

ŚWIATŁO
I CIEMNOŚĆ

ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ



Polskie
Studia Ezoteryczne
Konteksty

Tom VII

*pod redakcją
Moniki Rzeczyckiej i Izabeli Trzcńskiej*

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2015

Recenzenci
prof. dr hab. Łukasz Trzeciński
dr hab. Henryk Hoffmann, prof. UJ
dr hab. Artur Jocz
dr hab. Andrzej Kasperek
dr hab. Piotr Mróz
dr hab. Rafał Prinke
dr Agnieszka Kowalska
dr Agata Świerzowska

Redakcja, skład i łamanie
Adam Kamiński

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Taranek

Na okładce ilustracja
Béroalde de Verville, *Songe de Poliphile* (1600 r.)



LABORATORIUM
NIEDOGMATYCZNEJ
DUCHOWOŚCI



POLSKIE
ZWIĄZKI
WYDAWCOW
KSIĄŻKARSTWA
I PRASY

Publikacja sfinansowana z działalności statutowej
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego
w ramach projektu nr 530-F000-D591-15-1F

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-288-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

SPIS RZECZY

Słowo wstępne	9
---------------------	---

I

Karolina Maria H e s s, Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska	15
Western Esotericism as an Academic Field of Research – Scope, Problems, Polish Perspective	42
Dawid N o w a k o w s k i, Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku. Prolegomena do badań	43
Metamorphoses of Connections of Initiation and Hidden Knowledge in the 15 th –17 th Centuries. Prolegomena to Research	55

II

Kazimierz B a n e k, Aleksandria hellenistyczna – źródło i inspiracja ezoteryki zachodniej	59
Hellenic Alexandria – The Source and Inspiration for Western Esotericism	75
Aneta T y l a k, Miejsce i rola dajmonów w <i>Corpus Hermeticum</i> na tle wcześniejszej greckiej tradycji „demonologicznej”	76
The Position and the Role of Daemons in the <i>Corpus Hermeticum</i> as Compared to the Earlier Greek „Demonological” Tradition	89

Tomasz D e k e r t, Ostracyzm w stosunku do heretyków jako metoda budowania granic wspólnoty w <i>Adversus haereses</i> Ireneusza z Lyonu.....	90
Ostracism Against Heretics as a Means of Building Community Boundaries in <i>Adversus Haereses</i> of Irenaeus of Lyons.....	109
Michał S p u r g i a s z, Zosimos z Panopolis, życie i twórczość w recepcji arabskiej i bizantyńskiej.....	110
The Life and Works of Zosimos of Panopolis in the Arabic and Byzantine Tradition.....	122
Wojciech K o s i o r, Demony Psalmu 91 według midraszu Bamidbar rabba 12:3. Tłumaczenie i komentarz.....	123
The Demons of Psalm 91 According to Midrash Bamidbar Rabbah 12:3. Translation and Commentary.....	131
Emilia O l e c h n o w i c z, Thomas Browne – między racjonalnym a hermetycznym.....	132
Thomas Browne – Between Rationalism and Hermeticism.....	141
Tadeusz C e g i e l s k i, Legendy założycielskie jako źródło wolnomularskiej ezoteryki. Pierwsza połowa XVIII wieku.....	142
Founding Legends as a Source of Masonic Esoteric. The First Half of the 18 th Century.....	160
Tomasz S z y m a ń s k i, Pojęcia pierwotnego Objawienia i jego tradycji u francuskich iluministów przełomu XVIII i XIX wieku.....	162
The Concepts of Primal Revelation and its Tradition in the Work of French Martinists of the Turn of the 18 th and the 19 th Centuries.....	172
Mirosław P i r ó g, Synchroniczność. Jungowska próba reaktywacji renesansowej wizji przyrody.....	173
Synchronicity. Jungian Attempt to Reactivate the Renaissance Vision of Nature.....	183
Agata B e b e l, Motywy egipskie w Świątyni Seta.....	184
Ancient Egyptian Motifs in the Temple of Set.....	191

III

Anna Chudzinińska - Parkosadze, Problemy interpretacji utworu mistycznego na przykładzie tragedii <i>Faust</i> J.W. Goethego.....	195
Interpretation Problems with Mystic Work of Literature on the Basis of Tragedy <i>Faust</i> by J.W. Goethe.....	210
Łukasz Czepułkowski, Kilka uwag na temat literackich recepcji tak zwanych opętań z Loudun (1632–1634).....	211
A Few Comments on Literary Interpretations of Demonic Possessions in Loudun (1632–1634).....	219
Diana Obolęńska, Wokół poszukiwań alchemicznych motywów i tematów na polskim i rosyjskim rynku wydawniczym w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku.....	220
Around the Researches of the Alchemical Motives and Themes in Polish and Russian Publishing Market in the Second Half of the 20 th Century and the Beginning of the 21 st Century.....	233

IV

Jerzy Prokopiuk, Ezoteryka i nauka. I znów ezoteryka. Metodologia <i>implicite</i> , metodologia <i>sensu stricto</i> i metodozofia.....	237
Esotericism and Science. Esotericism Again. Methodology <i>Implicite</i> , Methodology <i>Sensu Stricto</i> and Methodosophy.....	264
Spis ilustracji.....	265

SŁOWO WSTĘPNE

Czytelników serii *Światło i ciemność* nie trzeba przekonywać do uznania ważności oddziaływania ezoterycznych wątków, chociaż w Europie mogą one wydawać się głęboko ukryte i zmarginalizowane. Badania nad ezoteryzmem rosyjskim i europejskim prowadzone od lat dziewięćdziesiątych XX wieku w Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości wskazują na wyjątkowe znaczenie rozmaitych inicjacyjnych szkół, nurtów i idei dla rozwoju kultury Zachodu. Problematyka ta cieszy się obecnie rosnącym zainteresowaniem w kręgach akademickich na całym świecie. Studia nad ezoteryzmem wyznaczają nową perspektywę dla interdyscyplinarnych badań nad cywilizacją zachodnią, w której *ratio* pozostaje ciągle decydującym kryterium. Do najbardziej znanych i uznanych ośrodków podejmujących takie badania należy katedra Histoire de l'Ésotérisme Occidental na Sorbonie (obecnie część École Pratique des Hautes Études), londyński Instytut Warburga, Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents na Uniwersytecie w Amsterdamie, a także Exeter Centre for the Study of Esotericism (EXESESO). W naszym kraju dotychczas nie było odrębnej jednostki akademickiej, zajmującej się specyficznie tą właśnie problematyką, a prace badawcze prowadzone w polskich ośrodkach uniwersyteckich najczęściej miały charakter rozproszony. Działania gdańskiego Laboratorium były na tym tle zjawiskiem wyjątkowym.

Sytuacja szczęśliwie zmieniła się w grudniu 2013 roku, kiedy zostało powołane Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem afiliowane przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. To pierwsze w Polsce centrum badawcze działające na tak dużą skalę. Jego celem jest integracja środowiska polskich uczonych prowadzących badania nad zachodnim ezoteryzmem, ponadto wspieranie wspólnych studiów o takim charakterze, upowszechnianie uzyskanych wyników oraz ich popularyzacja.

Utworzenie Stowarzyszenia, mającego pełnić rolę wspomnianych wcześniej centrów na Zachodzie, bardzo szybko zaowocowało kilkoma inspirującymi przedsięwzięciami. Pierwszym z nich była konferencja naukowa „Tradycje zachodniego ezoteryzmu w badaniach polskich”, która odbyła się w Krakowie w ostatnich dniach maja 2014 roku. Symposium zgromadziło około pięćdziesięciu polskich badaczy tej problematyki, reprezentujących nie tylko różne dyscypliny humanistyczne, rozmaite perspektywy badawcze, ale i różne pokolenia. Uczestnicy tego gremium zdecydowali wówczas wspólnie o przygotowaniu cyklu publikacji, prezentujących osiągnięcia rodzimych uczonych. Tak właśnie zrodziła się idea „Polskich Studiów Ezoterycznych”, składających się z trzech monografii pozornie odrębnych, a jednak – mimo że publikowanych z różnymi akademickimi afiliacjami, w różnej szacie graficznej i redakcji – stanowiących spójną całość. Takie rozwiązanie (odwołujące się skądinąd do hermetycznej idei *correspondence*) ułatwiło i przyspieszyło realizację tego zamierzonego przedsięwzięcia naukowego i edytorskiego.

Pierwszy wolumin „Studiów...” ukazuje się jako numer „The Polish Journal of the Arts and Culture”, zatytułowany *Esoteric Studies. Polish Contributions*. Zgromadzono w nim wybrane prace polskich badaczy ezoteryzmu w języku angielskim, które stanowią przegląd problematyki badawczej, a jednocześnie polski głos w dyskusji.

Siódmy tom *Światła i ciemności*, który powstał w wyniku współpracy Laboratorium i Stowarzyszenia, to drugi wolumin „Studiów...”. Przedstawiamy w nim prace polskich uczonych poświęcone różnym zjawiskom zachodniego ezoteryzmu,

które wpisują się w trzy nurty badawcze: metodologiczny, historyczny i historycznoliteracki (ten ostatni towarzyszy wszakże publikacjom *Światła i ciemności* od momentu powstania serii w 2001 roku).

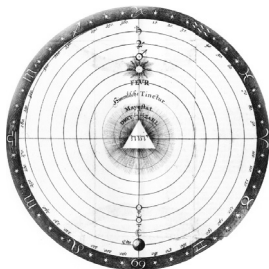
W trzecim woluminie „Studiów...” , zatytułowanym *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, znalazły się prace poświęcone badaniom nad polskimi środowiskami ezoterycznymi, które ciągle jeszcze są nierozpoznane w naukowy sposób i czekają na szczegółowe opracowania.

Publikacja, którą oddajemy do rąk czytelników, podobnie jak pozostałe dwie, wspomniane wyżej, które powstały z inspiracji Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem, jest pierwszym tak obszernym i tak różnorodnym wyborem artykułów dotyczących problematyki ezoteryzmu, jaki powstał na gruncie polskiego środowiska akademickiego. Mamy nadzieję, że niniejszy tom będzie zachętą do dalszych badań w tym zakresie.

Monika Rzeczycka (UG), Izabela Trzcńska (UJ)

I

KAROLINA MARIA HESS
Uniwersytet Jagielloński



ZACHODNI EZOTERYZM
JAKO OBSZAR BADAŃ AKADEMICKICH –
ZAKRES, PROBLEMATYKA,
PERSPEKTYWA POLSKA¹

Trudne początki

Wiedza wyparta, konstruowanie tradycji, opozycja elitaryzmu i egalitaryzmu, znaczenie inicjacji, wpływ nurtów ezoterycznych na sztukę – to jedne z najpopularniejszych wątków, jakie znaleźć możemy w zachodnich opracowaniach dotyczących młodego, lecz bardzo dynamicznie rozwijającego się obszaru badań, uprawianych pod szyldem *Western esotericism*. Kiedy zadamy sobie pytanie, czy badania tego typu prowadzone były dotychczas w Polsce, z dużym prawdopodobieństwem spodziewać się możemy odpowiedzi twierdzących – wszak tematyka motywów ezoterycznych, na przykład w literaturze czy sztuce, nie jest niczym nowym. Jednak nie wszystkie opracowania i ujęcia, nawet te z ezoteryzmem czy ezoteryką w tytule, spełniają kryteria dyscypliny, która dostarcza obecnie zestawu pojęć i podejść stosowanych do analiz interesujących nas fenomenów. Samo pojęcie ezoteryzmu jest rozumiane różnorodnie, co może rodzić nieporozumienia. Co więcej – pojęcie to

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS1/04812.

w wielu kulturach nacechowane jest w sposób utrudniający lub nawet uniemożliwiający podjęcie tej tematyki w ramach badań uniwersyteckich. Badacze tej dziedziny spotykają się z ciągłą koniecznością udowadniania, że przedmiot ich badań jest tematem poważnym, któremu należy przyjrzeć się z różnych perspektyw akademickich.

Badacze spuścizny ezoterycznej często muszą borykać się z utożsamianiem z tym, czym się zajmują – uprawianie tego typu badań wydaje się podejrzane i – zdaniem niektórych – kryć musi „drugie dno”, czyli fascynację własną. Jest to, oczywiście, założenie kuriozalne, gdyż inne tematy podejmowane na przykład w perspektywie badania historii intelektualnej, nie obciążają naukowców w podobny sposób. Z drugiej strony osobiste zaangażowanie w jakikolwiek temat nie wyklucza także prowadzenia badań wysokiej jakości, spełniających wysokie standardy akademickie.

Badania ezoteryzmu w Polsce borykają się obecnie z kilkoma innymi problemami, wśród których najważniejszy wydaje się mieć związek ze znaczeniem terminu nadanym mu z dwóch perspektyw – niektórych środowisk religijnych i naukowych. „Ezoteryka”, „okultyzm”, „magia” – to terminy o konotacjach negatywnych dla niektórych religii, w tym w szczególności dla chrześcijaństwa. Duchowni katolicy i protestanci często przestrzegają przez tego typu zainteresowaniami (które mają prowadzić do praktyk), a które postrzegane są jako szkodliwe, przeciwstawiające się zasadom wiary, a nawet złe moralnie. Wiara w to, że studiowanie „tajemnych” tekstów może mieć negatywne konsekwencje, zdaje się, niestety, rzutować na przekonanie o ezoteryzmie jako temacie badań. Na rynku wydawniczym znaleźć można bardzo wiele opracowań przestrzegających przez tego typu tematyką, w których jednak – mimo deklarowanych metod badań, na przykład nauk społecznych – autorzy oceniają omawiane praktyki z perspektywy teologii katolickiej, co dalekie jest od rzetelnej pracy naukowej.

Inny punkt widzenia, zgodnie z którym w nauce nie ma miejsca dla analiz irracjonalnych prądów myśli, wyklucza możliwość badań tego obszaru kultury. Kluczowe pojęcie socjologii

historycznej Maxa Webera, to jest proces odczarowania świata, traktuje się tutaj jako historyczny fakt, który zmienił oblicze Zachodu i doprowadził do upadku wszystkich alternatywnych wizji świata. Takiemu rozwojowi dziejów przeczą ciągle manifestacje nurtów, które dalekie są od podobnego ujęcia rzeczywistości, co zauważa obecnie wielu autorów².

Współczesne studia nad ezoteryzmem, zakładające konieczny dystans badawczy, określone ramy terminologiczne i zarys problemów metodologicznych, pozwalają na uniknięcie kolizji z powyższymi stanowiskami. Odkąd podjęcie badań stało się lub staje się możliwe, ich wyniki powinny bronić się same. Nic nie przeciwstawia się krytyce dyscypliny lepiej niż rzetelne analizy; szczególnie wtedy, kiedy w zakres zadań wpisane jest mierzenie się z wieloma nieporozumieniami i mitami. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie – w zarysie – głównych założeń akademickich badań ezoteryzmu i kilku aspektów przeniesienia wypracowanych na Zachodzie kategorii na grunt polski.

Ezoteryczna etymologia

Słowo „ezoteryzm” wywodzi się z języka greckiego. W grece funkcjonowało jednak głównie jako przymiotnik – *esoterikos* (ἑσωτερικός, ἦ, ὄν), oznaczający mniej więcej tyle co „wewnętrzny”. Sam przysłówek *eso* (ἔσω) i jego opozycję *exo* (ἐξω) można znaleźć w licznych tekstach. Przymiotnik *esoterikos*³ w znaczeniu, jakie nas interesuje, pojawia się w II wieku. Możemy go znaleźć u Galena, rzymskiego lekarza greckiego pochodzenia⁴, u którego *ta esoterica* (ἑσωτερικά, τά) to

² Por. na przykład E. Asprem, *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Brill 2014 lub nawiązującą do terminu nazwę międzynarodowej sieci badawczej Enchanted Modernities: Theosophy, Modernism and the Arts, c. 1875–1960.

³ Hasło ἑσωτερικός [w:] H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon. Thesaurus Linguae Graecae*, 2011, <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=44236&context=lsj&action=from-search>, s. 700, [dostęp: 12.10.2014]; por. ἐξωτερικός.

⁴ Galen twierdził między innymi, że zdrowie wymaga równowagi między czterema składnikami organizmu – śluzem, czarną żółcią, żółtą żółcią oraz krwią

określenie pewnych doktryn stoików⁵. Pojawia się także u Iamblicha, założyciela neoplatońskiej szkoły syryjskiej i autora *Zbioru nauk pitagorejskich*⁶ (*ἑσωτερι-κοί, οἱ*) na przełomie III i IV wieku, gdzie jest opisem uczniów Pitagorasa (*ἑσωτερικοὶ μαθηματικοί* – najbardziej wykształceni uczniowie Pitagorasa⁷) i jego nauk⁸. Określenia tego używał także Lukian w odniesieniu do nauk Arystotelesa⁹. Prawdopodobnie zostało ono ukute jako przeciwstawienie słowa *ἑξωτερικός*. W żadnym z wymienionych tu przykładów nie chodzi o ściśle określone doktryny czy szkoły.

Exoterikos (*ἑξωτερικός*)¹⁰, „zewnątrzny”, było słowem używanym często od okresu klasycznego (w zachowanych tekstach wcześniej i częściej niż *esoterikos*, choć autorzy sugerują, że oba terminy – *exotericos* i *esotericos* – mogły być równie popularne i codzienne). U Arystotelesa *exotericos* pojawia się między innymi jako określenie zewnętrznych członków ciała, jakich jak dłonie czy stopy¹¹. Ten sam autor w *Etyce eudemjskiej* i *Metafizyce* używa tego przymiotnika, określając popularne argumenty – w znaczeniu wiedzy zdroworozsądkowej. Zostają one jako *οἱ ἑξωτερικός Λόγοι* przeciwstawione *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν*; nie wiedzy tajemnej – jak można by się spodziewać – ale filozofii, czyli czemuś bardziej zaawansowanemu od

– zob. H. von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, Translation and Essays*, Cambridge 1989, s. 242.

⁵ *Galenus Medicus*, Hrsg. C.G. Kühn, Leipzig 1821–1833, vol. V, s. 313, fragm. *De placitis Hippocratis et Platonis*, por. kolejną edycję I. Müller, Leipzig 1874.

⁶ Zob. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. II, Warszawa 1959, s. 693–695; por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 634.

⁷ Iamblichus Philosophus, *De vita Pythagorica*, Hrsg. A. Nauck, Leipzig 1884, w. 17.72.

⁸ Iamblichus Philosophus, *De communi mathematica scientia*, Hrsg. N. Festa, Leipzig 1891, s. 18.

⁹ Fragm. *Vitarum Auctio* [w:] *Lucianus Sophista*, Hrsg. C. Jacobitz, 3 vols., Leipzig 1896–1897, s. 26.

¹⁰ Hasło *ἑξωτερικός* [w:] H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon...*, s. 700.

¹¹ Arystoteles, *De Generatione Animalium*, 786a26. Interesujące byłoby przesłedzenie powstałych na tym gruncie metafor ontologicznych typu „pojemnik-przedmiot”, zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 55–63 i n.

wiedzy potocznej¹². Jamblich stosuje ten wyraz w dwóch znaczeniach: „zewnątrznych” aktywności i praktyk, a także osób pozostających poza szkołą pitagorejską¹³. W starożytnej grece nie było rzeczownika, który miałby zbliżone znaczenie do ezoteryzmu w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Należy zatem pamiętać, że używanie tego pojęcia w stosunku do starożytności wymaga dodatkowego wyjaśnienia¹⁴.

W erze nowożytnej przymiotnik „ezoteryczny” pojawiał się po raz pierwszy w języku angielskim w wydanej w 1660 roku *Historii Filozofii* autorstwa Thomasa Stanleya¹⁵. W języku francuskim (*ésotérique*) znajdziemy go w dodatku do *Dictionnaire de Trévoux* z 1752 roku¹⁶, gdzie znaczy tyle co „niejasne”, „ukryte” i „niezwykle”. Rzeczownik „ezoteryzm” (*ésotérisme*) pojawia się w języku francuskim w 1828 roku w *Histoire critique du gnosticisme* Jacquesa Mattera¹⁷ (w odniesieniu do słuchaczy Pitagorasa i dalej – w kontekście ezoteryzmu chrześcijańskiego), a w 1835 roku w *Oxford English Dictionary*, o czym pisze między innymi Jean Pierre Laurant¹⁸. Popularność słowu zapewnił we Francji w latach pięćdziesiątych XIX wieku Eliphas Levi, skąd trzydzieści lat później (czyli dopiero po 1880 roku) miało przeniknąć do języka angielskiego w pismach teozoficznych¹⁹. Tutaj dodać należy – jak słusznie zauważa Pierre Riffard – że angielski rzeczownik *esotericism* (nie *esoterism*) pojawił się dużo wcześniej, bo w 1846 roku²⁰,

¹² Arystoteles, *Ethica Eudemia*, 1217b22, *Politica*, 1278b31, *Metaphysica*, 1076a28, *Ethica Nicomachea*, 1102a26.

¹³ Iamblichus Philosophus, *De vita...*, 32.226.

¹⁴ Zob. na przykład tekst prezentujący przykłady funkcjonowania ezoteryzmu w późnej starożytności: D.M. Burns, *Gnosis, Revelation, and Salvation* [w:] *A paper presented at the 4th Conference of ESSWE*, Gothenburg, 26–29.06.2013.

¹⁵ J.P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Lausanne 1992, s. 13–48.

¹⁶ *Supplément du Dictionnaire universel françois et latin*, Trévoux 1752, s. 1066.

¹⁷ J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris 1828, s. 83.

¹⁸ J.P. Laurant, *L'Ésotérisme*, Paris 1993, s. 40–41.

¹⁹ J.P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien...*; zob. J. Servier, *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris 1998.

²⁰ J.E. Worcester, *A Universal and Critical Dictionary of the English Language*, Boston 1846.

zaś słowo „ezoteryk” (*esoterist*) odnotowano w słowniku Funka i Wagnallsa z 1893 roku²¹. Zanim przejdziemy do charakterystyki aktualnych ujęć ezoteryzmu jako przedmiotu badań akademickich, przyjrzyjmy się pojęciom, które ugruntowały współczesny dyskurs.

Tradycja – konstrukcja

Jednym z najważniejszych terminów w obrębie ezoterycznego światopoglądu, a zatem także badań nad ezoteryzmem, jest pojęcie Tradycji (pisanej często dużą literą). Użycie takiego terminu, obecnego w wielu tekstach z różnych okresów historycznych, odnosi się do poglądu, który sugeruje nieprzerwaną nić przekazu wiedzy, mądrości, czasem rytuałów, których źródła mają sięgać czasów dawnych, a nawet zarania ludzkości. Ten główny wątek był różnorodnie konceptualizowany na przestrzeni dziejów. Najbardziej znane określenie z nim związane to *prisca theologia* – pogląd, według którego istnieje jedna, prawdziwa teologia, przenikająca wszystkie religie, która została dana ludzkości przez bóstwo w starożytności. Terminu tego po raz pierwszy użył w XV wieku Marsilio Ficino, chociaż już Plutarch pisał o starożytnych czcigodnych teologiach, używając terminu *οἱ τε πάλαι θεολόγοι*²². Ficino w *Theohgia Platonica* twierdził, że boska teologia rozpoczyna się równocześnie z Zoroastrem wśród Persów oraz Merkuriuszem Trismegistusem wśród Egipcjan, by dalej dojść do Orfeusza, Aglaofemusa, Pitagorasa i Platona²³. *Prisca theologia* ulegała z czasem licznym przekształceniom, więc jej prawdziwego oblicza mamy poszukiwać w starożytności.

Związanym z tym terminem – często używanym zamiennie, a jednak nie synonimicznym – jest *philosophia perennis*²⁴ –

²¹ *A Standard Dictionary of the English Language*, New York 1893.

²² Plutarch, *De animae procreatione in Timaeo* 33, 103A–B, [cyt. za:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van der Broek, J.P. Brach, Leiden–Boston 2006 s. 1126.

²³ M. Ficino, *Theohgia Platonica*, s. 1537, [cyt. za:] F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, por. W.J. Hanegraaff, *Tradition* [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 1125–1135.

²⁴ Inne określenia to między innymi *prisca sapientia*, *pia philosophia*, (*philo*)*Sophia perennis*, filozofia wieczysta, wiedza wieczysta, „mądrość starożytnych”,

pogląd, według którego każda z religii czy filozofii ludzkości zawiera, podziela część prawdy uniwersalnej. Wszystkie religie rozwinęły się na tej bazie i możemy doszukać się w nich tej ukrytej prawdy. Manifestuje się ona na różne sposoby w różnych okresach dziejowych. Perenializm nie odsyła poszukiwacza tej mądrości jedynie do antyku. Termin *philosophia perennis* ukuł Agostino Steuco w 1540 roku²⁵ w odniesieniu do filozofii wspomnianego już Ficino oraz Pico della Mirandoli²⁶. Stanowisko to – jako perspektywa filozofii religii – analizuje podzielane przez różne religie motywy w poszukiwaniu wiedzy leżącej u ich podstaw. Zyskało ono dużą popularność w XIX i XX wieku i stało się także częścią doktryn wielu nowo powstałych nurtów mistyczno-ezoterycznych.

Koncepcje takie jak *prisca theologia* czy perenializm wywarły wpływ na uprawianie religioznawstwa oraz studiów ezoterycznych. Centralną postacią tych ostatnich jest bez wątpienia Antoine Faivre, który zasłynął między innymi z najbardziej znanej definicji ezoteryzmu, która przypomniana zostanie poniżej. Na zainteresowania naukowe i formację intelektualną Faivre'a wpływ miały dwa główne czynniki – francuskojęzyczna literatura przedmiotu, a przede wszystkim publikacja Auguste Viatte'a²⁷, która wywołała falę zainteresowania iluminizmem we Francji oraz podejście do religii prezentowane przez badaczy znanych jako grupa Eranos²⁸. Eranos to nazwa corocznej konferencji organizowanej w Asconie w Szwajcarii od

ibidem, s. 1125; zob. A. Faivre, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus. With thirty-nine plates*, trans. J. Godwin, Grand Rapids 1995, s. 95–98.

²⁵ A. Steuco, *De perenni philosophia libri X*, Lyon 1540.

²⁶ C. Schmitt, *Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz*, „Journal of the History of Ideas” 1966, no. 1 (27), s. 507.

²⁷ A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme: Théosophie, 1770–1820*, Paris 1928.

²⁸ A. Faivre brał udział w spotkaniach Eranosa na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism: The Next Generation* [w:] *Мистико-Эзотерические Движения в Теории и Практике. (Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Fifth International Conference – History and discourse. Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism)*, ред. С.П. Пахомов, Санкт-Петербург 2012, s. 115–116.

1933 roku, której główną postacią przez pewien czas był Carl Gustav Jung. Po wojnie stała się miejscem spotkań takich sław jak Gershom Scholem, Henry Corbin czy Mircea Eliade²⁹. Jak pisze Wouter Jacobus Hanegraaff, sercem i rdzeniem podejścia grupy Eranos do studiów religioznawczych była perspektywa, którą technicznie w języku angielskim określa się jako *religionism*. Jest to termin oznaczający program analizy źródeł historycznych w poszukiwaniu tego, co wieczne i uniwersalne³⁰.

Inni prekursorzy badań nad ezoteryzmem to badacze związani z Instytutem Warburga, jednostką skoncentrowaną głównie na badaniu wpływu antyku na kulturę europejską – Frances A. Yates oraz Daniel P. Walker. Oboje stworzyli opracowania, które wywarły duży wpływ na humanistykę w XX wieku. Dziś trudno jest bronić niektórych tez zawartych w tych pracach³¹, ale w swoim czasie stanowiły one istotny postęp. Jak ostrzega Arthur O. Lovejoy, „Badanie historii idei pełne jest niebezpieczeństw i pułapek, popełnia charakterystyczne dla siebie nadużycia. Właśnie dlatego, że jego celem jest interpretacja i ujednolicenie i że stara się zestawiać sprawy, które często pozornie nie łączą się, może łatwo zdegenerować się w coś w rodzaju wydumanego uogólnienia historycznego. A ponieważ historyk idei poprzez naturę swojego przedsięwzięcia zmuszony jest gromadzić materiał z kilku dziedzin wiedzy, jest on nieuchronnie – przynajmniej w części swej syntezy – narażony na błędy, które czekają na niespecjalistę”³². Badanie wątków ezoterycznych, obarczonych dodatkowo wieloma nieporozumieniami, mitami, nacechowanych emocjonalnie, jest w tym kontekście zadaniem niezwykle wymagającym.

Nowe podejścia badawcze traktują tak zwane tradycje ezoteryczne w dużej mierze jako konstrukty (rekonstrukcje bądź

²⁹ Oficjalną stroną współczesnej Fundacji Eranos można znaleźć pod adresem www.erasosfoundation.org.

³⁰ W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism: The Next Generation...*, s. 115. Por. H.T. Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Montreal 2013.

³¹ Por. na przykład tak zwany paradygmat Yates.

³² A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk 2009, s. 26.

konstrukcje)³³, często służące legitymizacji przekazywanych prawd i istnienia konkretnego ruchu czy linii myśli. Faivre zauważa, że potrzeba „łańcucha” autorytetów, które miały być nośnikami tej Tradycji, zmanifestowała się dokładnie w tym samym momencie, kiedy powstało zjawisko, które później zostało nazwane ezoteryzmem, czyli pod koniec XV wieku³⁴. Autor zwraca uwagę, że odkrycie Isaaca Casaubona, który udowodnił, że teksty przypisywane Hermesowi Trismegistosowi nie pochodzą z okresu wcześniejszego niż pierwsze stulecia naszej ery, zostało przez wielu autorów po prostu zignorowane³⁵ – ciąg autorytetów świetnie wpisywał się w hasła epoki. Potrzeba odwołań do wcześniejszych nauk, nawiązania do wcześniejszych „tradycji” jest częstym punktem analiz także nowych zjawisk, choć niektórzy badacze (na przykład Siergiej Pachomow, *Специфика современного эзотеризма*) zauważają, że w pewnym sensie współczesne ruchy ezoteryczne charakteryzuje odwrót od tradycji czy nawet ich negacja³⁶.

Definicje: poszukiwania modelu i wyznaczanie granic

Pytanie o to, czym jest zachodni ezoteryzm, w ciągu ostatnich kilku dekad często zastępowało wyjaśnienie, czym nie jest³⁷. Współczesne różnorodne synkretyczne nurty religijne, które umieszcza się pod szyldem New Age, zdominowały tematykę badań zjawisk nowej duchowości. Dodatkowo zjawisko New Age, wiązane także z komercyjnym obliczem ezoteryki, wydawało się znajdować także w centrum zainteresowania

³³ W.J. Hanegraaff, *On the Construction of „Esoteric Traditions”* [w:] *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions*, eds. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998, s. 11.

³⁴ A. Faivre, *The Eternal Hermes...*, s. 98.

³⁵ *Ibidem*, s. 100 i n.

³⁶ С. Пахомов, *Специфика современного эзотеризма* [w:] *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Мистико-эзотерические аспекты современных религий*, Екатеринбург 5–7 ноября 2014 г.

³⁷ W.J. Hanegraaff, *The New Age Movement and the Esoteric Tradition* [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 359–382.

studiów ezoterycznych. Chociaż oba fenomeny dzielą wiele istotnych charakterystyk, to ich zakresy nie pokrywają się, co szczegółowo wyjaśnił Hanegraaff w monumentalnym dziele *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*³⁸.

Moment zwrotny w badaniach nad zachodnim ezoteryzmem³⁹ nastąpić miał na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Od lat osiemdziesiątych następował odwrót od podejścia charakterystycznego dla grupy Eranos; 1992 rok to data między innymi ukazania się niewielkiego opracowania pt. *Accès de l'ésotérisme occidental* Faivre'a, kamień milowy w dalszych badaniach tego obszaru. Od tego czasu ukazało się wiele podręczników wprowadzających do tematu⁴⁰, żaden z nich jednak do tej pory nie został przełożony na język polski. Kilka zasługuje na szczególną uwagę; są to książki wybitnych badaczy związane z ośrodkami naukowymi, które stanowią centra badań nad ezoteryzmem. Od początku lat dziewięćdziesiątych ukazywały się opracowania Faivre'a⁴¹, Kocku von Stuckrada⁴², Arthura Versluisa⁴³, Nicholasa Goodrick-Clarke'a⁴⁴ i Hanegraaffa⁴⁵.

W każdej z wymienionych prac znajdziemy wyznaczniki tego, co – zdaniem ich autorów – ma największe znaczenie w określeniu badanego fenomenu. Nie ma tutaj miejsca na

³⁸ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York 1998.

³⁹ Dla W.J. Hanegraaffa jest to przejście z modelu *Western esotericism* 1.0 do 2.0, zob. W.J. Hanegraaff, *ESSWE 4 Presidential address*, Gothenburg 2013, s. 2.

⁴⁰ Zob. W.J. Hanegraaff, *Textbooks and Introductions to Western Esotericism*, „Religion” 2013, no. 2 (43), s. 178–200.

⁴¹ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, New York 1994, angielski przekład książki z 1992 roku oraz idem, *Western Esotericism: A Concise History*, New York 2010. Tutaj pojawia się między innymi określenie ezoteryzmu jako formy myśli.

⁴² K. von Stuckrad, *Was ist Esoterik. Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004. Przekład angielski ukazał się rok później – *Western Esotericism: a Brief History of Secret Knowledge*, London–Oakville 2005.

⁴³ A. Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esoteric Traditions*, Plymouth, UK 2007.

⁴⁴ N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford 2008.

⁴⁵ W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic, London–New York 2013.

analizę konkretnych podejść (czy szkół), należy jednak wskazać punkt wyjścia wyżej wymienionych badaczy i choćby przykładowe interpretacje samego zjawiska. Próby sformułowania definicji ezoteryzmu uwzględniać musiały najważniejsze nurty czy tradycje, do których miały się odnosić. Nie było i nie jest to proste ze względu na ich ogromne zróżnicowanie. Powstałe konstrukcje pozostawały zatem mniej lub bardziej udanym poszukiwaniem prototypu czy modelu nurtu, który pomieściłby bardzo różnorodne wątki. Modele takie musiały się jednak opierać na charakterystykach istniejących już nurtów, uważanych przez danego autora za najbardziej znaczące⁴⁶.

Najbardziej znaną definicją, do której odwołują się także polscy autorzy, jest ta sformułowana przez Faivre'a. Wyróżnia on sześć cech, z których cztery są konieczne, dwie fakultatywne, aby móc określić dane zjawisko mianem zachodniego ezoteryzmu. Są to: (1) Myślenie w odpowiednikach (*Correspondences & Interdependence*). Pomiędzy wszystkimi częściami widzialnego i niewidzialnego świata istnieje analogia. Zasada ta opiera się na wizji świata, powiązanego ze sobą siecią relacji – jak na górze, tak i na dole; utożsamienia makro- i mikrokosmosu. (2) Żyjąca natura (*Living Nature*) – cała natura wypełniona jest pierwiastkiem duchowym. Kosmos przenika żywa energia, co dostarcza teoretycznej podstawy do między innymi działań magicznych, medycyny alternatywnej czy teozoficznej soteriologii. (3) Wyobraźnia/imaginacja i medytacja (*Imagination*) – stanowią narzędzia do odkrywania samego siebie i odczytywania ukrytych kosmicznych analogii. Za pomocą wyobraźni można dojść do gnozy, natomiast dzięki medytacji uzyskuje się poznanie wyższych światów. (4) Doświadczenie transmutacji (*Transmutation*) figuruje tutaj jako metafora przemiany wewnętrznej, inicjacyjnej ścieżki rozwoju. Należy przejść przez wszystkie poziomy oczyszczenia, aby doświadczyć wglądu w tajemnice kosmosu. (5) Praktyka konkordancji (*Praxis of Concordance*), harmonii, zgodności – celem jest odnalezienie wspólnej podstawy wszelkich nauk i tradycji, ich wspólnego rdzenia. (6) Transmisja (*Transmission*) bądź inicjacja przez

⁴⁶ Zob. ibidem, s. 3–5.

mistrza opiera się na ezoterycznej zasadzie przepływu wiedzy od mistrza do ucznia⁴⁷.

Z kolei Hanegraaff we fragmencie *What is understood by „Western Esotericism”* wskazuje, że zarówno rzeczownika „ezoteryzm”, jak i przymiotnika „ezoteryczny” używa się w różnych znaczeniach zależnych od kontekstu i jest to powód zamieszania – także wśród specjalistów – co do istoty dyscypliny. Twierdzi on, że współcześnie w użyciu funkcjonuje przynajmniej pięć znaczeń tego terminu i tylko ostatnie z nich odnosi się do przedmiotu jego artykułu. Pierwsze z nich, używane często przez sprzedawców książek i wydawnictwa, (1) utożsamia pojęcia ezoteryzmu i okultyzmu i obejmuje szeroką kolekcję opracowań na temat zjawisk paranormalnych, nauk tajemnych, różnorodnych egzotycznych tradycji mądrości, współczesnej duchowości New Age itp. (2) Przymiotnik „ezoteryczny” może się odnosić do wtajemniczenia, wiedzy tajemnej i związanego z nią podziału na wtajemniczonych (inicjowanych) i niewtajemniczonych. (3) Wewnątrz dyskursu perenialistów lub tradycjonalistów (w sensie szkoły religioznawczej) jest metafizyczną koncepcją odnoszącą się do transcendentnej jedności egzoterycznych religii, ich wspólnego rdzenia. (4) W innym podejściu do studiów nad religią używany jako synonim gnozy w uniwersalistycznej wizji świata i – wreszcie – (5) z perspektywy historycznej – zachodni ezoteryzm jest rozumiany jako kompleks nurtów i tradycji, od okresu wczesnonowożytnego począwszy, na dniu dzisiejszym skończywszy, którego korzenie i fundamenty sięgają zjawiska renesansowego hermetyzmu (w szerokim i wąskim tego słowa znaczeniu). Określenie to obejmuje w tym podejściu renesansową filozofię okultystyczną, alchemię, paracelsjanizm, kabałę, teozofię, iluminizm i wiele innych związanych z nimi nurtów z XIX i XX wieku. Hanegraaff uważał ostatnie z tych sformułowań za podstawowe dla swoich studiów⁴⁸.

⁴⁷ A. Faivre, *Access...*, s. 10–15. Po raz pierwszy definicja ta opublikowana została w roku 1992, zob. *Dictionary of Gnosis...*, s. 340. Por. P.A. Riffard, *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme?*, Paris 1990, s. 245–371.

⁴⁸ W.J. Hanegraaff, *Some Remarks on the Study of Western Esotericism*, „Esoterica” 1999, no. 1 (1), s. 3–19.

Inne stanowisko prezentuje Versluis w pracy *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esoteric Traditions*. Tytułowe fenomeny – magia i mistycyzm – wyznaczają dwie kategorie zjawisk – kierunków poszukiwań, do których – zdaniem autora – należą zwykle tradycje ezoteryczne. Pierwszy z nich jest skierowany na zewnątrz, ku kosmologicznym tajemnicom, drugi do wewnątrz, ku wiedzy duchowej czy wiedzy o tym, co boskie. Oba charakteryzuje odwołanie do specyficznie pojętej gnozy – w wypadku magii ma ona kierunek zewnętrzny (Versluis określa ją mianem gnozy kosmologicznej), zaś w wypadku mistycyzmu jest skierowana do wewnątrz (to wiedza sekretna czy gnoza metafizyczna)⁴⁹. Mówiąc o zachodnich tradycjach ezoterycznych, badacz podkreśla ich różnorodność co do form i natury, zauważa jednak, że mają pewne cechy wspólne. Pierwszą z nich ma być gnoza albo gnostyczny wgląd, na przykład wiedza o ukrytych lub niewidzialnych światach albo aspektach egzystencji; drugim skrytość, sekretność wiedzy. Innymi słowy, tradycje te pociągają za sobą sekretną (tajemną) lub para-sekretną wiedzę o ludzkości, kosmosie i boskości⁵⁰.

Jeśli chodzi o definicję Faivre'a, Versluis stwierdza, że podkreśla ona jedynie kosmologiczny aspekt ezoteryzmu i skupia się na okresie wczesnonowożytnym i nowożytnym. Zarzuty do tej samej definicji, formułowane na przykład przez Stuckrada czy Hanegraaffa, odnoszą się między innymi do tego, że wskazane określenia opisują najlepiej znane z przeszłości prototypy i mają ograniczoną użyteczność charakteryzowania zjawisk współczesnych. Versluis dodatkowo poddaje w wątpliwość użyteczność tego opisu jako zbyt szerokiego. Zadaje pytanie, czy kategoria wciąż jest użyteczna, jeśli jej wyznaczniki mogą zostać odnalezione na przykład w szkołach buddyjskich – mahajanie, wadźrajanie – czy religiach plemiennych⁵¹. Dla

⁴⁹ A. Versluis, *What is esotericism* [w:] idem, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK 2007, s. 1–10, por. idem, *What is Esoteric? Methods in the Study of Esotericism*, „Esoterica” 2003, vol. 5, s. 27–40.

⁵⁰ A. Versluis, *What is esotericism...*, s. 2.

⁵¹ A. Versluis, *What is Esoteric? ...*, s. 27–40.

odmiany Stuckrad sugeruje, że kategorie Faivre'a są w pewnym sensie zbyt wąskie⁵².

W literaturze przedmiotu znaleźć możemy bardzo wiele określeń zachodniego ezoteryzmu i polemik z dotychczasowymi ujęciami⁵³. Tematyka ta cieszy się coraz większym zainteresowaniem badaczy nie tylko w Europie i Ameryce Północnej, ale także w innych częściach świata. Wydaje się, że wraz ze wzrostem liczby związanych z tym tematem publikacji nie tylko poszerza się nasza wiedza na temat szczegółowych zagadnień, ale także poniekąd rozmyciu ulega przedmiot samych studiów – trudno wyobrazić sobie obecnie obszar kultury, w którym nie moglibyśmy się doszukać ezoterycznych inspiracji. W tym kontekście choćby ramowe określenie zakresu badanych zjawisk wydaje się konieczne.

Istnieje ważny problem związany z nieprzejrzystą terminologią w środowisku naukowym, który można zauważyć także w badaniach polskich. Naprzemiennie używanie terminów „okultyzm”, „gnoza”, „ezoteryka”, „wiedza tajemna”, brak rozróżnień prądów ideowych od konkretnych stowarzyszeń, charakterystyka idei w oderwaniu od historycznego i kulturowego kontekstu to tylko niektóre z błędów, które znaleźć możemy w opracowaniach tematu. Problem z nomenklaturą jest w pewnym stopniu związany z zagadnieniami, które ze swej istoty mają charakter interdyscyplinarny. Wielość możliwych podejść wiąże się także z użyciem różnorodnej terminologii, co często prowadzi do nieporozumień. Stąd potrzeba nie tylko

⁵² K. von Stuckrad, *Western Esotericism: A Brief History...*, s. 4–5.

