.[70]
>
> I, 184. Bóg jest dla mnie tym, czym chcę
> Bóg moją laską, światłem, ścieżką, celem, wczasem,
> Mym ojcem, bratem, dzieckiem, wszystkim, czego zachcę.[71]

Stawka tej gry jest wysoka. Adam Mickiewicz w wierszu *Arcy-Mistrz* (1830) postrzega Boga właśnie jako ofiarę ryzyka, którego się podjął stwarzając i oddając z nadzieją człowiekowi świat. Jest On niezrozumianym przez ludzi twórcą: muzykiem, malarzem i rzeźbiarzem, mówcą i poetą, którego dzieło zostało odrzucone. Ludzie nie rozumieją osobliwych, nieziemskich reguł boskiej gry. W Mickiewiczowskim wierszu jako i w wizji Ślązaka i Böhmego Bóg Ojciec muzykuje:

> Jest mistrz, co wszystkie duchy wziął do chóru

[66] Por. 2 Kor 12, 5-11.

[67] J. Moltmann, *op. cit.*, s. 462.

[68] Zob. A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 29.

[69] J. Moltmann, *op. cit.*, s. 461-462.

[70] Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 54.

[71] Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Cherubinowy wędrowiec*, s. 59.

I wszystkie serca nastroił do wtóru,
Wszystkie żywioły naciągnął jak struny:
A wodząc po nich wichry i pioruny,
Jedną pieśń śpiewa i gra od początku:
A świat dotychczas nie pojął jej wątku.[72]

W poświęconej Synowi Bożemu trzeciej zwrotce Mickiewicz określa go jako poetę słowa i czynu: „mistrza wymowy", który objawił bożą potęgę w prostym przesłaniu. Swoje myśli — wielki testament dla świata — „sam wytłumaczył głosem, czynem, cudem"[73]. Słabość Boga do człowieka okazana w kenozie wcielenia została jednak wzgardzona. „Mistrz nazbyt wielki dla świata", gdy się uniżył, gdy zbratał się z ludźmi został przez nich zlekceważony i odtrącony. Znamienny jest refreniczny wyraz rozczarowania, pojawiające się w każdej zwrotce wiersza gorzkie przekonanie o tym, że świat i ludzie nie pojęli i odrzucili cuda, które położył przed nimi Bóg:

Jedną pieśń śpiewa i gra od początku:
A świat dotychczas nie pojął jej wątku. […]
A świat przez tyle wieków, z dzieł tak wiela,
Nie pojął jednej myśli tworzyciela.[74]

Oto Mickiewicz opisuje ryzyko kreacyjnego działania Stwórcy, wyrażone wcześniej przez mistyków śląskich w metaforze gry, a które prawie dwa wieki później rozważa Caputo.

Podsumowanie

Analiza twórczości Jakuba Böhmego, Anioła Ślązaka i Adama Mickiewicza zestawiona z postsekularną myślą Johna D. Caputo odsłania zawartą w nich oryginalną antropologię i teologię, które stanowią podstawę współczesnych, postsekularnych reinterpretacji chrześcijaństwa.

Akt kreacji określony przez mistyków śląskich jako boża igraszka, zabawa, czy też święta gra miłości, implikuje skojarzenie z radosnym świętowaniem (szabatem, świętem istnienia), twórczym i dobrowolnym działaniem Boga oraz Jego pragnieniem współgrania ze stworzeniami. W boskie działanie jednak — jak w każdą grę — wpisane jest ryzyko: ryzyko odmowy i odrzucenia, a więc i porażki. Zainicjowana przez Stwórcę święta gra miłości jest bowiem

[72] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, s. 343.

[73] *Ibidem*.

[74] *Ibidem*.

oparta na obopólnym zaufaniu i wolności. Koncepcja pięknego ryzyka stworzenia, bożego igrania, odsłania teologię ukazującą słabość Boga do i wobec świata. Stwórca jest dobry — jest dawcą życia, ale nie jest wszechmocny. Gra jako nieustanne współdziałanie rodzi dynamiczną wizję Boga, który objawia się poprzez akt kreacji w swoim stworzeniu, oraz równie dynamiczną wizję stworzenia, które nieustannie się wydarza i rozwija, napędzane swoją wewnętrzną wolnością i twórczością, bez z góry założonego i nałożonego na nie projektu. Relacja między Bogiem i człowiekiem objawia się jako synergia dwóch wolnych podmiotów, czuła igraszka, której reguły oparte są na darze życia i współistnienia oraz wolności i twórczości, nie zaś na dialektyce pana i niewolnika.

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

Creation as a Divine Game. Jacob Böhme, Angelus Silesius and Adam Mickiewicz in the Context of Weak Theology by John D. Caputo

Abstract

The main purpose of this article is to reflect on the sources of the modern postsecular theory presented by John D. Caputo in *The Weakness of God*. The American theologian reinterprets Genesis's creation narrative and suggests that God took "the beautiful risk of creation." One of the guiding spirits of Caputo's idea is Angelus Silesius, the Baroque poet, who transposed the theosophy of the German mystic Jacob Böhme into a poetic language. The comparative analysis of the mystics' works also contains the work of Adam Mickiewicz, who creatively paraphrases and applies their ideas to the Polish conditions. If compared with Caputo's philosophy, the interpretation of Böhme, Silesius and Mickiewicz's reveals their original anthropology and theology. At the same time, it shows their postsecular intuition. Such analysis helps to understand fully the contemporary dimension of postsecularism.

Keywords: postsecularism, game, weak theology, John Caputo, Angelus Silesius, Adam Mickiewicz, Jacob Böhme.