⁵³ Michaił Szyszkin w pracy poświęconej metodologicznym aspektom studiów nad ezoteryzmem i mistycyzmem uwzględnił rozróżnienie na duże i małe tradycje opisane przez Igora Jakowienko (И.Г. Яковенко, *Большая и малая традиции европейской культуры: к постановке проблемы*, ст. 1, „Общественные науки и современность” 2005, № 4, s. 86–99). Nurty ezoteryczne mają się wpisywać w określenie małych tradycji. Szyszkin charakteryzuje dziewięć podzielanych przez nie zasad. Są to: (1) zasada samopoznania, (2) zasada transformacji, (3) regeneracji/odrodzenia przez chaos, (4) zasada symbolicznego odczytania mitu, (5) zasada elitaryzmu, (6) zasada częściowej tajności, (7) zasada hermetycznej analogii, (8) zasada jedności przeciwieństw, (9) zasada dodatkowa – uznania kobiecości. Por. М. Шишкин, *Изучение мистицизма и эзотеризма. Методологические аспекты* [w:] *Мистико-эзотерические движения в теории и практике...*

wspomnianego ugruntowania przedmiotu badań w perspektywie dotychczasowych rozstrzygnięć dyscypliny, ale również konsensusu dotyczącego znaczeń lub przynajmniej zasygnalizowanie problemu jednolitego przekładu terminów z literatury obcojęzycznej.

Dużym problemem jest brak odpowiednich pojęć w języku polskim – różnica między *esoterism* i *esotericism*, *hermetism* i *hermeticism* (a zatem rozróżnienie źródeł zjawisk i zjawisk *sensu stricte*)⁵⁴ dotąd nie była opracowana. Problemy stwarzają wciąż także demarkacje gnozy, wiedzy tajemnej czy różnica między ezoteryzmem i okultyzmem. Wzrost zainteresowania tematem ezoteryzmu pociąga za sobą potrzebę przekładu podstawowych kategorii związanych z nim w taki sposób, aby odzwierciedlały kontekst użycia ich w języku pochodzenia, ale również rozpoznania konotacji, które za sobą niosą. Nomenklatura związana z szeroko pojętym ezoteryzmem jest różnie uwarunkowana historycznie w różnych częściach Europy, nie wspominając już o innych rejonach świata. Może on mieć nieco inne znaczenie we Francji, Wielkiej Brytanii czy Rosji – podobnie „zwodniczy” jest na przykład termin „okultyzm”. Ustalenie terminologii tego obszaru badań w Polsce musi zatem brać pod uwagę nie tylko możliwość przeniesienia konkretnych sformułowań, ale także ich dotychczasowe użycia w naszym kraju. Dodatkowo należy pamiętać o tym, że w różnych językach istnieje różna liczba synonimów i wyrazów pokrewnych, nie tylko możliwych do utworzenia, ale też naprawdę funkcjonujących. Nie chodzi więc o wymyślanie nowych terminów, ale posługiwanie się istniejącymi w sposób jasny, ugruntowany w wypracowanej już metodologii, lub zdefiniowanymi na nowo w konkretnym studium⁵⁵. Innym problemem są obecnie zmieniające się (ze względów kulturowo-technicznych, politycznych etc.) lub ulegające rozmyciu kategorie, które dotychczas służyły charakteryzowaniu nurtów ezoterycznych, takie jak inicjacja, elitaryzm, tajemnica; zmianom ulegają także czasem formy struktur konkretnych grup. Wielu naukowców zauważa

⁵⁴ Temu tematowi poświęcone zostało osobne opracowanie (w przygotowaniu).

⁵⁵ Odwołania do znaczenia ezoteryzmu na przykład ze słownika wyrazów obcych są dalece niewystarczające.

potrzebę przeformułowań terminologii w badaniach wątków współczesnych⁵⁶.

Obszar badań, który jest przedmiotem niniejszego artykułu i który określa się terminem *Western esotericism*, bywa w Polsce tłumaczony jako „zachodni ezoteryzm” bądź „ezoteryka Zachodu”. Obydwa sformułowania są poprawne, gdyż „ezoteryzm” i „ezoteryka” są w języku polskim synonimami i nie ma przeciwwskazań do użycia ich w tych samych kontekstach⁵⁷, od obu rzeczowników tworzy się ten sam przymiotnik – „ezoteryczny”. W niniejszym opracowaniu zdecydowano się na użycie sformułowania „ezoteryzm” z powodu dotychczasowego uzusu językowego. Sam termin „ezoteryka” ma dużo konotacji negatywnych i pojawia się w języku nie tylko naukowym, ale także jako główne hasło komercyjnego oblicza New Age i podobnych zjawisk. Termin „ezoteryzm” używany jest rzadziej – a jeśli już – to w znanym złożeniu z przymiotnikiem „zachodni”. Forma ta wywodzi się i jest ściśle związana z konkretnym podejściem naukowym. W literaturze polskiej zdecydowanie częściej spotyka się ją jako tłumaczenie angielskiego *esotericism*. W perspektywie prezentacji i – w pewnym sensie – obrony tego rodzaju badań jako równoprawnego obszaru studiów akademickich uznano zabieg podkreślający odrębność za celowy⁵⁸.

⁵⁶ A. Faivre, *Questions of Terminology proper to the study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe* [w:] *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the history of Religions*, eds. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998, s. 1–10.

⁵⁷ W badaniach stosuje się również takie określenia jak „studia ezoteryczne” czy *esoteric studies* (to ostatnie określenie używane jest jednak na Zachodzie częściej do opisu badań samych ezoteryków).

⁵⁸ Należy tutaj zaznaczyć, że w literaturze anglojęzycznej odróżnia się podobnie brzmiące terminy *esoterism* i *esotericism*. W badaniach polskich ewentualnego rozróżnienia znaczeń „ezoteryka” i „ezoteryzm” raczej nie stosuje się, nawet w pracach poświęconych terminologii nurtu, zob. J. Sieradzan, *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Kraków 2005, s. 219–245. Próba wprowadzenia rozróżnienia w tym sensie, żeby na przykład terminowi *esoterism* odpowiadała „ezoteryka”, zaś słowu *esotericism* – „ezoteryzm” nie da się utrzymać ze względów językowych. O ile w tradycji anglojęzycznej terminy te mogą funkcjonować oddzielnie, w języku polskim tworzą takie same przymiotniki („ezoteryczny”), więc w epitetach byłyby nierozróżnialne. Stanowi to niewątpliwie

Określenie „zachodni” również rodzi pewne nieporozumienia. Nie wszystkie ośrodki badań przyjmują taką charakterystykę, zauważając, że trudno zajmować się zachodnim ezoteryzmem, skoro tak obficie czerpie on inspiracje z tradycji Wschodu. W tym miejscu zaznaczymy tylko, że określenie to ma nie tyle stawiać granicę pomiędzy zjawiskami wyrastającymi z różnych kultur, co raczej jest wynikiem pełnego pokory przekonania, że tego typu tradycje, które w naszej kulturze przejmują część symboliki wschodniej, posługują się jednak zachodnimi wzorami kulturowymi, więc powinniśmy patrzeć na nie przez pryzmat znanego nam kręgu idei. Z tej perspektywy nie mamy wglądu w ogrom znaczeń, symboli, sposobu myślenia obecnego w myśli Wschodu. Przyjmując założenie, że ezoteryka w różnych kulturach funkcjonować może odmiennie, w obszar badań włącza się różnorodne tematy; bada się je jednak w kontekście otoczenia, w którym powstały i rozwijały się. Stąd określenie „zachodni ezoteryzm” – przynajmniej w punkcie wyjścia – jest kategorią pomocną w nakreśleniu obszaru badań. Takie sformułowanie raczej pomaga, niż szkodzi studiom komparatystycznym.

Trudno nie dostrzec wielu podobieństw, a nawet analogii, ważnych zapożyczeń i innych elementów wspólnych Wschodu i Zachodu, kiedy poruszamy się w obrębie meandrów ezoterycznych rozważań. Trzeba jednak pamiętać, że współczesne badania dalekie są od poszukiwania tropów uniwersalizmu, którego częstym wyrazem jest tworzenie unii myśli wschodniej i zachodniej, a ezoteryzm nie jest tu rozumiany jako ukryty rdzeń nauk, do którego należy dotrzeć. Oczywiście może to być cel osobisty wielu osób, nie jest to jednak ani ambicją, ani w ogóle kierunkiem poszukiwań badań tego obszaru jako dyscypliny akademickiej. W tym kontekście szczególnie ważne staje się określenie – choćby ramowych – charakterystyk przedmiotu i najważniejszych kategorii analiz.

wyzwanie związane z opracowaniem szczegółowej nomenklatury w języku polskim – jak dotąd to zagadnienie nie było przedmiotem rzetelnej dyskusji w środowisku naukowym.

Problemy metodologiczne

Pomimo tego, że zachodni ezoteryzm najczęściej uprawiany jest w ramach religioznawstwa, historii, antropologii czy kulturo- i literaturoznawstwa (i zdecydowanie najpowszechniej wiązany z tematyką religii), wykracza jednak dalece poza zakres wskazanych dziedzin. Obejmuje on szeroki wachlarz zjawisk, także tych o charakterze sekularnym. Przedmiot jest ze swej istoty interdyscyplinarny, zatem dobór metod badania konkretnego zjawiska zależy od wybranej tematyki i perspektywy. Aktualne dyskusje i problemy w obrębie nauk społecznych i humanistycznych nie omijają także studiów ezoterycznych.

Wszystkie nakreślone tutaj problemy doprowadzają nas do eksplikacji wskazań dotyczących badań. Jednym z pierwszych nasuwających się w tym kontekście pytań jest to, czy należy tutaj mówić o nowej dyscyplinie, która wymaga własnych metod. Próbę obrony zachodniego ezoteryzmu jako odrębnej dyscypliny naukowej podjęło kilku badaczy, z czego najbardziej interesującą wydaje się tekst Hanegraaffa *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*⁵⁹; inni naukowcy poprzestają na charakterystyce przedmiotu jako odrębnego obszaru badań. Nie próbując rozstrzygać tych dyskusji, przejdźmy do konkretnych propozycji podejść badawczych.

Pierre Riffard zestawia ze sobą perspektywę naukowców, to jest stosowanie metod zewnętrznych, oraz wewnętrzne metody samych ezoteryków. Jego zdaniem podejście zewnętrzne rozważa ezoteryzm jako kolejne zjawisko, które może być studiowane w ten sam sposób co historia, religia czy sztuka. Takie ujęcie ma do dyspozycji kilka metod: krytyczno-historyczną, porównawczą, fenomenologiczną, strukturalistyczną, antropologiczną i inne. Perspektywa wewnętrzna to refleksja adepta nad ezoteryzmem, która przyjmuje formę autoanalizy i obejmuje między innymi takie procedury jak: poszukiwanie mitycznych źródeł doktryny, wiarę w kosmiczne cykle, łańcuch

⁵⁹ W.J. Hanegraaff, *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, vol. 10, No 2, s. 197–216, zob. też: idem, *Introduction: The Birth of a Discipline* [w:] *Western Esotericism and the Science of Religion...*, s. VII–XVII.

inicjacji, tajemne księgi, mistyczne imiona, alegoryczne przekłady, duchowe interpretacje, różnorodność magicznych zastosowań przedmiotów⁶⁰. Riffard stawia pytanie, czy należy wybrać spośród tych metod, połączyć je, czy może wcielić do jednej meta-metody. Autor analizuje różne aspekty powyższych procedur badawczych i porównuje je z podejściami wybranych badaczy. Sugeruje on, że za metodę kombinowaną (łączoną) uznać można badania Yates, co – biorąc pod uwagę kontekst historyczny – wydaje się jednak pewnym nadużyciem. Skoro wcześniej, to jest przed studium Yates, zupełnie bagatelizowano wagę hermetyzmu, nie znaczy to, że pionierska książka – podkreślająca (nawet przesadnie) jego znaczenie – jest pracą zanurzoną w wyobraźni adepta, jak o *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* zdaje się mówić Riffard. Wydaje się, że autor, próbując znaleźć plusy i minusy obu podejść, nie wyprowadza z nich zbyt wielu wniosków. Sugeruje przy tym, że oba podejścia są od siebie oddzielone i na przykład poddający się autoanalizie adept wie o danym systemie więcej niż ktoś, kto zajmuje się tekstami danego nurtu, choć nigdy nie był weń inicjowany⁶¹.

Nieco inaczej problem prezentuje Versluis. On również zauważa ograniczenie użycia niektórych metod naukowych. Zauważa, że chociaż sam posługuje się historiografią, to jednak zdaje sobie sprawę, że historia nie jest w stanie oddać całej złożoności ezoteryzmu. Proponuje on nie tyle metody alternatywne, co podejście obejmujące pewien poziom „wyobraźniowej/imaginacyjnej partycypacji” w nurcie, który aktualnie się studiuje. Odwołuje się do podejścia Hanegraaffa z przywoływanego wcześniej tekstu *On the Construction of „Esoteric Traditions”*⁶², które bardziej szczegółowo zostało wyłożone w pracy *Empirical method in the study of esotericism*⁶³.

⁶⁰ P.A. Riffard, *The Esoteric Method* [w:] *Western Esotericism and the Science of Religion...*, s. 63–74.

⁶¹ Ibidem.

⁶² W.J. Hanegraaff, *On the Construction...*

⁶³ W.J. Hanegraaff, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1995, vol. 7/2, s. 99–129.

Hanegraaff krytykuje podejście poszukujące tego, co wieczne i uniwersalne, przeciwstawiając mu postawę empiryczną, opartą na „metodologicznym agnostycyzmie w odniesieniu do religijnych i filozoficznych «pierwszych zasad» oraz pełnym uznaniu historyczności fenomenów religijnych”⁶⁴. Odwołuje się do perspektyw *emic* i *etic*⁶⁵: ciągła i (samo-)krytyczna dialektyka materiału badawczego *emic* i interpretacji *etic* [...] jest niezbędną podstawą empirycznego badania ezoteryzmu, które chce wykroczyć poza sam opis⁶⁶. Najważniejszy jest dla niego otwarty „proces rozumienia”, „w którym żadna interpretacja nie może rościć sobie prawa do bycia ostateczną”⁶⁷. Zdaniem Versluisa „Można by błędnie zrozumieć nacisk Hanegraaffa na empiryczną, historiograficzną perspektywę *etic* jako prowadzący do anty-ezoteryzmu jedynie pozorującego badanie przedmiotu, ale w rzeczywistości, jeżeli przyjrzymy się pracy samego Hanegraaffa, odkryjemy, że pozostaje on skrupulatnie neutralnym komentatorem, gotowym, by rozumieć i przedstawiać swój przedmiot w możliwie najlepszy, najbardziej wyczerpujący sposób”⁶⁸.

Autor podziela potrzebę usytuowania pomiędzy tymi dwoma podejściami, charakteryzując tę pośrednią pozycję jako „sympatyzujący empiryzm”. Jego zdaniem w badaniach zachodniego ezoteryzmu ważna jest równowaga pomiędzy zalecaniami nauki, która dąży do osiągnięcia obiektywności, a z drugiej strony poszukiwaniem życzliwego uchwycenia przedmiotu, aby móc zrozumieć go „od środka”. Zauważa on, że antropologowie od dawna rozumieją konieczność zrównoważenia obu podejść (*emic* i *etic*), a zatem z jednej strony wniknięcia w kulturę w celu zrozumienia jej, z drugiej zaś utrzymania statusu

⁶⁴ Ibidem, s. 99.

⁶⁵ Na temat perspektyw *emic-etic* zob. D. Ames, *Views from inside and outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment*, „The Academy of Management Review” 1999, vol. 24, no. 4, s. 781–796 oraz R. Feleppa, *Emics, Etics, and social Objectivity*, „Current Anthropology” 1986, vol. 27, no. 3, s. 243–255.

⁶⁶ W.J. Hanegraaff, *On the Construction...*, s.13.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ A. Versluis, *What is Esoteric?*..., s. 4.

obserwatora i analityka⁶⁹ – przy czym przesada w którąkolwiek ze stron skutkować musi niepowodzeniem badawczym. Takie podejście wydaje się konieczne, aby zrozumieć popularność wielu nurtów – ciągła krytyka i marginalizowanie nie mówią nam nic o tym, dlaczego ezoteryzm w różnych formach fascynuje społeczeństwa zachodnie w tak wielkim stopniu.

Versluis zauważa także pewne zagrożenia, takie jak z jednej strony redukcjonizm (który jest również problemem religioznawstwa), z drugiej zaś tradycjonalizm czy perenializm. Sam oferuje inne ramy dla rozumienia studiów nad ezoteryzmem – takie, które mogą zostać zastosowane do badań porównawczych i które stosuje on w swoich opracowaniach. Proponuje on definicję ezoteryzmu „rozumianego w prosty sposób jako termin odnoszący się do kosmologicznej lub metafizycznej wiedzy religijnej bądź duchowej, która jest dostępna lub przewidziana dla ograniczonej grupy, a nie dla społeczeństwa jako całości. Termin «ezoteryczny», innymi słowy, odnosi się do sekretnej lub para-sekretnej wiedzy duchowej, uwzględniającej kosmologiczną i metafizyczną gnozę; myślę, że nie można z tej definicji wykluczyć zjawisk klasyfikowanych jako «mystycyzm» [...]. Co więcej, kiedy przyjrzymy się zachodniemu ezoteryzmowi od starożytności do dnia dzisiejszego, możemy dostrzec jedną charakterystyczną cechę, która wyłania się jako centralna w całym tym okresie: gnozę⁷⁰.

Niewątpliwie pomocną kategorią i perspektywą badań jest – można powiedzieć wiodące, choć nieintuicyjne – podejście do zagadnienia ezoteryzmu jako wiedzy odrzucanej (*rejected knowledge*). Jak pisze Hanegraaff, „skupimy się właśnie na tych światopoglądach, praktykach i sposobach poznawania, które *nie* osiągnęły dominującej pozycji i w związku z tym od czasów Oświecenia były marginalizowane jako «wiedza odrzucona». Posługując się nie do końca satysfakcjonującą etykietą «zachodniego ezoteryzmu»⁷¹.

⁶⁹ Ibidem, s. 5.

⁷⁰ Ibidem, s. 8–11. Uzasadnienie wyboru gnozy zob. s. 12. Na temat studiów porównawczych zob. E. Asprem, *Beyond the West. Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism*, „Correspondences” 2014, vol. 2, s. 3–33.

⁷¹ W.J. Hanegraaff, *Western esotericism. A Guide...*, s. VI.

Kategoria ta pojawia się w bardzo wielu opracowaniach, a także tytule pracy *Esotericism and the academy. Rejected Knowledge in Western Culture*⁷². Wokół tej publikacji wywiązała się interesująca dyskusja dotycząca badań z perspektywy historii idei, którą można prześledzić w recenzjach⁷³ oraz odpowiedzi autora na zarzuty⁷⁴. Zainteresowaniem badaczy cieszą się także badania ezoteryzmu w perspektywie studiów dyskursywnych⁷⁵.

Podsumowanie – rozwój badań i nowe wyzwania

Istnieje wiele możliwych sposobów zaprezentowania studiów nad zachodnim ezoteryzmem, a żaden z nich nie może być doskonały, co tyczy się wszystkich charakterystyk zjawisk rozwijających się tu i teraz. O tym, co w 2014 roku było najważniejsze z perspektywy dyscypliny, dowiemy się być może w przyszłej dekadzie lub jeszcze później. Spośród możliwych metod prezentacji autorka zdecydowała się na ukazanie badań w perspektywie ich rozwoju, nie stroniąc od kategoryzacji związanych z chronologią. Zasygnalizowano tu takie tematy jak rozwój podstawowych kategorii opisu, definicje przedmiotu studiów, podejścia metodologiczne i inne dyskutowane problemy.

Badania zachodniego ezoteryzmu w ciągu dwóch ostatnich dekad charakteryzowały się dużą dynamiką. W tym czasie ogromnie wzrosła nie tylko liczba publikacji, ale także ośrodków badawczych i indywidualnych naukowców zainteresowanych wskazaną tematyką. W tym momencie na świecie funkcjonuje kilka ważnych instytutów. Wśród nich wymienić

⁷² W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

⁷³ Chodzi o recenzje takich autorów jak Giovanni Filoramo, Olav Hammer, Bernd-Christian Otto, Marco Pasi czy Michael Stausberg.

⁷⁴ W.J. Hanegraaff, *The Power of Ideas: Esotericism, Historicism, and the Limits of Discourse*, „Religion” 2013, vol. 43, no. 2, s. 252–273.

⁷⁵ K. von Stuckrad, *Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2010, vol. 22, s. 156–169; zob. też T. Taira, *Making Space for Discursive Study in Religious Studies*, „Religion” 2013, vol. 1 (43), s. 26–45.

należy Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbona, Paryż), gdzie od 1966 roku znajduje się katedra History of Esoteric Currents in modern and contemporary Europe oraz działające od 1999 roku Center for the History of Hermetic Philosophy and Related Currents (University of Amsterdam). Prężnie rozwija się działalność badawcza stowarzyszeń naukowych – ESSWE (European Society for the Study of Western Esotericism) i „siostrzanej” organizacji amerykańskiej ASE (Association for the Study of Esotericism). Na świecie działa coraz więcej sieci tego typu, na przykład w Rosji istnieje kilka stowarzyszeń, z których największe jest ASEM – Association for the Study of Esotericism and Mysticism (Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма).

Zasygnalizowane wcześniej problemy, takie jak funkcjonowanie zachodniego ezoteryzmu w różnych kontekstach kulturowych, a także potrzeba umocnienia akademickiego charakteru tego typu badań, doprowadziły do utworzenia organizacji naukowych w Polsce i Europie Centralno-Wschodniej. W Krakowie w grudniu 2013 roku zostało zarejestrowane⁷⁶ Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem (używające także nazwy angielskiej Polish Society for the Study of Western Esotericism), skupiające obecnie członków ze wszystkich największych ośrodków akademickich w Polsce, afiliowane przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na uwagę zasługuje też kilka ośrodków badawczych, na przykład Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości⁷⁷ na Uniwersytecie Gdańskim. Poza organizacjami polskimi krajowych badaczy może zainteresować również inne wydarzenie – w lipcu 2014 roku z inicjatywy członków ESSWE została otwarta sieć lokalna organizacji dla Europy Centralnej i Wschodniej (CEENASWE – Central and Eastern European Network for the Academic Study of Western Esotericism)⁷⁸. Jednym z powodów działania na rzecz jej

⁷⁶ Z inicjatywy Izabeli Trzcińskiej, Karoliny M. Hess (Kotkowskiej) i Małgorzaty A. Dulskiej.

⁷⁷ Kierownikiem Laboratorium jest obecnie Monika Rzczycka.

⁷⁸ Głównym organizatorem sieci jest György E. Szönyi (Central European University, Budapeszt), a w skład organizacyjnego zarządu weszli Nemanja

uruchomienia była odrębność kulturowa tego terenu, uwarunkowania historyczne, polityczne i religijne Europy Środkowej i Wschodniej, a także specyfika rozumienia kategorii Wschodu.

W badaniach zachodnich zauważyć możemy ostatnio kilka tendencji. Z jednej strony pojawia się myślenie o studiach nad ezoteryzmem jako o realizacji zmieniających się w czasie modeli. Bardzo szybki i dynamiczny rozwój badań zaobfitował szeregiem prognoz i wskazówek do dalszego rozwoju, takich jak na przykład koncepcja *Esotericism 3.0* Hanegraaffa, której założenia można zawrzeć w kilku postulatach: (1) dyscyplina musi uzgadniać wyniki swoich badań z aktualnym stanem wiedzy w relevantnych obszarach nauki; (2) jej cel/program nie może być ezoteryczny lub kryptoezoteryczny, a podporządkowany myśli naukowej; (3) musi mieć solidne ugruntowanie w szczegółowej historiografii; (4) musi być oparta na rozsądnym porozumieniu dotyczącym znaczenia „zachodniego ezoteryzmu”; (5) musi być otwarta i interdyscyplinarna; (6) prowadzone badania powinny mieć wysoką jakość⁷⁹. Coraz wyraźniej zaznacza się też potrzeba redefinicji utrzymywanej dotąd opozycji kategorii Wschodu i Zachodu, szczególnie że badania wkroczyły także na tereny graniczne wielkich kultur.

Im więcej pada odpowiedzi, tym więcej pojawia się pytań – pozwala to mieć nadzieję, że w kolejnych latach tematyka ta inspirować będzie do twórczych poszukiwań coraz większe rzesze specjalistów, w tym także badaczy polskich. Zaowocować może to dyskusją akademicką nad zarysowanymi tu kategoriami badań, metodologią⁸⁰ czy problemami wyrastającymi na gruncie polskim, ale również opracowaniami tematyki

Radulovic (University of Belgrad), Rafał T. Prinke (AWF im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu) i Karolina M. Hess (Uniwersytet Jagielloński).

⁷⁹ Zob. W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism: The Next Generation...*, s. 122–123.

⁸⁰ Aktualne informacje dotyczące zagadnień metodologicznych związanych z akademickimi badaniami dyscypliny znaleźć można między innymi w czasopismach: „Aries. Journal for the Study of Western Esotericism”, „Esoterica”, „Gnostica”, „Ambix”, „Magic, Ritual and Witchcraft”, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, „Method and Theory in the Study of Religion”, „Religion”, „Correspondences. Online Journal for the Academic Study of Western Esotericism” i in.

rodzimych nurtów ezoterycznych; tematyki, która w tym momencie stanowi pod wieloma względami obszar nieznany dla międzynarodowego grona badaczy. Na zakończenie zaproponować można poszerzenie zawartych w powyższym wprowadzeniu uwag dotyczących zachodniego ezoteryzmu między innymi w poniższym korpusie tekstów:

E. Asprem, *Beyond the West. Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism*, „Correspondences” 2014, vol. 2.

E. Asprem, *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Brill 2014.

D.M. Burns, *Gnosis, Revelation, and Salvation*, A paper presented at the 4th Conference of ESSWE, Gothenburg 26–29.06.2013.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van der Broek, J.P. Brach, Leiden, Boston 2006.

A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, New York 1994.

A. Faivre, *Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe* [w:] *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions*, eds. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998.

A. Faivre, *Western Esotericism: A Concise History*, New York 2010.

A. Faivre, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus, with Thirty-nine Plates*, trans. J. Godwin, Grand Rapids 1995.

R. Feleppa, *Emics, Etics, and Social Objectivity*, „Current Anthropology” 1986, vol. 27, no. 3.

Funk & Wagnalls, *A Standard Dictionary of the English Language*, New York 1893.

N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford 2008.

H.T. Hakl, *Eranos: an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Montreal 2013.

- W.J. Hanegraaff, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1995, vol. 7/2.
- W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
- W.J. Hanegraaff, *ESSWE 4 Presidential address*, Gothenburg 2013.
- W.J. Hanegraaff, *Introduction: The Birth of a Discipline*, [in:] *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions*, eds. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998.
- W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York 1998.
- W.J. Hanegraaff, *On the Construction of „Esoteric Traditions”* [w:] *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions*, eds. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998.
- W.J. Hanegraaff, *Some Remarks on the Study of Western Esotericism*, „Esoterica” 1999, no. 1 (1).
- W.J. Hanegraaff, *Textbooks and Introductions to Western Esotericism*, „Religion” 2013, no. 2 (43).
- W.J. Hanegraaff, *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, no. 10.2.
- W.J. Hanegraaff, *The New Age Movement and the Esoteric Tradition* [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, Albany, NY 1998.
- W.J. Hanegraaff, *The Power of Ideas: Esotericism, Historicism, and the Limits of Discourse*, „Religion” 2013, vol. 43, no. 2.
- W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London–New Delhi–New York–Sydney 2013.
- W.J. Hanegraaff, *Western esotericism: the next generation* [w:] *Мистико-Эзотерические Движения в Теории и Практике. (Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Fifth International Conference – History and discourse. Historical and Philosophical Aspects of the*

- Study of Esotericism and Mysticism*), ред. С.П. Пахомов, Санкт-Петербург 2012.
- И. Яковенко, *Большая и малая традиции европейской культуры: к постановке проблемы*, ст. 1, „Общественные науки и современность” 2005, № 4.
- G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Warszawa 2010.
- J.P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Lausanne 1992.
- W.H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon. Thesaurus Linguae Graecae*, Oxford 2011.
- A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybylski, Gdańsk 2009.
- J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris 1828.
- C. Пахомов, *Специфика современного эзотеризма [w:] Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Мистико-эзотерические аспекты современных религий*, Екатеринбург 5–7 ноября 2014 г.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999.
- P.A. Riffard, *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme?*, Paris 1990.
- P.A. Riffard, *The Esoteric Method [w:] Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the history of Religions*, eds. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998.
- C. Schmitt, *Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz*, „Journal of the History of Ideas” 1966, no. 1 (27).
- J. Sieradzan, *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm [w:] Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pašek, Kraków 2005.
- T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. II, Warszawa 1959.
- A. Steuco, *De perenni philosophia libri X*, Lyon 1540.
- K. von Stuckrad, *Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2010, vol. 22.

- K. von Stuckrad, *Was ist Esoterik. Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004
- K. von Stuckrad, *Western esotericism: a brief history of secret knowledge*, London–Oakville 2005.
- T. Taira, *Making space for discursive study in religious studies*, „Religion” 2013, vol. 1 (43).
- Supplément du Dictionnaire universel françois et latin*, Trévoux 1752.
- М. Шишкин, *Изучение мистицизма и эзотеризма. Методологические аспекты* [w:] *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Мистико-эзотерические аспекты современных религий*, Екатеринбург 5–7 ноября 2014.
- A. Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esoteric Traditions*, Plymouth, UK 2007.
- A. Versluis, *What is Esoteric? Methods in the Study of Esotericism*, „Esoterica” 2003, vol. 5.
- A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme: Théosophie, 1770–1820*, Paris 1928.
- J.E. Worcester, *A Universal and Critical Dictionary of the English Language*, Boston 1846.
- F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

Karolina Maria Hess

Western Esotericism as an Academic Field of Research –
Scope, Problems, Polish Perspective

The paper offers an introduction to the Polish view on research in the field of Western Esotericism. Its aim is to delineate the subject of study, i.e. the very notion of esotericism, to discuss basic concepts and research categories, outline methodological foundations and indicate the most important problems related to them. The author presents the topic of Polish research on Western Esotericism against the background of Western schools of Esoteric research.

DAWID NOWAKOWSKI
Uniwersytet Łódzki



PRZEMIANY RELACJI INICJACJI
I WIEDZY TAJEMNEJ OD XV DO XVII WIEKU.
PROLEGOMENA DO BADAŃ

Książki o ezoterycznej tematyce z krzykliwymi tytułami „zakazanej” czy też „tajemnej” wiedzy, obiecującymi „najwyższe wtajemniczenia”, znajdują się przeważnie na najlepiej wyeksponowanych w księgarni półkach¹, ciesząc się niesłabnącym zainteresowaniem płytko-głębokich lokalnych mędrków, łowców tanich sensacji czy też ludzi wierzących, że przyniosą one prostą receptę na niemożliwe inaczej szczęście. Cała ta barwna zbieranina, przekonana o możliwości wydarcia najgłębszej tajemnicy wszechświata dzięki kupieniu taniej, popularnej książki na gazetowym papierze, nie pojawiła się tak zupełnie przypadkowo. Tym, co doprowadziło do zapanowania radosnego wśród pospólstwa przekonania o powszechnej dostępności tego, co najbardziej tajemne, była – jak sądzę – dokonująca się w obrębie samych tych dziedzin przemiana w rozumieniu ezoteryzmu, sekretności i towarzyszącej im inicjacji. Gdy spojrzymy zaś na tę przemianę z jeszcze szerszej perspektywy, dostrzeżemy jej związki z procesami demokratyzacji,

¹ „Wielki powrót magii” w XX i XXI wieku odnotowany został zarówno przez jej zwolenników (na przykład J.L. Barcelo, *Czarna magia w XX wieku*, tłum. Z. Siewak-Sojka, Warszawa 1991, s. 20), jak i zaniepokojonych tym stanem rzeczy przedstawicieli kościołów chrześcijańskich (por. przede wszystkim prace ks. Andrzeja Posackiego SJ).

równouprawienia, umasowienia i biurokratyzacji, a nawet – choć brzmi to paradoksalnie – z weberowskim „odczarowaniem” świata. Zasadnicze więc pytanie, które należy sobie w związku z tymi przemianami postawić, dotyczy – jak mnie mam – dostępu do tego, co ezoteryczne, to jest sposobu, w jaki można zostać okultystą. Bo to, że okultystą nikt się nie rodzi, jest twierdzeniem tyleż banalnym, co łatwo zapominanym. Jak słusznie zauważył zajmujący się przede wszystkim wolnomularstwem Henrik Bogdan, „z perspektywy akademickiej relacja pomiędzy zachodnim ezoteryzmem a rytuałami inicjacji jest wciąż niezbadanym polem studiów”². W niniejszym artykule zamierzam omówić dzieje owej relacji w krytycznym okresie narodzin zarówno zachodniego ezoteryzmu, jak i idei tajnych stowarzyszeń, to jest w okresie od XV do XVII wieku.

Nim jednak możliwe będzie przejście do właściwej części, z uwagi na to, że przemiany w świecie znajdują swoje odzwierciedlenie w języku, a i język oddziałuje zwrotnie na kształt świata, przyjrzeć się należy nieco podstawowym pojęciom, których zrozumienie wydaje się niezbędne dla właściwego ujęcia tematu, to jest pojęciom ezoteryzmu i sekretności.

Termin „ezoteryzm” w swej rzeczownikowej formie został utworzony prawdopodobnie na potrzeby biblijnej egzegezy i oznaczał początkowo trzon ukrytych nauk chrześcijańskich, których Jezus nie ujawniał inaczej jak tylko w parabolach. W takim znaczeniu pojawia się słowo *Esoterismus* już na przykład u Johanna Geорга Hamanna w *Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien* z 1779 roku³ czy u Wilhelma Martina Leberechta de Wette w *Lehrbuch der christlichen Dogmatik* wydanej w 1813 roku⁴. Pierwotne więc

² H. Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, New York 2007, s. 25. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady dokonane zostały przez autora artykułu.

³ „Vesteht man zweitens unter Mysterien «gewisse auf die Religion eines Volks sich beziehende Lehren»: so verschwindet die ganze neu aufgerichtete Scheidewand de Ex- und Esoterismus”. J.G. Hamann, *Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien* [w:] *Hamann's Schriften*, Hrsg. F. Roth, vol. 6, Berlin 1824, s. 8.

⁴ „Von eigentlichem Esoterismus und Exoterismus [...] keine sichere Spur”. W.M. Leberecht de Wette, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer*

znaczenie „ezoteryzmu” łączyło się z najwyższymi, najbardziej istotnymi naukami w obrębie danej dziedziny i miało charakter, by użyć wyrażenia antropologów, „emiczny” (*emic*), to jest wewnętrzny. Z chwilą jednak, gdy coraz silniej przejawiające się tendencje pozytywistyczne i neopozytywistyczne zaczęły dominować nad akademickim rozumieniem mądrości i wiedzy, mianem „ezoteryzmu” czy też „nauk tajemnych” zwykło się coraz częściej określać *en masse* wszystkie te dziedziny, które nie zmieściły się w kanonie uznanych naukowo dyscyplin. W ten sposób wyłoniono „etyczne” (*etic*), to jest zewnętrzne, rozumienie ezoteryzmu i zaczęto umieszczać w jego obrębie nie tylko alchemię, magię i astrologię, ale również wszelkie inne tak zwane paranauki⁵. Obecnie słowo „ezoteryzm”, podobnie jak wszystko to, co określa się mianem „tajemne” (*occult*), funkcjonuje w potocznym języku jako wszechstronny termin oznaczający najprzeróżniejsze zagadnienia, „od satanizmu, czarostwa, tabloidowych horoskopów po psychikę internetu i UFO”⁶, czyli wszystko to, co z perspektywy naukowej jest bezpodstawne i praktycznie nieznaczące. Takie rozumienie „ezoteryzmu” skutkuje paradoksem, że to, co *ex definitione*, powinno mieć charakter elitystyczny, okazuje się tymczasem być bardzo rozpowszechnioną częścią popularnego dyskursu⁷.

W związku z powyższymi przemianami rozumienia terminu „ezoteryzm”, badacze coraz rzadziej używają go w znaczeniu

historischen Entwicklung, vol. 1, Berlin 1813, §197, s. 214. Odrzucić więc należy po wielokroć powtarzane twierdzenie (por. na przykład W.J. Hanegraaff, *Esotericism* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, s. 337; K. von Stuckrad, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London 2005, s. 2; idem, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden, Boston 2010, s. 45), jakoby pierwszym poświadczonym użyciem słowa „ezoteryzm” w jego rzeczownikowej formie było pojawienie się terminu *l'esotérisme* w *Histoire critique du gnosticisme et de son influence* Jacques'a Mattera z 1828 roku.

⁵ Por. K. von Stuckrad, *Astrologia hermetica. Astrology, Western Culture, and the Academy* [w:] *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, eds. W.J. Hanegraaff, J. Pijnburg, Amsterdam 2009, s. 53.

⁶ G. Lachman, *A Dark Muse. A History of the Occult*, New York 2005, s. 13.

⁷ Por. K. von Stuckrad, *Locations of Knowledge...*, s. 46.

typologicznym, które ściśle łączy się z „sekretnością” i dotyczy tylko tej grupy zjawisk, które mają ukryty charakter i coraz częściej skłaniają się traktować ezoteryzm jako „historyczny konstrukt”, obejmujący specyficzne nurty w zachodniej kulturze, które przejawiają pewne podobieństwa i są powiązane historycznie⁸. W związku zaś z tym, że powiązanie pojęcia „ezoteryzmu” z pojęciem „sekretności” pojawia się jedynie u niewielu historyków, Wouter J. Hanegraaff stwierdza nawet, że sekretność nie powinna być uznawana za definiującą charakterystykę ezoteryzmu⁹. Efektem tego radykalnego w zasadzie odwrócenia znaczenia pojęcia „ezoteryzm” jest całkowite pozbawienie ważności innego zagadnienia, jakim jest zagadnienie inicjacji; skoro bowiem to, co ezoteryczne, nie jest już ze swej istoty tajemne, dostęp do niego nie stanowi już dłużej problemu¹⁰.

Również pojęcie sekretności, traktowane odrębnie od pojęcia ezoteryzmu, poddane zostało znaczącemu przeobrażeniu. Zachowane zostały ogólne ramy pojęcia, zmieniły się jednak jego wektory. Wciąż dostrzega się nieodzowność obecności pewnego stopnia tajemnicy we wszelkich ludzkich relacjach¹¹, wskazując jednocześnie na istotowe powiązanie sekretności czy też – by użyć sformułowania Kocku von Stuckrada – „dyskursu sekretności” z ideą wyższej wiedzy¹². Tym jednak, co podlegało modyfikacji, jest kierunek zależności między sekretnością a wyższą wiedzą. Kiedy bowiem – wedle dawniejszego

⁸ Na temat tych dwóch definicji ezoteryzmu, to jest typologicznej i historycznej, zob. W.J. Hanegraaff, *Esotericism* [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 337. Kocku von Stuckrad (*Western Esotericism...*, s. 10) – w związku z niemożnością jednoznacznego wyodrębnienia tego, co jest desygnatem ezoteryzmu – skłania się ku mówieniu o „dyskursie ezoterycznym” i związanej z nim „dialektyce skrywania i odsłaniania”. O ezoteryzmie – jako konstrukcie stworzonym przez uczonych – zob. między innymi: K. von Stuckrad, *Western Esotericism...*, s. 9–10; W.J. Hanegraaff, *Esotericism* [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 337; H. Bogdan, *Western Esotericism...*, s. 6, 21. O zanikaniu typologicznego rozumienia ezoteryzmu zob. A. Faivre, *Secrecy III: Modernity* [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 1056.

⁹ W.J. Hanegraaff, *Esotericism* [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 338.

¹⁰ Por. K. von Stuckrad, *Locations of Knowledge...*, s. 57.

¹¹ Por. G. Simmel, *The Sociology of Secrecy and of Secret Societies*, „American Journal of Sociology” 1906, vol. 11, s. 462.

¹² K. von Stuckrad, *Location of Knowledge...*, s. 61.

sposobu myślenia – sekretność była jedynie funkcją wyższej wiedzy, wynikającą czy to z niebezpieczeństwa jej otwartego wyjawienia, czy też z niemożliwości jej łatwego przekazania, obecnie, gdy zanikają jakiegokolwiek absolutne odniesienia, a nominalizm staje się coraz bardziej obowiązującym poglądem, to sama sekretność okazuje się być tym, co pierwotne, nie zaś tym, co skrywane. Odkrycie lub zakrycie tego, co skryte, zależy tylko od ludzkiej swobodnej decyzji – od niczego więcej; granica sekretności okazuje się być nie tyle świadectwem ograniczeń, co raczej wyrazem możliwości poszerzania świata¹³.

„Sekretność daje człowiekowi nią osłoniętemu – pisał u progu XX wieku Georg Simmel w swym słynnym eseju *Socjologia sekretności i sekretnych stowarzyszeń* – wyjątkową pozycję; działa ona jak bodziec czysto społecznego pochodzenia, który w zasadzie jest całkowicie niezależny od swej przypadkowej zawartości. [...] Istnieje również w tym związku odwrotny fenomen, analogiczny do tego przed chwilą wspomnianego. Każda wyższa osobowość i każde wyższe wykonawstwo ma dla przeciętnych ludzi coś tajemniczego. [...] Z ich sekretności, która rzuca cień na wszystko, co głębokie i znaczące, wyrasta logicznie zawodny, lecz typowy błąd, że wszystko, co tajemnicze, jest czymś istotnym i znaczącym”¹⁴.

Konsekwencją tej przemiany rozumienia sekretności jest to, że wiążące się z nim zagadnienie inicjacji zatracą swój charakter metafizyczny, stając się czysto socjologicznym zjawiskiem. Tym samym inicjacja, gdy rozpoznana zostaje jako jedynie arbitralnie wytworzony społeczny artefakt, pozbawiona swej autonomicznej wartości, przestaje być jednocześnie przedmiotem filozoficznego zainteresowania. Inicjacja i jej kształt nie zależą już dłużej od natury samej najwyższej wiedzy, lecz stają się tylko mniej lub bardziej sformalizowanym sposobem na przekroczenie bariery społecznej.

Obie te omówione przeze mnie przemiany, mianowicie oddzielenie ezoteryzmu od sekretności i zredukowanie samej sekretności do sfery zjawisk czysto społecznych, sprawiły, że

¹³ Por. G. Simmel, *The Sociology of Secrecy...*, s. 445, 449, 462.

¹⁴ *Ibidem*, s. 464–465.

inicjacja jako przedmiot badania przestała stanowić przedmiot sam w sobie. Jednocześnie, gdy na tę przemianę w obrębie świata akademickiego spojrzymy z szerszej perspektywy, szybko zauważymy, że również i w świecie pozaakademickim inicjacja nie odgrywa już istotnej roli. Jak słusznie zauważył w drugiej połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku Mircea Eliade, „Inicjacja, mająca zasadnicze znaczenie w społeczeństwach tradycyjnych, w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim praktycznie nie istnieje”¹⁵.

Przez inicjację rozumiem tutaj zespół obrzędów i pouczeń, których efektem jest przemiana ontologiczna człowieka, dająca mu dostęp do pewnej trudno dostępnej wiedzy czy też mocy. Jako taka inicjacja jest obrzędem tajemnym i ma charakter religijny¹⁶. Warunkiem pojawienia się fenomenu inicjacji jest założenie istnienia wyższego czy też głębszego poznania o egzystencjalnym znaczeniu dla jednostki oraz przekonanie o jego elitystycznym charakterze. Warunek ten możemy w zasadzie utożsamiać z koncepcją ezoteryzmu w sensie ścisłym (to jest typologicznym) i tym samym uznać, że inicjacja jako fenomen może się pojawić tylko tam, gdzie istnieje koncepcja ezoteryzmu.

Okresem, w którym narodził się zachodni ezoteryzm (jakkolwiek nie używano podówczas tego określenia), był – jak się najczęściej przyjmuje – Renesans¹⁷. Choć twierdzenie to – w pewnym specyficznym sensie – rzeczywiście jest prawdziwe, wolałbym sprecyzować jego rozumienie, wydzielając dwa momenty w obrębie dziejów europejskiej kultury tajemnej – mianowicie: narodziny niepowiązanych wspólną teorią ezoteryzmów oraz narodziny Ezoteryzmu przez duże „e”. Pierwsze miałyby miejsce w wyniku pojawienia się literatury arabskojęzycznej na Zachodzie w XII wieku, drugie – w połowie XV wieku w wyniku odrodzenia filozofii neoplatońskiej we Włoszech.

¹⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 7.

¹⁶ W swoim rozumieniu inicjacji opieram się w znacznej mierze na definicji Eliadego (zob. ibidem, s. 8, 16, 151).

¹⁷ Por. na przykład H. Bogdan, *Western Esotericism...*, s. 5–6.

Richard Kieckhefer w (często cytowanej) książce *Magia w wiekach średnich* wyraźnie zaznacza zmianę w pojmowaniu sztuk tajemnych, jaka zaszła wraz z przełożeniem z arabskiego uczonych traktatów poświęconych astrologii i alchemii. Aż do XI wieku magia stanowiła – jak pisze Kieckhefer – „powszechną tradycję” (*common tradition*), w której na równych prawach uczestniczyły najprzeróżniejsze grupy ludzi – „mniisi, księża parafialni, medycy, cyrulicy, akuszerki, weterynarze i wieszczkowie” – nie roszcząc sobie praw do posiadania jakiejś specjalnej wiedzy czy kompetencji¹⁸. Dopiero w XII wieku, w którym przyswojono językowi łacińskiemu ponad sto arabskich traktatów, nieprofesjonalnie uprawiane dotąd sztuki, otrzymały swoje częściowe filozoficzne uzasadnienie¹⁹. Dzięki temu złączeniu sztuk tajemnych z uczonością, zawężił się krąg osób zdolnych je uprawiać, a wymagania stawiane nowym adeptom się zaostrzyły: sekretność szeroko rozumianej magii wyklarowała się wraz z jej unaukowieniem²⁰. Wynikiem tego długotrwałego procesu był stopniowy wzrost znaczenia inicjacji i odpowiednich przygotowań do wnिकnięcia w arkana sztuki. W mniejszym stopniu dotyczyło to astrologii, która – jak się często podkreśla²¹ – miała zdecydowanie mniej ezoteryczny charakter niż magia czy alchemia, choć i tutaj spotykamy się z przestrogami przed wyjawianiem sekretów. Astrologiczne dzieło Alberta Wielkiego – *Zwierciadło astronomii* – zawiera solenne ostrzeżenie, by jego nauki pozostawały w tajemnicy, co jeszcze silniej podkreślane jest w anonimowej kompilacji opartej na arabskich źródłach – poświęconemu magii astralnej traktatowi *Picatrix*²². Jednakże dopiero w alchemicznych traktatach

¹⁸ R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1990, s. 56.

¹⁹ Ibidem, s. 118, 133–134.

²⁰ Ibidem, s. 142.

²¹ Por. K. von Stuckrad, *Astrologia hermetica...*, s. 54; P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 69.

²² R. Kieckhefer, *Magic...*, s. 140. Na temat *Picatrix* patrz też: ibidem, s. 132–133; E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekiel, Warszawa 1997, s. 45–49 (autor podkreśla, że prawdziwe zainteresowanie *Picatrix* przypada dopiero na XV–XVI wiek); K. von Stuckrad, *Western Esotericism...*, s. 48; F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, s. 49 i n.

średniowiecznych spotykamy się z w pełni rozwiniętą koncepcją ezoteryczności i – co za tym idzie – również z koncepcją inicjacji. Znakomitymi przykładami są tutaj przypisywana Albertowi Wielkiemu *Libellus de alchimia* oraz pochodząca z drugiej połowy XV wieku *Ordinal of Alchemy* Thomasa Nortona (około 1433–1513), w których podkreśla się, że dostęp do tajemnicy możliwy jest tylko dzięki wsparciu zesłanemu przez Boga mistrza²³. Inicjacyjny wątek pojawia się również w przełożonym w 1182 roku na łacinę arabskim dziele *Objawienia Morienusa dla Khalida Ibn Iazida*, w którym Morienus, widząc że król jest tego godny, postanawia wtajemniczyć go w arkana Wielkiego Dzieła, opowiadając o tym, jak to Bóg „wybrał niektórych, by poszukiwali wiedzy, którą ustanowił”, a która przechowywana jest w jedynie kilku księgach, na tyle trudnych do zrozumienia, by „zmylić głupców w ich złych intencjach”²⁴. W dziele tym, gdy wspomina się dalej, że „istnieje jedno tylko stadium i jedna ścieżka konieczna do mistrzostwa” i że wszystkie autorytety, „gdy używają różnych nazw i maksym, odnoszą się do jednej tylko rzeczy, jednej ścieżki, jednego stadium”²⁵, obecna jest już idea *prisca theologia*, na której ugruntował się późniejszy Ezoteryzm zachodni. Jednak – mimo dostępności niektórych hermetycznych źródeł²⁶ – nie przyczyniła się ona jeszcze do stworzenia na Zachodzie jednej ogólnej koncepcji Ezoteryzmu, która scalałaby oderwane i fragmentaryczne jej refleksy

²³ Por. C. Fanger, *Secrecy II: Middle Ages* [w:] *Dictionary of Gnosis...*, s. 1055; R. Kieckhefer, *Magic...*, s. 135–136, 140–141.

²⁴ K.C. Voss, *Spiritual Alchemy: Interpreting Representative Texts and Images* [w:] *Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times*, eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 162.

²⁵ *Ibidem*, s. 163.

²⁶ Na temat dostępności w średniowieczu literatury hermetycznej zob. F. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, trans. D. Lorton, Ithaca–London 2005, s. 37; D. Nowakowski, *Hermetyczna wizja zbawienia. Lodovico Lazzarelli (1447–1500) na tle kultury włoskiego odrodzenia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2012, nr 56, s. 145; A. Sowińska, „*Scientia Hermetica*” na linii czasu, czyli idea okresów historycznoliterackich hermetyzmu [w:] *Ezoteryczne tropy w kulturze Zachodu*, red. R.T. Ptaszek, D. Sobieraj, Lublin 2013, s. 51–52; D.P. Walker, *The Prisca Theologia in France*, „Journal of the Warburg and Courtault Institutes” 1954, vol. 17, s. 208; F.A. Yates, *Giordano Bruno...*, s. 48 i n.

w postaci obecnych tu i ówdzie mikroteorii. Przeszkodą była tu być może coraz silniej dominująca filozofia Arystotelesa, która (w swej czystej postaci) – jak wiemy z licznych średniowiecznych interpretacji – nie dopuszczała istnienia stojących u podłoża ceremonialnej magii antropomorficznych istot pośrednich, to jest demonów, aniołów i duchów²⁷.

Znaczącą zmianę w obrębie dziejów ezoteryzmu przyniósł wiek XV, gdy z okazji Soboru Ferraryjsko-Florenckiego (1438–1439) do Italii przybyli bizantyjscy uczeni, wśród których wyróżniał się niejaki Georgios Gemistos, zwący siebie Plethonem. Ten ostatni jest tutaj postacią kluczową, gdyż to on zainicjował zarówno renesansowe zainteresowanie neoplatonizmem, jak i *Wyroczniami chaldejskimi*²⁸. Zetknięcie dawnej astrologiczno-magicznej średniowiecznej tradycji z zapoznaną na Zachodzie kulturą hellenistyczną poskutkowało przebudzeniem się obecnej już u Ojców Kościoła idei istotowej jedności wszystkich filozofii, religii i kultów, która to idea dała teoretyczne podstawy przekonaniu o „mądrościowym”, a nie jedynie praktycznym charakterze astrologii, magii i alchemii. Zoroaster, którego średniowiecze uważało za twórcę magii i astrologii, był również – jak wskazywał starzec z Mistry – najstarszym z siedmiu mędrców i najpierwszym źródłem pitagoreizmu i platonizmu²⁹. Tym samym również okultystyczna inicjacja przestała mieć jedynie lokalną, przypadkową i – by tak rzec – cechową naturę, stając się ugruntowaną filozoficznie jedną i powszechną praktyką, której celem była wiedza tajemna o uniwersalnym

²⁷ Por. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu...*, s. 16, 25, 45.

²⁸ O tym, że Plethon był głównym źródłem neoplatonizmu w quattrocento, pisze J. Hankins, zob. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden–New York–Köln 1994, s. 194. Kieszkowski zauważa, że Plethon często cytował Plotyna, Porfiriusza, Jamblicha i Proklosa, zob. B. Kieszkowski, *Georgios Gemistos Plethon*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, nr 36, s. 49. Również na Plethona wskazuje Karl H. Dannenfeldt, gdy rozważa początki renesansowego zainteresowania *Wyroczniami chaldejskimi*, zob. K.H. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, „Studies in the Renaissance” 1957, vol. 4, s. 9. Por. też E. Garin, *Zodiak życia...*, s. 55–56.

²⁹ Por. K.H. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles...*, s. 7, 10, 11. Źródłem średniowiecznego przekonania o Zoroastrze jako o twórcy magii mógł być Apulejusz z Madaury. Zob. Apulejusz, *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, tłum. J. Sękowski, Warszawa 1975, s. 46.

charakterze. Aforyzmy uznawanych w Renesansie za najdawniejszą skarbnicę mądrości *Wyroczni chaldejskich* wspominają o „badaniu rzeki duszy”, o zasianych w duszach symbolach, o konieczności wzbicia się na nowo ku Bogu, od którego bierzemy przecież początek. Bóg wycofał się ze świata, ale nie skrył swego inteligibilnego ognia: „Gdy zobaczysz tajemny ogień, bez formy, błyszczący światłisto z głębokości świata, usłuchaj głosu ognia” – zachęcają *Wyrocznie chaldejskie*³⁰.

Jakkolwiek bezpośredni wpływ Plethona i jego pism – z uwagi na ich oryginalność – nigdy nie miał szerszego oddziaływania i przynajmniej do lat siedemdziesiątych XV wieku był praktycznie niewidoczny³¹, to jednak nie sposób zapomnieć, że jego idee przetrwały w jakiś sposób w założonej kilka lat po śmierci Plethona tak zwanej Akademii Platońskiej we Florencji³². Sam Ficino zresztą we wstępie do swych *Komentarzy do Plotyna* wspomina o tej Plethońskiej inspiracji, którego wykłady o „tajemnicach Platońskich” pobudziły Kosmę Medyceusza do dalszych poszukiwań i doprowadziły później do przydzielenia Ficinowi zadania prowadzenia szkoły³³. I nawet jeśli uważa się dzisiaj, że wpływ Plethona na Ficina nie był aż tak wielki i że przynajmniej teoria magii Ficina była w jakiejś mierze polemiką z doktryną plethońską, to jednak badacze zazwyczaj przyznają, że konstytutywną dla swego systemu ideę *prisca theologia* zaczerpnął Ficino właśnie z nauk Plethona³⁴.

³⁰ Fragm. 26. Odniesienia do *Wyroczni chaldejskich* opierają się na angielskim przekładzie greckiego wydania Plethona. Zob. G.G. Plethon, *The Chaldean Oracles*, trans. K.H. Dannenfeldt, „Studies in the Renaissance” 1957, vol. 4, s. 27–28.

³¹ J. Hankins, *Plato...*, s. 207, 440.

³² Por. C.M. Woodhouse, *Georg Gemistos Plethon. The Last of the Hellens*, Oxford 2000, s. 156. Na temat tego, czym była tak zwana Akademia Platońska we Florencji, napisano wiele; zainteresowanego czytelnika odsyłam do następujących rozpraw: J. Hankins, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, „Renaissance Quarterly” 1991, vol. 44, s. 430 i n.; P.O. Kristeller, *The Platonic Academy of Florence*, „Renaissance News” 1961, vol. 14, *passim*; W. Olszaniec, *Czy istniała Akademia Platońska we Florencji?*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2008, nr 52, s. 205–209.

³³ M. Ficino, *Opera omnia*, ed. A.H. Petri, vol. II, Basileae 1576, s. 1537; Por. K.H. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles...*, s. 10; M. Wesoły, *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie*, „Eos” 1998, nr 85, s. 291–292.

³⁴ Por. K.H. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles...*, s. 13; J. Hankins, *Plato...*, s. 197; P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trans.

W ten sposób – wraz z coraz wyraźniejszą dominacją koncepcji *prisca theologia*, która w Ficiniańskim ujęciu łączyła w sobie nie tylko teologię i filozofię, ale również astrologię i magię – do głosu doszło przekonanie o wspólnym korzeniu wszelkiej wyższej wiedzy i mocy. Właśnie wtedy, mniej więcej w ostatnich dekadach XV wieku, wokół idei *prisca theologia* uformował się zespół przekonań i nauk, który zasadnie można nazywać zachodnim Ezoteryzmem. Koncepcja *prisca theologia* była również centralna dla systemu myślowego Ficina³⁵, wskazując nie tylko cel filozoficznych poszukiwań, ale również ich obszar. Łączyła się ona bowiem z tym, co zawsze stanowiło jądro wszelkich sekretnych nurtów kultury, mianowicie z najwyższym i najgłębszym poznaniem, wiedzą fundamentalną dla ludzkiego bytu. I chociaż Ficino – na ile się orientuję – nigdzie nie daje pełnej definicji tego, co rozumie przez wyrażenie *prisca theologia*³⁶, które się u niego dokładnie w takiej substancjalnej formie pojawia, przeprowadzona przeze mnie analiza metafizycznych podstaw jego systemu ujawniła, że zasadne jest łączyć *prisca theologia*, w jej najwyższym stadium z tym poznaniem, którym Bóg ogląda samego Siebie. Skoro zaś – jak czytamy w *De doctrina Christiana* – Bóg, poznając Siebie, rodzi „najdoskonalszy Swój własny Obraz”, Wiedza, która ma tę samą istotę co On, będąca u Boga i Bogiem, jest przecież Synem Bożym, Chrystusem³⁷. Wszystkie zaś nauki *prisca*

V. Conant, New York 1943, s. 15; D. Nowakowski, *Prisca theologia i jej znaczenie w systemie metafizycznym Marsilia Ficina*, „Kronos” 2013, nr 4, s. 96, przyp. 13; J. Papiernik, *Platon schrysztanizowany? Marsilia Ficina intuicyjne poznanie idei drogą do zjednoczenia z Bogiem*, niepublikowana rozprawa doktorska, Łódź 2012, s. 66; C.M. Woodhouse, *Georg Gemistos Plethon...*, s. 373. Pewne ślady na poglądach Ficina odcisnęła też lektura *De fato* Plethona. Por. A. Keller, *Two Byzantine Scholars and Their Reception in Italy*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1957, no. 20, s. 364; P.O. Kristeller, *The Platonic Academy...*, s. 152). Frances A. Yates uważa, że wpływ Plethona nie był tak wielki i kładzie nacisk na obecność tej idei u Ojców Kościoła; wydaje się jednak, że użycie, jakie z tej idei czyni Ficino, doceniając dawne religie, bliższe jest jednak rozumieniu obecnemu u Plethona i neoplatoników pogańskich, zob. eadem, *Giordano Bruno...*, s. 14–15.

³⁵ Por. J. Hankins, *Plato...*, s. 460, 282 i n.

³⁶ Por. D. Nowakowski, *Prisca theologia...*, s. 95.

³⁷ Por. ibidem, s. 101.

theologia, niezależnie od ich historycznych i kulturowych różnic, są odbiciem Chrystusowej chwały i jako takie wszystkie są chrześcijańskie.

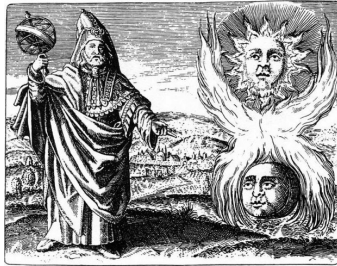
Kończąc niniejsze wprowadzenie, które bardziej jest swego rodzaju inicjacją do badań niż samym badaniem, pragnę jednocześnie wskazać na kilka wstępnych, rysujących się już na tym etapie naszej wiedzy, założeń. Po pierwsze, inicjacja – gdy utożsamia się ją z aktem mającym swe ugruntowanie nie tylko w sferze społecznej, ale również ontologicznej – zawsze rości sobie pretensje do uniwersalności swego poznania i zawsze zawiera mniej lub bardziej jawną przesłankę o jedyności tajemnej wiedzy, do której zmierza; innymi słowy, kto przeszedł jedną drogę inicjacji, odkrył tajemnicę, do której prowadzą wszystkie drogi inicjacji. Po drugie, przekonanie o uniwersalności posiadanej wiedzy łączy się silnie z typowym dla tradycji filozofii wieczystej czy też *prisca theologia* przekonaniem o zasadniczej zgodności wszelkich teorii i nauk, które swój wspólny pień odnajdują w tym właśnie, co jest właściwym przedmiotem inicjacji. Po trzecie, wraz z tym, gdy pod wpływem coraz silniejszego rozlewu reformacji protestanckiej słabnie związek między bytem a myślą, a żywa wcześniej idea *philosophiae perennis* coraz częściej spotyka się z głosami krytycznymi, podważeniu podlega również zasadnicza przesłanka Ezoteryzmu przez „duże e”, twierdzenie o możliwości uzyskania dostępu do najwyższej wiedzy. Po czwarte, zanikanie tej zasadniczej przesłanki Ezoteryzmu przez duże „e” sprawia, że akt inicjacji traci swe ugruntowanie w sferze ontologii i staje się jedynie procesem społecznym. I wreszcie, po piąte, owa zmiana w pojmowaniu ezoteryzmu, inicjacji i wiedzy tajemnej odpowiada szerszemu zjawisku obecnemu w całej zachodniej kulturze, które znakomicie rozpoznał w *Hermeneutyce podmiotu* Michel Foucault, gdy wskazywał, że filozofia, trzymając się kurczowo starożytnej maksymy „poznaj samego siebie”, zapomniała o towarzyszącym jej haśle „troski o siebie”. Weryfikacja tych wstępnych hipotez będzie jednak możliwa dopiero po dokładniejszym przeanalizowaniu dziejów relacji wiedzy tajemnej i inicjacji od XV do XVII wieku.

Dawid Nowakowski

Metamorphoses of Connections of Initiation and Hidden Knowledge
in the 15th–17th Centuries. Prolegomena to Research

This article is an attempt to outline the research problem on the history of connection between initiation and hidden knowledge in the XV–XVIII centuries, locating it in the wider space of cultural metamorphoses initiated by eruption of the protestant Reformation. The author also shows the transformations in understanding the concepts of ‘esotericism’ and ‘secrecy’ suggesting that the concept of ‘initiation’ came to an even deeper transformation, losing its connection with ontological for only social sphere. At the end of the paper he articulates five hypotheses which require further study in order to be verified.

KAZIMIERZ BANEK
Uniwersytet Jagielloński



ALEKSANDRIA HELLENISTYCZNA – ŹRÓDŁO I INSPIRACJA EZOTERYKI ZACHODNIEJ

Obserwując proces tworzenia oraz późniejsze dzieje i ewolucję zachodniej tradycji ezoterycznej, nie można nie zauważyć ani przecenić roli, jaką na tym polu odegrało intelektualne, międzynarodowe środowisko aleksandryjskie. Trzeba też stwierdzić, że wcale nie stracił na aktualności spór, który rozegrał się nieco ponad sto lat temu, a którego głównymi aktorami byli niemiecki filolog klasyczny, orientalista i historyk religii Richard August Reitzenstein, oraz polski (w latach 1887–1920 profesor w Petersburgu) filolog klasyczny i historyk Tadeusz Zieliński. Spór ten dotyczył niezwykle istotnej dla tradycji ezoterycznej kwestii genezy Hermesa Trismegistosa¹ oraz hermetyzmu.

¹ U schyłku starożytności oraz w wiekach średnich i później Hermes Trismegistos był niezwykle ważną postacią oraz wielkim autorytetem dla wszelkich magów, alchemików i ezoteryków. Od czasów bizantyńskich uważano go też za autora *Corpus Hermeticum*, wielkiego zbioru greckich tekstów magicznych, astrologicznych i alchemicznych. W rzeczywistości zbiór ten sporządzony i zredagowany został w Egipcie przez anonimowych autorów między III wiekiem p.n.e. a III wiekiem n.e., głównie jednak w I–II wieku, najprawdopodobniej w Aleksandrii. Traktaty te zostały połączone w pewną całość w XI wieku w Bizancjum i w tej postaci poznał je tamtejszy filozof, neoplatonczyk, Michał Psellos (1018–1096). Teksty te w XV wieku odnalazł w Macedonii mnich Leonardo da Pistoria i około 1460 roku przywiózł do Florencji. Był to zbiór czternastu traktatów, stanowiących znaczącą część *Corpus Hermeticum*. Na polecenie księcia Florencji Cosmy Medyceusza wybitny przedstawiciel Akademii Florenckiej, filozof i lekarz, Marsilio Ficino (1433–1499), podjął się tłumaczenia traktatu *Poimandres*, którą to pracę ukończył w 1463 roku, a tekst

Pierwszy z nich, czołowy przedstawiciel *Religionsgeschichtliche Schule*², wybitny egiptolog i iranista, wystąpił z tezą, iż źródłem hermetyki był starożytny Egipt³. Natomiast drugi, znając całe bogactwo intelektualnej (w tym również magicznej) tradycji greckiej, uznał, że początków myśli hermetycznej należy szukać w świecie greckim, głównie w kulcie Hermesa. Zieliński na początku XX wieku opublikował dwa obszernie teksty⁴, w których podjął zdecydowaną krytykę koncepcji zaprezentowanej rok wcześniej przez Reitzensteina. W jednej ze swoich publikacji stwierdził między innymi, że: „Zarodów hermetyzmu należy szukać w kraju, który, wedle jednomyślnego świadectwa starożytności, był ojczyzną samego Hermesa, w *Arkadii*”⁵.

Autoritet Zielińskiego był w owych czasach tak wielki, że jego wypowiedź, zaprezentowaną we wspomnianych artykułach, uznano za rozstrzygającą i dlatego koncepcja

opublikowano w Treviso w 1471 roku pod tytułem *Mercurii Trismegisti Pimander Liber de potestate et sapientia Dei* (zob. A. Faivre, *Hermetism* [w:] *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York 1986–1987, 2 ed.: ed. L. Jones, Macmillan Reference USA, vol. VI, s. 3945). Hermesowi Trismegistosowi przypisywano również autorstwo tekstu znanego jako *Tabula Smaragdina* (*Szmaragdowa Tablica*), odgrywającego szczególną rolę w środowisku alchemicznym (opowiadano, że jest to szmaragdowa płyta znaleziona w grobie Hermesa Trismegistosa), a którego podstawowa idea sprowadzała się do ścisłego powiązania mikrokosmosu z makrokosmosem. Z tego tekstu wynika więc, iż obserwowana w świecie różnorodność jest tylko pozorem. W rzeczywistości – ale o tym wiedzą tylko wtajemniczeni – wszystko jest jednakowe, ponieważ posiada jedną jakość i przeniknięte jest ożywczym duchem boskim. Dlatego możliwa jest – tak ważna w alchemii – transmutacja, a polega ona nie na przemianie jednego pierwiastka w inny – jak nieraz sądzono – lecz na sprowadzeniu go do jego „pierwotnej materii”. Zob. E.J. Holmyard, *Alchemy*, Harmondsworth 1957, s. 102 i n.

² Na temat tej szkoły oraz gnostyckiego mitu Zbawiciela przeczytamy w: C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961.

³ R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904. Warto tu przypomnieć, iż autor ten – zgodnie z założeniami szkoły, którą reprezentował – obstawał przy niechrześcijańskim rodowodzie gnozy.

⁴ T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik I. Das hermetische Corpus*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1905, no. 8, Leipzig, s. 321–372 i *Hermes und die Hermetik II. Der Ursprung der Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1906, no. 9, Leipzig, s. 25–60.

⁵ T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, s. 4.

Reitzensteina na temat miejsca narodzin hermetyzmu została (przynajmniej na pewien czas) zarzucona. Teraz już wiemy, że dyskusja ta była zdecydowanie przedwczesna, co najmniej o czterdzieści lat, jako że miała miejsce cztery dekady przed znalezieniem gnostyckich tekstów z Nag Hammadi, które rzuciły nowe światło na kwestię genezy hermetyzmu i pozwoliły stwierdzić, iż racja była – oczywiście, tylko częściowo – jednak bardziej po stronie Reitzensteina. Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, iż wspomniany spór odegrał znaczącą rolę, ponieważ zwrócił uwagę świata nauki na kwestię genezy hermetyzmu i w ogóle ezoteryki oraz zapoczątkował bardziej systematyczne, wszechstronne i naukowo pogłębione badania w tym kierunku.

Wracając zatem do kwestii ojczyzny hermetyki, należy zauważyć, że obecnie najczęściej nie stawia się już tak zdecydowanych i krańcowych tez, jak to zdarzyło się na początku XX wieku. Powszechnie przyjmuje się bowiem, że myśl hermetyczna jest efektem przenikania się najróżniejszych wpływów: greckich, egipskich i bliskowschodnich (żydowskich, mezopotamskich, perskich), a przede wszystkim filozofii – zwłaszcza neoplatońskiej (która rozkwitała w Aleksandrii w pierwszej połowie III wieku) – gnozy oraz popularnych w świecie antycznym kultów misteryjnych (na przykład Ozyrys i Izyda, Kybele i Attis, Mitra, Demeter i Kora, Adonis, Sabazjos, Dionizos). Poza tym jednak panuje zgodność co do tego, że miejscem jej powstania był Egipt⁶. Hermetyzm jest więc typowym dzieckiem swojej epoki, czyli hellenistycznej i rzymskiej, kiedy wszelakie synkretyzmy religijne ujawniły się na niespotykaną do tej pory skalę i zademonstrowały zdumiewającą zdolność kreatywną⁷.

Co wcale nie znaczy, że nie spotykamy już dzisiaj rozmaitych specjalistów od hermetyzmu prezentujących poglądy zbliżone do Zielińskiego lub Reitzensteina, a więc mające charakter redukcjonistyczny (skrajne eksponowanie jednego źródła

⁶ K.W. Tröger, *Gnoza hermetyczna*, „Studia Religioznawcze” 1980, nr 16, s. 170 n.

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, t. II, s. 183.

hermetyzmu). Podejścia takiego, szczególnie preferującego któryś ze wspomnianych ośrodków, nie uniknął nawet tak wybitny fachowiec w tej kwestii jak André-Jean Festugière, który w swojej fundamentalnej, czterotomowej pracy *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1950–1954) skupia uwagę przede wszystkim na hellenizmie, natomiast nie docenia wpływów egipskich i żydowskich. Prezentuje przy tym zdecydowanie racjonalistyczne podejście, a pomija aspekt mitologiczny tekstów hermetycznych. Z kolei Jean Doresse (w artykule *L'hermetisme égyptianisant*⁸) oraz Garth Fowden⁹, skupiając uwagę na powiązaniach z cywilizacją egipską, zdają się kontynuować myśl Reitzensteina. Podobne stanowisko – zasygnalizowane już w podtytule – spotykamy w pracy Timothy Freke'a i Petera Gandy'ego, gdzie czytamy, iż „pochodzenie tekstów hermetycznych okryte jest tajemnicą, ale istnieją dowody świadczące, że są one bezpośrednimi potomkami starożytnej filozofii Egipcjan”¹⁰. Natomiast C.H. Dodd koncentruje się na akcentowaniu wpływów żydowskich¹¹, a jego śladem podąża Birger A. Pearson¹². W tym ostatnim wypadku poszukiwania zaczęły się od zwrócenia uwagi na judaistyczne źródła gnostycyzmu (zwłaszcza kwestia dotycząca Demiurga oraz cechy gnostyckie

⁸ *Historie des religions*, ed. H.Ch. Puech, Paris 1972, s. 430–497.

⁹ G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late egyptian mind*, Cambridge 1986.

¹⁰ T. Freke, P. Gandy, *The Hermetica. The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York 1999, s. 9.

¹¹ C.H. Dodd, *The Bible and the Greek*, London 1964.

¹² B.A. Pearson, *Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)* [w:] *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, eds. R. van den Broek, M.J. Vermaseren, Leiden 1981. Autor ten wykazał, iż Reitzenstein niesłusznie obstawał przy tezie o „pogańskim” pochodzeniu gnostycyzmu, a nie docenił powiązania z judaizmem hellenistycznym oraz myślą wczesnego chrześcijaństwa. Zwłaszcza przeoczył rolę kontekstu judaistyczno-chrześcijańskiego w *Poimandresie*, podstawowym traktacie *Corpus Hermeticum* (B.A. Pearson, *Jewish Elements...*, s. 336 i n.). Kwestię żydowskich źródeł gnostycyzmu podjął też Pearson w nowszej pracy *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis 1990), w której dokonuje między innymi egzegezy *I Listu do Koryntian*. Chodzi mu zwłaszcza o – związaną z działalnością Apollosa w Koryncie – dyskusję św. Pawła z pojawiającymi się w tamtejszym zgromadzeniu oponentami oraz z kwestią podziału ludzi na *psychikoi* i *pneumatikoi*.

u św. Pawła¹³, Szymona Maga¹⁴ i znana ze Starego Testamentu tradycja prorocka¹⁵), które to prace zainicjował Gilles Quispel w połowie XX wieku, a kontynuowali G.W. MacRae, B. Pearson, G. Stroumsa, A. Segal, S. Liebermann, J. Fossum, M. Idel i H. Green¹⁶.

Przy obecnym stanie wiedzy na ten temat dominuje przekonanie, iż wszelkie próby określenia, w jakich okolicznościach oraz gdzie i kiedy mógł zrodzić się nurt hermetyzmu,

¹³ Gnostycy z II wieku (na przykład walentynianie i naaseńczycy) traktowali św. Pawła jako swojego prekursora (E.H. Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975). Uważa się też, że to św. Paweł przejął pewne nauki z gnostycyzmu (A.D. Nock, *Gnosticism*, „Harvard Theological Review” 1964, 57, s. 270 i n.). W napisanym około 53–54 roku przez św. Pawła *I Liście do Koryntian* wielu badaczy dostrzega polemikę z występującymi w chrześcijańskiej gminie w Koryncie poglądami i postawami gnostyckimi. Poza tym w listach pasterskich tego apostoła czytamy o „właściwym poznaniu” (*gnosis*), o „objawianiu tajemnicy” (*mysterion*), o „pełni” (*pleroma*), o „człowieku duchowym” (*pneumatikos*). Wreszcie nie bez znaczenia jest fakt, że uczniem św. Pawła był Teodas, a uczniem tego ostatniego – Walentyn. Stąd otrzymujemy wyraźną linię przekazu: od św. Pawła – przez Teodasa – do czołowego gnostyka Walentyna i jego uczniów – Herakleona i Teodota.

¹⁴ Ireneusz z Lyonu uważa go za ojca gnozy (Ireneusz, *Adversus haereses*, I 23, 2). Działał on głównie w Samarii, ale także w Rzymie i być może w Aleksandrii, a jego uczniem był Menander, który działał w Antiochii (bardzo ważny ośrodek chrześcijaństwa), z którą związany był też Mikolaj, przywódca gnostyckiej sekty nikolaitów. Uczniami Menandra byli Saturninus i Bazylides (twórca jednego z wielkich systemów gnostyckich). Mamy tu więc linię: Szymon Mag → Menander → Bazylides.

¹⁵ Prorocy ci, zwłaszcza obdarzeni charyzmą, mogli stanowić pewien wzorzec przy tworzeniu postaci Hermesa Trismegistosa. Poza tym wykorzystywano głoszone przez nich nauki. Na przykład w Księdze Ezechiela spotykamy opis wizji, jaką miał prorok Ezechiel w 592 roku p.n.e., przebywający wówczas z innymi wygnańcami z Judei w Babilonii nad „rzeką Keber”, czyli nad Wielkim Kanałem: „Ponad sklepieniem, które było nad ich głowami, było coś, co miało wygląd szafiru, a miało kształt tronu, a na nim jakby zarys postaci człowieka. [...] Taki był widok tego, co było podobne do chwały pańskiej” (I, 26–28). Kilka wieków później w etiopskiej Księdze Henocha, wzorowanej na oryginalne hebrajskim lub aramejskim z II wieku p.n.e., mamy opis podobnej wizji: „Chwała boża zasiadała na tronie” (XIV 21). Tego typu sformułowania dały początek często wśród gnostyków spotykanym rozważaniom na temat „tronu bożego” i „chwały bożej”.

¹⁶ P. Piwowarczyk, *Koncepcja żydowskiej genezy gnostycyzmu i jej słabości* [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, t. V, Kraków 2010, s. 94 i n.

a wraz z tym jeden z najważniejszych nurtów ezoteryki zachodniej, wymagają: 1) przebadania pod tym kątem tradycji greckiej (związanej z Hermesem i filozofią helleńską) oraz egipskiej (związanej z Thotem, magią i alchemią); 2) przeanalizowania charakteru wczesnych i wielowiekowych kontaktów grecko-egipskich, a także roli, jaką w tej mieszaninie myśli religijnej i filozoficznej odegrała gnoza; 3) uwzględnienia w tych poszukiwaniach również magii, astrologii i alchemii, czyli poszerzenia horyzontu geograficznego poza Grecję i Egipt, przede wszystkim w kierunku Persji (uznawanej za miejsce powstania magii) i Babilonii (uznawanej za miejsce powstania astrologii), a także innych krajów Bliskiego Wschodu (na przykład Palestyna, Syria, Fenicja).

W świetle tego typu badań staje się sprawą oczywistą, że miejscem, w którym doszło do najpełniejszego spotkania i przeniknięcia się wspomnianych tu tradycji, była Aleksandria. Dlatego właśnie w tym mieście, stanowiącym centrum myśli hellenistycznej, powstały najważniejsze systemy gnostyczne¹⁷ oraz – sformułowane zostały podstawy hermetyzmu, na którym wzorowały się i opierały całe pokolenia późniejszych ezoteryków.

Równocześnie trzeba też zwrócić większą uwagę na fakt, że zanim doszło do takiej sytuacji, istniały już od kilku wieków dość systematyczne kontakty grecko-egipskie (patrz wyżej, punkt 2). Grecy od trudnych do określenia czasów postrzegali bowiem Egipt, a zwłaszcza skupione przy tamtejszych świątyniach kolegia kapłańskie, jako źródło wszelkiej mądrości, z którego chętnie korzystali. Świadczą o tym peregrynacje do Egiptu znanych greckich myślicieli i uczonych, jak na przykład: Talesa z Miletu, Solona, Pitagorasa, Herodota, Demokryta z Abdery, Eudoksosa, Eurypidesa i Platona¹⁸. W czasach hellenistycznych w układzie tym zaszły jednak istotne zmiany, ponieważ Egipt został włączony do wielkiej monarchii Aleksandra Macedońskiego, a następnie wyodrębnił się z niej w postaci

¹⁷ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 249. K.W. Tröger, *Gnoza hermetyczna...*

¹⁸ K. Banek, *Starożytne kontakty grecko-egipskie. Historia pewnej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1 (247), str. 3–20.

państwa macedońsko-grecko-egipskiego. Na pierwsze miejsce w dziedzinie rozwijania myśli naukowej i filozoficznej wysunęła się wówczas – zastępując w ten sposób dawne świątynie (tebańskie, heliopolitańskie i memfickie) – Aleksandria, miasto wprawdzie nowe, bo założone w 332 roku p.n.e. przez Aleksandra, ale za to robiące błyskawicą karierę. Aleksandria stała się stolicą państwa, ważnym portem i wielonarodowościową metropolią, w której mieszały się przeróżne nacje (Grecy, Egipcjanie, Żydzi¹⁹ i inni semici, Babilończycy, Persowie, Syryjczycy, Rzymianie), a także ich religie, systemy filozoficzne, magiczne, astrologiczne i alchemiczne oraz koncepcje naukowe.

Momentem przełomowym okazała się tu decyzja Ptolemeusza I Sotera (król Egiptu w latach 305–283 p.n.e.) o założeniu pod koniec panowania Museionu²⁰, czyli instytutu naukowego, połączonego z biblioteką, obserwatorium astronomicznym oraz ogrodem botaniczno-zoologicznym. Zatrudnieni tam uczeni byli utrzymywani przez państwo, zaś Museion stał się ośrodkiem, wokół którego skupiali się ludzie nauki i sztuki. Ważne jest zwłaszcza to, że zainicjowany w ten sposób pomysł mecenatu nad tym środowiskiem miał charakter trwały, ponieważ kontynuowali go następní władcy: Ptolemeusz II Filadelfos

¹⁹ Już w czasach Psametyka I (664–610 p.n.e.) na wyspie Elefantynie stacjonował garnizon pilnujący południowej granicy Egiptu, w skład którego wchodził Żydzi. W połowie VII wieku p.n.e. zbudowali oni świątynię dla Jahwe. W większej liczbie Żydzi pojawili się w Egipcie po zdobyciu i zniszczeniu Jerozolimy przez Nabuchodonozora II w 586 roku p.n.e. W czasach Ptolemeuszów z pięciu dzielnic Aleksandrii zamieszkiwali dwie, a na przełomie er w całym Egipcie było ich około 1 mln (12% ludności) zaś w Aleksandrii około 100 tys.

²⁰ Określenie „Museion” oznaczało zarówno miejsce kultu muz, jak również stowarzyszenie temu kultowi poświęcone. Być może skorzystano tu z pomysłu Platona i Arystotelesa: od około 387 roku p.n.e. stworzone przez Platona środowisko filozoficzne Aten spotykało się w gaju herosa Akademosa, gdzie znajdował się ołtarz Apollona i świątynia muz (było to więc stowarzyszenie kultowe związane z muzami), a podobny charakter miała utworzona przez Arystotelesa szkoła perypatetyków, dla której miejscem spotkań był gaj Apollona Likejskiego, w którym zbudowano świątynię muz, czyli Museion. Istotną rolę w owym zapożyczeniu odegrał z pewnością Demetrios z Faleronu (350–283 p.n.e.), wybitny polityk ateński, filozof i uczony, a przede wszystkim uczeń Arystotelesa i Teofrasta. W 307 roku p.n.e. przybył on do Aleksandrii i znalazł się na dworze Ptolemeusza I, gdzie najprawdopodobniej zainspirował władcę pomysłem wspomnianych filozofów ateńskich.

(283–246 p.n.e.) i Ptolemeusz III Euergetes (246–221 p.n.e.). W ten sposób już w połowie III wieku p.n.e. Aleksandria zdecydowanie wyprzedziła Ateny, dotychczasową intelektualną stolicę, i wyrosła na główny ośrodek naukowy świata hellenistycznego – zarówno w dyscyplinach ścisłych, jak i humanistycznych²¹. Punkt ciężkości przeniósł się wówczas do Museionu i jego otoczenia, zaś tamtejsze świątynie oraz ich kolegia kapłańskie utraciły swoją dawną, wiodącą rolę. We wspomnianej bibliotece zgromadzono prawie całe piśmiennictwo greckie, szacowane obecnie na 200–700 tys. zwojów (w tym sensie, że ich liczba systematycznie rosła). W Aleksandrii, najczęściej w oparciu o Museion, działali uczeni tej miary co: Euklides, Arystarch z Samos, Apollonios z Perge, Archimedes, Hipparch, Heron, Ktesibios i Klaudiusz Ptolemeusz (około 100–178)²². Dla owej biblioteki 72 uczonych żydowskich miało między 250 i 150 roku p.n.e. dokonać przekładu ksiąg Starego Testamentu (tak zwana *Hebdomekonta*, później po łacinie zwana *Septuaginta*) z języka hebrajskiego na grecki²³. Co istotne, tłumaczenie to sporządzili oni w duchu myśli greckiej, modyfikując te fragmenty hebrajskiego oryginału, które dla wykształconych Hellenów mogły być niezrozumiałe²⁴ lub trudne do zaakceptowania.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że w mieście tym wschodnia brama nazywała się Bramą Słońca a zachodnia – Bramą Księżyca, co znakomicie korespondowało zarówno z popularnymi kultami solarnymi (Egipt: Re i częściowo Horus)

²¹ P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.

²² Odegrał on w tym środowisku szczególnie ważną rolę, zarówno dla astronomów, jak i astrologów. Dla pierwszych napisał wielkie dzieło *Mathématiké syntaksis* (*Synteza matematyczna*), przez późniejszych autorów greckich nazywane *Megalé syntaksis* (*Wielka synteza*), a przez Arabów – *Almagest*. Dla drugich napisał traktat *Apotelesmatiké syntaksis tetrábiblos* (*Cztery księgi o przepowiedniach na podstawie gwiazd*), który przez 1400 lat traktowano w środowisku astrologów jako coś w rodzaju biblii.

²³ Najczęściej za inicjatora tego przekładu uznaje się Ptolemeusza II Filadelfa: miał on wysłać dwóch posłów (Andreasa i Aristeasa) do arcykapłana Judei, Eleazara, aby ten dostarczył mu odpowiednich tłumaczy. Do Aleksandrii przybyło ich 72 (po sześciu z każdego z dwunastu pokoleń Izraela).

²⁴ Jest to istotne, ponieważ w II wieku Akwila z Pontu – przekładając Biblię hebrajską na język grecki (pracę tę ukończył w 129 roku) – zachował dosłownie zwroty hebrajskie, przez co były one niezrozumiałe w języku greckim.

i lunarnymi (Mezopotamia: sumeryjski Nanna, babiloński Sin), jak i naukowymi (czyli astrologicznymi) badaniami tych ciał.

Istotne jest również to, że znaczącą rolę w owym środowisku – obok Greków i Egipcjan – zaczęły odgrywać inne nacje, a zwłaszcza Żydzi, którzy przejęli język i kulturę helleńską (nosili nawet imiona zawierające imię boga: Apollonios, Demetrios, Dionysios, Hermajos) i stworzyli w Aleksandrii najbardziej aktywny duchowy ośrodek zhellenizowanego judaizmu. Z drugiej jednak strony większość tamtejszych Żydów wiernie trwała przy swojej wielowiekowej tradycji religijnej i starannie ją pielęgnowała. Przejętą od Greków naukę starali się oni wykorzystać dla własnych celów, a przede wszystkim dla utrzymania swojej religijnej i etnicznej tożsamości. Znaczącą rolę na tym polu odegrał, żyjący pod koniec III wieku p.n.e., Demetriusz zwany Chronografem, być może uczeń Eratostenesa. Napisał on po grecku dzieło *O królach Judei*, w którym ukazał dzieje swojego narodu i dowodził, że tradycja żydowska jest starsza i bardziej czcigodna od innych. Zamysł ten kontynuował Aristobulos, żydowski uczony z pierwszej połowy II wieku p.n.e. (prawdopodobnie pochodził z rodu kapłańskiego i był związany z dworem królewskim w Aleksandrii), zwolennik szkoły perypatetyków, ale będący też pod wpływem filozofii Pitagorasa, Platona i stoików. Sporządził on pierwszy alegoryczny komentarz *Tory*, traktując przy tym zbyt antropomorficzne i naiwne wyobrażenia na sposób przyjęty przez stoików, a więc jako zmysłowe przenośnie, czyli zjawiska i procesy występujące w przyrodzie. Aristobulos, a później także i Filon Aleksandryjski, usiłował wykazać, że nauki zawarte w Biblii są w pełni zgodne z filozofią grecką, która – jako późniejsza od tej księgi – jest od niej całkowicie zależna²⁵. W ten sposób sformułował pogląd, rozwijany następnie przez żydowskich i chrześcijańskich teologów, że prawdziwym źródłem mądrości i filozofii greckiej – począwszy od Orfeusza, Homera i Hezjoda aż po Pitagorasa,

²⁵ Arystobul „napisał wiele ksiąg, gdzie usiłuje udowodnić, że filozofia perypatetyczna czerpała natchnienie z Prawa Mojżeszowego i innych proroków” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V 14, 97).

Sokratesa i Platona – były święte księgi żydowskie²⁶. Postacią dominującą staje się tu więc Mojżesz, a jego mądrość oraz boskie posłannictwo mieli znać i doceniać wspomniani przed chwilą greccy myśliciele. Także Artapanos, autor pierwszej „biografii” Mojżesza, napisanej w konwencji romansu, prezentuje dość swobodne podejście do dotychczasowej tradycji greckiej i żydowskiej. Przede wszystkim utożsamił Mojżesza z greckim Muzajosem, a tego ostatniego uczynił nauczycielem Orfeusza (w tradycji greckiej to Orfeusz był nauczycielem lub ojcem Muzajosa). W ten sposób „wykazał”, iż cała wczesna kultura grecka miała wywodzić się od Mojżesza. Mamy tu więc zarysowaną ineteresującą ideę w postaci pewnego „ciągu” intelektualnego: Mojżesz → Muzajos → Orfeusz → Pitagoras²⁷. Tym samym Artapanos „obalił” znacznie wcześniejszą tezę Hekatajosa z Abdery, zgodnie z którą Orfeusz miał przywieźć do Grecji nauki, które poznał podczas pobytu w Egipcie²⁸. W koncepcji Artapanosa to nie Egipcjanie są, za pośrednictwem Muzajosa i Orfeusza, nauczycielami Greków, lecz Mojżesz. Wreszcie – według Artapanosa – Mojżesz dokonał tak wielu wspaniałych czynów (między innymi był organizatorem egipskiego ustroju politycznego), że „kapłani uznali go za godnego czci równej boskiej i nazwali Hermesem”²⁹.

Jest sprawą oczywistą, że Artapanos nie miał na myśli greckiego Hermesa, lecz egipskiego Thota, a właściwie Hermesa-Thota, a zatem mamy niezwykle interesujące połączenie Mojżesz-Thot-Hermes, czyli trzech tradycji (żydowskiej, egipskiej i greckiej). Motyw zależności myśli greckiej od Mojżesza spotykamy też w dziele *Heksameros (Sześć dni [stworzenia])* autorstwa filozofa i teologa Jana Filopona z Cezarei, biskupa

²⁶ Dlatego właśnie Laktancjusz dziwił się, dlaczego Pitagoras i Platon udawali się po nauki do Egiptu zamiast do Judei, gdzie mieli możliwość poznać prawdziwą mądrość (Laktancjusz, *Divinae Institutiones*, IV 2). Również św. Augustyn dopuszcza możliwość, iż Platon poznał pisma żydowskie (św. Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII 11).

²⁷ U św. Augustyna mamy linię objawienia żydowskiego: Mojżesz → Hermes → filozofia grecka.

²⁸ F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923–58, III A 264 F 25.

²⁹ A. Świderkówna, *Bogowie zeszedli z Olimpu*, Warszawa 1991, s. 294.

Aleksandrii w latach 496–505. Jak bowiem stwierdza Focjusz, w książce tej „Platon, uważany wśród Greków za największego uczonego [...] naśladuje Mojżesza w swoim opowiadaniu o stworzeniu świata”³⁰.

Widzimy więc, że Mojżesz jest tu postacią bardzo ważną, porównywalną z Orfeuszem i Pitagorasem, inspirującą Greków do przyjęcia nowych i nieznanych im nauk. Utożsamienie go zaś z Hermesem, czyli Hermesem-Thotem, powoduje, że należy poważnie brać go pod uwagę przy rozważaniu genezy Hermesa Trismegistosa³¹. Przecież w środowisku aleksandryjskim Mojżesz postrzegany był nie jako prorok żydowski, lecz jako wykształcony egipski (lub chaldejski) kapłan i mag z Heliopolis znany pod imieniem Osarsif lub Tisiten³². Opisane w Biblii cuda (sławny „pojedynek” między nim i Aaronem a mędrcami i czarownikami egipskimi, zsyłanie plag na Egipt przy pomocy magicznej laski, cudowne pozyskanie wody poprzez otworzenie źródła, pomaganie wojskom izraelskim w odniesieniu zwycięstwa nad Amalekitami) traktowano tam jako rezultat jego magicznej mocy. Dlatego wydaje się, że w procesie konstruowania postaci Hermesa Trismegistosa równie istotną rolę co tradycja grecka i egipska mogła też odegrać tradycja żydowska (chodzi tu głównie o Mojżesza). Byłby to więc argument wspierający – prezentowaną już wcześniej – koncepcję Dodda i Pearsona. Równocześnie jednak w środowisku aleksandryjskich Żydów szczególnym poważaniem cieszył się też Orfeusz. Była to bowiem postać niezwykła i tajemnicza, a jego wyznawcy głosili nauki mistyczne, przypominające Żydom ich własne. W tej sytuacji całkiem możliwe jest, iż pochodzący z I wieku poemat *Testament Orfeusza*, w którym pieśniarz ten ukazuje bezsens politeizmu oraz udziela Muzajosowi pouczeń w kwestii prawdziwej natury Boga (jedyne), powstał właśnie w tamtejszym środowisku żydowskim.

³⁰ Focjusz, *Biblioteka*, cod. 240, 323 a.

³¹ K. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013.

³² K. Banek, *Prorok czy mag? Rozważania na temat Mojżesza*, „Nomos. Czasopismo Religioznawcze” 2012, nr 78, str. 36–57.

Szczególną rolę w tworzeniu rozmaitych koncepcji na styku religii i filozofii odegrał również – wspomniany przed chwilą – zhellenizowany Żyd Filon z Aleksandrii (około 20 p.n.e. – około 45 n.e.), traktowany często jako rodzaj żywego pomostu między myślą żydowską a filozofią hellenistyczną, chrześcijaństwem i neoplatonizmem. Można powiedzieć, że jako teolog był Żydem, a jako filozof – Grekiem. Usiłował on wykazać, że wiara żydowska, choć oparta na objawieniu, zgodna jest (a nawet identyczna) z filozofią. Mojżesz to – według niego – największy prorok, a zarazem najwybitniejszy filozof i główne myśli zawarte w filozofii greckiej były mu znane znacznie wcześniej. Znaczącą rolę odgrywały też u Filona spekulacje na temat Logosu, traktowanego przez stoików, neoplatoników i gnostyków jako „istota i ład rzeczy”, „porządkujący element kosmosu” lub „boski rozum”. Spotykamy tu więc połączenie nauki biblijnej i filozofii greckiej: Logos Filona to pośrednik stworzenia, pośrednik między światem i transcendentnym Bogiem. Mamy tu zatem do czynienia z próbą pogodzenia nauki stoików z żydowską koncepcją „Słowa”, któremu w Starym Testamencie przypisuje się potęgę twórczą³³ – ponieważ każdy stwórczy akt Boga poprzedzony jest jego słowem³⁴ – ale także z systemem memfickim (twórcze słowo boga Ptaha) i tebańskim („Re rozkazał i powstał bogowie”) oraz z rolą słowa u Hermesa. O popularności takiego rozwiązania może świadczyć Ewangelia św. Jana, gdzie w Prologu Logos utożsamiany jest z Jezusem³⁵: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (1, 1); „A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas” (1, 14). Tego typu łączenie myśli filozoficznej z myślą religijną było w tych czasach często spotykane – na przykład u Maksimusa z Tyru, platonika żyjącego pod koniec II wieku, który filozofię traktował jako wiedzę

³³ Filon Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1986.

³⁴ M.S. Wróbel ks., *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch* [w:] *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń OFM, Lublin 2009, s. 129. Znamienny jest tu na przykład fragment *Psalmu 33*, gdzie czytamy: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego” (6). Wyraz „zastępy” oznacza tu gwiazdy.

³⁵ Z. Poniatowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970, s. 82, 90.

kierującą człowieka do niepoznawalnego boga. Warto dodać, że koncepcja Logosu pojawia się później w jednym z traktatów *Corpus Hermeticum* (*Krater* lub *Monas*).

Biorąc zatem pod uwagę koncepcje Artapanosa i Filona, możemy sobie stworzyć następujący obraz dotyczący zależności intelektualnej i ciągłości myśli: nauki egipskie → Mojżesz → filozofia grecka (Muzajos, Orfeusz, Pitagoras). A konsekwencją funkcjonowania tego ciągu oraz ponownego i znacznie bardziej wszechstronnego przemieszania się myśli w epoce hellenistycznej jest gnoza, gnostycyzm, hermetyzm, manicheizm, a także wiele nurtów chrześcijańskich z pierwszych wieków n.e., uznanych za heretyckie i zwalczanych z wielką konsekwencją.

W ten sposób Aleksandria pokazuje się nam nie tylko jako wielka, zróżnicowana etnicznie i kulturowo metropolia, ale przede wszystkim – jako autentyczna intelektualna stolica ówczesnego świata hellenistycznego. Był to typowy tygiel, w którym doszło do spotkania Wschodu i Zachodu, gdzie mieszały się różne tradycje i nauki oraz dojrzewały i powstawały rozmaite szkoły filozoficzne, koncepcje naukowe i religijne³⁶. Wytworzony tam klimat intelektualny sprzyjał prowadzeniu badań, a także dyskusji na wszelkie tematy, a przez to pojawianiu się rozmaitych syntez i synkretyzmów. Dobrym komentarzem do tych wydarzeń mogą być zapiski poczynione przez uczonego bizantyjskiego i patriarchę Konstantynopola Focjusza (około 820–891):

Przeczytaliśmy obszerną książkę czy raczej wieloksiążę obejmujący piętnaście ksiąg i pięć tomów. Zawierają one mieszaninę świadectw i cytatów z całych ksiąg i to nie tylko greckich, lecz również perskich, trackich, egipskich, babilońskich, chaldejskich, a nawet italskich, których autorzy są uznani w swoich krajach za wybitnych pisarzy. Autor niniejszego dzieła usiłuje wykazać, że te świadectwa i cytaty wspierają czystą, nieskałaną i prawdziwie Bożą religię

³⁶ O randze Aleksandrii najlepiej świadczy stosowana później przez Rzymian oraz administrację miasta formuła: *Alexandrea ad Aegyptum*, czyli „przy” Egipcie (a nie „w” Egipcie).

chrześcijańską, że głoszą one i zapowiadają nadprzyrodzoną i współlistoną trójcę, nadejście Słowa Wcielonego, oznaki Jego boskości, Krzyż, Mękę, Złożenie do grobu, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie [...]. Stara się udowodnić, że Grecy, Egipcjanie, Chaldejczycy i ci wszyscy, o których już przedtem była mowa, rozmyślali nad tymi wszystkimi problemami i jawnie głosili je w swoich dziełach³⁷.

Rozważając zatem kwestię żywiołowego i wielokierunkowego rozwoju środowiska intelektualnego w Aleksandrii oraz w Egipcie hellenistycznym, trzeba przyznać, że najlepiej świadczą o nim wielce znaczące odkrycia naukowe z pierwszej połowy XX wieku. Przecież to właśnie tam, na przykład w Medinet Madi (południowa część Oazy Fajum), w 1930 roku C. Schmidt znalazł siedem koptyjskich kodeksów pochodzenia manichejskiego³⁸, a w miejscowości Nag Hammadi (około 130 km na północ od Luksoru) w 1945–1946 roku odkryto słynne teksty (ponad pięćdziesiąt utworów), głównie gnostyckie, ale także i hermetyczne³⁹. Powstanie tych drugich datuje się na okres od połowy II do połowy IV wieku, a ich autorzy – mnisi-pustelnicy, mieszkający w tamtejszych grotach, przepojeni mistycyzmem i filozofią będącą mieszaniną pierwiastków chrześcijańskich, greckich, egipskich i żydowskich, a więc zdecydowanie odbiegającą od kanonu chrześcijańskiego – najprawdopodobniej wzorowali się na pismach hermetycznych stworzonych wcześniej w Aleksandrii⁴⁰.

Wśród tych tekstów mamy też między innymi *Apokalipsę Zostrianusa*. Ponieważ Zostrianus uważany był za perskiego proroka, krewnego Zoroastra, więc można przyjąć, że tekst ten dotyczył mądrości perskiej⁴¹. Jest to istotne, ponieważ tych w czasach dostrzegano najwidoczniej różnice pomiędzy drogą

³⁷ Focjusz, *Biblioteka...*, cod. 170, 117 b.

³⁸ J.M. Robinson, *The Manichaean Codices of Medinet Madi* [w:] *XVIIIth International Congress of Byzantine Studies*, Moscow 1991.

³⁹ Do tej grupy zalicza się traktaty 6–8 VI kodeksu (K.W. Tröger, *Gnoza hermetyczna...*, s. 172).

⁴⁰ G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 64.

⁴¹ *Ibidem*.

proponowaną przez tradycję perską a drogą oferowaną przez zamowione w Aleksandrii środowisko egipsko-grecko-żydowskie. W traktacie *Alchemik Zosimos*⁴² jako równorzędne uznaje się bowiem: drogę magiczną, wskazaną przez Zoroastra, oraz drogę gnostycką, wskazaną przez Hermesa Trismegistosa⁴³. W tekście tym Zoroaster ujawnia pełne zaufanie do siły magicznej wypowiedzianych zaklęć, natomiast dla Hermesa istotne jest poszukiwanie wewnętrznej drogi prowadzącej do własnej jaźni. Jednym z przejawów tego drugiego podejścia jest wyraźnie widoczne w hermetyzmie nawiązywanie do starej, klasycznej dewizy filozofii greckiej $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ („Poznaj samego siebie”). Myśl ta zapisana była na frontonie świątyni Apollona w Delfach, a jej autorstwo przypisywano Apollonowi Pytyjskiemu, Talesowi z Miletu lub Chilonowi ze Sparty (efor z VII–VI wieku p.n.e., zaliczany do siedmiu mędrców). Poprzez jej eksponowanie świątynia delficka zalecała przybyszom, aby dążyli do poznawania siebie, ale zarazem dawała do zrozumienia, że nie jest to takie łatwe oraz – że sentencja ta może zawierać

⁴² Zosimos z Panopolis (Egipt środkowy, koło Abydos), Egipcjanin posługujący się językiem greckim, to ważna postać w środowisku alchemików aleksandryjskich. Żył w IV wieku i w znaczącym stopniu opierał się na tradycji gnostyckiej. W czasach późniejszych stanowił tak wielki autorytet, że alchemicy nadali mu przydomek „Korony filozofów”. Tradycyjnie przypisywano mu autorstwo 28 dzieł, ale żadne z nich nie przetrwało do dziś. W *Traktacie o przyrządach i piecach* po raz pierwszy opisał *tribikos*, czyli trójramienne narzędzie destylujące, skonstruowane przez Marię Żydówkę. To on spowodował, iż alchemia przyjęła postać teorii naturalistyczno-metafizycznej. Idąc śladem Platona, sformułował podstawowe zasady, zgodnie z którymi materialna rzeczywistość postrzegana była jedynie jako lustro, w którym odbija się doskonała istota duchowa. Poprzez studium natury mędrzec ma zatem możliwość wzniesienia się ponad ziemski, śmiertelny wymiar i stania się częścią bóstwa. Zosimos po raz pierwszy też wyłożył, czym naprawdę jest alchemia: według niego jest to praktyka laboratoryjna ściśle związana ze specyficzną filozoficzną koncepcją Wszechświata. Do tego jeszcze po raz pierwszy przy opisie idei alchemicznych zastosował styl alegoryczny, pełen tajemnicy, wizji i mistycyzmu – wyznaczając tym samym paradygmat na następne kilkanaście wieków. Od tej pory prawdziwe poznanie stało się możliwe tylko dla wtajemniczonych (P. Cortesi, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. Historia i sekrety alchemii*, tłum. L. Rodzewicz, Kraków 2005, s. 83 i n.).

⁴³ G. Quispel, *Gnoza...*, s. 98.

jakaś dodatkową głębię. Wielokrotnie do myśli tej nawiązuje w swych rozważaniach Platon⁴⁴.

W środowisku gnostyków i hermytyków myśl ta, początkowo znana głównie w greckich dzielnicach Aleksandrii, nabrała szczególnego znaczenia. Spotykamy ją bowiem w wielu rozmaitych tekstach spisanych w Aleksandrii, ale także w Edessie, a nawet w pobliskiej Armenii. Przede wszystkim w gnostycyckiej *Księdze Tomasza* mamy wyraźnie wyartykułowane wezwanie, które Zbawca skierował do Judy Tomasza: „Poznaj siebie samego”⁴⁵. Także w opublikowanych po raz pierwszy w 1956 roku armeńskich *Definicjach Hermesa Trismegistosa dla Asclepiusa*⁴⁶ znaleziono myśl: „Kto zna siebie, zna wszystko”. Być może jest to pewnego rodzaju rozwinięcie rozumowania zaprezentowanego w dyskusji, która miała miejsce między Sokratesem a przybyszami z Thuriói, Eutydemem i Dionizodorem. „Więc wy wiecie – mówi Sokrates – wszystko, jeżeli wiecie cośkolwiek? Wszystko – powiada Dionizodoros. – I ty tak samo, jeżeli choćby jedno wiesz, to wiesz wszystko. [...] Wszyscy wszystko wiedzą, jeżeli wiedzą choćby tylko jedno”⁴⁷.

Podsumowując zatem dotychczasowe krótkie wywody, trzeba stwierdzić, że obok wspomnianych tu trzech tradycji – greckiej, egipskiej i żydowskiej – znaczącą rolę w intelektualnym środowisku Aleksandrii odegrała też tradycja babilońska (głównie chodzi o astrologię) oraz perska (czyli magia). Rezultatem przemieszania się tych różnych systemów było pojawienie się niezwykle interesującej syntezy, przyjmującej postać zarówno hermetyzmu, jak i gnozy.

⁴⁴ Na przykład w *Filebie* (48 CD), *Charmidesie* (164 D-165 B), *Protagorasie* (343 B), *Fajdrosie* (229 E).

⁴⁵ *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, tłum. W. Myszor, Katowice 2008, s. 372.

⁴⁶ Francuskojęzyczne wydanie tego tekstu: J.P. Mahé, *Hermes en Haute-Égypte II*, Quebec 1982.

⁴⁷ Platon, *Eutydem*, 294 A.

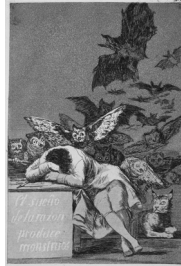
Kazimierz Banek

Hellenic Alexandria – The Source and Inspiration for Western Esotericism

When observing the process of creation and the later history of the Western esoteric tradition, we cannot neglect the role which the intellectual, international Alexandrian environment performed in this area. In particular, it concerns Hermetic thought the emergence of which is an effect of the penetration of Greek, Egyptian and Middle East (Jewish, Mesopotamian, Persian) influences, mainly the philosophy (Neoplatonism), gnosis and mystery cults popular in the ancient world (Osiris and Isis, Cybele and Attis, Mitra, Demeter and Kore, Adonis, Dionysus). Thus, hermeticism is a typical product of its era (Hellenic and Roman era) when any religious syncretisms manifested themselves to an unprecedented scale and demonstrated amazing creative power. Attempts to determine in what circumstances and where hermeticism, one of the most important streams of Western esotericism, originated, require: studying the Greek tradition (related to Hermes and Hellenic philosophy) in this respect, as well as the Egyptian tradition (related to Thoth, magic and alchemy); 2) analyzing the character of centuries old Greek- Egyptian contacts; 3) considering magic, astrology and alchemy in this search, namely broadening the geographical horizon outside Greece and Egypt, mainly towards Persia (the place where magic originated) and Babylon (the place where astrology originated), as well as other Middle East countries (Palestine, Syria, Phoenicia).

The place where the mentioned traditions met most fully and penetrated each other was Alexandria. Therefore, it was where Gnostic systems were formed and the foundations of hermeticism were formulated, to which the whole generations of later esotericists referred. What performed a significant role was the establishment of Mouseion, a scientific institute which became a centre around which the people of science and art concentrated. Owing to that, as early as in the middle of the 3rd century B.C., Alexandria became the major intellectual centre of the Hellenic world. In addition to the three aforementioned traditions – Greek, Egyptian and Jewish – also Babylon (astrology) and Persian (magic) tradition performed a vital role here. The effect of mixing of those systems was the occurrence of an extremely interesting synthesis, adopting the form of both hermeticism and gnosis.

ANETA TYLAK
Uniwersytet Łódzki



MIEJSCE I ROLA DAJMONÓW W *CORPUS HERMETICUM* NA TLE WCZEŚNIEJSZEJ GRECKIEJ TRADYCJI „DEMONOLOGICZNEJ”

Dajmony towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów. Dopiero jednak pod wpływem chrześcijaństwa słowo „demon” przyjęło jednoznacznie negatywne zabarwienie i kojarzone jest ze złą, nieczystą siłą¹.

W starożytnej Grecji słowo δαίμων oznaczało boga, boginię, moc boską, bóstwo, dobrego bądź złego ducha, półboską istotę duchową i wreszcie demona². Pojawia się ono już w najstarszej znanej nam literaturze greckiej, czyli w eposach homerowych oraz u Hezjoda. *Iliada* i *Odyseja* ukazują niemalże pełen wachlarz znaczeniowy pojęcia „dajmon”: mamy tam do czynienia zarówno z bliżej nieokreślonymi dajmonami, które w tajemniczy sposób wpływają na postępowanie człowieka, jak i z określaniem mianem „dajmon” bogów olimpijskich, a ich wpływ na wydarzenia i ludzkie działania może być zarówno

¹ Warto zwrócić uwagę na to, że Nowy Testament utożsamia pojęcia „dajmon” i „dajmonion” właśnie z demonami lub złymi duchami, jednoznacznie są to siły nieczyste i negatywne, z którymi trzeba walczyć, por. Mt, 7, 22; 8, 31; 9, 33 i n.; 10, 8; 11, 18; 12, 24; 12, 27 i n.; 17, 18; Mk 1, 34; 1, 39; 3, 15; 3, 22; 6, 13; 7, 26; 7, 29 i n.; 9, 38; 16, 9; 16, 17; Łk 4, 33; 4, 35; 4, 41; 7, 33; 8, 2; 8, 27; 8, 29 i n.; 9, 1; 9, 42; 9, 49; 10, 17; 11, 14 i n.; 13, 32; J 7, 20; 8, 48 i n.; 10, 20 i n.; Dz 17, 18; Ap 9, 20; 16, 14; 18, 2.

² *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958–1965, s. 490–491.

pozytywny, jak i negatywny. Jednak już w *Odyssei* dajmon przybiera niekiedy charakter istoty odrębnej od bogów i to wówczas prawdopodobnie – jak podkreśla Joanna Sowa – „został uczyniony pierwszy krok do odróżnienia w późniejszych epokach demonów jako osobnej, niższej klasy istot boskich”³.

Na pytanie o pochodzenie dajmonów odpowiedzi stara się udzielić Hezjod, który uważa te istoty za dusze ludzi złotego pokolenia:

Złote więc wpierw pokolenie ludzi niedługo żyjących
nieśmiertelni stworzyli mieszkańcy pałaców Olimpu.
Ci za Kronosa żyli, gdy władał on na niebiosach,
niby bogowie żadnych kłopotów i trosk nieznający [...].
Lecz kiedy pochłonęła to pokolenie ziemia,
są teraz demonami (δαίμονες) z woli wielkiego Zeusa,
godni, związani z ziemią strażnicy ludzi śmiertelnych
(φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων);
oni to praw pilnują, a także niecnych uczynków,
mgłą spowici, wszędy się błakający po ziemi,
dawcy bogactw – zyskali także cześć królewską⁴.

Tak ustalona hierarchia, w której dajmony stanowią klasę istot niższych od bogów, ale wyższych od ludzi, zaczyna znajdować stałe miejsce w tradycji greckiej, zwłaszcza zaś w myśli religijno-filozoficznej.

Decydującą rolę w rozwoju późniejszej nauki o dajmonach odegrał przede wszystkim Platon, który w znanym fragmencie dialogu *Uczta* ustami Diotymy wyłożył pierwszą spójną teorię demonologiczną, charakteryzując dajmony jako istoty pośrednie między ludźmi a bogami, bez których porządek świata zostałby zaburzony. Odwołajmy się zatem do słów samego filozofa. Na pytanie, kim jest Eros, Diotyma odpowiada:

[...] czymś pośrednim pomiędzy (μεταξύ) śmiertelnymi istotami i nieśmiertelnymi (θνητοῦ καὶ ἀθανάτου)
[...]. Wielkim duchem (Δαίμων μέγας), mój

³ Por. J. Sowa, *Pojęcie dajmon w „Iliadzie” i „Odyssei”*, „Meander” 1992, nr 5–6, s. 250.

⁴ Hezjod, *Prace i dni*, w. 109–126, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.

Sokratesie. Cała sfera duchów ($\pi\tilde{\alpha}\nu$ τὸ δαιμόνιον) jest czymś pośrednim pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne [...]. On jest tłumaczem ($\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\delta\omicron\nu$) pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszi, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie ($\omicron\mu\lambda\iota\alpha$), wszelka rozmowa ($\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$) bogów z ludźmi i we śnie, i na jawie⁵.

Według Hermanna S. Schibli przedstawioną w *Uczcie* doktrynę Platona o pośredniej roli dajmonów możemy nazwać wręcz dogmatem teologicznym⁶, do którego odwoływali się późniejsi autorzy i filozofowie. Oprócz owego „dogmatu” wpływ na poglądy potomnych wywarła również Platońska koncepcja dajmonów jako duchów opiekuńczych, chociaż w pismach filozofa nie została ona przedstawiona w sposób konsekwentny. Jak zauważa Karin Alt, Platońskie opiekuńcze dajmony możemy podzielić na trzy „grupy”: dajmon może być dany od boga (*Fedon* 107de, 113d), wybrany przez człowieka (*Państwo* 617e) lub też zostaje z nim utożsamiona najbardziej boska część naszej duszy – rozum (*Timajos* 90a)⁷. Osobną –

⁵ Platon, *Uczta*, 202d–203e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

⁶ Por. H.S. Schibli, *Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul*, „The Classical Quarterly”, New Series 1993, vol. 43, no. 1, s. 147, przyp. 21.

⁷ Por. K. Alt, *Der Daimon als Seelenführer. Zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen*, „Hyperboreus”, vol. 6 (2000), Fasc. 2, s. 229–230; bezpośrednim nawiązaniem Platona do tradycji jest natomiast dialog *Kratylos*, w którym Sokrates objaśnia etymologię nazwy „dajmones”, odwołując się do Hezjoda: „To zaś właśnie najbardziej zdaje mi się określać nazwa: daimones. Ponieważ byli mądrzy ($\delta\alpha\eta\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$) i doświadczeni, nazwał ich: daimones. Takie też znaczenie ma ta nazwa w naszej starszej mowie. Pięknie zaś powiada i on, i inni poeci, że skoro umrze ktoś dobry, zyskuje on wielką cześć i szacunek i staje się «daimonem», zgodnie z nazwą, którą zyskuje dzięki mądrości. Ja również uważam, że każdy dobry człowiek, czy to za życia, czy po śmierci, słusznie nazywany jest «daimonem», jako człowiek niezwykły” (Platon, *Kratylos* 397e–398c, tłum. W. Stefański, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990).

i chyba najbardziej znaną kategorią bóstwa opiekuńczego – jest tajemniczy dajmonion Sokratesa – głos wewnętrzny, który przestrzegał swego „podopiecznego” przed rzeczami, których robić nie powinien⁸.

Kontynuatorem Platónskich nauk o dajmonach stał się jego następca Ksenokrates. Z powodu braku źródeł (z pism Ksenokratesa zachowały się tylko fragmenty) nie wiemy, w jakim stopniu demonologia Ksenokratejska jest nowatorska, a w jakim jest tylko naśladownictwem czy też poszerzeniem tez Platónskich. Jerzy A. Wojtczak na podstawie fragmentów Ksenokratesa formułuje wniosek, że – chociaż nie jest to powiedziane wprost – dajmony są dla niego po prostu duszami ludzkimi⁹. Arystoteles przywołuje słowa Ksenokratesa przy rozważaniu pojęcia εὐδαίμων „Podobnie εὐδαίμων (szczęśliwy) może znaczyć «mający dobrego demona», jak mówi Ksenokrates, że «szczęśliwy jest ten, kto ma szlachetną duszę». Ona bowiem jest demonem każdego”¹⁰. Tak samo jak u Platona dajmony są istotami pośrednimi między ludźmi a bogami. Ta pośredniość oznacza, że nie mają potęgi boskiej, ale ich moce są zdecydowanie większe od ludzkich¹¹. *Dajmony* mogą być dobre albo

⁸ Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 31c 7–31d 4, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

⁹ J.A. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980, s. 69; o tym, że *dajmon* jest czymś wewnętrznym w człowieku wspominali także: Heraklit w fragmencie B 119: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων oraz Empedokles: „Jest wyrocznia Ananke, dawne prawo bogów, wieczne i przypiętowane twardeymi przysięgami: Jeśli ktoś z daimonów, którym przypadło w udziale wieczne życie, skala się zbrodniczym zabójstwem, niech błąka się przez trzykroć po dziesięć tysięcy lat z dala od siedzib szczęśliwych, zmieniając jedną ciężką drogę na drugą, równie bolesną [...]. Teraz i ja, wygnany od bogów włóczęga, jestem takim daimonem, zaufałem szalejącej Nienawiści”, por. W. Lengauer, K. Stebnicka, *Empedokles i jego „Katharmoi”*, „Ars Regia”, R. III, 1994, 1 (6), s. 18.

¹⁰ Arystoteles, *Topiki*, 112a 36–38 [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tłum. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.

¹¹ Dość oryginalnym pomysłem Ksenokratesa było porównanie natur boskiej, ludzkiej i demonicznej do trójkątów – jak pisze Plutarch – „Ksenokrates [...] bóstwo porównał do trójkąta równobocznego, śmiertelną naturę do nierównobocznego, a naturę demona do równoramiennego; to bowiem jest wszędzie sobie równe, tamto nierówne, trzecie zaś w jednym równe, w drugim nierówne – tak jak natura demona, posiadająca zarazem namiętności ludzkie i moc boską”.

złe¹². Schibli podkreśla, że według Ksenokratesa dajmony mają udział zarówno w boskiej potędze (δύναμις), jak i w ludzkich namiętnościach (πάθος), co czyni je podatnymi na zło: im bardziej pozwalają sobie na udział w ludzkich doznaniach, tym bardziej stają się niespokojne i występe¹³.

Najważniejszym źródłem wiedzy o „demonologii” późniejszych epok¹⁴ są pisma Plutarcha. Badając spuściznę Cheronejczyka, nie zawsze jesteśmy w stanie określić jednoznacznie, które z poglądów należą do autora, a które są tylko przekazaniem tradycji. Zdarza się jednak, że Plutarch wskazuje na swoje źródło wiedzy o dajmonach, jak ma to miejsce w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie*, w którym czytamy między innymi:

Platon, Pitagoras, Ksenokrates i Chryzyp powiadają – w ślad za pierwszymi teologami – że [demony] potężniejsi są od ludzi, swą mocą przewyższają po wielokroć naszą naturę. Pierwiastek boski nie jest w nich całkowicie niezmeszany i czysty, lecz posiadają podwójną, duchową i zmysłową naturę, doświadczają przyjemności i bólu, i niepokoją ich, bardziej lub mniej, doświadczenia i cierpienia przynależne owej dwoistości. Istnieją zatem jak u ludzi, tak u demonów, różne stopnie dobra i zła¹⁵.

Chociaż dzieła Plutarcha zawierają wiele odniesień do dotychczasowej tradycji demonologicznej¹⁶, to – jak zauważa

por. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, tłum. Z. Abramowiczówna [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, Wrocław 2005, s. 365; wszystkie cytaty z pisma *O zamilknięciu wyroczni* podaję według tego wydania.

¹² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 129.

¹³ H.S. Schibli, *Xenocrates' Daemons...*, s. 147–148.

¹⁴ W epoce cesarstwa problematyka dajmonów interesowała również pisarzy łacińskich, których najbardziej znanym reprezentantem jest Apulejusz. W artykule ograniczam się jednak do tekstów napisanych w języku greckim; z tego samego powodu pomijam należący do *Corpus Hermeticum* traktat łaciński, którego autorstwo przypisywane było Apulejuszowi.

¹⁵ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie* 357e, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.

¹⁶ Zob. między innymi: *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy* 944d: „[...] schodzą [demony] na ziemię, by tu zawiadywać wyroczniami, biorą udział w obrzędach najwyższych wtajemniczeń; są też stróżami (φύλακες)

Frederick E. Brenk¹⁷ – w wypowiedziach niektórych postaci jego dialogów znajdziemy także odbicie nowych nurtów filozoficznych i religijnych, do których większość słuchaczy zachowuje dystans, określając je mianem „bardzo osobliwych hipotez” (ἀτόπους ὑποθέσεις καὶ μεγάλας)¹⁸ oraz poglądów „zbyt śmiałych i barbarzyńskich” (θρασύτερον καὶ βαρβαρικότερον)¹⁹. Rezerwę tę – zdaniem Brenka – Plutarch zachowuje przede wszystkim wobec sprzecznej z nauką Platona koncepcji złych dajmonów jako sprawców nieszczęść nękających ludzi²⁰. Za tradycję zgodną zarówno z poglądami Plutarcha, jak i jego mistrza Platona można natomiast niewątpliwie uznać wiarę w to, że dajmony istnieją i że są niezbędnymi pośrednikami między bogami i ludźmi, bez których łączność pomiędzy nieśmiertelnymi a śmiertelnikami byłaby niemożliwa²¹. Podobną proveniencję ma również uznawanie za dajmona

i karcicielami (κολασταί) występków, jawią się również jako wybawcy (σωτήρες) w wojnach i żegludze. A cokolwiek by z tych rzeczy spełnili niewłaściwie, tylko pod wpływem gniewu, albo przez występną stronniczość lub zawiść – ponoszą za to karę zepchnięci z powrotem na ziemię i zamknięci w ludzkich ciałach”, tłum. Z. Abramowiczówna [w:] *Moralia*, t. 2, Warszawa 1988; por. *O zamilknięciu wyroczni* 416c: „[...] istnieją jakieś natury (φύσεις), jakby na pograniczu (ἐν μεθορίῳ) bóstwa (θεῶν) i człowieczeństwa (ἀνθρώπων), podlegające ludzkim namiętnościom (πάθῃ) i konieczności przemian (μεταβολᾶς ἀναγκαίας), które obyczajem przodków należy mieć za demony (δαίμονας), tak je nazywać i czcić”; *Ibidem* 416e: „[...] jeśli ktoś odrzuca istnienie plemienia demonów, to nie pozostawia żadnej więzi jednoczącej świat bogów ze światem ludzi; usuwa bowiem ród tłumaczy, jak mówi Platon”.

¹⁷ Por. F.E. Brenk, *A Most Strange Doctrine: Daimon in Plutarch*, „Classical Journal” 1973, no. 69, s. 1–11.

¹⁸ Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 418d 9.

¹⁹ *Ibidem*, 418e 8.

²⁰ Wprawdzie w traktacie *O zamilknięciu wyroczni* koncepcja ta zostaje przedstawiona przez Kleombrotosa jako część nauki Ksenokratesa (416c 10), F.E. Brenk uważa jednak, że nie możemy mieć w tej kwestii całkowitej pewności, ponieważ niektóre z przypisanych tu Ksenokratesowi poglądów mogą mieć swoje źródło w nowych nurtach, które napotykały na opór w otoczeniu Plutarcha, lecz zyskały popularność w neoplatonizmie, zob. F.E. Brenk, *A Most Strange Doctrine*..., s. 5–6.

²¹ Por. przyp. 16.

ludzkiej duszy, zarówno po jej odłączeniu od ciała, jak i w trakcie życia człowieka²².

Do zarysowanej wyżej greckiej tradycji „demonologicznej”²³ nawiązują hermetyczne traktaty *Corpus Hermeticum* (dalej CH), których powstanie datuje się na II i III wiek n.e., a ich autorstwo przypisywane jest legendarnemu Hermesowi Trismegistosowi. Należy podkreślić, że zawarte w CH traktaty (siedemnaście w języku greckim i jeden w języku łacińskim) nie stanowią monolitu i nie zawierają spójnej doktryny. Nie ulega jednak wątpliwości, że istoty czy też siły nazwane „dajmonami” stanowią istotny element w religijno-filozoficznej koncepcji świata ukazanego w CH oraz że nawiązują do wcześniejszej tradycji greckiej. CH ukazuje „dajmony” przede wszystkim jako siły, które usytuowane są wyżej od człowieka, ale niżej od świata boskiego. Wywierają one silny wpływ na ludzkie życie zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym; wpływ ten może być dobry albo zły, ponieważ natura dajmonów jest różnorodna.

Słowo δαίμων pojawia się w siedmiu greckich traktatach CH łącznie 27 razy²⁴.

Najbardziej reprezentatywnym tekstem zbioru CH przedstawiającym dajmony jest traktat XVI, w którym Asklepiusz przedstawia królowi Ammonowi ogólne założenia nauki hermetycznej. Dajmony – jak dowiadujemy się ze słów Asklepiusza – zorganizowane są w chóry, umieszczone poniżej słońca:

²² Por. *O zamilknięciu wyroczni*, 431d 9–431e 10; Platon, *Timajos* 90a, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006.

²³ Tradycja ta została przedstawiona tu w sposób skrótowy, nie sposób bowiem oddać w jednym artykule bogactwa greckiej tradycji „demonologicznej”. Ograniczyłam się przede wszystkim do zasygnalizowania najważniejszych etapów rozwoju tej tradycji oraz koncepcji, które znajdują swoje odbicie w CH.

²⁴ *Poimandres* 23,3; 24,5; CH II 14,7; 17,6; CH IV 8,6; CH IX 3,3; 3,4; 3,4; 3,8; 5,5; CH X 7,11; 19,2; 21,2; CH XII 21,6; CH XVI 10,3; 11,3; 13,2; 13,6; 15,2; 15,8; 16,3; 16,3; 16,6; 17,7; 17,7; 18,3; 18,5; ponadto w dwóch traktatach CH (CH X 23,6 oraz CH XII 1,8; 8,2; 9,10; 13,10) wspomniany zostaje ἄγαθός δαίμων, którego pochodzenie i funkcja jest jednak osobnym zagadnieniem, zarówno w tradycji greckiej, jak myśli hermetycznej; *Corpus Hermeticum*, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugiere, vol. 1–2, Paris 1960.

Poniżej niego [Słońca] został umieszczony chór dajmonów, a raczej chóry: liczne bowiem [są] one i różnorodne, umieszczone pod gromadami gwiazd, równą liczbą każdej spośród nich. Ustawione w szyku służą każdej z gwiazd; są zaś dobre i złe ze względu na [swoje] natury, to znaczy ze względu na działania. Naturą dajmona jest bowiem działanie; niektóre z nich zaś są zmieszane z dobra i zła (fr. 13)²⁵.

Szczególną uwagę warto zwrócić na dwa dalsze fragmenty tego traktatu:

One wszystkie otrzymały od losu nadzór nad sprawami na ziemi i nad ziemskim zamętem, i powodują różnorodne wzburzenia, tak w sprawach publicznych – w miastach i ludach, jak i w sprawach prywatnych każdego człowieka; kształtują i budzą nasze dusze według siebie, tkwiąc w naszych nerwach i szpiku, i żyłach, i arteriach, i w samym mózgu, przenikając aż do samego serca (fr. 14).

Każdego z nas po narodzeniu i obdarzeniu duszą przejmują dajmony, służące każdej z gwiazd i przydzielone do tego [właśnie] momentu narodzin; one bowiem zmieniają się co chwila, nie pozostają te same, lecz krążą w koło. One więc, zanurzwszy się w dwie części duszy, poprzez ciało poruszają ją, każdy zgodnie z własnym obszarem działania; natomiast rozumna część duszy jest wolna od władzy dajmonów, zasługując na przyjęcie boga (fr. 15).

Lektura powyższych fragmentów pozwala stwierdzić, że dajmony przenikają całego człowieka, zarówno jego ciało, jak i duszę. W wypadku duszy ich władza jednak jest ograniczona do dwóch niższych części, przez które należy niewątpliwie rozumieć duszę popędliwą i pożądliwą w trójpodziale Platona²⁶.

²⁵ Wszystkie fragmenty CH XVI podaję w tłumaczeniu własnym (por. A. Tyłak, *Corpus Hermeticum XVI*, „Collectanea Philologica” 2014, XVII, s. 29–36).

²⁶ Obok części popędlivej i pożądlivej Platon wyróżnia duszę rozumną, por. Platon, *Państwo* 435c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990; idem, *Timajos*..., 69c, 77b; idem, *Fajdros* 253d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006.

Rozum natomiast nie podlega władzy dajmonów i tylko on jest w stanie zbliżyć się do boga, a nawet stać się samym bogiem, co jest ostatecznym dobrem dla tych, którzy „posiadają gnozę”²⁷. Związek dajmonów z niższymi częściami duszy prawdopodobnie ma swoje korzenie w filozofii Ksenokratesa²⁸, a uwolnienie rozumu spod ich władzy stoi w sprzeczności z platońskim *Timajosem*²⁹ i prowadzi do konkluzji, że dajmony w hierarchii CH są zdecydowanie niższe od bogów.

Ów brak związku dajmonów z rozumem podkreśla również następny fragment, który informuje nas, że: po pierwsze, osób rozumnych jest w ogóle niewiele, po drugie, tylko one są wolne od dajmonów. Cała reszta ludzkości jest zaś prowadzona przez dajmony i zgadza się na ich działania:

Ktokolwiek jest więc rozumny, świeci w nim promień dzięki słońcu – tych wszystkich zaś jest niewiele, i są oni wolni od dajmonów; żaden bowiem spośród dajmonów ani bogów nie może nic w porównaniu z jednym promieniem boga. Wszyscy inni natomiast prowadzeni są i niesieni przez dajmony, ich dusze i ciała, kochając i zgadzając się na ich działania (fr. 16).

Na zakończenie tego fragmentu dowiadujemy się, że to dajmony „kierują całą ziemską władzą za pomocą narządów

²⁷ Por. *Poimandres* 26: τοῦτο ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσιν ἐσσηκόσι, θεοθῆναι; w Arystotelesowym podziale duszy, a mianowicie na część wegetatywną (ἢ θρεπτικὴ ψυχὴ), zmysłową (ἢ αἰσθητικὴ ψυχὴ) oraz część rozumną (ἢ νοητικὴ ψυχὴ), dajmony przenikałyby część wegetatywną i zmysłową; u Arystotelesa część rozumna utożsamiana jest z czymś boskim, a natura rozumu jest „możliwością do poznania”. Jak twierdzi Arystoteles, „nie można rozumnie twierdzić, że jest on [rozum] zmieszany z ciałem”, zob. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* 736b [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 4, tłum. P. Siwek, Warszawa 1993; idem, *O duszy* 429a [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.

²⁸ Por. F.E. Brenk, *A Most Strange Doctrine...*, s. 3

²⁹ Por. Platon, *Timajos* 90a: „A o najwyższej części naszej duszy trzeba sobie pomyśleć, że każdemu z nas dał ją bóg jako ducha (δαίμονα). To jest to, co mieszka w nas, jak mówimy, na szczycie ciała i podnosi nas z ziemi do pokrewieństwa z niebianami, bo nie wydała nas ziemia, jak rośliny, tylko z nieba jesteśmy – mówiąc najsluszniej”.

naszych ciał”, a Hermes tę właśnie władzę określił stoickim terminem „przeznaczenie” (εἰμαρμένῃ).

Podobną koncepcję – przeciwstawienia rozumu nierozumnym popędom i namiętnościom – znajdujemy w I traktacie CH, znanym pod nazwą *Poimandres*³⁰. Jak czytamy w tym tekście, tytułowy Poimandres, określający siebie jako „rozum absolutu” (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), jest daleko od „nierozumnych, złych, niegodziwych, zazdrosnych, chciwych, zabójców, bezbożnych”³¹. Dalej przemawia on następująco:

Ustąpiłem miejsca dla demona kary (τῷ τιμωρῷ δαίμονι), który stosuje ostrze ognia, dotkliwie dopada takiego i to tym bardziej dobiera się do takiego przeciwko bezprawiom, aby większą karę otrzymał. A ten nie zaprzestaje skłaniać się ku bezgranicznym żądzom w walkach ciemności bez nasycenia. I to właśnie jest torturą i przez to ogień stale się powiększa³².

Jak słusznie podkreśla tłumacz tego traktatu Wincenty Myszor, karę zadaje sobie sam człowiek, który postępuje niemoralnie³³; owo niemoralne postępowanie zaś – jak się wydaje – wynika właśnie z podporządkowania się działaniu dajmonów i niekorzystaniu z rozumu. Można więc przypuszczać, że wspomniany „demon kary” ponownie uosabia tu nierozumne popędy i pożądania ludzkiej duszy.

Po raz drugi w *Poimandrze* wymieniony zostaje dajmon, kiedy Rozum – Poimandres, pytany o tak zwane „wstępowanie”³⁴, czyli drogę powrotną do boga, odpowiada, że ciało materialne oddawane jest dla przemiany, natomiast „charakter (ἦθος), jako niezdatny do działania, oddajesz demonowi”³⁵. Powiązanie charakteru z dajmonem jest niewątpliwie bezpośrednim

³⁰ Słowo „dajmon” pojawia się w tym traktacie dwa razy.

³¹ *Poimandres* 23. W. Myszor, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Varsaviensia” 15 (1977) nr 1, wszystkie polskie cytaty z *Poimandresa* podaję według tego wydania.

³² *Ibidem*.

³³ Por. W. Myszor, *Poimandres...*, s. 214.

³⁴ Gr. ἄνοδος – dosłownie droga pod górę; *met.* wzniesienie się; tu: droga powrotna do boga.

³⁵ *Poimandres* 24.

odwołaniem do Heraklita³⁶, chociaż kontekst tej wypowiedzi nie ma wiele wspólnego z myślą filozofa z Efezu.

Negatywne zabarwienie ma również postać dajmona ukazana w jednym z fragmentów traktatu IX, w którym czytamy, że umysł poczyna dobre myśli wówczas, gdy bierze nasienie od boga (ὕπὸ τοῦ θεοῦ). Przeciwnie rzecz się ma, gdy nasienie pobrane zostaje od kóregoś spośród dajmonów (ὕπὸ τινοσ τῶν δαίμωνίων)³⁷. Dajmon przeciwstawiony jest tu bogu jako zła siła, która skrycie rozsiewa nasienie własnego działania; z kolei umysł poczyna to, co zostało posiane przez owego – można już tu rzec z przekonaniem – „demoną”, bowiem nasienie to budzi między innymi cudzołóstwa (μοιχείας), zabójstwa (φόνους), przemoc wobec ojca (πατροτυπίας), świętokradztwa (ιεροσυλίας), bezbożność (ἀσεβείας), uduszenia (ἀγχόνας), upadki z urwiska (κατὰ κρημνῶν καταφοράς) i podobne nieszczęścia – wszystkie przypisywane działaniu dajmonów³⁸.

Również w traktacie IV wspomniano o zastępach dajmonów jako o jednej z przeszkód stojących na drodze, która prowadzi człowieka do Jednego i Jedynego³⁹.

W przeciwieństwie do tego negatywnego obrazu dajmonów, przeciwstawianych bóstwu, dobru i rozumowi, we wspomnianym już na początku traktacie XVI zaliczane są one do zhierarchizowanego „wojska”, obejmującego wszelkie siły wszechświata, i są podporządkowane bogom:

Dlatego ojcem (πατήρ) wszystkiego jest bóg (θεός), słońce (ἥλιος) twórcą (δημιουργός), kosmos (κόσμος) narzędziem tworzenia; niebem zaś kieruje noetyczna substancja (νοητὴ οὐσία), niebo natomiast bogami; poddane bogom dajmony (δαίμονες) kierują ludźmi – to jest [właśnie] wojsko bogów i dajmonów (θεῶν καὶ δαίμωνων στρατία) (fr. 18).

³⁶ Por. Heraklit fr. B 119: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954.)

³⁷ Por. CH IX, 3.

³⁸ Ibidem: καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαίμωνών ἔργα,

³⁹ Por. CH IV, 8: „Mój synu, popatrz, jakie trzeba nam przekroczyć ciała i jakie zastępy demonów, połączenie i biegi gwiazd, abyśmy dotarli do Jednego i Jedynego”. W. Myszor, *Corpus Hermeticum IV*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1978 (16) nr 1, s. 189–196.

Powyższy fragment jest dosłownym nawiązaniem i komentarzem do Platońskiego *Fajdrosa*, gdzie także czytamy o wojску bogów i dajmonów, na którego czele stoi sam Zeus⁴⁰. Można zatem zadać pytanie, czy w takim razie działania dajmonów, nawet złe, naprawdę są niezależne? Czy dajmony, będąc podporządkowane bogom, mogą wybierać swoją naturę? A co za tym idzie, czy ich „rządy” nad ludźmi zdeterminowane są boskimi nakazami, czy też są wypełnieniem ich własnej woli i pragnień? Hierarchia przedstawiona w cytowanym fragmencie rodzi także pytanie o wolną wolę człowieka. Wyraźnie widać, że człowiek jest istotą w tej strukturze usytuowaną najniżej. Skoro człowiek kierowany jest przez dajmony, wydaje się, że jego los jest odgórnie zaplanowany. Nie jest także jasne, czy każdy dajmon jest w jakiś sposób przyporządkowany konkretnemu człowiekowi i czy sam może dokonać tego wyboru, czy może wpływ na to ma człowiek.

Ostatnim problemem, na który należy zwrócić uwagę, jest kwestia utożsamienia dajmonów z duszami. Koncepcję tę znajdujemy w traktacie X CH:

Czy nie słyszałeś [...] że z jednej duszy wszechświata (ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντός) pochodzą wszystkie dusze, te, które w całym świecie się obracają, jakby rozdzielone; te dusze więc podlegają licznym zmianom, jedne ku bardziej pomyślnemu losowi, a inne przeciwnie. Te, które są w zwierzętach pełzających, zamieniają się w wodne, te, które są wodne zmieniają się w lądowe, lądowe w skrzydlate, powietrzne zaś w ludzi, a ludzkie, które mają zasadę nieśmiertelności (ἀρχὴν ἀθανασίας), zmieniają się w dajmony (εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι), później w ten sposób [wstępują] do chóru bogów; są dwa chóry bogów, jeden wędrujących, drugi stałych⁴¹.

⁴⁰ Por. Platon, *Fajdros*, 246e 4–247a 1: „A więc potężny władca niebios, Zeus, jadący na skrzydlatym rydwanie, pędzi na przedzie, wprowadza ład we wszystkim, dbały o wszystko. Jemu zaś towarzyszy zastęp bogów i duchów (στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων), uszykowanych w jedenaście oddziałów”, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.

⁴¹ Por. CH X, 7, przekład autorki artykułu.

Myślą przewodnią cytowanego fragmentu jest koncepcja metempsychozy, której korzenie sięgają wierzeń orficko-pitagorejskich, a która została przejęta przez Empedoklesa⁴² oraz szeroko wykorzystana przez Platona w jego dialogach⁴³. Podobnie jak u Platona, poszczególne dusze pochodzą z jednej duszy wszechświata⁴⁴ i, wrzucone w karmiczne koło wcieleń, przechodzą na kolejne poziomy. Ludzka dusza – jak czytamy w powyższym fragmencie – zamienia się w dajmona, co świadczy o tym, że w przedstawionej tu koncepcji dajmon jest istotą nie tylko od człowieka silniejszą, ale również doskonalszą, ponieważ znajduje się bliżej bóstwa. Gdyby utożsamić duszę z dajmonem, należałoby wyciągnąć jednoznaczny wniosek, że człowiek nie może żyć bez dajmona⁴⁵. Myśl ta stoi w sprzeczności z przywołanym wcześniej fragmentem traktatu XVI, gdzie czytaliśmy, że człowiek najpierw został obdarzony duszą, a następnie do tej duszy (konkretnie do dwóch jej niższych części) przenika dajmon i to on wprawia w ją w ruch. Czy w ten sposób staje się jednością z duszą? W CH trudno znaleźć odpowiedź na tak postawione pytanie.

Dajmony w CH niewątpliwie są narzędziem wyższych od siebie bytów, są siłą, która skłania człowieka do działania, siłą, która jest przydzielona człowiekowi od chwili narodzin, ale która jednocześnie jest dla człowieka przeszkodą na drodze do osiągnięcia gnozy. Z drugiej jednak strony dajmony są niezbędnym ogniwem w porządku wszechświata, bez którego nie wypełniłoby się przeznaczenie. CH nie przedstawia dajmonów jako sił jednoznacznie negatywnych, ale istoty o różnej naturze, które swoje miejsce mają pomiędzy bogami, którym są podporządkowane, a ludźmi, którymi kierują. Poszczególne traktaty CH kładą nacisk na różne aspekty ich natury, przez co ich obraz jest daleki od jednoznaczności; zgodnie z wielowiekową grecką tradycją są one jednak zawsze czymś pośrednim

⁴² Por. przyp. 9.

⁴³ Por. Platon, *Timajos*, 42ad; idem, *Fedon*, 113a–114d; idem, *Fajdros*, 248c–249d; idem, *Państwo*, 614b–621b.

⁴⁴ Por. Platon, *Timajos*, 41d: τοῦ παντὸς ψυχῆ.

⁴⁵ Koncepcję tę współcześnie wykorzystał w swojej trylogii Philip Pullman, por. P. Pullman, *His Dark Materials*, London 2007.

pomiędzy bogami i ludźmi, a jeśli tak, to można założyć, że zawierają w sobie zarówno coś z natury boskiej, jak i z natury ludzkiej, czyli – reasumując – są siłą złożoną z boskiej doskonałości i ludzkiej ułomności.

Aneta Tylak

The Position and the Role of Daemons in the *Corpus Hermeticum* as Compared to the Earlier Greek „Demonological” Tradition

This paper presents the conception of daemons in the *Corpus Hermeticum*. The conception of daemon originated from the ancient Greek and was present in the oldest Greek literature (Hesiod, Homer) from the very beginning. It can also be found in various philosophical and religious currents. Daemons – under the influence of Plato’s thought – became intermediary beings between people and gods. The notion of daemons with their semantic tradition was also used in the *Corpus Hermeticum*, where they are creatures who help to fulfil the destiny of the world. Daemons are above all energies: positive, negative or mixed and have a power greater than humans but weaker than gods. Without daemons the universe wouldn’t be a harmonious whole.

TOMASZ DEKERT
Akademia Ignatianum



OSTRACYZM W STOSUNKU DO HERETYKÓW
JAKO METODA BUDOWANIA GRANIC
WSPÓLNOTY W *ADVERSUS HAERESSES*
IRENEUSZA Z LYONU

Istnienie określonej wspólnoty, osobliwie wspólnoty religijnej, implikuje istnienie – w tym również przekształcanie i podtrzymywanie – społecznych granic oraz form i praktyk społecznego wykluczenia. Dotyczy to jak najbardziej społeczności chrześcijańskich, od samych ich początków¹. Problem rekonstrukcji społecznej historii wczesnego chrześcijaństwa stanowi już od dłuższego czasu przedmiot naukowej refleksji², w której pytanie o sposób definiowania społecznych granic przez ówczesne wspólnoty chrześcijańskie ma swoje miejsce³. Jego tłem jest podzielane aktualnie przez wielu badaczy (przynajmniej

¹ Por. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within Primitive Christianity*, Lund 1972, s. 115.

² Na ten temat zob. W. Myszor, *Czy możliwa jest historia społeczna pierwotnego chrześcijaństwa II i III w.* [w:] *Kościół – Socjologia – Statystyka*, red. L. Adamczuk, E. Firlik, A. Ochocki, T. Zembrzuski, Warszawa 1999, s. 211–217.

³ Por. na przykład: J.M.G. Barclay, *Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First Century Judaism and Christianity* [w:] *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, ed. P.F. Esler, London 1995, s. 110–123; K.L. King, *Which Early Christianity?* [w:] *The Oxford Handbook for Early Christian Studies*, eds. S. Ashbrook Harvey, D.G. Hunter, Oxford 2008, s. 73; D. Brakke, *The Gnostics. Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*, Cambridge–London 2010, passim.

w sensie ogólnym) przekonanie o daleko idącym zróżnicowaniu w obrębie wczesnego chrześcijaństwa, które to przekłada się na postulat spojrzenia na ten wczesny etap zarówno doktrynalnego, jak i społecznego rozwoju nie przez pryzmat „oczywistych” i statycznych dystynkcji (ortodoksja/hereszja, Kościół/sekty heretyckie)⁴, ale raczej jako na rzeczywistość dynamiczną, w której „ortodoksja” i „hereszja” oraz związane z nimi tożsamości grupowe mają charakter procesualny, w którym da się wyróżnić rozmaite podstawy, czynniki i uwarunkowania (również ściśle lokalne, społeczne itd.).

Niniejszy tekst stanowi próbę spojrzenia w ten właśnie sposób na konkretny przypadek polemiki toczonej przez Ireneusza z Lyonu, a dokładniej na jeden z jej aspektów, który można określić jako nawoływanie do stosowania w odniesieniu do heretyków rodzaju ostracyzmu, nie w sensie ustalonej procedury społecznego wykluczenia (którą z uwagi na swój źródłowy kontekst słowo to mogłoby oznaczać), ale raczej w znaczeniu programowego unikania, zrywania kontaktu czy separowania się od nich, motywowanego przyjmowanym z góry negatywnym (zarówno na poziomie emocjonalnym, jak i poznawczym) ich postrzeganiem.

Ze względu na przyjętą perspektywę, jak również na specyfikę kontekstu tworzenia tej polemiki (którą spróbuję naświetlić poniżej) nie roszczę sobie ambicji do uogólniania wniosków w tej kwestii na cały obszar społecznych relacji pomiędzy „ortodoksami” i „heretykami” w obrębie wczesnego chrześcijaństwa. Przeciwnie, będę starał się pokazać, że rozwiązanie

⁴ Pionierski charakter miała pod tym względem praca Waltera Bauera, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934. Nie licząc wielu książek i artykułów pojedynczych autorów, kwestia tworzenia się chrześcijańskiej (i nie tylko) tożsamości była w 1978 roku przedmiotem dużego sympozjum, którego owocem są trzy tomy zatytułowane *The Jewish and Christian Self-Definition*, eds. E.P. Sanders et al., vol. 1–3, Philadelphia 1980–1981. Najnowszą dużą pracą zbiorową rozwijającą to podejście (z dominującym rysem hermeneutyki postmodernistycznej) jest: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, eds. E. Iricinshi, H.M. Zellentin, Tübingen 2008. Perspektywę tę zaczęto w ciągu ostatnich kilkunastu lat stosować również w kontekście rozwoju wczesnego chrześcijaństwa do gnostycyzmu/religii gnozy – zob. M.A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'. An Argument for Dismantling of Dubious Category*, Princeton 1996; K.L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003.

sugerowane przez Ireneusza ściśle koreluje z konkretną historyczną sytuacją jego samego i jego wspólnoty. Innymi słowy, nie da się go automatycznie rozumieć jako przekładalnego na inne wspólnoty i sytuacje, choć – oczywiście – mniej lub bardziej paralelny układ mógł występować również w innych miejscach. Stąd ograniczenie bazy źródłowej dla tematu niniejszych rozważań do *Adversus haereses*. Aktywności herezjologicznej Ireneusza w jej własnym historycznym kontekście nie można bowiem – moim zdaniem – rozumieć, jak chce na przykład Morton S. Enslin⁵, jako wyraz zawiązania wspólnego kościelnego frontu przeciwko gnostyckim heretykom, ale raczej jako indywidualną reakcję człowieka posiadającego silne przekonanie co do prawidłowego kształtu prawd wiary i konieczności modelowania według niego myślenia i praktyki społecznej chrześcijan i w związku z tym – jak można powiedzieć, używając terminu Clifforda Geertza⁶ – myślącego w kategoriach *model for reality*.

Kwestia definiowania społecznych granic wspólnoty religijnej w kontekście problemu herezji i ortodoksji ewokuje problematykę dewiacji. Na użytek niniejszych rozważań chciałbym posłużyć się podejściem do tego zagadnienia wypracowanym w ramach tak zwanej interakcjonistycznej socjologii dewiacji, nieformalnie zwanej teorią etykietowania⁷. Zgodnie

⁵ Por. M.S. Enslin, *Irenaeus: Mostly Prolegomena*, „Harvard Theological Review” 1947, vol. 40 (3), s. 141–144.

⁶ Por. C. Geertz, *Religia jako system kulturowy* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 43.

⁷ W odniesieniu do społeczności wczesnochrześcijańskich wykorzystywali je między innymi tacy badacze jak Anthony Saldarini (*Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago 1994), Jack Sanders (*Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, Valley Forge 1993) oraz John M.G. Barclay (*Deviance and Apostasy...*); rozważania tego ostatniego są tu dla mnie głównym źródłem inspiracji. Perspektywa ta została również na dużą skalę wykorzystana przez autorów przywoływanego już tomu *Heresy and Identity in Late Antiquity* – por. artykuł programowy E. Iricinshi, H.M. Zellentini, *Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies* [w:] *Heresy and Identity...*, s. 1–27 (tutaj też szeroki przegląd literatury). Akcentują oni, że pojęcia „ortodoksji” i „herezji” są wzajemnie powiązаныmi kategoriami dyskursu (jego „produktami”), ustanawianymi retorycznie. Moje stanowisko nie jest tak radykalne, zgadzam się z Brakke'em, który nie odmawiając generalnej słuszności poglądowni, że zarówno „herezja”, jak

z tym ujęciem dewiacji nie rozważa się jako obiektywnej jakości danych przekonań i/lub praktyk, ale wytwór społeczny i konsekwencję procedury etykietowania (*labelling*). Jej definicja w obrębie konkretnego społeczeństwa/społeczności jest więc w przeważającym stopniu zależna od społecznej reakcji, wywołanej przez poglądy i zachowania niektórych jednostek czy grup. Jak pisze John Barclay, „tym, co sprawia, że dany akt staje się społecznie znaczący jako akt dewiacji jest nie tyle fakt, iż został on «dokonany», ile to, że «zareagowano» na niego jako na dewiacyjny, i zgodnie z tą reakcją jego wykonawcę naznaczono etykietą dewianta”⁸. Ta etykieta – czy też raczej zbiór etykiet stosowanych w pewnym procesie (rzadko bowiem tego rodzaju mechanizmy są sprawą jednorazowych wydarzeń) – wpływa na tożsamość tych, którzy zostali za jego pomocą określani zarówno w szerszym oglądzie i odbiorze społecznym, jak również często w ich własnym, co może prowadzić do ich grupowania się, a ostatecznie do akceptacji własnej „dewianckiej tożsamości” i czegoś, co interakcjonisci nazywają „wtórną dewiacją”.

Barclay zauważa, iż w odniesieniu do sytuacji społeczności wczesnochrześcijańskich szczególnie użyteczna może być kombinacja teorii etykietowania z durkheimowskim funkcjonalizmem w formie zaproponowanej przez Kaia Eriksona w jego książce na temat sytuacji purytanów w siedemnastowiecznej Nowej Anglii⁹. Zdaniem tego ostatniego etykietowanie dewiantów może pełnić ważną funkcję w podtrzymywaniu i umacnianiu granic przez społeczność mającą niepewny status i/lub znajdującą się w sytuacji zagrożenia¹⁰. Barclay pisze, że „jego [Eriksona] studium może rzucić światło na sytuację słabo

i „ortodoksja” są nie tyle konstataowane, co ustanawiane (ja dodałbym: jeśli chodzi o ten etap rozwoju chrześcijaństwa), to sprowadzenie ich wyłącznie na poziom dyskursu pomija cały problem społecznej praktyki, która niejako „wciela” dyskurs na poziomie relacji wewnątrzgrupowych, praktyk wykluczenia itp. Tak postawione granice nie są już tak labilne, jak chcieliby zwolennicy podejścia „dyskursywnego”. Zob. D. Brakke, *The Gnostics...*, s. 15.

⁸ J.M.G. Barclay, *Deviance and Apostasy...*, s. 116.

⁹ K.T. Eriksen, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, New York 1966.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 11.

ustrukturyzowanych społeczności mających poważne trudności z jednoznacznym określeniem swoich definicji i norm; tego rodzaju trudności mogą pojawiać się w okolicznościach zaistnienia jakiejś nowości lub zmiany”. W takiej sytuacji: „zidentyfikowanie «dewiantów» może służyć zagrożonej społeczności do jaśniejszego i dającego poczucie bezpieczeństwa określenia jej społecznej tożsamości”¹¹.

Taka perspektywa pozwala nieco złagodzić paradoksalny absolutyzm podejścia interakcjonistycznego i uzupełnić je o stwierdzenie, iż „tworzenie dewiacji” bynajmniej nie musi stanowić i prawdopodobnie najczęściej nie stanowi w sensie ścisłym *creatio ex nihilo*. Fakt, że sytuacja zagrożenia danej grupy rozpadem i konieczność przeciwdziałania mu uruchamia proces etykietowania dewiantów (a więc w perspektywie interakcjonistycznej ich tworzenia zakłada wcześniejsze istnienie jakiegoś, choćby niedopracowanego, nieoficjalnego i labilnego, systemu norm, będącego wyrazem i regulatorem jej tożsamości, oraz praktyki życiowej i społecznej). Natomiast – jak zauważa Rodney Stark¹² – sytuacje wpływające na dezorganizację danej grupy przez rozluźnienie więzi i – co za tym idzie – struktur społecznego konformizmu, sprzyjają powstawaniu i rozpowszechnianiu się idei i zachowań naruszających normy. W takiej sytuacji powstaje układ, w którym na poziomie szerokiej społecznej świadomości obiektywność i obowiązywalność systemu norm przestaje być oczywista (zaczyna być jeszcze bardziej nieoczywista). Nie przeszkadza to, aby znajdowali się ludzie, dla których granica między „normą” a „dewiacją” jest widoczna z taką samą, a być może jeszcze większą niż wcześniej jaskrawością, i którzy biorą na siebie zadanie ukazania tych granic. Mogą to robić właśnie poprzez „tworzenie

¹¹ J.M.G. Barclay, *Deviance and Apostasy...*, s. 117–118.

¹² Por. R. Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco 1997, s. 144. Stark wygłasza tę uwagę w kontekście swojego poglądu, że dezorganizacja życia w miastach w późnym antyku przyczyniła się do rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa, spogląda więc na problem w makroskali. Wydaje mi się jednak, że nie ma żadnych przeszkód, aby tę perspektywę zastosować również w mikroskali pojedynczych wspólnot chrześcijańskich.

dewiacji” za pośrednictwem etykietowania, które będzie wówczas służyło przede wszystkim ostremu i wszechstronnemu zaznaczaniu różnic.

Podejście interakcjonistyczne trudno traktować jako uniwersalny klucz. Jego główną słabością jest w moim odczuciu fakt, iż rozumienie dewiacji jako efektu społecznej reakcji nie mówi na temat przyczyn aktu(ów), który tę reakcję wywołał ani też przyczyn samej reakcji. Ponieważ jednak nie jest to teoria w sensie ścisłym, a raczej – jak określa to Edwin Schur – „uwrażliwiająca koncepcja”¹³, nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjmując takie – zresztą zrelatywizowane – ujęcie dewiacji w charakterze heurystycznego punktu widzenia na dostępny nam materiał historyczny, zadać pytania o te przyczyny i uwarunkowania. Mało tego, podejście to pozwala – jak się zdaje – na zadanie owych pytań w sposób bardziej konkretny, traktujący każdą badaną sytuację jako w pewnym sensie jedyłą w swoim rodzaju.

Przy tak zarysowanej perspektywie metodologicznej, zanim przejdę do analizy konkretnych wypowiedzi z traktatu Ireneusza z Lyonu, które – moim zdaniem – da się rozumieć w kategoriach nawoływania do ostracyzmu jako metody definiowania społecznych granic, muszę nieco miejsca poświęcić szerszemu kontekstowi jego własnej sytuacji oraz powstania jego dzieła.

Jak dobrze wiadomo, Lugdunum nie było macierzystym miastem Ireneusza. Pochodził najprawdopodobniej ze Smyrny w Azji Mniejszej, gdzie – wedle jego własnych słów – był uczniem Polikarpa, ucznia Jana Apostoła. W Lugdunum, stolicy rzymskiej Galii¹⁴, żyła spora grupa ludności greckojęzycznej, przede wszystkim pochodzenia azjatyckiego; spośród niej rekrutowała się najprawdopodobniej większość tamtejszych chrześcijan¹⁵. Nie wiemy, kiedy Ireneusz dotarł do Galii, moż-

¹³ E. Schur, *Labelling Deviant Behaviour: Its Sociological Implications*, New York 1971, s. 26, [cyt. za:] J.M.G. Barclay, *Deviance and Apostasy...*, s. 118.

¹⁴ *Gallia Lugdunensis* jako jedna z trzech prowincji, na które podzielono kraj Celtów, por. D. Zołoteńki, *Galia u schyłku panowania rzymskiego*, Kraków 2011, s. 45.

¹⁵ Por. A. Audin, *Sur les origines de l'église de Lyon* [w:] *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P.H. de Lubac*, vol. 1 : *Exégèse et patristique*, Paris

na podejrzewać, że miało to miejsce po śmierci Polikarpa, który zginął w czasie prześladowań, prawdopodobnie około 156 roku. Z relacji Euzebiusza z Cezarei wiemy, że około 177 roku Ireneusz został wysłany przez kościół lyoński z listem do biskupa Rzymu Eleutherosa¹⁶, najprawdopodobniej w celu mediacji tudzież załagodzenia sporów wokół montanizmu¹⁷. Mniej więcej w tym samym czasie chrześcijanie w Lyonie stali się przedmiotem gwałtownych prześladowań, których opis znajdujemy w zachowanych przez Euzebiusza¹⁸ obszernych fragmentach listu męczenników z Lugdunum i Vienne do kościołów w Azji i Frygii¹⁹. Jako że ofiarą tych ostatnich stał się sędziwy biskup Lyonu Pothinos, na jego miejsce wybrano Ireneusza.

Już będąc biskupem Lyonu, najprawdopodobniej w latach 180–185, Ireneusz pisze po grecku pięć ksiąg swojego największego dzieła, czyli *Elenchos kai anatrophe tes pseudonymou gnoseos* („Zdemaskowanie i odparcie fałszywie tak zwanej gnozy”), które w całości do naszych czasów zachowało się tylko w przekładzie łacińskim i jest znane pod tytułem *Adversus haereses* (dalej: AH).

1964, s. 223. Kontakty osadnicze i handlowe pomiędzy południową Galią a Azją Mniejszą sięgają VI w.p.n.e., por. M.S. Enslin, *Irenaeus...*, s. 154.

¹⁶ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* V,4,1, tłum. A. Lisiecki, A. Caba, Kraków 2003, s. 321 (dalej: HK).

¹⁷ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 186; A. Audin, *Sur les origines...*, s. 231.

¹⁸ Zob. HK V,1,3–63; 2,2–7; 3,2–3 (s. 297–315, 317, 319).

¹⁹ Jak zauważa Enslin (*Irenaeus...*, s. 148–149), fakt, że kościoły galijskie składają szczegółowo sprawozdanie „braciom w Azji i Frygii, którzy mają tę samą, co my wiarę i nadzieję odkupienia” (HK V,1,3 [s. 297]), nie licząc innych danych, w uderzający sposób potwierdza ich bliski związek. Od czasów siedemnastowiecznej edycji *Historii kościelnej* Euzebiusza wielu badaczy podziela pogląd jej wydawcy Henricusa Valesiusa, że list został napisany przez samego Ireneusza – por. na przykład: R. Grant, *The Social Setting of Second Century Christianity* [w:] *The Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1, s. 25; D.L. Sullivan, *Identification and Dissociation in Rhetorical Exposé: an Analysis of St. Irenaeus Adversus haereses*, „Rhetoric Society Quarterly” 1999, vol. 29, no. 1, s. 59. Za pozbawiony uzasadnienia uważa go na przykład A.C. McGiffert – por. *Nicene and Post-Nicene Church Fathers*, series 2, vol. 1: *Eusebius Pamphilus: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, ed. P. Schaff, Grand Rapids 1890, s. 212, przyp. 1352.

Nie znajdujemy nigdzie bezpośrednich informacji na temat kontekstu historycznego, terytorialnego i społecznego powstania tego dzieła. Dziewiętnastowieczni wydawcy jego angielskiego przekładu uważają, że impulsem do tego stała się wizyta w Rzymie, gdzie Ireneusz miał jakoby z przerażeniem skonstatować, iż biskup Eleutheros patronuje montanistycznej herezji oraz spotkać swojego dawnego przyjaciela (z czasów kiedy obaj byli uczniami Polikarpa), który popadł w herezję walentyniańską. Następnie wrócił do Lyonu, gdzie został biskupem, a ponieważ „emisariusze herezji” przyciągnęli za nim i rozpoczęli działalność na jego terenie, biskup zaczął walkę z nimi²⁰. Pierwsza z tych informacji wydaje się być niczym niepotwierdzonym nieporozumieniem; pozwala zresztą autorom wydania – protestantom – na rozwinięcie kompletnie anachronicznego antyrzymskiego komentarza. Druga natomiast opiera się na informacjach Euzebiusza o niejakim Florynie, do którego Ireneusz napisał list *O monarchii, czyli o tym, że Bóg nie jest twórcą złego*. Floryn faktycznie był współtowarzyszem Ireneusza jeszcze w Smyrnie, w czasie pisania listu mieszkał w Rzymie i zdradzał tendencje walentyniańskie²¹.

Ireneusz rzeczywiście adresuje swój traktat do jakiegoś „przyjaciela”, nie można go jednak raczej utożsamić z Florynem. List do tego ostatniego zawiera imienny zwrot, którego brak w AH; Ireneusz uważa adresata swojego traktatu za kogoś, komu jego wywody mają pomóc w zwalczaniu herezji,

²⁰ Por. *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1: *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. P. Schaff, Grand Rapids 1885, s. 309. Enslin (por. *Irenaeus...*, s. 147–148) uznaje tezę, że Ireneusz po raz pierwszy uświadomił sobie zagrożenia niesione przez gnostycyzm w czasie swojego pobytu w Rzymie, i że właśnie wtedy dotarła do niego konieczność ich przezwyciężenia, za możliwą, ale nie znajdującą żadnego oparcia w źródłach. Daniel Wanke uważa, że głównym celem napisania AH była sytuacja w Rzymie, gdzie swoją działalność rozwinęli walentynianie, nie spotykając się – zdaniem Ireneusza – z nieodzownym odporem ze strony biskupów. Hołubienie herezyków przez biskupów Rzymu stwarzało niebezpieczeństwo dla całego Kościoła, dlatego też Ireneusz uznał za konieczne napomnieć tych ostatnich. Zob. D. Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom: Thesen zur geschichtlichen Situation von Adversus haereses*, „Zeitschrift für antikes Christentum” 1999, Bd. 3, s. 202–240. W moim odczuciu jednak przyjęta przez Wankego perspektywa jest anachroniczna.

²¹ HK V,20,1–8 (s. 357–359).

nie zaś odwieść od popadnięcia w nią. W rzeczywistości bezpośredni adresat AH pozostaje zagadką; wśród badaczy nie ma zgody co do tego, czy chodzi tu o jakąś postać rzeczywistości, czy fikcyjną²². Osobiście zgadzam się z Gerardem Vallée, że ta enigmatyczna figura to w rzeczywistości „ta część społeczności Ireneusza, która była niepokojona przez gnostyckie agitacje i chciała być w lepszej pozycji, tzn. takiej, która pozwalałaby zorientować się w ich nauczaniu i obronić się przed nim”²³.

Moim zdaniem Ireneusz pisał przede wszystkim powodowany sytuacją w kościele, którego był wówczas liderem. Brak w tekście AH jednoznacznego wspomnienia o tym, że powoduje nim sytuacja w Galii (tylko w jednym miejscu wspomina o uczniach Marka Gnostyka, którzy „w naszej prowincji nad Rodanem zwiedli wiele kobiet”²⁴) wynikał z jego przekonania – być może wywiedzionego jeszcze z Azji oraz z podróży do Rzymu – że problem, z którym boryka się jego środowisko, ma charakter bardziej powszechny. Niemniej – przy całej rozległości tej polemiki – jej podstawowym motorem jest – moim zdaniem – poczucie bezpośredniego zagrożenia, jednocześnie bardzo bliskiego, a z punktu widzenia jej autora dla wielu nieoczywistego.

Myśląc o historyczno-społecznym kontekście powstania AH, warto wrócić do listu męczenników, jedyne go bodaj źródła, które daje nam jako taki wgląd w stan chrześcijańskich wspólnot galijskich w czasach Ireneusza. Wydaje się, że była to grupa ciągle stosunkowo niewielka, w której dominowały bliskie (typu *face to face*)²⁵ relacje interpersonalne. Opowieści

²² Zob. L. Doutreleau, *Irénée de Lyon* [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, ed. M. Viller, vol. 7, Paris 1971, col. 1933.

²³ G. Vallée, *Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics* [w:] *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1, s. 174.

²⁴ AH I,13,7. Korzystam z wydania: Irenäus von Lyon, *Adversus haereses. Gegen die Häresien*, t. 1–5, übersetzt von N. Brox, Freiburg 1993 (Bd. 1–2), 1995 (Bd. 3–4), 2001 (Bd. 5).

²⁵ Por. B. Malina, *Early Christian Groups. Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organisations* [w:] *Modelling Early Christianity...*, s. 92.

o poszczególnych męczennikach mają charakter spersonalizowany, autor(zy) zdaje(ą) się ich rzeczywistość znać, nawiązuje(ą) bowiem nie tylko do ich postawy w czasie męczeństwa, ale również do ich generalnego znaczenia dla wspólnoty. Zgodnie z tym, o czym już wspominałem, wszystko wskazuje na fakt, że wielu z nich łączyło wspólne pochodzenie, czemu dają wyraz, określając pogańskich mieszkańców Lugdunum w kontekście eskalacji ich agresji „prymitywnymi ludami barbarzyńskimi”²⁶. Liczbę osób, które w obliczu prześladowań początkowo zaparły się wiary, ustalają na około dziesięciu, a więc nie było ich wielu. Jednak autor(rzy) listu podkreśla(ją), że zaprzęstwo tej dziesiątki pogrzyżyło wspólnotę w głębokim smutku i osłabiło odwagę tych, którzy nie zostali jeszcze aresztowani²⁷. Samo zaparcie się przez nich wiary jest przedstawione metaforycznie jako poronienie (*ōn kai exetrōsan ōs deka ton arithmon*)²⁸, zaś wywołana przykładem współwyznawców rezygnacja z zaprzęstwa i przyjęcie męczeństwa jako powrót żywych do łona „Dziewiczej Matki”²⁹. Notabene, wydaje się, że nie wszyscy na to ostatnie się zdecydowali, co w tekście listu jest potraktowane jako prowadzące do totalnej ekspulsji, związanej z uznaniem ich wiary za niebyłą³⁰.

²⁶ HK V,1,57 (s. 313).

²⁷ Por. HK V,1,11 (s. 299).

²⁸ Tekst grecki (za wydaniem E. Schwartz): HK V,1,11 (s. 298). Polskie przekłady zapoznają ten aspekt tekstu, oddając *exetrōsan* przy pomocy kategorii „odpadnięcia” (Lisiecki) lub „odstępstwa” (Caba). Angielskie tłumaczenie A.C. McGifferta w: *Nicene and Post-Nicene Church Fathers*, series 2, vol. 1, s. 213) oddaje tę frazę jako „about ten of these proved abortions”.

²⁹ HK V,1,45 (s. 309): „Bowiemy żywi wlewali życie w umarłych, męczennicy napelniali łaską tych, którzy nie byli męczennikami, a Dziewicę Matkę ogarniała radość, że tych, których roniła martwych (*oys ōs nekroys exetrōse*), z powrotem przyjmowała żywych”. Metafora matki odnosi się tu do Kościoła, wydaje się jednak, że chodzi tu przede wszystkim o Kościół w znaczeniu wspólnoty lokalnej. Wskazuje na to relacja pomiędzy fragmentami zacytowanymi w HK V,1,11 i V,1,45. Pierwszy mówi o „poronionych płodach”, które wywołały we wspólnocie wielki smutek i ból, drugi również o nich jako o powracających, których nawrócenie wywołuje radość „Dziewiczej Matki”. Ta ostatnia jest więc tożsama ze wspólnotą, której wcześniejszy smutek zmienia się w radość.

³⁰ HK V,1,48 (s. 311): „Poza nią [czyli «wybraną częścią męczenników» – T.D.] zostali tylko ci, u których nigdy nie było najmniejszego śladu wiary, którzy nigdy nie dbali o strój godowy ani Boga się nie bali, którzy już całym swoim

Ta stosunkowo niewielka i niejako organicznie wewnętrznie powiązana wspólnota zostaje dotknięta zewnętrzną agresją³¹. List męczenników z Lugdunum i Vienne pozwala wysunąć mocne przypuszczenie, że prześladowanie pozbawiło gminę lyońską (a być może należałoby mówić ogólniej: ówczesny kościół galijski) nie tylko biskupa Pothinosa, ale również innych liderów, nie mniej się liczących³² zarówno społecznie, jak i pod względem religijnego zaangażowania i czystości wiary. O jednym z nich – Attalosie z Pergamonu, obywatelu rzymskim i notablu³³ znanym powszechnie mieszkańcom Lyonu – tekst mówi wprost, że „zawsze był filarem i podporą naszych braci”³⁴, oraz że „był doskonale wyćwiczony w zasadach chrześcijańskich i zawsze był wśród nas świadkiem prawdy”³⁵. Innym znanymi w mieście ludźmi, którzy ujawnili się jako chrześcijanie przy okazji przesłuchań innych byli Vettius Epagatos, który „zachowywał nienagannie wszystkie przykazania i przepisy Pańskie”, był człowiekiem pełnym „Bożej żarliwości i gorącego ducha”³⁶ oraz frygijski lekarz imieniem Aleksander, który „miał dar charyzmatu apostołskiego”³⁷. Również sposób,

życiem bluźnili religii, jednym słowem – synowie zatracenia”. Nie ma bezpośrednich dowodów, że ci, których dotyczy ten fragment, byli przez autora(ów) listu wiązani z heretykami, istnieje jednak możliwość, że ma(ją) on(i) na myśli na przykład walentyńnian, których stosunek do męczeństwa jako świadectwa drugorzędnej rangi mógł prowadzić do odrzucenia go, a z perspektywy samych męczenników mógł się jawić jako świadectwo zupełnego braku wiary. Por. P. Piwowarczyk, *Stosunek gnostyków do męczeństwa* [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 3, red. J.C. Kałużny, Kraków 2012, s. 97–101.

³¹ Przyczyny prześladowań w Lyonie w 177 roku nie są jasne. Hipotezy na ten temat, a także możliwe uwarunkowania społeczne, polityczne i religijne omawia M.F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszuk, Kraków 2009, s. 292–297.

³² Por. A. Audin, *Sur les origines...*, s. 227.

³³ M.F. Baslez, *Prześladowania...*, s. 293–294.

³⁴ HK V,1,17 (s. 301).

³⁵ HK V,1,43–44 (s. 203).

³⁶ HK V,1,9 (s. 299).

³⁷ HK V,1,49 (s. 311). Tekst nadmienia, że Aleksander, asystując przy przesłuchaniach, „dawał męczennikom znaki zachęcające do wyznania, a tym, którzy otaczali trybunał, zdawało się, jakby cierpiał bóle porodowe” (ibidem). W interesujący sposób współgra to z obrazem wspólnoty jako matki, która „rodzi” męczenników. Tu niejako jej inkarnacją jest Aleksander, który naklaniając

w jaki opisywana jest postać i męczeństwo niewolnicy Blandyny, pozwala przypuszczać, że zajmowała ona niepoślednie miejsce w tej wspólnotie: wszyscy, włącznie z jej panią, z niepokojem patrzyli, czy wytrwa w wierze wobec męczarni³⁸, zaś jej śmierć jako ostatniej została przedstawiona jako zgon matki, która podążyła za swoimi wysłanymi naprzód dziećmi³⁹. Nie było zatem przesadą stwierdzenie autora(ów) listu, że uwięzieniu (a więc z dużym prawdopodobieństwem również męczeństwu) podlegli „wszyscy gorliwi członkowie obu Kościołów, a przede wszystkim ci, na barkach których spoczywała cała organizacja naszego życia religijnego”⁴⁰.

Opisane wyżej straty, jakich doznała galijska wspólnota chrześcijańska, dodają bardzo ważny parametr do możliwego ujęcia historyczno-społecznego kontekstu powstania AH. Mówiąc krótko, Ireneusz objął biskupstwo po tym, jak gminy chrześcijańskie w Lugdunum i Vienne zostały przez prześladowania zdziesiątkowane i pozbawione liderów. Elain Pagels słusznie – moim zdaniem – zauważa, iż musiało to w konkretny sposób zdeterminować jego podchodzenie do kwestii herezji⁴¹. Stał się bowiem przywódcą społeczności, która będąc wydatnie osłabiona przez zewnętrzne represje, nie posiadała wystarczających środków, aby bronić się przed wewnętrznymi tendencjami „dewiacyjnymi”.

Wspomniane tendencje mogły się pojawić, i – według mnie – pojawiły się, w związku z rozluźnieniem społecznych więzi (dezintegracją), wynikającym właśnie z osłabienia wspólnoty galijskich chrześcijan przez prześladowania (zgodnie

współwyznawców do wyznania wiary i przyjęcia męczeństwa, jawi się otoczeniu jako „rodzący”.

³⁸ Por. HK V,1,18 (s. 301).

³⁹ Por. HK V,1,55 (s. 313). Wzorcem dla tego przedstawienia są najprawdopodobniej męczennicy machabejscy; zdaniem M. Wojciechowskiego główny wpływ wywarła tu 4 Księga Machabejska – por. *Apokryfy z Biblii greckiej*, tłum. i oprac. M. Wojciechowski, „Rozprawy i Studia Biblijne” 2001, nr 8, s. 109. Autor zwraca jednak uwagę na kolejne wykorzystanie metaforyki macierzyństwa, najwyraźniej nieprzypadkowe w całym tekście listu.

⁴⁰ HK V,1,13 (s. 299).

⁴¹ E. Pagels, *Irenaeus, the Canon of Truth and the Gospel of John: Making a Difference Through Heremutics and Ritual*, „Vigiliae Christianae” 2002, vol. 56, no. 4, s. 348.

z przywoływanym wyżej aksjomatem R. Starka). Być może zostały w międzyczasie przyniesione z zewnątrz, ale mogły również ujawnić się we wnętrzu gminy jako elementy – w związku z jej wcześniejszą spoistością – uprzednio niejawne lub znajdujące się wyłącznie *in potentia*. Sam Ireneusz wprost deklaruje, że głównym przedmiotem jego polemiki jest nauczanie walentynian, przede wszystkim w formie reprezentowanej przez zwolenników Ptolemeusza, ucznia samego Walentyna⁴². W jego zaś obrębie głównym korpusem przekonań – z perspektywy Ireneusza dewiacyjnych – było manipulowanie prawdą o stworzeniu i zbawieniu związane przede wszystkim z oddzieleniem Boga-stwórcy od Boga Najwyższego oraz „Jezusa od Chrystusa, Chrystusa od Zbawcy, i znowu Zbawcy od Słowa, a Słowa od Jednorodzonego”⁴³, stanowiące podstawę pod zgłaszane przez ich głosicieli postulaty podziału nauki chrześcijańskiej na egzoteryczną i ezoteryczną. Nie wyczerpują one, oczywiście, listy poglądów, których autorzy są wedle wyrażenia biskupa Lyonu, „podrabiaczami prawdy”⁴⁴, wydają się mieć jednak charakter fundamentalny. Co znaczące, sam autor *Adversus haereses* daje dość wyraźnie do zrozumienia, że heterodoksyjność nauki walentyniańskiej nie była w żaden sposób oczywista dla innych chrześcijan, sami zaś walentynianie jak najbardziej uważali się za członków Kościoła i mieli za złe ludziom takim jak Ireneusz odrzucanie ich nauki i nazywanie ich heretykami⁴⁵. Była to więc sytuacja głębokiego zamętu czy wewnętrznego chaosu,

⁴² Por. AH I, praef. 2. Chociaż Ireneusz polemizuje z wieloma osobami, grupami i ideami, uważa walentynianizm za swojego rodzaju metonimicznego reprezentanta ich wszystkich. Jak pisze, „Kiedy bowiem zostaną pokonani ci ze szkoły Walentyna, również całe mnóstwo innych heretyków zostanie obalonych” (AH II,31,1).

⁴³ AH IV, praef. 3.

⁴⁴ Por. AH III,4,3.

⁴⁵ Kluczowym tekstem jest tu AH III,15,2. Ważną interpretację tego fragmentu zaproponował ostatnio P. Piwowarczyk. Jego zdaniem zawartą w nim słynną frazę „communes et ecclesiastici” należy rozumieć nie jako pogardliwe określenie przydawane przez walentynian ludziom Kościoła, ale jako świadectwo ich optyki (widocznej skądinąd na przykład u Klemensa Aleksandryjskiego), zgodnie z którą członkowie Kościoła dzielą się na „zwykłych” i „wtajemniczonych”. Wszyscy oni są jednak członkami Ecclesia. Ton pogardy jest w ujęciu Piwowarczyka polemicznym zabiegiem samego Ireneusza. Por. P. Piwowarczyk,

którego opanowanie wymagało zdecydowanego zaznaczenia różnic i postawienia granic, przede wszystkim takich, które pozwoliłyby określić pozytywne i negatywne („identyfikacja inności”)⁴⁶ kryteria afiliacji.

Na tym tle możemy przyjrzeć się temu, co sam Ireneusz pisze na temat własnych motywacji do napisania AH, oraz dojść wreszcie do analizy jego nawoływania do ostracyzmu i uzasadnień, jakie wówczas podaje.

W przedmowie do księgi I AH nakreśla pokrótce obraz tego, co skłoniło go do pisania. Jest to problem działalności ludzi, którzy szerzą nauki będące według niego zafałszowaniem Bożych prorocत्व i przeinaczaniem objawienia. Jednocześnie ci sami ludzie przedstawiają je jako wyższą wiedzę, czym kuszą i ściągają do siebie ludzi o prostych umysłach, niezdolnych do odróżnienia dobra od zła, niszcząc ich wiarę, a ostatecznie ich samych przez wtajemniczenie ich w „błuzniercze i bezbożne przekonania dotyczące Stwórcy”⁴⁷. Zdaniem Ireneusza heretycy aktywnie starają się wprowadzić w błąd swoich słuchaczy, ukrywając prawdziwe oblicze swoich poglądów za „pozornie słusznymi i wiarygodnymi słowami”⁴⁸, odsłaniając to pierwsze dopiero wówczas, kiedy już ich słuchacze do nich przystaną (jest to zatem specyficzna sytuacja oskarżenia ezoteryków o udawanie egzoteryków)⁴⁹. Swoje sądy Ireneusz precyzuje więc następująco:

Aby zatem przez moje zaniedbanie, niektórzy z nich nie zostali porwani (uśmierceni), tak właśnie jak owce przez wilki, gdyż nie pojmują, kim naprawdę są ci ludzie, którzy na zewnątrz okrywają się owczymi skórami (a takich Pan nakazał nam się strzec), tzn. ich język przypomina nasz, podczas gdy ich poglądy są bardzo

„*Communes et ecclesiastici*” [w:] *Adversus haereses III 15, 2 Ireneusza z Lugdunum*, „*Vox Patrum*” 2012, t. 57, nr 32, s. 495–503.

⁴⁶ Por. D.L. Sullivan, *Identification...*, s. 58.

⁴⁷ AH I, praef. 1.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ten sam motyw występuje na przykład we wspomnianym już fragmencie z AH III,15,2, gdzie Ireneusz pisze, że Walentyńianie „udają naszą naukę”, a tym, którzy na tej podstawie do nich przystaną, „opowiadają potem na osobności swoje niewypowiedziane tajemnice Pełni”.

różne [od naszych], uważałem za swój obowiązek po przeczytaniu kilku – jak oni to nazywają – *Komentarzy* uczniów Walentyna i po zapoznaniu się z ich doktryną przez osobiste kontakty z niektórymi z nich odsłonić przed tobą, mój przyjacielu, te niezwykle i głębokie misteria, które nie są dostępne dla każdego intelektu, ponieważ nie wszyscy mają wystarczająco oczyszczony umysł. Robię to, abyś zapoznawszy się z tymi rzeczami, mógł z kolei objaśnić je wszystkim, z którymi się kontaktujesz i usilnie namawiał ich, aby unikali takiej otchłani szaleństwa i bluźnierstwa przeciw Chrystusowi. Zamierzam zatem, najlepiej, jak potrafię, zwięźle i jasno przedstawić poglądy tych, którzy teraz szerzą herezję⁵⁰.

Interesujące wyniki daje spojrzenie na ten tekst (i w ogóle na przedmowę AH I oraz teksty paralelne) przez pryzmat naszkicowanej wyżej interakcjonistycznej koncepcji dewiacji. Mianowicie Ireneusz konstatuje nic innego jak brak szerszej społecznej reakcji na poglądy i zachowania, które – w jego przekonaniu – jako dewiacyjne powinny budzić taką reakcję. W nim samym budzą, dlatego bierze na siebie odpowiedzialność uświadomienia innych. Powodem tego braku reakcji jest, jego zdaniem, prostota umysłowa większości chrześcijan oraz sprytnie ukrywanie przez herezjarchów swoich prawdziwych poglądów pod maską ortodoksyjnego języka. Celem Ireneusza jest wydobycie na wierzch prawdziwego charakteru „tych ludzi” i ich teorii, aby poinstruowany przez niego „przyjaciel” i ci, z którymi ten ostatni „ma kontakt”, mogli „uniknąć tej otchłani szaleństwa i bluźnierstwa”.

Tłem dla tej sytuacji jest ewidentny brak wspólnej i oczywistej linii doktrynalnej wśród tych, których Ireneusz uważa za potencjalne ofiary heretyków. Biorąc pod uwagę wcześniejsze ustalenia dotyczące ówczesnej kondycji społeczności galijskich, można dodać, że stan ten jest w dużej mierze rezultatem jej dezintegracji. Z punktu widzenia socjologii dewiacji oznacza to sytuację, w której na poziomie społecznej świadomości dewiacyjność jakichś poglądów czy praktyk ma charakter

⁵⁰ AH I, praef. 2; por. AH III, 15, 2.

potencjalny i zależy od ewentualnej reakcji na te lub inne zjawiska, zaś intensywność, kierunek i konsekwencje tej ostatniej są warunkowane rozkładem sił w danej wspólnotcie.

Wydaje się, że bardziej zdecydowana reakcja ograniczała się do nielicznych jednostek typu samego Ireneusza. Natomiast rozkład sił musiał być z jego punktu widzenia niekorzystny – nigdzie nie wskazuje, jakoby uważał za możliwe, aby zastosować w stosunku do heretyków jakieś konkretne sankcje, mające kształt formalnej procedury wykluczenia. Pod koniec księgi I pisze, co prawda, że dzięki przeprowadzonej demaskacji „niszczyielska bestia” herezji może zostać zniszczona⁵¹, chodzi tu jednak o zniszczenie symboliczne – wywabienie „bestii” z kryjówki ma pozwolić na przekonanie niepewnych do odrzucenia dewiacyjnych poglądów i teorii. Warto też zauważyć, że jednym z głównych celów owej demaskacji jest umożliwienie innym „uniknięcia ataków”, powstrzymanie ich przed zbliżaniem się do „bestii” i trzymanie się od niej z daleka. Poza tym zwraca uwagę życzeniowy ton wypowiedzi – to jest coś, co dopiero odpowiednia eksplikacja umożliwi.

W tym kontekście należy uznać za znaczące, że w szeregu miejsc w traktacie Ireneusz wprost nawołuje do uciekania i nieprzestawania z ludźmi, których nauki opisuje: „Takich poglądów powinniśmy nienawidzić i brzydzić się ich, a także zawsze powinniśmy uciekać daleko od tych, którzy się ich trzymają”⁵²; „Ich poglądy są ludobójcze [...]. To przed nimi ostrzegał nas wcześniej Pan; a jego uczeń w swoim Liście polecił nam ich unikać [...]: «Uważajcie na nich, abyście nie utracili tego, coście zdobyli» (2 J 1,8)”⁵³; „Dlatego powinniśmy unikać ich

⁵¹ Por. AH I,34,1.

⁵² AH I,16,3.

⁵³ AH III,16,8. Co ciekawe, w cytacie z 2 J 1,7–8, na który się tu powołuje, Ireneusz podaje lekcję *videte eos* („uważajcie na nich”) zamiast *videte vosmet* („uważajcie na siebie”), obecną w najważniejszych manuskryptach NT. Dostępne mi wydania krytyczne NT (*Novum Testamentum Graece*, ed. A. Souter, Oxford 1910; *Novum Testamentum Graece*, eds. E. Nestle, K. Aland et al., Stuttgart 1995) nie odnotowują tego wariantu, podejrzewam więc, że jest to wersja unikalna. Nie wiadomo przy tym, czy Ireneusz pozwolił tu sobie świadomie na zmianę tekstu 2 J, czy też, cytując z pamięci, podał je w sposób, który wspierał jego postulat czujnego obserwowania „zwodzicieli”.

nauk i podchodzić do nich ostrożnie, abyśmy nie ponieśli od nich żadnej szkody, ale uciekać do Kościoła (*ecclesia*) i znaleźć się w jej łonie i być karmionym Pismem Pana”⁵⁴ itd.

Szczególną uwagę zwracają te miejsca, gdzie Ireneusz odwołuje się do autorytetu i przykładu ze strony swoich mistrzów: św. Jana i Polikarpa, a zwłaszcza AH III,3,4, gdzie przytacza historię ich konfrontacji z Keryntem i Marcjonem:

Są również ludzie, którzy słyszeli od niego [Polikarpa], że Jan, uczeń Pański, poszedł do łaźni w Efezie, a widząc tam Kerynta, wybiegł z niej, nie zażywwszy kąpieli, wołając: „Uciekajmy, aby łaźnia nie zawaliła się, skoro jest w niej Kerynt, wróg prawdy!” A sam Polikarp, kiedy pewnego razu spotkał Marcjona, który zapytał go „Czy poznajesz mnie?”, odpowiedział mu: „Poznaję, poznaję, pierwородnego Szatana”. Taką grozę czuli apostołowie i ich uczniowie przed nawet słownym kontaktem z jakimikolwiek podrabiaczami prawdy; jak Paweł również mówi: „Męża heretyckiego po jednym lub po drugim upomnieniu wystrzegaj się (*airetikon anthrōpon [...] paraitoy*)” (Tt 3,10)⁵⁵.

Opis tych konfrontacji jest wielce znaczący:

1. Mają one charakter reakcji na dewiację, stanowią więc dla Ireneusza modelowy przykład tego, co chce osiągnąć.
2. Mają charakter perswazyjny: przykład Jana wykazującego wręcz paniczny lęk przed fizyczną krzywdą, jaka może go spotkać z powodu przebywania w tym samym pomieszczeniu co Kerynt i radykalne odcięcie się Polikarpa od rozmowy z Marcjonem przez zastosowanie pod względem religijnym w najwyższym stopniu stygmatyzującego epitetu, ma generować postawę awersyjną.
3. Epitety, jakie przy tej okazji padają, czyli „wróg prawdy” i „pierwородny Szatana”, są znakomitymi przykładami dewiacyjnych etykiet. Druga z nich ma dodatkowe

⁵⁴ AH V,20,2.

⁵⁵ Paralelny tekst znaleźć można we wspomnianym wyżej liście Ireneusza do Floryna, w którym ten pierwszy nadmienia, że gdyby ich wspólny mistrz – Polikarp – usłyszał walentyniańskie teorie, zatkałby sobie uszy i uciekł jak najdalej. Zob. HK V,20,7 (s. 359).

znaczenie, gdyż wydaje się nawiązywać do powszechnie znanego w świecie judeochrześcijańskim (i bez wątplenia żywo funkcjonującego w myśli azjatyckiej) mitu o pochodzeniu Kaina. Miał on być potomkiem nie Adama, a węża utożsamianego oczywiście z szatanem⁵⁶. Innymi słowy, „pierworodny Szatana” to inaczej Kain, bratobójca, pierwszy morderca itd. Ma więc dodatkowy efekt awersyjny.

Podobną kombinację nakazu uciekania od heretyków z naznaczoną silną negatywną semantyką etykietą znajdujemy w II księdze AH:

Są oni natomiast we wszystkim pełni wszelkiego oszustwa, odstępczych natchnień, demonicznego działania i złud idolatrii [i są] prawdziwie poprzednikami (*praecursores*) tego smoka, który przez ułudy tego rodzaju strąca swoim ogonem trzecią część gwiazd z nieba i zrzuca je na ziemię (por. Ap 12,4), przed którymi trzeba nam uciekać podobnie, jak uciekalibyśmy przed nim. A im większa jest dokonywana iluzja, tym bardziej uważnie powinniśmy ich obserwować, ponieważ jest ona obdarzona tym większym duchem niegodziwości. Jeśli bowiem ktoś przypatrzy się ich codziennemu obcowaniu, zaraz zobaczy, że jest on jednym i tym samym co sposób działania demonów⁵⁷.

W AH I,13,1 Ireneusz mówi o gnostykach (konkretnie o uczniach Marka) jako o *prodromoi toy Antichristoy (praecursores Antichristi)*: „poprzednikach/forpoczcie Antychrysta”. Tak oczywiście należy również rozumieć wyrażenie „poprzednicy tego smoka [...]”. Nie ma tu miejsca, aby to przedstawiać szczegółowo, ale Ireneusz w swoim traktacie często zestawia

⁵⁶ Na temat tego mitu zob. między innymi: R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993, s. 89; A.M. Goldberg, *Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?*, „Judaica“ 1969, Bd. 25, s. 203–221; F.R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, New York 1968, s. 156. Jego zastosowanie w sporach z heretykami, zob. T. Dekert, *Marek Gnostyk, Kain i fałszerze prawdy: wątek ojcostwa szatana w polemikach antyheretyckich II wieku*, „Vox Patrum” 2012, t. 57, nr 32, s. 115–135.

⁵⁷ AH II,31,3.

heretyków z Antychrystem (którego charakterystykę wydobyla z pism Pawłowych i Janowych, uzupełniając ją o nowe szczegóły) na zasadzie ich odpowiedniości: są oni *prodromoi/praecursores*, tzn. w mniejszej skali dokonujący tego samego co dokona w makroskali podczas swojego przyjścia Antychryst. W ten właśnie sposób zapowiadają jego nadejście. Antychryst uzurpując dla siebie cześć należną Bogu i Chrystusowi, doprowadzi wielu ludzi do odstępstwa, a ostatecznie do tego, co Apokalipsa Jana nazywa „śmiercią drugą” – totalnej i wiecznej kary ognia. W tym sensie można ją powiązać z Kainową charakterystyką „podrabiaczy prawdy”, która wyłania się z odpowiedzi udzielonej Marcjonowi przez Polikarpa. Etykieta „poprzedników Antychrysta/smoka” wraz z całym systemem asocjacji, jakie przywołuje, ma więc wybitnie awersjogenny charakter.

Reasumując – moim zdaniem – nawoływanie do ostracyzmu – jak widzieliśmy szczególnie uzasadnianego – stanowi dla Ireneusza specyficzną formę procedury definiowania społecznych granic, uwarunkowaną przez konkretną sytuację gminy lyońskiej (kościół galijskiego). Całe swoje zadanie widzi on jako umożliwienie adresatom traktatu zorientowania się, które z proponowanych im przez rozmaitych „nauczycieli” teorie są sprzeczne z tradycją apostołską i dlatego. Interesuje go więc podkreślanie różnic (dla wielu nieoczywistych), wzmacniane systemem dewiacyjnych etykiet⁵⁸. Na tym polega zapowiadana w tytule „demaskacja”. Jej korelatem na poziomie społecznym ma być właśnie ostracyzm, separowanie się od *hairetikoi anthropoi*, i – jak pisze w V księdze – „uciekanie do Kościoła”, w optyce Ireneusza przede wszystkim do tych „miejsz”, gdzie znajdują się biskupi tacy jak on sam, tzn. mogący się wykazać nieprzerwaną sukcesją tradycji sięgającej któregoś z apostołów. Nic nie wskazuje na to, aby biskup Lyonu czynił jakieś bardzo widoczne rozróżnienie pomiędzy heretyckimi poglądami a ich ludzkimi twórcami i nośnikami, przeciwnie, należy się wystrzeżać heretyków ze względu na niebezpieczeństwa, jakie niesie

⁵⁸ Interesującą analizę takiego „różnicującego” dyskursu u Ireneusza w odniesieniu do poglądów zawartych w *Apokryfie Jana* przeprowadziła K.L. King, *Social and Theological Effect of Heresiological Discourse* [w:] *Heresy and Identity*..., s. 28–49.

obcowanie z głoszonymi przez nich naukami. Ireneusz nie posiada społecznych środków, aby wykluczyć ze wspólnoty tych wszystkich, którzy w jego optyce są religijnymi dewiantami; sama ta wspólnota jest bardzo słaba i boryka się z rozsadzającym ją od wewnątrz chaosem. Dlatego sugeruje, a w zasadzie silnie perswaduje zachowania ostracyzujące. Byłby to szczególnie rodzaj ekskomuniki, polegający nie na wykluczeniu osób głoszących poglądy definiowane jako dewiacyjne poza granice wspólnoty, ale na szczególnej „kontrakcji” wspólnoty, by te osoby pozostały poza jej granicami i miały na nią możliwie jak najmniejszy wpływ.

Tomasz Dekert

Ostracism Against Heretics as a Means of Building Community
Boundaries in *Adversus Haereses* of Irenaeus of Lyons

This paper presents a hypothesis about the sociological conditions of the call for ostracism against heretics, that we find in heresiological treaty of Irenaeus of Lyons. Looking at the situation of the Gallic Christianity in the time of Irenaeus through the prism of interactionist theory of deviance shows that ostracism connected to the negative labeling, was a means of producing and consolidate the social boundaries of the Christian community, faced with weakening and internal chaos.

MICHAŁ SPURGIASZ
Uniwersytet Jagielloński



ZOSIMOS Z PANOPOLIS, ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ W RECEPCJI ARABSKIEJ I BIZANTYŃSKIEJ

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie czytelnikowi postaci Zosimosa oraz zarysowanie obecnego stanu badań dotyczących jego twórczości. Artykuł stara się przedstawić tło historyczne, zarysowuje problematykę związaną z grecką i arabską ścieżką przekazu tekstów Zosimosa oraz wymienia i podaje krótką charakterystykę znanych manuskryptów. Zostaje tu zarysowany problem autentyczności tekstów przypisanych Zosimosowi oraz zmian wprowadzonych do tekstów Zosimosa przez kopistów.

Zosimos

Zosimos jest postrzegany jako jeden z pierwszych alchemików tradycji zachodniej¹, którego biografia została potwierdzona przez źródła historycznie². Wedle Theodora Abta okres jego życia przypada na III–IV wiek naszej ery³. Przyjął on to datowanie

¹ Większość starożytnych alchemików to postacie mityczne: *Hermes Trismegistos*, *Ostanes*, *Pibechius*.

² M. Ullmann, *Die Natur – und Geheimwissenschaften im Islam* (Handbuch der Orientalistik. Erste Abt. Ergänzungsband VI, 2. Abschnitt), Lejda 1972, s. 160.

³ T. Abt, E. Hornung, D. Warburton, *The Book of Pictures – Mushaf as-suwar by Zosimos of Panopolis: Supplement To Corpus Alchemicum Arabicum (CALA)*, Zurich 2007, s. 9.

na podstawie tego, że Zosimos w swych tekstach cytuje encyklopedystę Juliusza Afrykańczyka⁴, którego śmierć przypada na okolice 240 roku naszej ery, a cytowane dzieło uległo zniszczeniu wraz z likwidacją Sarapejonu⁵ w roku 391. Michèle Mertens zwraca uwagę, iż Zosimos w swych dziełach odnosi się do działalności manicheizmu na terenie Egiptu. Sugeruje to według niej, iż Zosimos działał około 300 roku naszej ery⁶.

Za miejsce narodzin Zosimosa uznaje się Panopolis znajdujące się w południowym Egipcie 200 km na północ od miasta Luksor i 70 od miejsca, gdzie odnaleziono duży zbiór gnostycznych tekstów – Nag Hammadi⁷. Według niektórych źródeł Zosimos jest przedstawiany jako pochodzący z regionu Tebaidy, natomiast *Suda*⁸ określa go jako aleksandryjczyka⁹. Abt zaznacza, że w jednym z ostatnio odkrytych koptyjskich manuskryptów Panopolis jest wyszczególnione jako jedno z ważniejszych centrów uprawiania alchemii zarówno teoretycznej, jak i praktycznej¹⁰. Warto zaznaczyć, że miejsce narodzin Zosimosa sugerowałoby egipskie pochodzenie, lecz pewne źródła podają, że był on Grekiem¹¹. Na obszar działalności Zosimosa przypada

⁴ Juliusz Afrykańczyk – chrześcijański podróżnik oraz historyk. Imię jego występuje w *Sudzie*, gdzie określany jest jako filozof libijski. Znany jest z tekstów: *Chronographiai* (historii świata), oraz encyklopedii *Kestoi*.

⁵ Sarapejon – jedna z ważniejszych oraz bardziej wpływowych bibliotek antycznych. Przeniesiono tam część zbioru Biblioteki Aleksandryjskiej.

⁶ M. Mertens, *Zosimos of Panopolis* [w:] *New Dictionary of Scientific Biography*, ed. N. Koertge, New York 2008, vol. 8, s. 405.

⁷ Biblioteka z Nag Hammadi to kolekcja trzynastu starożytnych ksiąg odkrytych w roku 1945. Zostały one spisane w języku koptyjskim na papirusie i oprawione w skórę. Kodeksy zawierają 52 teksty, z których większość ma charakter gnostyczny. Znajdują się tam również trzy teksty pochodzące z *Corpus Hermeticum* oraz fragmenty tłumaczeń *Republiki* Platona.

⁸ Bizantyjska encyklopedia datowana na X wiek. Zawiera w większości hasła literackie oraz historyczne.

⁹ Ibidem.

¹⁰ W Panopolis znajdowała się świątynia, której malowidła naścienne były związane z postacią Hermesa Trismegistosa. Alchemicy arabscy, tacy jak Muhammad ibn Umali, uważali, iż na ścianach świątyni znajduje się dokładny opis przeprowadzenia transmutacji, a jego poprawne zrozumienie gwarantuje sukces w praktyce.

¹¹ Sugestia ta, wraz ze stwierdzeniem, iż był on greckim filozofem, pojawia się w E. Gildemeister, F. Hoffman, *The Volatile Oils*, New York 1913, s. 22, 203.

Aleksandria, w której pozostał przez większość życia. Jednakże istnieją przesłanki, że odbył wiele podróży w rejonie basenu Morza Śródziemnego¹². Zgodnie z przekazami arabskimi żył sto dziesięć lat, z czego siedemdziesiąt jako uczeń, a czterdzieści jako nauczyciel¹³. Warto tu zauważyć pewien subtelny symbol. W starożytnym Egipcie wiek stu dziesięciu lat był postrzegany jako idealny, często taką długość życia przypisywano mężom stanu bądź wielkim kapłanom. Abt i Mertens zauważają, że następcy w alchemii, przywołując dzieła Zosimosa, pisali o nim ze szczególnym szacunkiem, określając go jako: „Korona Mądrości”, „Ten którego język jest głęboki niczym ocean”, „Ten którego zainspirowali bogowie”, „Boski Zosimos”, „Przyjaciel prawdy”¹⁴. Ibn Arfa‘ Ra’s¹⁵ nazywał go w swych tekstach „uniwersalny mędrzec świecącego płomienia”¹⁶ bądź „głowa filozofów i zbierający to, co rozsiane”¹⁷. Cytaty z dzieł Zosimosa można odnaleźć u Olimpadora, Pelagiosa oraz u różnych autorów anonimowych¹⁸.

Zosimos był znany jako twórca wielu dzieł, jednak do naszych czasów zachowały się jedynie fragmenty oraz cytaty w języku greckim, syryjskim¹⁹, a także tłumaczenia i kompilacje arabskie. Przypisywane jest mu autorstwo między innymi pozycji takich jak: *Autentyczne Wspomnienia*, *Księga Obrazów*, *O literze Omega*, *Wizje*, *Traktat o instrumentach oraz piecach*, *O parowaniu Boskiej Wody*, *Co umacnia rtęć* oraz *O ostatecznym uwolnieniu*²⁰. Warto zaznaczyć, iż *Wizje* oraz *O literze Omega* są często traktowane jako część *Autentycznych*

¹² F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur bis ca. 430 H*, Lejda 1971, vol. 4, s. 73.

¹³ M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 160.

¹⁴ T. Abt, E. Hornung, D. Warburton, *The Book of Pictures...*, s. 9.

¹⁵ Wczesnośredniowieczny islamski historyk oraz alchemik, którego działalność datuje się na V–VII wieku n.e.

¹⁶ M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 161.

¹⁷ T. Abt, E. Hornung, D. Warburton, *The Book of Pictures...*, s. 9.

¹⁸ M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 160.

¹⁹ Syryjskie manuskrypty zawierające fragmenty dzieł Zosimosa to: *Cambridge Mm 6,29*, *British Museum Egerton 709* i *Oriental 1593*.

²⁰ Por. M. Mertens, *Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium* [w:] *The Occult Sciences in Byzantium*, eds. P. Magdalino, M.V. Mavroudi, Geneva 2006, s. 210–214.

Wspomnień z racji podejmowanej tematyki – kwestii uwolnienia się spod wpływu gwiazd oraz przeznaczenia. *Suda* podaje, że Zosimos był również autorem dzieła zatytułowanego *Cheirokmeta*, w skład którego wchodziło dwadzieścia osiem tekstów oznaczonych literami alfabetu²¹. Informację tę zdaje się potwierdzać zachowany do dnia dzisiejszego tekst *O literze Omega*.

Teksty Zosimosa wyrażają mocne powiązania z myślą gnostrycką, jak i hermetyczną²². Kyle Fraser zaznacza, że Zosimosa należy traktować jako jednego z pierwszych alchemików egipsko-hellenistycznych, którzy wyrastają na gruncie tradycji judaistycznej²³. W obrębie tekstów Zosimos kładł szczególnie nacisk na łączenie w alchemii wymiaru praktycznego z teoretycznym. Pisał nawet o dwóch rodzajach alchemii: świętej, skupionej na duchowym efekcie praktyki, która element fizyczny stosuje ściśle do osiągnięcia wyzwolenia, oraz świeckiej, będącej efektem podszeptów złych duchów, skupionej tylko i wyłącznie na fizycznych rezultatach eksperymentów. Fraser o alchemii Zosimosa wyraża się następująco: „Alchemia w ujęciu Zosimosa przybiera jawnie zbawczy charakter, na równi z celami kultów misteryjnych i gnostryckimi oraz hermetycznymi tradycjami inicjacyjnymi”²⁴, co koresponduje ze zdaniem Daniela Stolzenberga: „Zosimos nie poczynił żadnych wysiłków by uzasadnić tradycyjne alchemiczne cele materialne, tak by [alchemia] mogła być praktykowana sama przez się; raczej

²¹ A.F. de Jong, *Zosimus of Panopolis* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Lejda 2006, s. 25; M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 160.

²² Dzieła Zosimosa zdradzają podobieństwa do tekstów setyckich odnalezionych w Nag Hammadi. Losem człowieka władają gwiazdy, ponieważ ten „upadł” w materię. Zosimos podziela wiarę w wewnętrzną głęboko skrytą boskość. Istnieją również zbieżności w zastosowanej symbolice pomiędzy tekstem *Poimandres* a dziełami Zosimosa.

²³ K. Fraser, *Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge*, „Aries 4” 2004, no. 2, s. 126.

²⁴ *Ibidem*, s. 135. Wszystkie tłumaczenia na polski, o ile nie zaznaczono inaczej, mojego autorstwa – M.S.

uczynił on alchemię integralną częścią programu, którego celem było zbawienie²⁵.

Stolzenberg sugeruje ponadto, że alchemia dla Zosimosa stanowiła odpowiednik neoplatońskiej teurgii – była narzędziem mającym służyć wyzwoleniu duszy bez zbędnego wikłania się w świat materii i posługiwania się nieczystymi siłami kosmicznymi²⁶. Odnotować należy, że Zosimos w swych dziełach cytuje i powołuje się na prekursorkę alchemii – Marię Alchemiczkę. Niestety, nie zachowały się żadne dzieła jej autorstwa, znana jest tylko z cytatów. To za pośrednictwem jej tekstów Zosimos przyjął koncepcje skrytej natury metali, która może zostać odkryta poprzez złożone alchemiczne procesy²⁷. O ile nic nie wiadomo o samej Marii, a jej życie pozostaje tajemnicą, to Zosimos jasno stwierdza, iż to od niej pochodzi koncepcja kamienia filozoficznego, która w znacznym stopniu uformowała jego pogląd na alchemię.

Grecki przekaz tradycji alchemicznej Zosimosa

Grecka ścieżka przekazu została dokładnie omówiona przez Mertens w artykule *Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium* znajdującym się w *The Occult Sciences in Byzantium*. Korpus zachowanych tekstów Zosimosa zawiera trzy manuskrypty oraz czwarty, który budzi wątpliwości badaczy²⁸:

1. *MS Marcianus Graecus 299*, datowany na koniec X, początek XI wieku naszej ery.
2. *MS Parisinus Graecus 2325*, datowany na wiek XIII.
3. *MS Parisinus Graecus 2327*, spisany w 1478 roku.
4. *MS Laurentianus Graecus 86.16*, uznawany za niekanoniczny.

²⁵ D. Stolzenberg, *Unpropitious Tinctures: Alchemy, Astrology & Gnosis According to Zosimos of Panopolis*, „Archives Internationales d’Histoire des Sciences” 1999, no. 142, vol. 49, s. 29.

²⁶ Ibidem, s. 30.

²⁷ P.W. van der Horst, *Maria Alchemista, the first female Jewish author*, „Zutot” 2001, no. 1, s. 44–47.

²⁸ Por. M. Mertens, *Graeco-Egyptian...*, s. 207.

Wymienione manuskrypty różnią się między sobą długością tekstu, układem kolejnych kwestii czy też stanem zachowania.

Mertens jest zdania, że manuskrypt *Marcianus Graecus 299* jest jednym z najlepiej zachowanych manuskryptów alchemicznych. Wskazuje na to tytuł pierwszego tekstu, który jest zdobiony, otoczony ramą, do wytworzenia której użyto aż czterech kolorów. Jednakże należy mieć na uwadze, iż manuskrypt jest zniszczony – brakuje kilku rozdziałów.

Manuskrypt *Parisinus Graecus 2325* opisuje zagadnienia techniczne oraz stronę praktyczną alchemii, brak w nim rozważań o naturze filozoficznej. Układ tekstu wskazuje księgę, której miejsce jest raczej w warsztacie niż w bibliotece.

Natomiast *MS Parisinus Graecus 2327* – pomimo braku części tekstów zawartych w *Marcianus Graecus 299* – jest bogatszy o część tekstów nieznanego pochodzenia, które nie występują w innych manuskryptach.

Wzajemna relacja pomiędzy manuskryptami – zdaniem Mertens – nie została jeszcze wystarczająco przebadana²⁹.

Koncentrując się na przekazie tekstów Zosimosa, autorka wyodrębniła na podstawie wymienionych wyżej trzech rękopisów grupę tekstów będących najprawdopodobniej jego autorstwa. Zalicza do nich *Autentyczne Wspomnienia* (w skład których wchodzi *Wizje*, seria trzynastu krótkich tekstów zaczynających się od *O literze Omega.*); *Rozdziały dla Eusebii* (wypiski z różnych dzieł zebrane przez kopistę. Imię Eusebia prawdopodobnie jest zniekształconą formą imienia Theosebia, ponieważ tak nazywała się siostra Zosimosa³⁰); *Rozdziały dla Teodora* (krótkie parafrazy i streszczenia dokonane na podstawie pism Zosimosa) oraz *Księga Sofii* i *O ostatecznym wyzwoleniu* (tekst *O ostatecznym uwolnieniu* stanowi wypis z *Księgi Sofii*). Wypada jednak zaznaczyć, że powyższe cztery grupy tekstów nie występują we wszystkich manuskryptach. Mertens dodaje, że dokładna lokalizacja dzieł z jakiegokolwiek grupy nie stanowi prostego zadania – są one przemieszane z tekstami należącymi do innych autorów³¹. Kontrastuje to z tradycyjnym

²⁹ Ibidem, s. 208.

³⁰ Ibidem, s. 212.

³¹ Ibidem, s. 206–209.

podejściem greckim, w którym teksty każdego autora są wyraźnie od siebie oddzielone. Dodatkowym utrudnieniem jest sposób, w który zostały one przepisane – dzieła są skopiowane jedne za drugim, bez żadnych przerw pomiędzy nimi. Styl zapisu nie odróżnia nagłówków od tytułów poszczególnych rozdziałów, co dodatkowo utrudnia wyraźny podział tekstu.

Mertens uważa, że już sam tytuł zbioru *Autentyczne Wspomnienia* wzbudza podejrzenia. Słowo „wspomnienia” – ὑπόμνημα niemalże na pewno pochodzi od Zosimosa, ponieważ miał on zwyczaj w ten sposób tytułować niektóre swoje prace. Słowo ὑπόμνημα może być odczytywane jako notatki, noty przygotowawcze. Na chwilę obecną nie jest możliwe, by dokładnie określić, jakie znaczenie miał ten termin dla Zosimosa, stąd powszechnie przyjmuje się *Wspomnienia* jako tytuł zbioru. Można postawić hipotezę, że przedrostek *Autentyczne* pochodzi od nadgorliwego kopisty, który chciał zaznaczyć, że przepisuje dokładny tekst Zosimosa bez dokonywania większych zmian czy też ingerowania w treść³². W skład zbioru *Autentycznych Wspomnień* wchodzi trzynaście rozdziałów stanowiących odrębne teksty. Pierwszym z nich jest *O literze Omega*, w którym Zosimos opisuje podstawy opozycji ciało–dusza oraz porusza temat wyzwolenia się spod jarzma przeznaczenia. Następne trzy zawierają *Wizje* – tekst wizyjny kontynuujący problem poruszony w *O literze Omega*. Przedstawia on symboliczną drogę, która ma za zadanie zapewnić duszy wyzwolenie. Dalszy ciąg zbioru poświęcony jest omawianiu kwestii technicznych oraz tajemniczej substancji – „boskiej wody”, która według Zosimosa pełni kluczową funkcję w procesie transmutacji. Tekst *Autentycznych Wspomnień* można odnaleźć w każdym z manuskryptów, jednak różnią się one liczbą podrozdziałów. Jak podaje Mertens, *O literze Omega* znajduje się jedynie w *MS Marcianus Graecus 299*, podczas gdy druga i trzecia wizja znajdują się jedynie w *MS Parisinus Graecus 2327*. Niektóre z tekstów przynależących do grupy *Wspomnień* zostały zachowane w dobrej jakości, natomiast inne, w szczególności pisma dotyczące technicznego wymiaru pracy alchemika,

³² Ibidem, s. 210.

noszą ślady manipulacji ze strony kopistów bądź zachowały się w złym stanie materialnym – część z nich została w znacznym stopniu skrócona. Jest to dostrzegalne w *MS Marcianus Graecus 299*, gdzie część *Autentycznych Wspomnień* pojawia się podwójnie, a przy tym zawiera drastyczne różnice w długości tekstu oraz w kompozycji³³. Mertens zwraca uwagę na ciekawy detal – porównując dwa fragmenty tego samego rozdziału, można zaobserwować, gdzie oryginalny tekst Zosimosa najprawdopodobniej urywa się z powodu inwersji w starszym niezachowanym rękopisie. Kopista świadomy, że czegoś brakuje dopisuje samodzielnie brakujący element, przy czym czyni to niezależnie w każdej partii powtórzonego tekstu. Na podstawie powtórzeń Mertens postawiła hipotezę, że kopista posiadał do dyspozycji dwie kopie *Autentycznych Wspomnień* i podczas przepisywania nie zauważył, że przepisuje dwukrotnie ten sam tekst³⁴.

W wypadku *Rozdziałów dla Eusebii* Mertens wskazuje, że istnieje problem związany z samym tytułem. Imię Eusebia jest niespotykane w tekstach przypisanych Zosimosowi. Może być to zniekształcone imię Theosebia, co odpowiadałoby imieniu siostry alchemika. Jest też możliwe, że imię dodał kopista, zaznaczając osobę, na zlecenie której przygotował tekst. *Rozdziały dla Eusebii* występują w manuskryptach *MS Marcianus Graecus 299*, *MS Parisinus Graecus 2325* i *MS Parisinus Graecus 2327*.

Rozdziały dla Teodora nie występują w manuskrypcie *Parisinus Graecus 2325*. Tu również występuje problem związany z tytułem. Mertens, interpretując tytuł, skłania się ku tezie, że Teodor mógł być zleceniodawcą kopisty.

Teksty *O ostatecznym uwolnieniu i Księga Sofii* występują jedynie w manuskrypcie *MS Parisinus graecus 2327*. Tekst *O ostatecznym uwolnieniu* został umieszczony pomiędzy dwiema partiami *Księgi Sofii*.

³³ Ibidem, s. 211.

³⁴ Ibidem.

Arabska ścieżka przekazu

Badaniu arabskiej ścieżki przekazu poświęcili swoje prace Hassan S. El Khadem³⁵, Theodor Abt³⁶, Fuat Sezgin³⁷, Manfred Ullmann³⁸ i Michèle Mertens³⁹. Edycja *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* przygotowana przez Abta spotkała się z krytyką ze strony Bin-kal Halluma, który w artykule *The Tome of Images: an Arabic Compilation of Texts by Zosimos of Panopolis and a Source of the Turba Philosophorum*⁴⁰ przedstawił szereg niejasności i błędów interpretacyjnych w hipotezie Abta dotyczącej pochodzenia oraz autorstwa *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar*. Przedmiotem krytyki stała się też jungowska interpretacja *Księgi Obrazów*.

Mertens uważa, że można mówić o trzech grupach tekstów arabskich dotyczących Zosimosa⁴¹:

1. pierwszej, wyznaczanej przez tłumaczenia oryginalnych tekstów Zosimosa;
2. drugiej, na którą składają się arabskie teksty bazujące na pewnych aspektach tradycji greckiej;
3. trzeciej, wyznaczonej przez fałszerstwa i teksty błędnie przypisane Zosimosowi.

Khadem i Abt przytaczają następujące tłumaczenia oraz opracowania dzieł Zosimosa na arabski:

1. *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* – *Księga Obrazów* – anonimowe dzieło datowane na XIII wiek. Tekst zachowany jest w manuskrypcie *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi MS 1574*, który stanowił podstawę do edycji Abta. Fragmenty tekstu przetrwały w dużej liczbie kopii⁴².

³⁵ Wyniki jego badań zostały opublikowane w H.S. El Khadem, *A Translation of a Zosimos' Text in an Arabic Alchemy Book*, „Journal of the Washington Academy of Sciences” 1996, no. 84, s. 168–178.

³⁶ Por. T. Abt, E. Hornung, D. Warburton, *The Book of Pictures...*

³⁷ F. Sezgin, *Geschichte...*, s. 73–77.

³⁸ M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 160–163.

³⁹ M. Mertens, *Zosimos of Panopolis...*, s. 407.

⁴⁰ B. Hallum, *The Tome of Images: an Arabic Compilation of Texts by Zosimos of Panopolis and a Source of the Turba Philosophorum*, „Ambix” 2009 (56), no. 1, s. 76–88.

⁴¹ M. Mertens, *Zosimos of Panopolis...*, s. 407.

⁴² Ullmann wymienia wszystkie zachowane fragmenty *Księgi Obrazów*. Zob. M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 161.

2. *Kitāb al-Fihrist* – arabska encyklopedia opublikowana w Damaszku w roku 987 naszej ery przez Ibn Al-Nadima. Wymienia ona kilka niezachowanych obecnie arabskich tłumaczeń Zosimosa.
3. *Klucze Łaski oraz Sekrety Mądrości* – autorstwa al-Ṭuḡhrāʿī datowane na dwunasty wiek naszej ery. Tekst składa się z dwóch części. Pierwsza stanowi autor ski wykład al-Ṭuḡhrāʿī, natomiast druga to przetłumaczony wybór fragmentów kilku tekstów Zosimosa.

Wymienione teksty są od siebie niezależne, stanowią tłumaczenie różnych tekstów Zosimosa, w tym tych, które nie zachowały się w grece, na przykład *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar*. *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* stanowi zamknięty kompletny tekst dedykowany uczniemu imieniem Theosebeia. Jest on przesiąknięty duchem gnostycyzmu i podejmuje tematykę podobną do *Wizji*, jednak brak w nim bezpośrednich cytatów czy odwołań do zbioru *Autentyczne Wspomnienia*. Hallum uważa, że *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* jest arabską kompilacją powstałą na bazie autentycznych tekstów Zosimosa. Tekst został poddany znacznym zmianom ze strony kopisty, takim jak wprowadzenie formy dialogu czy też włączenie w tekst kilku różnych fragmentów dzieł Zosimosa⁴³.

W encyklopedii *Kitāb al-Fihrist* podano tytuły czterech dzieł przetłumaczonych na arabski, część z nich niestety nie zachowała się do obecnych czasów. Są to *Klucze Sztuki*, *Klucze Magii*, *Księga Elementów*, *Księga wszystkich Mędrców Sztuki*⁴⁴. Cykl *Kluczy* przedstawiony jest jako zbiór listów zawierających cytaty z tekstów inspirujących Zosimosa⁴⁵ oraz fragmenty jego dzieł. Warto zauważyć, iż w zbiorze imię Zosimosa zostało zniekształcone i powyższe teksty sygnowane są imionami takimi jak Rimos, Tosimos, Dosimos⁴⁶. El Khadem podaje dwie możliwe przyczyny przekręcenia imienia alchemika: pierwszą z nich jest natura tłumaczeń arabskich – zgodnie

⁴³ B. Hallum, *The Tome...*, s. 85.

⁴⁴ H.S. El Khadem, *A Translation...*, s. 169.

⁴⁵ Kilukrotnie pojawiają się odwołania do tekstów Marii Alchemiczki.

⁴⁶ Na kwestię zniekształconego imienia Zosimosa w pismach arabskich zwraca uwagę Mertens. Zob. eadem, *Zosimos of Panopolis...*, s. 407. Imię Zosimosa przedostało się do tradycji łacińskiej za pośrednictwem arabskim pod zniekształconym imieniem.

z przyjętymi ówczesnie normami samogłoski mogły być przedstawiane, zmieniane bądź nawet usuwane, w celu uproszczenia obcego imienia dla odbiorcy lokalnego. Drugą jest specyfika zapisu par głosek arabskich – postawienie kropki nad literą „Ra” zmienia jej sposób odczytania na „Za”, tak samo w przypadku „Dal”, gdzie stawiając kropkę, otrzymujemy głoskę „Thal”. W tekście al-Ṭughrāʿī Zosimos figuruje pod imieniem Rismos bądź Zismos zależnie od tego, czy kopista pamiętał o postawieniu kropki⁴⁷.

El Khadem wysunął również hipotezę⁴⁸, iż autor *Kitāb al-Fihrist* nie był świadomy, że wszyscy wymienieni przez niego autorzy różnego rodzaju kluczy byli jedną i tą samą osobą. Zwraca również uwagę, iż około X wieku określenia „Dzieło”, „Praca”, „Magia” stanowiły w języku arabskim synonimy dla słowa „alchemia”, stąd też możliwym jest, że kilkakrotnie wymieniane dzieło jest jednym i tym samym.

Klucze Łaski oraz Sekrety Mądrości są zapisane w formie wykładów. El Khadem uważa, że narratorem całego tekstu pozostaje al-Ṭughrāʿī, ponieważ wszystkie odniesienia do Zosimosa są wyrażone w trzeciej osobie. Co więcej, tekst nosi ślady znacznej ingerencji tłumacza w treść. Tekst drugiej części, rzekomo należącej do Zosimosa, zawiera zwroty bądź stwierdzenia, których autorem nie mógł być Egipcjanin. El Khadem wylicza te przypadki⁴⁹:

1. Zwrot „muzułmańscy filozofowie powiadają...” – Zosimos żył w czasach poprzedzających islam.
2. Opis prochu strzelniczego – specyfik ten nie był znany za życia Egipcjanina.
3. Odwołania do Mahometa oraz anioła Israfila – powód ten sam, jak w punkcie pierwszym.
4. Każdy paragraf kończy się popularną islamską frazą „bóg wie więcej”.

Wprowadzenie do oryginalnego tekstu zwrotów chwalebnych islam mogło mieć na celu odwrócenie uwagi restrykcyjnych religijnych przywódców.

⁴⁷ H.S. El Khadem, *A Translation...*, s. 169.

⁴⁸ Ibidem, s. 170.

⁴⁹ Ibidem, s. 171.

Kompozycja tekstu „Zosimosa” w *Kluczach Łaski* oraz *Sekretach Mądrości* w znacznej mierze opiera się na cytatach. Pośród nich możemy odnaleźć te poświęcone Marii Alchemiczkce, wyciąg z kilku tekstów Zosimosa i serię luźnych cytatów sygnowanych imionami ważnych postaci historycznych, jak i mitycznych (między innymi Kleopatry czy Hermesa Trismegistosa). Przywodzi to na myśl *MS Marcianus Graecus 299* i – jak się okazuje – część wpisów pokrywa się z wersją grecką. Stosunkowo dużą część tekstu zajmują rozważania dotyczące sposobu uzyskania Elikśiru oraz wpływu siedmiu sfer na prace alchemika.

Ullman, podejmując próbę skatalogowania arabskiego dziedzictwa Zosimosa, wyróżnia następujące grupy tekstów:

1. Podane za Ibn an-Nadimem na podstawie *Kitāb al-Fihrist* cztery teksty przypisane Zosimosowi, mające stanowić tłumaczenia: *Kitāb al-Mafātīh fī fī ṣ-ṣan‘a* (*Klucze Sztuki*), *As-sab‘ūna risā* (*Siedemdziesiąt liter*), *Kitāb al-‘Anāšir* (*Księga Elementów*), *Kitāb ilā Ġamī‘ al-ḥukamā’ fī ṣ-ṣan‘a* (*Księga wszystkich Mędrców Sztuki*)⁵⁰.
2. Szeroką grupę tekstów zawierających cytacje Zosimosa, prawdopodobnie powiązaną z *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar*⁵¹.
3. Teksty zawierające cytacje z Zosimosa bez podania tytułu cytowanego dzieła. Do tej grupy przynależą teksty takie jak: *Kitāb al-Habīb* autorstwa Gebera, *Maqālat al-fauz* autorstwa pseudo al-Ġazālī, *Kitāb al-Aqālīm as-as-sab‘a* autorstwa Sīmāwi, *Kitāb Ġāmi‘ al-asrār* i *Kitāb Ḥaqā’iq al-isis ‘hād* autorstwa al-Ṭuġhrā’ī, *Kitāb al-Badr al-munīr* autorstwa Muḥammada aṭ-Ṭūsī, *Kitāb Ġawāhir al-funūn* autorstwa al-Biṣṭāmī⁵².
4. Teksty, w których Zosimos jest wspomniany. Na grupę składają się teksty takie jak: *MS Chester Beatty 4025*, *Sahādāt al-ḥukamā’*, *Ḥaīdarābād 1342*⁵³.

Uczeni są zgodni, że arabska ścieżka przekazu tekstów Zosimosa nie została jeszcze przebadana w sposób dokładny i wiele

⁵⁰ M. Ullmann, *Die Natur...*, s. 161.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, s. 162.

⁵³ Ibidem s. 161.

zagadnień z nią powiązanych, takich jak relacja pomiędzy poszczególnymi tekstami czy też wpływ na teksty łacińskie, nie zostało jeszcze zanalizowanych w sposób zadowalający.

Niniejszy tekst miał na celu wypełnienie luki w polskich publikacjach poprzez przybliżenie czytelnikowi postaci Zosimosa, jednego z pierwszych alchemików, przedstawicieli alchemii egipsko-helleńskiej.

Michał Spurgiasz

The Life and Works of Zosimos of Panopolis
in the Arabic and Byzantine Tradition

The goal of this paper is to introduce readers to Zosimos' vita and to outline the current state of research considering Zosimos' alchemical legacy. The article tries to show the historical background of Zosimos, outlines the general topic of preserved legacy in greek and arabian language, and brings out a short characteristic of known manuscripts. The article refers to: a) the authenticity of the manuscripts claimed to originate from Zosimos, b) changes introduced by copyists to the Zosimos' texts.

WOJCIECH KOSIOR
Uniwersytet Jagielloński



DEMONY PSALMU 91 WEDŁUG MIDRASZU BAMIDBAR RABBA 12:3. TŁUMACZENIE I KOMENTARZ

Biblijna Księga Psalmów przez wieki służyła za źródło tekstów mających magiczne zastosowanie. Poszczególne psalmy spisywano na różnego rodzaju artefaktach, które miały na celu ochronę przed wszelkim nieszczęściem. Do szczególnego znaczenia w tym względzie doszedł Psalm 91. Nawet pobieżny przegląd oferty handlowej szeroko rozumianych sklepów ezoterycznych pozwala przekonać się o współczesnej popularności tego tekstu, który można nabyć w formie przystosowanej do noszenia cały czas przy sobie: w edycji kieszonkowej, w nadruku na chuście czy też w postaci grawerunku na elementach biżuterii. Stan ten jest efektem wielowiekowej historii apotropaicznego zastosowania Ps 91¹, która rozciąga się

¹ W kwestii inherentnych właściwości formalnych i treściowych Ps 91, które przyczyniły się do jego apotropaicznej atrakcyjności, zob. K.J. Cathcart, *The Phoenician Inscriptions from Arslan Tash and Some Old Testament Texts (Exodus 12; Micah 5:4–5[5–6]; Psalm 91)* [w:] *On Stone and Scroll: Essays in Honour of G.I. Davies*, eds. J.K. Aitken, K.J. Dell et al., Berlin–Boston–Göttingen 2011, s. 96; A.J. Schmutzer, *Psalm 91: Refuge, Protection and its Use in the New Testament* [w:] *The Psalms: Language for All Seasons of the Soul*, eds. A.J. Schmutzer, D.M. Howard Jr., Chicago 2013, s. 87–88; E.A. Speiser, *Twpt*, „The Jewish Quarterly Review” 1957, vol. 48, no. 2, s. 213–215; P. Stamatopoulos, *A mistranslation or a liberal rendering in Ps. 91/90:6 (LXX)?*, [szkic artykułu], https://www.academia.edu/4167142/_English_A_mistranslation_or_a_liberal_rendering_in_Psalm_91_90_6_LXX_, [dostęp: 15.07.2014], s. 4.

od starożytnej kolekcji psalmów apokryficznych z Qumran (11Q11), służących do odprawiania egzorcyzmów nad „opętanymi” (hebr. *pegu'im*)² – poprzez średniowieczny komentarz *Glossa ordinaria*, który wprost stwierdza: „[e]st enim psalmus iste hymnus contra daemones”³ – aż po renesansowy grymuar magiczny *Szimusz Tehilim* przedstawiający Ps 91 jako odpędzający „złego ducha” (hebr. *ruach ra*)⁴. Jednym z etapów w dziejach apotropaicznej recepcji Ps 91 jest średniowieczny midrasz Bamidbar rabba 12:3. Treść prezentowanego tutaj tekstu jest unikalna, ponieważ dostarcza rozbudowanej rabinicznej ekspozycji zawartości Ps 91. Dowiadujemy się w ten sposób między innymi o kontekście powstania rzeczzonego psalmu, specjalnym znaczeniu studiów nad Torą oraz o naturze wzmiankowanych w Ps 91:5-6 demonów. Podstawą niniejszego przekładu jest *Midrasz rabba: Bamidbar* edycji Soncino konsultowany z angielskim tłumaczeniem⁵ oraz czwarte wydanie *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Priorytetem przekładu było zachowanie równowagi między zrozumiałością a inherentną dla narracji rabinicznych wieloznacznością tekstu. Zastosowano uproszczoną transkrypcję fonetyczną, w nawiasach kwadratowych umieszczono słowa nieobecne w tekście oryginalnym, w nawiasach klamrowych – słowa i frazy w wolnym tłumaczeniu, a w nawiasach okrągłych – sigla biblijne i dodatkowe uwagi. Podział na akapity pochodzi od tłumacza. Ponieważ podstawowym celem było pokazanie tego midraszu jako demonologicznej interpretacji Ps 91, pominięto wszystkie fragmenty, które zasadniczo odbiegały od tematu. Tekst skonfrontowano z jego wariantami w Tanchuma Naso' 23⁶ oraz Szocher tow Tehilim 91⁷.

² Temat 11Q11 w kontekście qumrańskiej demonologii podejmuje: I. Fröhlich, *Magical Healing at Qumran (11Q11) and the Question of the Calendar* [w:] *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, eds. H.R. Jacobus, A.K. de Hemmer Gudme et al., Piscataway, NJ 2013, s. 39–49.

³ *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria*, vol. 3, Venice 1603, s. 1147.

⁴ *Sefer szimusz Tehilim*, ed. E. Klein, Budapest [1938], s. 10.

⁵ *Judaic Classics Library*, ed. D. Kantrowitz, ver. 2.2, 2001, (CD-ROM).

⁶ *Midrasz Tanchuma we-ha-jelamednu*, Jeruzalajm 1898.

⁷ *Midrasz Tehilim ha-mechune Szocher tow*, Jeruzalajm 1958.

Bamidbar rabba 12:3 (fragmenty)

Kto mówi do Jahwe „schronienie moje [i twierdzo moja]” (Ps 91:2) Ta pieśń [zwana jest „pieśnią] dotkliwości”⁸. Zaśpiewał ją Mojżesz, {podczas wspinaczki} na górę [Synaj], gdy przeraził się demonów⁹. {Jak należy rozumieć} [słowa] *mówi do Jahwe „schronienie moje [i twierdzo moja]”* (Ps 91:2)? To znaczy: „mój strażniku” i „moja {forteco}”¹⁰. A do czego odnosi się *Boże mój, zaufam tobie* (Ps 91:2)? Za pomocą jego imienia przepędzę demony i aniołów zniszczenia. *Ponieważ on cię ocali* (Ps 91:3) – rzekł mu Święty, niech będzie błogosławiony: [jako że] zaufałeś mi, stanę przy tobie. *Ponieważ on cię ocali* (Ps 91:3) od *pach jakusz*. [Co to znaczy? Ocali cię] z pułapki myśliwego¹¹. [A co oznacza] *od zgubnego słowa*¹² (Ps 91:3)? Od słowa, które sprowadza na świat zgubę. A do czego odnosi się słowa *swoim skrzydłem cię zakryje* (Ps 91:4)? [Fraza] *swoim skrzydłem* odnosi się do Tory, która została podarowana prawicą Świętego, niech będzie błogosławiony, jak powiedziano, *a z jego prawicy – ognisty dekret dla nich* (Pwt 33:2)¹³. *Pod jego skrzydła uciekniesz* (Ps 91:4) – kto przychodzi {szukać ucieczki} pod skrzydłami Świętego, niech będzie błogosławiony, temu będzie on {*tarczą i puklerzem*} (Ps 91:4) prawdy. Co to znaczy, że {*tarcza i puklerz*} *jest jego prawdą* (Ps 91:4)?

⁸ Hebr. *szel pega'im*. Ps 91 nazywany jest również *szir szel nega'im* („pieśń plag”), na przykład w TB Szawuot 15b. P. Stamatopoulus, *A mistranslation...*, s. 14.

⁹ W niniejszym przekładzie zdecydowano się oddać zarówno *szedim*, jak i *mazikin* jako „demony”. Wariant w Tehilim ma: „gdy wznosił się na sklepienie” (hebr. *raki'a*).

¹⁰ Por. Hi 16,11–14, gdzie Hiob przyrównuje siebie do obłożonej fortecy. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 52–53.

¹¹ Wariant w Tanchuma: „Co to jest *pach jakusz*? [To] twierdza Dawida, którego pojmano, by zabić, jak zostało napisane: *Saul i jego ludzie otoczyli Dawida i jego ludzi, by ich złapać* (1 Sm 23:26)”. Zob. fraza *pachad wa-pachat wa-pach* („łęk, dół i pułapka”) obecna w złożeńiach w Jr 48:43–44 i Iz 24:17–18. M. Münnich, *Obraz Jahwe...*, s. 92–99.

¹² Hebr. *mi-dewer hawot*. Zob. Ps 64:4: „strzały są gorzkim słowem” (hebr. *chicim – dawar mar*). M. Münnich, *Obraz Jahwe...*, s. 57.

¹³ Słowo *Tora* oraz fraza *be-'ewrato* („swoim skrzydłem”) są tożsame gematrycznie i równe 611.

Rabbi Szimeon ben Lakisz powiedział, iż Święty, niech będzie błogosławiony rzekł: broń {wykuwam} każdemu, kto trudzi się prawdą Tory. Rabbi Szimeon ben Jochaj powiedział: prawda Tory jest bronią dla jej mężów. {Rzekł on także}: Święty, niech będzie błogosławiony, podarował Izraelowi broń na Synaju, a na niej widniało [jego] {ukryte} imię¹⁴.

*Nie przelęknieś się nocnego strachu*¹⁵ (Ps 91:5), czyli 'Igrat bat Machalat¹⁶ i jej rydwanu, ani żadnego z demonów rządzących nocą. *Ani strzały lecące za dnia* (Ps 91:5) – rabbi Bera chja powiedział: istnieje demon, który {unosi się} w powietrzu jak ptak, a kłuje jak strzała. A co uchroni cię przed nim? Micwa {wypędzenia z gniazda}, jako że powyżej napisano *ponieważ on cię ocali z {pułapki myśliwego}* (Ps 91:3). {Skoro mowa jest o pułapce, to musi tutaj chodzić o ptaka}, ponieważ w innym miejscu napisano: *czy nie {wpadnie} ptak w {pułapkę} [na] ziemi?* (Am 3:5) Tak też napisane jest: *jeśli natrafisz na ptasie gniazdo [...] masz odesłać matkę [a {pisklęta} sobie zabierz, by działa ci się dobrze i dla wydłużenia twoich dni]* (Pwt 22:6–7)¹⁷.

¹⁴ Wariant w Tanchuma: „Rabbi Szimeon ben Lakisz powiedział: tarczą się stanę jemu oraz każdemu, kto chroni się Torą”. Patrz też: *Midrasz Tehilim* 36: „Rabbi Abba bar Kahana powiedział: dwa pokolenia użyły [sekretnego] imienia [boskiego]: mężowie wielkiego zgromadzenia oraz pokolenie {prześladowanych} [...]. Jakże potężnym narzędziem wojny jest to [sekretne] imię! Mimo tego [bowiem], że wyszli na wojnę, wcale nie musieli walczyć, a ci, którzy ich nienawidzili, upadli przed nimi.” M. Bar-Ilan, *Chotmot Magiim 'al ha-Guf bejn Jehudim be-Me'ot ha-Riszonot le-Sfira*, „Tarbic” 1988, no. 57, <https://faculty.biu.ac.il/~barilm/hotamot.html>, [dostęp: 8.08.2014], s. 41.

¹⁵ Hebr. *pachad lajla*. Por. Pnp 3:8: „miecz u jego biodra przed strachem w noc” (hebr. *charbo 'al jerecho mi-pachad ba-lejlot*) oraz mit demona czyhającego na parę młodą podczas nocy poślubnej w Tb 6:14–15; 8:1–3. M. Köckert, *Fear of Isaac*, DDD, s. 329–331; M. Malul, *Terror of the night*, DDD, s. 851–854.

¹⁶ Por. TB Pesachim 112b: „Nauczano, że nie wolno wychodzić samemu nocą. [Dotyczy to] nocy środowych i nocy szabatowych ze względu na 'Igrat bat Machalat i osiemnaście miriad aniołów zniszczenia, którzy [również] wychodzą [w te noce]. Wszyscy oni mają przyzwolenie, by niszczyć wedle własnego uznania”. Zob. też TB Pesachim 111a, gdzie zaleca się zakłęcie chroniące przed czarownictwem o treści: „'Igrat, 'Azlat, 'Asija', Belusija' {zginęły od strzał}”. M. Jastrow, אגרות, *A Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, London–New York 1903, s. 15.

¹⁷ Mowa tutaj o tak zwanym *sziluach ha-ken*. Rzeczony przykazanie należy do grupy *micwot*, których przestrzeganie ma „wydłużyć dni”. W kwestii relacji

Od zarazy¹⁸ kroczącej w ciemności (Ps 91:6), co oznacza, że ten, kto działa w mroku, zostanie opanowany przez zarazę¹⁹. Dlatego też mówi [prorok Habakuk]: *przed nim zmierza zaraza, a za nim podąża gorączka*²⁰ (Ha 3:5). Tak też tutaj [Psalm] mówi: *przed pomorem*²¹ *niszczącym w południe* (Ps 91:6)²². Nasi rabini nauczali, że [pomór] to demon. Dlaczego jednak zwie on się *pomorem*? Rabbi Abba bar Kahana powiedział: ponieważ {morzy} on w trakcie dziennej nauki od czwartej godziny dnia aż do końca dziewiątej²³. Rabbi Lewi powiedział: ponieważ {martwi} on w trakcie popołudniowych lekcji, od końca czwartej godziny dnia aż do początku dziewiątej.

między „wydłużeniem dni” a apotropaizmem zob. E.M. Jansson, *The Messa-ge of a Mitzvah: The Mezuzah in Rabbinic Literature*, Lund 1999, zwłaszcza s. 10, 44, 157–160. Znaczące też wydaje się nawiązanie do wydłużenia dni na końcu Ps 91.

¹⁸ Hebr. *deber*. Jako „zaraza” jest to jeden z przysłowiowych powodów śmierci obok wojny i głodu, najczęściej u Jeremiasza i Ezechiela. Jednoznacznie spersonifikowane przypadki użycia tego słowa pojawiają się w Lb 14:12; Ha 3:5; Ps 78:50; 91:3; Oz 13:14. G. del Olmo Lete, *Deber*, DDD, s. 231–232; A.J. Schmutzer, *Psalms 91...*, s. 93–94.

¹⁹ Interpretacja możliwa na podstawie alternatywnego odczytania biblijnego wersetu: „od zarazy [ocal] w ciemności kroczącego”.

²⁰ Lub też: „przed nim zmierza Deber, a za nim podąża Reszeł”.

²¹ Hebr. *ketew*. Niektórzy wywodzą to słowo z ugar. rdzenia *keb* oznaczającego „ciąć”. Na tej homojfonii opiera się wariant w *Midrasz Tehilim*: „Rabbi Jehuda w imieniu rabbiego Josego powiedział: [Ketew] {wyznaczył mu koniec} (hebr. *kec*), co oznacza: «zniszczył»”. Zob. też: Pwt 32:24; Iz 28:2 i Oz 13:14. G.J. Riley, *Midday Demon*, DDD, s. 572; N. Wyatt, *Qeteb*, DDD, s. 673–674.

²² Ps 91:6b to w oryginale *mi-ketew jaszud cohorajm*. LXX ma: *apo symptomatom kai daimoniou mesembrinou* („przed {nieszczęściem} i demonem południa”), co najprawdopodobniej jest wynikiem emendacji hebr. *jaszud* do *we-szed* przez greckiego tłumacza. G.J. Riley, *Midday Demon...*, s. 572–573; P. Stamatopoulos, *A mistranslation...*, s. 1–3. Raszi ad. loc. wyjaśnia, że Deber i Ketew „są imionami demonów; jeden szkodzi w nocy a drugi w południe”. Podobnie Targum do Ps 91, gdzie w. 5–6 zostały oddane jako: „(5) nie {lękaj się} ani demonów, które wychodzą nocą, ani strzały anioła śmierci wyszczupionej za dnia, (6) ani śmierci idącej w ciemności, ani zastępu demonów niszczących w południe”. W wersach 7 i 14 targum dodaje jeszcze, że ochrona będzie udzielona na wspomnienie imienia Świętego (aram. *szema’ di-kod-sza’*). P.A. de Lagarde, *Hagiographia Chaldaice*, Osnabrück 1967 oraz A. de Zamora, L.D. Merino, *Targum de Salmos. Tradición sefardi de Alfonso Zamora. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil no. 5*, Madrid 1982, obecne w pakiecie BibleWorks 9.0.

²³ Od 10:00 do 15:00. *Soncino Midrash Rabbah: Numbers*, s. 453, przyp. 8.

[Demon ten] {działa} nie w cieniu i nie w pełnym słońcu, ale pomiędzy cieniem a słońcem. Jego głowa podobna jest do [głowy] cielca, z czoła wystaje mu róg a [on sam] {kręci się w koło} jak dzban²⁴. Rabbi Huna powiedział w imieniu rabiego Josefa: *gorzki pomór* (Pwt 32:24) [w całości jest] {pokryty} łuskami, włosami i oczami. Rabbi Szimeon ben Lakisz [natomiast] {dodał}: ma on tylko jedno oko umieszczone w {samym środku}²⁵, a każdy, kto tylko go ujrzy, traci życie natychmiast. Czy to człowiek, czy zwierzę – każdy, kto tylko nań spojrzy, pada i umiera. *Gorzki* rządzi od siedemnastego [dnia miesiąca] tammuz do dziewiątego [dnia miesiąca] aw²⁶. Właśnie jego ujrzał [król] Ezechiasz, a zaraz potem upadł na twarz²⁷ i umarł. Rabbi Pinchas, będący kapłanem, powiedział: [znany jest] przypadek {pewnego człowieka}²⁸, który ujrzał {pomór} i {dostał ataku epilepsji}. {Niektórzy natomiast twierdzą, że} Jehuda ben Szmuel [również] zobaczył {pomór}, ale nie dostał ataku epilepsji. Mówi się jednak, że mimo to umarł.

[Pewnego dnia] rabbi Abbahu siedział przed jedną z synagog w Cezarei i {czytał Pismo}. Nagle zauważył [jakiegoś człowieka], gdy ten ścigał {innego}, mając w ręce [zwykłą] różgę, którą chciał go uderzyć. Dostrzegł [również] demona, który [także] go ścigał, mając w ręce różgę z żelaza. Rabbi Abbahu wstał i [zaczął go] gonić. {Krzyknął} do niego: nie bij go, bo zginie! Ten [jednak] {odpowiedział mu}: czy od [zwykłej] {różgi} można umrzeć? [Wtedy] {rabbi Abbahu} dodał: za tobą podąża demon, a w jego ręce znajduje się różga z żelaza. Gdy ty uderzysz {tamtego człowieka swoją różgą}, on uderzy go swoją [z żelaza] i [niechybnie] zabije!

²⁴ Wariant w Tehilim ma zamiast „dzbaną” „kulę”, natomiast w Tanchuma mówi, że ów demon: „jest z obsydianu”.

²⁵ Hebr. *bi-lwo*, dosłownie: „w jego sercu”.

²⁶ Okres gorącego i suchego lata. Według tradycji rabinicznej (między innymi M Taanit 4:6, TB Taanit 28b, TJ Taanit 4:5) te daty upamiętniają różne klęski, przede wszystkim zniszczenie pierwszej i drugiej świątyni jerozolimskiej.

²⁷ Hebr. *nafal 'al panaw* z reguły oznacza proskinezę (na przykład 2 Sm 9:6). Edycja Soncino tłumaczy: „dostał ataku epilepsji”, prawdopodobnie z uwagi na paralelny zwrot *u-nichpe 'al panaw*. A. Ewen-Szoszan, נפל על פניו, *Ha-Milon He-Chadasz*, Jeruzalajm 1979, vol. 4, s. 1698, 1673.

²⁸ Paralela w Ejcha rabba 1:29 ma „pewnego sprawiedliwego” (hebr. *chasis 'echad*).

Rabbi Jochanan nakazał {nauczycielom Biblii i Miszny}, by w te dni nie {bili} chłopców rzemieniami [w szkole]. Rabbi Szmuel, syn rabbiiego Jicchaka, [natomiast] nakazał {im}, by w te dni zwalniali dzieci na cztery godziny.

Tysiąc upadnie po twojej stronie [a miriada po twojej prawicy – do ciebie się jednak nie zbliży] (Ps 91:7). Rabbi Jicchak powiedział: *twoja strona* to [lewa] ręka, która ma władzę nad jednym [tylko] przykazaniem i jest to przykazanie tefillin²⁹. O niej [właśnie] napisano: *tysiąc upadnie po twojej stronie* (Ps 91:7), jako że {przypadło} jej tysiąc strzegących aniołów. Tymczasem o prawicy, która ma władzę nad miriadą przykazań [powiedziano] *a miriada po twojej prawicy* (Ps 91:7). [Znaczy to, że] miriady aniołów {przypadły jej w udziale}³⁰. Rabbi Chani-na bar Abbahu powiedział: [ale przecież] nie jest tam napisane „przypadnie”, lecz „upadnie”! Znaczy to, że jeśli nadejdzie tysiąc demonów, to upadnie po tej stronie, która ma władzę nad jednym przykazaniem. Jeśli natomiast nadejdzie {miriada} demonów, to upadnie po tej stronie, która ma władzę nad miriadami przykazań.

Na świecie panuje zwyczaj, że jeśli kto zostaje przydzielony tysiącu ludzi, to w jego obowiązku jest ich wszystkich utrzymać. Dlaczego? Ponieważ oni {zobowiązują się} go strzec. [Tak też] Święty, niech będzie błogosławiony, wręcza temu człowiekowi tysiąc aniołów po jego lewicy i {miriadę} po jego prawicy – dla jego dobra i ochrony. *Do ciebie się jednak nie zbliży* (Ps 91:7) z żądaniem, byś ich utrzymał [...] ³¹.

Bo tyś jest, Jahwe, moją ucieczką, [Eljonie, ustanowiłeś [sobie] twe mieszkanie] (Ps 91:9). Rabbi Chanina powiedział, że Izrael rzekł: o, Święty, bądź błogosławiony, darujesz nam Torę³² tutaj {na dole}, a twoja Szechina pozostaje tam {na

²⁹ Interpretacja oparta na dwuznaczności rdzenia אָלף. Może bowiem oznaczać zarówno „tysiąc” (*‘elef*), jak i „jeden”, ponieważ jest to wartość numeryczna litery *‘alef*.

³⁰ Rdzeń נָפַל może oznaczać zarówno „padać”, jak i „przypadać”. Raszi ad. Ps 91:7 zauważa, że ten rdzeń zostaje wykorzystany w Rdz 25:18 w znaczeniu „mieszkać”.

³¹ To jest: nie zbliży się żaden z aniołów. *Soncino Midrash Rabbah: Numbers*, s. 455, przyp. 4.

³² Torę rozumianą jako broń. *Soncino Midrash Rabbah: Numbers*, s. 455, przyp. 6.

górze}?!³³ Stąd też słowa *bo tyś jest, Jahwe, moją ucieczką* (Ps 91:9) odnoszą się do tego, który podarował mi swoją Torę. Natomiast [słowa] *Eljonie, ustanowiłeś [sobie] twe mieszkanie* (Ps 91:9) znaczą „ty ustanowiłeś swoje mieszkanie na wysokościach”³⁴. [Słowa] *zło nie przystąpi do ciebie* (Ps 91:10) [natomiast] znajdują wyjaśnienie we fragmencie *żadna przewina nie przystąpi do sprawiedliwych* (Prz 12:21).

Plaga nie zbliży się do twego namiotu (Ps 91:10). Rabbi Jochanan powiedział: do czasu aż {wzniesiono} [święty] przybytek, demony zamieszkiwały świat wraz ze {wszelkim stworzeniem}. [Natomiast], gdy powstał przybytek, a Szechina {zstąpiła} na dół, demony {zniknęły} ze świata. Dlatego też słowa *plaga nie zbliży się do twego namiotu* (Ps 91:10) odnoszą się do namiotu spotkania³⁵.

Rabbi Szimeon ben Lakisz powiedział: cóż ci do Księgi Psalmów? {Nic jej nie brakuje}, bo przecież słowa *pobłogosławi cię Jahwe i strzec będzie* (Lb 6:24) [odnoszą się do ochrony przed] demonami [właśnie]³⁶. Kiedy się to stało? *Stało się to w dniu ukończenia przez Mojżesza budowy przybytku; namaścił*

³³ Hebr. *be-tachtonim* („na dole”) oraz *be-’eljonim* („na górze”). Oba terminy mają szerokie znaczenie, ponieważ mogą odnosić się także do mieszkańców „niższych” i „wyższych” obszarów, czyli ziemi i nieba albo różnych poziomów nieba. M. Jastrow, עליון, תחתון, *A Dictionary of Targumin...*, s. 1082–1083, 1662. Midrasz Tehilim dodaje jeszcze: „moja {dusza} z błękitu, moje oczy ze {szkarłatu}”, co może być idiomatycznym określeniem na wewnętrzne rozdarcie człowieka.

³⁴ Gra słów między *’Eljon* i *’eljonim*.

³⁵ Por. TB Sanhedrin 103a: „Rabbi Chisda {przyczytał słowa} rabiego Jere-mii bar Abba: co znaczą słowa: *zło nie przystąpi do ciebie, a plaga nie zbliży się do twego namiotu* (Ps 91:10)? [Fraza] *zło nie przystąpi do ciebie* [oznacza, że] nie zapanuje nad nimi *jecer ha-ra’*, [natomiast słowa:] *plaga nie zbliży się do twego namiotu* [znaczą, że] po powrocie z drogi nie zastaniesz twojej żony w stanie {seksualnej niedostępności} (hebr. *safek nidda*). Inna interpretacja: *zło nie przystąpi do ciebie* [oznacza, że] nie pogrążysz się w złych snach i {męczących} rozmyślaniach. *Plaga nie zbliży się do twego namiotu*, czyli nie będziesz mieć syna bądź ucznia, który {się zmarnuje} (dosł. «publicznie przypali swoją potrawę»)”.

³⁶ Wariant w Tanchuma mówi: „Rabbi Szimeon ben Lakisz {zapytał}: czego więc uczy mnie Księga Psalmów? {Można się z tego nauczyć, że} Jahwe pobłogosławi cię i będzie cię strzec przed każdym złym słowem. [Od] kiedy? Od momentu, gdy powstał przybytek”.

go i uświęcił (Lb 7:1). Jakie jest znaczenie w *dniu ukończenia*? Odnosi się to do dnia, w którym demony {zakończyły swoje istnienie} na świecie.

Wojciech Kosior

The Demons of Psalm 91 According to Midrash Bamidbar Rabbah
12:3. Translation and Commentary

The Biblical Book of Psalms has served throughout the ages as a repository of texts used for the magical purposes. Psalm 91 has been particularly eagerly resorted to and the history of its apotropaic usage extends from the ancient collection of the apocryphal Psalms from Qumran (11Q11), through the medieval commentary *Glossa ordinaria* up till the Renaissance magical grimoire *Shimush Tehilim*. Midrash Bamidbar rabbah 12:3 is one of the examples in the history of the apotropaic reception of Ps 91. The content of the hereby presented text is unique as it delivers a rich and detailed rabbinic exposition. It speaks about the origins of the Psalm, the special significance of the Torah studies and the nature of the demons mentioned in Ps 91:5–6.

EMILIA OLECHNOWICZ
Instytut Sztuki PAN



THOMAS BROWNE – MIĘDZY RACJONALNYM A HERMETYCZNYM

W Anglii końca XVI i pierwszej połowy XVII wieku ścierały się rozmaite pojęcia na to, czym jest świat i wszechświat, jakimi prawami się rządzi i jakie jest w nim miejsce człowieka¹. Reformacja, wojny religijne, napór nowych sił społecznych i nowe idee naukowe dokonują powolnej erozji niegdysiejszych przekonań. Coraz wyraźniej rysują się pęknięcia i kielkują konflikty: społeczne, religijne i polityczne. Rozwijające się postawy racjonalizmu i empiryzmu współlistnieją z dawnym światem pojęć, by z wolna, ale nieuchronnie go wyprzeć. Znika pomału osiem, dziewięć czy dziesięć obracających się sfer z arystotelesowsko-ptolemejskiej kosmologii, a wyłania się nowy kopernikański wszechświat z jego zachwycającą, ale i zatrważającą nieskończonością.

Jest to czas niepokoju i przesilenia: dawny świat pojęć jeszcze się nie rozpadł, nowy jeszcze się nie rozpowszechnił. Różne światopoglądy współlistnieją, czasem w zgodzie ze sobą, czasem rodząc wielkie napięcia. Świadectwo obu – owocnej syntezy i niepokoju – znajdujemy w ówczesnej poezji metafizycznej.

Ten moment w historii idei znalazł doskonały obraz w pismach Thomasa Browne'a, siedemnastowiecznego angielskiego

¹ Zob. E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, London 1943; A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybyłowski, Warszawa 1999.

lekarza, myśliciela i pisarza. Browne, urodzony w 1605 roku, syn zamożnego londyńskiego kupca, odebrał gruntowne wykształcenie. Najpierw studiował medycynę na uniwersytecie oksfordzkim, a następnie kontynuował edukację na uniwersytetach w Montpellier, Padwie oraz w Lejdzie, gdzie uzyskał tytuł doktora nauk medycznych. Po powrocie do Anglii osiadł w Norwich, tam ożenił się i tam też aż do śmierci w 1682 roku sprawował funkcję miejskiego lekarza. Tam wreszcie – w czasie wizyty Karola II i jego dworu – zyskał tytuł szlachecki².

Swoją pierwszą książkę, *Religio Medici*, Browne napisał około roku 1635, kiedy miał trzydzieści lat. Jest Browne'owskim *confessio*: wyznaniem wiary w Anglii u progu wojny domowej, w sytuacji ostrego konfliktu religijnego między królem i jego zwolennikami a purytanami. Z drugiej strony stanowi fascynujący zapis „poruszeń umysłu”, rodzaj autobiografii duchowej i intelektualnej, analogiczny do słynnych *Prób* Montaigne'a. *Religio Medici* powstało – jak zapewnia Browne we wstępie – „dla własnej potrzeby i satysfakcji”. Pierwotnie nie było przeznaczone do druku, a jedynie – jak to było w zwyczaju – krążyło wśród zaufanych osób w kilku rękopiśmiennych kopiach. Zainteresowanie tekstem Browne'a było tak duże, że w 1642 roku wydano go drukiem bez wiedzy i zgody autora. Postawiony wobec faktu dokonanego, Browne opublikował w roku następnym tym razem już autoryzowaną, przejrzaną i uzupełnioną wersję *Religio Medici*³. Książka zyskała znaczne powodzenie: w ciągu trzech lat została przetłumaczona na łacinę, francuski i dwukrotnie na holenderski, a w samej Anglii w ciągu piętnastu lat była czterokrotnie wznawiana. To powodzenie doprowadziło ją w końcu na papieski indeks ksiąg zakazanych.

Religio Medici dobrze obrazuje specyfikę literackiego stylu Browne'a, o którym W.G. Sebald pisał: „Browne stale ma na podorzędziu całą swoją uczoność, bezmierny zasób cytatów i imiona wszystkich poprzedzających go autorytetów [...] buduje labiryntowe, czasem ciągnące się przez dwie strony

² Zob. R. Barbour, *Sir Thomas Browne: A Life*, Oxford 2013.

³ T. Browne, *Religio Medici*, [London] 1642; idem, *A true and full copy of that which was most imperfectly and surreptitiously printed before under the name of Religio Medici*, [London] 1643.

konstrukcje zdaniowe, które wystawnością przypominają procesje albo orszaki żałobne⁴. Zawily, naszpikowany neologizmami styl Browne'a inkrustowany jest partiami o wielkiej poetyckiej swobodzie i uderzającej trafności. „Ciemność i światło dzielą między siebie bieg czasu, a zapomnienie niszczy pamięć i znaczną część naszego istnienia; ledwie pamiętamy o minionym szczęściu i nawet najbardziej dotkliwe udręki pozostawiają w nas jedynie słaby ślad. Wobec ostateczności rozum zawodzi, a rozpacz niszczy nas lub samą siebie. Tylko w bajkach można skamienieć z rozpacz. Udręki powodują nieczulość, nieszczęścia są zdradliwe lub spadają na nas jak śnieg, a mimo to nie ma głupoty w nieszczęściu”, pisał, by dalej dodać: „Życie jest czystym płomieniem, i żyjemy z niewidzianym słońcem wewnątrz nas”⁵.

Thomas Browne jest osobnym zjawiskiem na mapie kultury XVII wieku. Jego dzieło pozostaje na pograniczu dwóch tradycji: angielskiej myśli hermetycznej, reprezentowanej przez Johna Dee czy Roberta Fludda, oraz kształtującej się postawy naukowej spod znaku Francisa Bacona. Gruntowna wiedza Browne'a obejmuje wiele dziś odległych od siebie dyscyplin: językoznawstwo i botanikę, medycynę i religię, nauki ścisłe i wiedzę tajemną⁶. Sam Browne nie rozgraniczał naukowego i hermetycznego poznania, jak my to dziś czynimy. Pisał: „[...] sądzę, że dla żywej wiary nie ma w religii sprzeczności, a nasze najgłębsze tajemnice potrzebują dopełnienia we wnioskowaniu i regułach rozumu. Ja sam lubię zatracić się w tajemnicach: pozwolić, by mój rozum zanurzył się [w głębokości bogactw, w mądrości i wiedzy Boga]”⁷. Musimy bowiem

⁴ W.G. Sebald, *Pierścienie Saturna*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2009, s. 26.

⁵ T. Browne, *Hydriotaphia. Urne-Buriall, or, a Brief Discourse of the Sepulchrell Urnes lately found in Norfolk*, London 1658. Przekład polski: T. Browne, *Traktat o urnach – fragmenty*, tłum. E. Olechnowicz, „Zeszyty Literackie” 2012, nr 2, s. 93–94.

⁶ O rozległości i głębokości intelektualnych zainteresowań Browne'a świadczy katalog jego biblioteki, wydany jako *A Facsimile of the 1711 Sales Auction Catalogue of Sir Thomas Browne and his son Edward's Libraries*, ed. J.S. Finch, Leiden 1986.

⁷ T. Browne, *Religio Medici*, eds. S. Greenblatt, R. Targoff, New York 2012, s. 12.

pamiętać, że renesans znosił dwuznaczność i niejasność w dużo większym stopniu niż my dzisiaj. Zapominamy, że tamten wiek skłonny był uważać niezrozumiałość za cnotę. Stephen Orgel w komentarzu do *Opowieści zimowej* Shakespeare'a pisał o umiejętnym godzeniu sprzeczności jako o ważnej – a częściowo przez nas zatraconej – zdolności ludzi doby renesansu⁸. Obcuje ze sprzecznościami, Browne nie odczuwał złości ani rozczarowania, ale przyjemność płynącą z istnienia trudnych do rozwikłania tajemnic.

Muzyczny wszechświat

Pisarstwo Browne'a – pełne paradoksów, osobliwości, niespodziewanych dygresji i analogii – chce ogarnąć cały świat. A jest to świat, który wówczas wyobrażano sobie jako uporządkowaną, harmonijną całość. Grecki muzyczny kosmos połączył się w jedno z chrześcijańską wizją drabiny istnień, tworząc obraz wszechświata, w którym panuje doskonały porządek: odbicie bożej doskonałości⁹. Każde stworzenie – dziewięć chórów anielskich, ludzie wszystkich stanów i wszystkie gatunki zwierząt, rośliny i minerały – miało swoje własne, stałe miejsce w wielkim łańcuchu bytów. Wszystko zostało uporządkowane według boskiego planu: każde ogniwo tego łańcucha łączy się z kolejnym i z niego wynika, a wszystkie pozostają w doskonałym porządku tak długo, jak długo byty niższe podlegają wyższym i Najwyższemu, a każdy zachowuje należne mu miejsce w hierarchii stworzeń:

W porządku tym anioł jest umieszczony nad aniołem, wyższy rangą nad niższym w królestwie niebieskim; człowiek jest postawiony nad człowiekiem, zwierzę nad zwierzem, ptak nad ptakiem, a ryba nad rybą; na ziemi, w powietrzu i w morzu. Tak że nie masz robaka pełzającego po ziemi, nie masz ptaka latającego w przestrzeni, ani ryby pływającej w głębinie, które nie

⁸ S. Orgel, *The Poetics of Incomprehensibility. The Winter's Tale* [w:] *William Shakespeare*, ed. H. Bloom, New York 2004, s. 493.

⁹ Zob. E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World...*, s. 54.

byłyby włączone w łańcuch owego porządku w prawdziwie harmonijnej zgodzie¹⁰.

Stopniowe odchodzenie od takiego obrazu świata budziło u Browna niepokój. „Jest dla mnie zagadką – pisał – dlaczego wiele uczonych umysłów tak dalece zapomina swej metafizyki i niszczy drabinę czy skalę stworzeń, by kwestionować istnienie duchów”¹¹.

Sam Browne wierzył, że zasadę wszechświata stanowiła muzyka: harmonia sfer nastrojonych na muzyczne trajektorie. Jej dźwięk towarzyszy nam od urodzenia do śmierci, a my – nawykli do tego dźwięku jak kowal do uderzeń młota – nie jesteśmy zdolni go usłyszeć. Mimo to możemy doświadczyć muzyki sfer wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z ładem. „Bo gdzie jest muzyka, tam jest harmonia, ład i proporcja, i tam tylko doświadczamy muzyki sfer. Uporządkowany ruch i miarowy bieg planet, choć nie wydaje dźwięku słyszalnego dla uszu, jednak w naszym umyśle rozbrzmiewa najpełniejszą harmonią”¹². Dalej zwracał uwagę, że w muzyce trudno o wytyczenie granic, dzielących dźwięki wzniosłe od prostackich, ponieważ nawet w tych ostatnich tli się iskra bożej chwały:

Nawet wulgarna, karczemna muzyka, która jednego człowieka rozwesela, a drugiego doprowadza do szalu, każe mi wychwalać i kontemplować pierwszego Kompozytora, ponieważ jest w niej coś boskiego, coś nieuchwytnego dla uszu. Udziela nam pisanej hieroglifami i spowitej cieniem lekcji o całym świecie. [...] Jest zmysłowym echem harmonii, która rozbrzmiewa w uszach Boga. Wiąże wiązadła mojej duszy, rozbi-ja mnie w kawałki, uwalnia mnie ode mnie samego,

¹⁰ J. Fortescue, *On the Nature of the Law of Nature* [w:] *The Works of Sir John Fortescue, Knight, Chief Justice of England and Lord Chancellor to King Henry the Sixth. Now first collected and arranged by Thomas Fortescue, Lord Clermont*, London 1869, s. 322. Polski przekład cyt. za: J. James, *Muzyka sfer. O muzyce, nauce i naturalnym porządku wszechświata*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996, s. 119.

¹¹ T. Browne, *Religio Medici*, [London] 1643. Polski przekład cyt. za: A.O. Lovejcy, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 92.

¹² *Ibidem*, s. 79.

tak że stopniowo mój umysł rozplywa się w chwale nieba¹³.

Natura jako gabinet osobliwości

Pisma Browne'a dają nam sposobność do namysłu nad świadomością człowieka, który jeszcze nie wyznaczył sztywnej granicy między hermetycznym a naukowym poznaniem świata. Rodzący się empiryzm – postawa naukowa w dzisiejszym sensie, której wnioski oparte są na doświadczeniach – zgodnie współistnieje u Browne'a z dziedzictwem wiedzy starożytnej i średniowiecznej. Bodaj najosobliwsze jego dzieło, *Pseudodoxia Epidemica*¹⁴, zostało pomyślane jako katalog powszechnych przesądów, wyliczający i obalający rozmaite pseudonaukowe twierdzenia, na przykład, że Mojżesz miał rogi (takim ukazują go liczne wyobrażenia nowożytnych, między innymi słynna rzeźba Michała Anioła) albo że słonie nie mogą się kłaść, ponieważ nie mają stawów w nogach.

Racjonalizm Browne'a jest jednak bardzo szczególnie. Rzeczywiste zwierzęta, jak kameleon, struś czy salamandra, spotykają się na kartach tej książki ze stworami z mitów i bestiariuszy: gryfami, feniksami, jednorożcami, dwugłowymi wężami. Autor wprawdzie neguje istnienie bajecznych istot, ale z drugiej strony zwraca uwagę, że katalog form natury zawiera istoty tak osobliwe, że być może i tamte nie są czystą fantazją. Głęboko wierzy w czary i w istnienie czarownic. Mało tego, dowodzi, że ten, kto kwestionuje ich istnienie, jest ateistą lub też sam ulega szatańskim sztuczkom, które mają uśpić czujność człowieka i uczynić go bezbronny. Taki sposób rozumowania jest zresztą bardzo charakterystyczny dla ówczesnej Anglii. Sam jej monarcha, następca królowej Elżbiety, Jakub I Stuart napisał uczoną rozprawę o rozpoznawaniu i zwalczaniu czarnej magii¹⁵.

¹³ Ibidem.

¹⁴ T. Browne, *Pseudodoxia epidemica, or, Enquiries into very many received tenents and commonly presumed truths*, London 1646.

¹⁵ *Daemonologie. In Forme of a Dialogue Diuided into three Bookes*, by James RX, Edinburgh 1597, s. 1.

Warto podkreślić, że Browne jest myślicielem, który nie próbuje tworzyć spójnego obrazu świata. Cała rozległa wiedza nosi piętno jego indywidualnej wrażliwości, finezyjnego i nie-co gorączkowego sposobu myślenia. Nie tworzy spójnej doktryny, lecz zaskakuje czytelnika mnogością obrazów i poetyckich tropów. Przyjmuje istnienie sprzeczności i niemożliwych do rozwikłania tajemnic z namysłem, niepokojem i subtelnym humorem. „Jest rzeczą niemożliwą – pisze – aby za sprawą ułomności naszego pojmowania, zarówno w umyśle człowieka, jak i w niezawodnym głosie Boga, nie pojawiły się pewne wątpliwości, sprzeczności i przeciwieństwa; sam mógłbym stworzyć ich katalog”¹⁶.

Browne’a szczególnie pociąga to, co osobliwe, jednostkowe, to, co wymyka się klasyfikacji. Ta fascynacja doprowadziła go do stworzenia „katalogu dziwnych ksiąg, rycin, starożytności i innych niezwykłych rzeczy”, tworzących wyobrażone muzeum (jest to swoisty prawzór Warburgowskiego *Atlasu Mnemosyne*)¹⁷. Owo *Museum Clausum* istnieje tylko w wyobraźni Browne’a i w postaci owego katalogu. Znajdują się w nim między innymi: traktat króla Salomona o cieniach myśli, kompendium botaniki podmorskiej, zaginiony poemat Owidiusza, napisany podczas wygnania w Tomos, opis bitwy stoczonej przez Rzymian na zamrożonym Dunaju, szereg traktatów poświęconych torturom, a także osobliwości natury: jaja strusi i kolibrów, kamień szlachetny wydobyty z głowy sępa i tak dalej. Wyliczenie wieńczy konkluzja, świadcząca o poczuciu humoru autora: „Gdzie dziś znajdują się te wszystkie Skarby, wie tylko Apollo. Jestem pewien, że ja Nim nie jestem”¹⁸.

Dla Browne’a to, co widzialne, jest znakiem – ówcześni powiedzieliby: hieroglifem – tego, co niewidzialne. Świat widzialny jest odbiciem świata idei. Wspólnie tworzą wielką księgę natury i kultury – z jej tajemnicami i osobliwościami.

¹⁶ T. Browne, *Religio Medici...*, s. 26.

¹⁷ T. Browne, *Musaeum Clausum, or Bibliotheca Abscondita: Containing Some remarkable Books, Antiquities, Pictures and Rarities of several kinds, scarce or never seen by any man now living [w:] idem, Certain Miscellany Tracts*, London 1684, s. 193–215.

¹⁸ Ibidem, s. 215.

Wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne są połączone gęstą siecią wzajemnych zależności i przegładają się w sobie nawzajem. Lektura takich analogii pozwala na odczytanie ukrytego za nimi porządku wszechświata. Żeby się do niego zbliżyć, człowiek musi przede wszystkim wejrzeć w samego siebie, „bowiem każdy jest mikrokosmosem i nosi w sobie cały świat”¹⁹.

„Światelka w otchłani niewiedzy”

Całe dzieło Browne’a przenika poczucie kruchości ludzkiego istnienia i ułudy ludzkiego poznania. „Życie jest tylko cieniem śmierci, dusze umarłych – tylko cieniem żyjących. [...] Słońce jest tylko ciemnym *simulacrum*, a światło – tylko cieniem Boga” – pisze²⁰.

Ten melancholijny ton bodaj najmocniej dochodzi do głosu w *Traktacie o urnach*. Browne analizuje odkryte wówczas w Norwicz starożytne miejsce pochówku, pisze o dawnych zwyczajach sepulchralnych, by dojść do wniosku, że nasze ziemskie życie trwa tylko chwilę i znika bez śladu. Zwykliśmy wierzyć, że choć życie biologiczne trwa krótko, kultura daje nam nadzieję na nieśmiertelność: *ars longa, vita brevis*. Browne nie ma takich złudzeń: „Na próżno człowiek szuka nieśmiertelności i ucieczki przed zapomnieniem w ziemskich formach [...]. Wszystko to marność i pogoń za wiatrem, i próżne szaleństwo”²¹.

¹⁹ T. Browne, *Religio Medici*..., s. 81.

²⁰ T. Browne, *The Garden of Cyrus* [w:] idem, *The Major Works*, ed. C.A. Patrides, London 2006, s. 376. Hipolit Taine pisał, że: „Żaden z myślicieli nie składa równie wyraźnego świadectwa o niezmiernej i pełnej pomysłów ciekawości, którą odznacza się ta epoka. U żadnego pisarza nie odbija się tak dokładnie świetna i ponura fantazja Północy. Nikt z równie wymownym wzruszeniem nie mówił o śmierci, o niezmiernej nocy zapomnienia, o otchłani, w którą wpada wszystko, co istnieje, o próżności ludzkiej, usiłującej za pomocą sławy i grobowców zdobywać nieśmiertelność sztuczną i przelotną. Nikt w bardziej świetnie i oryginalnie wyrażony nie ujął tego [...] nastroju, który przejmował całą umysłowość ówczesną”. Zob. H.A. Taine, *Historia literatury angielskiej*, tłum. E. Orzeszkowa, Warszawa 1900, s. 243.

²¹ T. Browne, *Traktat o urnach*..., s. 93.

Ślady dawnej cywilizacji – urny, biżuteria i kości – każą mu sądzić, że jeśli coś ocaleje, to tylko przez przypadek i tylko na chwilę. Historię cywilizacji Browne widzi jak Benjaminowski *Angelus Novus*: jako stale rosnące morze ruin²²:

Nie ma nic prawdziwie nieśmiertelnego, poza samą nieśmiertelnością; co nie ma początku, nie może mieć i końca. Wszystko inne jest ograniczone i podlega zniszczeniu, będącemu szczególną odmianą konieczności, która nie może zniszczyć samej siebie. A jest to najwyższy stopień wszechmocy: być tak potężnym, że nie doświadczać nawet skutków własnej potęgi²³.

Niespokojny umysł Browne'a zmienia tematy i ucieka w dygresje, by dojść do konkluzji, że nie ma nic stałego, a cały muzyczny ład świata jest nieustannie zagrożony rozpadem. W tym przemijającym, pełnym tajemnic świecie musimy się zadowolić chwilami, kiedy w rozbłysku dostrzegamy sens istnienia: „Wszelkie poznanie tonie w nieprzeniknionym mroku. To, co widzimy, to tylko odosobnione światełko w otchłani niewiedzy, w spowitej głębokimi cieniami budowli świata”²⁴.

Wobec tego niespokojnego, ciemnego i pozbawionego stałych punktów oparcia świata Browne nie odczuwa goryczy ani dezorientacji. Rozumie, że cała ludzka wiedza jest tylko próbą racjonalizacji tajemnicy, której nigdy nie uda się poznać. Człowiek stara się zrozumieć rzeczywistość i stworzyć jej uporządkowany obraz, ale nie powinien zapominać, że obraz ten jest tylko naukowym *simulacrum* świata, nie samym światem. Autor *Religio Medici* wielokrotnie podkreśla, że nigdy nie poznamy tajemnicy świata, ale jesteśmy jej częścią. Także nami rządzą niepojęte prawa, które rozum obejmuje tylko w ograniczonym stopniu. Nie sposób zaprzeczyć ich istnieniu, nie sposób też ich pojąć. Powinniśmy tylko zawierzyć nieznanym siłom i zdać się na ich działanie. Wobec nieredukowalnych sprzeczności życia

²² Por. W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne* [w:] idem, *Twórca jako wytwórca*, wyb., tłum. H. Orłowski, Poznań 1975, s. 156.

²³ Ibidem.

²⁴ T. Browne, *The Urne-Buriall...* Tłum. na polski cyt. za: W.G. Sebald, *Pierścienie Saturna...*, s. 26.

Browne deklaruje: „Na wątpliwości podsuwane przez szatana i przez mój własny niepokorny umysł, odpowiadam tym, czego nauczyłem się od Tertuliana: *Certum est quia impossibile est*: pewne jest to, co jest niemożliwe”²⁵.

Emilia Olechnowicz

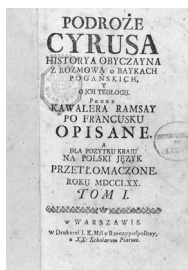
Thomas Browne – Between Rationalism and Hermeticism

The purpose of this paper is to present the reader with the work of sir Thomas Browne, the 17th century English polymath and writer, sometimes named „the best prose writer in the English language”. His writings are indeed exceptional: they manage to combine precision of thought with poetry of the highest order. Browne’s work fully reflects the state of mind of an Early Modern man in the world, that didn’t draw the line between the rational and the obscure, between the scientific empiricism and the occult tradition.

Browne was an original thinker but he did not create any coherent doctrine. Instead, his writings are striking and haunting, they have stunning accuracy and flamboyant beauty comparable with the Montaigne’s *Essays*. Browne’s work is grounded on belief that mysteries are indelible part of reality. He had the ability to reconcile contradictions that was quite natural for people living in the Early Modern age and has been lost over time. For Browne, the visible world is a reflection of invisible order. Together they constitute the great book of nature, full of paradoxes and unsolvable mysteries.

²⁵ T. Browne, *Religio Medici...*, s. 12.

TADEUSZ CEGIELSKI
Uniwersytet Warszawski



LEGENDY ZAŁOŻYCIELSKIE JAKO ŹRÓDŁO WOLNOMULARSKIEJ EZOTERYKI. PIERWSZA POŁOWA XVIII WIEKU

Problem genezy głównych mitów założycielskich wolnomularstwa podjąłem w ostatnich latach w innym miejscu – w monografii *Księga Konstytucji 1723 roku i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii* (2011), towarzyszącej edycji statutów Wielkiej Loży Londynu z 1723 roku, a także na łamach pierwszej edycji czasopisma „Hermaion” (2012)¹. Odwołując zainteresowanego czytelnika do tych pozycji, w tym miejscu ograniczę się do przypomnienia treści tych mitów, aby skoncentrować się na ich konsekwencjach tak w sferze wolnomularskiej ezoteryki, jak i praktycznych działań, mających na celu reformę bractwa wolnych i przyjętych mularzy w duchu nowych założeń ideowych. Uwagę pragnę poświęcić w szczególności najmłodszej z tych legend, zrodzonej we Francji i w Niemczech jako konsekwencja popularności niewielkiego tekstu, który wyszedł spod pióra kawalera Andrew Michaela

¹ Por. *Księga konstytucji 1723 roku i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii. Geneza – Fundamenty – Komentarze*, przyg. repr. wyd. *Konstytucji Wolnych Mularzy* Jamesa Andersona z 1723 roku, przekł., przyp. i koment. T. Cegielski, Warszawa 2011, zwłaszcza rozdz. 6: *Skąd przybywamy...*, s. 247–282; T. Cegielski, *Mity założycielskie wolnomularstwa spekulatywnego* [w:] *Mity i mistyfikacje zachodniej tradycji ezoterycznej*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 136–146.

Ramsaya (1686–1743) – *Discours prononce a la Reception de Free-Maçon*².

Źródło najwcześniejszej legendy mówiącej o początkach, dziejach i charakterze wolnomularstwa stanowią niewątpliwie opublikowane w 1723 roku *The Constitutions of the Free-Masons* autorstwa ministra prezbiteriańskiej mniejszości szkockiej w Londynie, a zarazem kapelana operatywnych, cechowych łóż w stolicy Anglii, Jamesa Andersona (1679–1739). Duchowny ten, działając na zlecenie władz powstałej 24 czerwca 1717 roku Grand Lodge of London, włączył się w nurt toczącej się od pewnego czasu dyskusji na temat nie tylko historii, ale i właściwego celu związków wolnomularskich. W *Historii... Wielce Czcigodnego Bractwa Przyjętych Wolnych Mularzy*³ utożsamiał masonerię ze sztuką architektury, a poprzez tę ostatnią z wiedzą matematyczną zarówno starożytnych, jak i nowożytnych. Architektura to „geometria w działaniu” – jak pięknie zinterpretował myśl swojego krajana David Stevenson, historyk z Uniwersytetu Saint Andrews⁴. Podobnie rozumiane wolnomularstwo z pozycji zwykłego rzemiosła, *the Craft*, jakim było jeszcze u progu epoki nowożytnej, awansowało do rangi sztuki, a właściwie wszystkich sztuk ukoronowania – bo tak współcześni Andersona rozumieli architekturę. Co więcej, uważna lektura *Historii...* wskazuje, że owa „sztuka królewska”, *the Royal Art*,

² Por. A.M. Ramsay, *Discours Préliminaire de la première Partie, contenant les Fondations des Anciennes Loges, la manière dont les Francs-Maçons se sont répandus sur la Surface de la Terre les motifs qui ont engagé à mettre cet Ouvrage au jour, & l'Apologie des Francs-Maçons: Histoire, obligations et Statuts de la très venerable Confraternité des Francs-Maçons* [w:] *Histoire, obligations et Statuts de la très venerable Confraternité des Francs-Maçons tirez de leurs Archives et conformes aux traditions les plus anciennes: approuvez De toutes les Grandes Loges & mis au jour pour l'Usage commun des Loges repandus sur la surface de la Terre*. A Francfort sur le Meyn, Chez François Varrent-rapp, MDCCXXXII. Avec Approbation et Privilege [1742], s. 127–142. Przekład [w:] „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” rok IV/V: 1995/1996, nr 9–10, s. 137–142; przekład polski: *Mowa wstępna*, tłum. z fr. K. Wakar, ibidem, s. 143–148.

³ Por. *Księga konstytucji 1723 roku...*, s. 303–397 (nieparzyste). Ibidem faksymile wyd. 1 oryginału, s. 302–396 (parzyste).

⁴ D. Stevenson, *James Anderson: Man and Mason*, „Heredom. The Transactions of the Scottish Rite Research Society”. 2002, vol. 10, s. 93–138.

jak w zakończeniu swego dziełka Anderson określa masonerię, staje się wręcz synonimem kultury czy też europejskiej cywilizacji. Dzięki tej nobilitacji, wolnomularstwo nabrało na nowym etapie swej historii cech owej przypisywanej mu później „spekulatywności”, ale także – lub przede wszystkim – stało się atrakcyjną propozycją tak dla intelektualnych, jak i politycznych elit Zjednoczonego Królestwa. O wiele bardziej niż loże dawnego typu, o charakterze „kulturowym” czy też „etnograficznym”, które nawiązywały swą obrzędowością do autentycznych, cechowych związków muratorów, rzeźbiarzy czy cieśli.

Opublikowana w Londynie w 1730 roku broszura niejakiego Samuela Pricharda, najpewniej eks-masona, pod wymownym tytułem *Masonry dissected (Masoneria prześwietlona)*⁵, zyskała niezwykłą popularność i w ciągu siedmiu lat doczekała się siedmiu wydań. Autor bezlitośnie rozprawiał się w niej z roszczeniami Wielkiej Loży Londynu do jakiejś starożytnej, a dla współczesnych niedostępnej już wiedzy matematyczno-filozoficznej. Dla poparcia swojej tezy o bezpodstawnych twierdzeniach Wielkiej Loży na temat tajemnic masonerii, przytoczył treść wolnomularskich rytuałów, z których to możemy poznać prostą, wręcz ludową, obrzędowość wczesnej masonerii nieoperatywnej. Dziś bezcenne źródło historyczne, dla współczesnych Prichardowi wolnomularzy stało się poważnym wyzwaniem. Generowało obszerny tekst polemiczny ze strony Wielkiej Loży, zatytułowany *A Defence of Masonry (Obrona Masonerii)*, opublikowany w 1738 roku w drugiej edycji *Księgi Konstytucji* – i w konsekwencji nową legendę, która szybko uległa kanonizacji jako „legenda o zagubionym słowie”. Stała się ona nie tylko podstawą inicjacji do trzeciego, mistrzowskiego stopnia wolnomularskiego wtajemniczenia, lecz także zwornikiem całej aparatury pojęciowej masonerii, zręcznie łączącej mity starożytnej Grecji z legendami cechowymi, a te zaś z właściwą protestantom wnikliwą lekturą Starego Testamentu. Punktem centralnym dziejów „sztuki królewskiej” pozostaje –

⁵ S. Prichard, *Masonry Dissected, Being A[n] Universal and Genuine Description of All its Branches from the Original to this Present Time. As it is deliv[er]ed in the Constituted Regular Lodges Both in City and Country According to the Several Degrees of Admission [...]*, London [...] 1730.

tak jak w *Historii* Andersona – budowa świątyni jerozolimskiej przez króla Salomona, ale wśród bohaterów tej synkretycznej legendy na plan pierwszy wysuwa się – wzmiankowany w *I Księdze Królewskiej* oraz w *II Księdze Kronik* – budowniczy Hiram (Huram) Abi(f), „syn wdowy z pokolenia Neftalego” (skąd samookreślenie wolnomularzy jako „dzieci wdowy”)⁶. Kierujący budową „świątyni ludzkości” Hiram Abif zostaje zamordowany przez trzech czeladników, którzy pragną wydobyć zeń tajemnicę Słowa Mistrza (*the Master's Word*), dzięki którego znajomości mistrzowie zatrudnieni przy budowie Świątyni otrzymują przeznaczoną dla nich zapłatę. Hiram nie chce wyjawić tajemnicy, woli raczej umrzeć, więc znajomość Słowa zostaje zabrana wraz z mistrzem do grobu. Anonimowy autor *Obrony Masonerii* przytacza znaną od XV wieku alchemiczną interpretację VI księgi *Eneidy* Wergiliusza, w której Eneasza, poszukując zmarłego ojca, zstąpił do krainy cieni. Zdaniem osiemnastowiecznego autora istnieje analogia pomiędzy Anchizem, ojcem Eneasza, a zamordowanym Hiramem, zaś Eneasza i czeladników-skrytobójców łączy wspólny cel: przeniknąć tajemnicę losu⁷. „Sekretne słowo Masonerii” przestaje być zapisem dawnych znaków i tajemnic zawodowych – jak chciałby Prichard – lecz staje się symbolem wiedzy tajemnej wolnomularstwa. Co więcej, dowiadujemy się z *Obrony Masonerii*, że „sztuka królewska” – identycznie jak starożytne związki kapłanów egipskich, indyjskich braminów, a także esseńczyków i celtyckich druidów – posiadała charakter inicjacyjny. To właśnie ezoteryzm odróżnia ją od stowarzyszeń „pospolitych i nieinicjacyjnych” – *vulgar and uninitiated*.

Krytyka poglądów Pricharda nie osłabiła zainteresowania jego broszurą, którą przełożono na wiele języków i wznawiano aż do końca stulecia; ważne, że przyczyniła się do powstania legendy trzeciego, mistrzowskiego stopnia masonerii nowego, bo spekulatywnego, typu. Narracja, której tło – budowa

⁶ 1 Krl 7,14; 2 Krn 2,12–13, por. *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginału*, oprac. zesp. biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 1990.

⁷ T. Cegielski, *Księgi Konstytucji Jamesa Andersona i początki masonerii spekulatywnej (1717–1738)* [w:] *Księga Konstytucji 1723 roku...*, s. 269.

Świątyni Salomona – zyskało poruszającą wyobraźnię dramaturgię, związaną z postacią mistrza Hirama, osiągnęła cel, nadając masonerii dodatkowy, ezoteryczny wymiar.

Trzeci – obok edycji *Księgi Konstytucji* z 1723 i 1738 roku – z najważniejszych tekstów w historii wczesnego wolnomularstwa spekulatywnego wyszedł spod pióra kawalera Andrew Ramsaya. Wspomniany na wstępie *Discours* stanowił mowę wygłoszoną przez *Grande Orateur de l'Ordre* (Wielkiego Mówcę Zakonu) – na zakończenie ceremonii inicjacyjnej, która odbyła się 21 marca 1737 roku w Paryżu⁸. Mowa ukazała się drukiem po raz pierwszy w tymże roku w Hadze jako fragment tomu prezentującego listy i *miscellanea* pochodzące rzekomo z szuflady samego Woltera⁹. Tekst, mylnie przypisany później wielkiemu mistrzowi, księciu d'Antin, posiadał wszelkie cechy pisarstwa Andrew Michaela Ramsaya, osiadłego we Francji autora rodem z Ayr w Szkocji i – jak się miało wkrótce okazać – reformatora wolnomularstwa. Andrew Ramsay przyszedł na świat w 1686 roku w mieszczańskiej rodzinie kalwińskiej¹⁰. Ukończywszy studia prawnicze w Glasgow i Edynburgu, wyjechał do Holandii, stamtąd zaś w 1709 roku do Francji, gdzie w Cambrai otrzymał posadę na dworze arcybiskupa Fénelona (François de Salignac de la Mothe-Fénelon, 1651–1715). Autor *Historii Telemaka* (1699) oraz innych pism krytykujących despotyzm Ludwika XIV wywarł wielki wpływ na młodego intelektualistę. Ramsay przyjął katolicyzm i wiernie towarzyszył arcybiskupowi w okresie jego politycznej niełaski.

Śmierć mistrza i opiekuna w 1715 roku zbiegła się ze śmiercią krytykowanego przezeń władcy. W tej sytuacji Ramsay udał

⁸ W. Degener, *Andreas Michael Ramsays Reden über die Freimaureri*, Leipzig 1927, s. 29–32.

⁹ *Discours prononcera Reception de Free-Maçons par M. de Ramsay, Grand Orateur de l'Ordre: Lettres de M. de V[oltaire] avec plusieurs pièces de différens auteurs*, Haag 1738, s. 47–74.

¹⁰ Na temat społecznego pochodzenia Ramsaya istnieją rozbieżne ustalenia i opinie. Autor przyjmuje za Karlem R. H. Frickiem (*Die Erleuchteten, Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhundert*, Graz 1973, s. 179, 181–182), że szlachecki tytuł pisarza – *chevalier* – miał jedyne źródło w przynależności do francuskiego Zakonu Świętego Łazarza.

się do Paryża, gdzie dzięki opiece regenta Filipa Orleańskiego oddać się mógł dalszym studiom i pracom naukowo-literackim, w tym pracy nad biografią swego mistrza Fénelona. Regent, który piastował godność wielkiego mistrza Zakonu Świętego Łazarza, zaprotegował Ramsaya do tego zastrzeżonego dla feudalnej elity zgromadzenia. Przynależność do niego musiała zwrócić uwagę Ramsaya na historię zakonów rycerskich powstałych w Ziemi Świętej.

Uznanie i europejski rozgłos przyniosła Ramsayowi powieść *Les Voyages de Cyrusë (Podróże Cyrusa)*¹¹. Filozoficzną przypowieść o wspólnym pochodzeniu wszystkich religii, także o ich wspólnym fundamencie moralnym, Ramsay zaopatrzył znamienym *post scriptum*, zatytułowanym *Un discours sur la Théologie et Mythologie des paiens (Dyskurs o teologii i mitologii pogan)*¹². W tekście tym rozwinął tezę bliską angielskim wolnomyślicielom i wolnomularzom, że w dziełach najwybitniejszych filozofów różnych epok ujawnia się Boskość, Istota Najwyższa, która za pomocą swych wybrańców pragnie wpływać na losy świata. Poglądy te, wraz z kontaktami z Anglią – gdzie pomimo swego katolickiego wyznania był chętnie widzianym i obsypywanym zaszczytami gościem – sprawiły, że Ramsay zbliżał się do środowiska Wielkiej Łoży Anglii. 16 marca 1730 roku w Pałacu Westminsterskim został przyjęty, wraz z sześcioma innymi osobami, do The Horn Lodge, loży, której członkami byli liderzy angielskiej masonerii. Wcześniej – jako pierwszy katolik od czasów reformacji – obronił na Uniwersytecie Oxfordzkim doktorat w dziedzinie prawa, a w uznaniu zasług na polu nauk humanistycznych mianowany został w 1729 roku członkiem angielskiej akademii – The Royal Society¹³.

¹¹ Wyd. Paris 1727; przekład polski: A.M. Ramsay, *Podróże Cyrusa. Historia obyczajna z rozmową o bajkach pogańskich y ich teologij. Przez kawalera Ramsaya po francusku opisane. A dla pożytku kraju na polski język przetłomaczona*, t. 1–2, Warszawa 1770.

¹² Tekst *Dyskursu* zawiera również polska edycja *Podróży*, por. *Rozmowa o bajkach pogańskich y ich teologij*.

¹³ T. Cegielski, *Księgi Konstytucji Jamesa Andersona ...*, s. 222.

Discours prononce a la Reception de Free-Maçon Ramsaya definiuje wolnomularstwo jako zakon, „zakon moralny”, w częściowej przy tym zgodzie z koncepcją wyłożoną w *Księdze Konstytucji* Andersona z 1723 roku, w której – w przypisie, w końcowej partii tekstu – wzmiankuje się „Societes and Orders of Men [...] which are now the most ancient Order upon Earth” (Stowarzyszenia i Zakony Mężczyzn [...] które są teraz najstarszym na Ziemi Zakonem)¹⁴. Anderson nie rozwinął jednak tego – atrakcyjnego intelektualnie i propagandowo – konceptu. Ramsay, nazywając związki wolnomularskie „zakonem moralnym”, odróżnił je od „zakonów religijnych” oraz „zakonów wojskowych”. Te pierwsze, czyli loże wolnomularskie, kształtować mają „ludzi uprzejmych, dobrych obywateli, dobrych poddanych, swoich obietnic nie gwałcących, wiernych adoratorów Boga Przyjaźni, którzy nad korzyści cnotę przedkładają”¹⁵. Dzieje tak rozumianego zakonu wywiódł on – inaczej niż Anderson – nie od skromnych, ofiarnych budowniczych różnych epok, lecz bezpośrednio z legendy krzyżowców, którzy „ze wszystkich stron chrześcijaństwa zebrani w Ziemi Świętej, chcieli skupić w taki sposób w jednym bractwie ludzi ze wszystkich narodów”¹⁶.

Znamienne, że *Historia masonerii*, która wyszła spod pióra protestanta Andersona, milczy na temat wypraw krzyżowych. Stanowiły one niewątpliwie ten rozdział dziejów europejskich, o którym wrogowie papizmu i papistów woleliby zapomnieć: był to wszak okres wielkiego triumfu papiestwa. Gdyby jednak prezbiteriański minister z Londynu znał pisma niemieckich i angielskich różokrzyżowców, takich jak Michael Maier (1568–1622) i Robert Fludd (1574–1637), wiedziałby, że twórcy idei „reformacji całego szerokiego świata” szukali korzeni

¹⁴ *The Warden's Song/Pieśń Dozorcy* [w:] *Księga konstytucji 1723 roku...*, s. 464–465.

¹⁵ Por. przekład polski: A.M. Ramsay, *Mowa wstępna*, [cyt. dalej: *Mowa wstępna...*] tłum. z fr. K. Wakar, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” R. IV/V, 1995/1996, nr 9–10, s. 143–148, tu: s. 144.

¹⁶ *Ibidem*, s. 143.

postulowanego przez siebie Niewidzialnego Kolegium Christiana Rosenkrautza właśnie w zakonach rycerskich¹⁷.

W swoim *Dyskursie* Ramsay wskazywał na „kawalerów świętego Jana”, czyli Rycerzy Szpitala Jerozolimskiego Świętego Jana Chrzcziciela, jako protoplastów masonerii spekulatywnej: „Czas jakiś potem Zakon nasz ściśle związał się z kawalerami świętego Jana w Jerozolimie. Odtąd wszystkie nasze loże świętego Jana imię nosiły. Związek ten za przykładem Izraelitów został uczyniony, kiedy ci zbudowali drugą Świątynię. Kiedy jedną ręką kładli zaprawę murarską, w drugiej nosili miecz i tarczę”¹⁸.

Innymi słowy, protoplaści masonerii to rycerze-murarze – w odróżnieniu od historycznych rycerzy-zakonników działających w Ziemi Świętej: „Architekci [...] ale także religijni i wojowniczy książęta, którzy pragnęli oświecać, wznosić i ochraniać żywe świątynie Najwyższego” – w innym miejscu tekstu także „liczni książęta, panowie i obywatele” – mieli wspólny z joannitami cel: odbudowę świątyni chrześcijańskich zburzonych przez Saracenów, a równocześnie ochronę wspólnoty wiernych – „żywej świątyni”¹⁹.

Wolnomularzy nowego typu odróżniał od ich poprzedników nie tylko wzniosły, ściśle religijny cel. Okres wypraw krzyżowych przyniósł – w interpretacji Ramsaya – także nieznane wcześniej elementy obrzędowości. Fakt przynależności do „zakonu moralnego” osnuty musiał być tajemnicą. Twórcy masonerii przyjęli więc tajemne znaki i symbole:

Mamy tajemnice – oświadcza autor *Mowy* – są to znaki symboliczne i słowa święte, które składają się na język bądź to niemy, bądź wymowny, by na dużą odległość się porozumiewać i by naszych braci rozpoznawać, jakim językiem by nie mówili. Były to hasła, które Krzyżowcy wymieniali ze sobą, aby ustrzec się od niespodzianek Saracenów [...]. Znaki te i słowa

¹⁷ Maier w takich pismach jak: *Silentium Post Clamores* (1617) i *Themis Aurea* (1618), por. T. Cegielski, „*Ordo ex Chao*”, *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 99–100.

¹⁸ *Mowa wstępna...*, s. 147.

¹⁹ *Ibidem*, s. 146.

przypominają pamięć albo część jakąś naszej nauki, albo jakiejs cnoty moralnej, albo jakieś tajemnice wiary. Zdarzyło się u nas, co w żadnym innym związku nie zdarzyło się wcale. Łoże nasze założone zostały i rozprzestrzeniły się we wszystkich narodach cywilizowanych, a przecież wśród tak wielkiego tłumu ludzi żaden brat nie zdradził naszych sekretów. [...] Ten sekret niewzruszony przyczynia się potężnie do połączenia poddanych wszystkich narodów i do łatwej wymiany przysług między nami²⁰.

Z dalszego wywodu dowiadujemy się, że „moralny zakon” wolnomularzy posiada charakter inicjacyjny, zaś obrzędy wolnomularskie pokrewne są misteriom starożytnych, „słynnym świętom Ceres w Eleuzis, Izis w Egipcie, Minerwy w Atenach, Uranii u Fenicjan i Diany w Scytii. [...] Świętowano tam tajemnice, w których dużo było pozostałości dawnej religii Noego i Patriarchów. Kończyły się one posiłkami i ucztami, gdzie nie znano ani braku umiaru, ani wybryków, w które popadli stopniowo poganie”²¹.

Tak więc wspólny sekret to nie tylko znaki rozpoznawcze, ale i symboliczne przedstawienie – „przywracanie pamięci” – części doktryny wolnomularskiej. Swoją wagę posiada tu zwłaszcza przypomnienie „religii Noego i Patriarchów”, o której wzmiankę znajdziemy nie w pierwszej, ale dopiero w drugiej edycji *Księgi Konstytucji* Andersona z 1738 roku. Opisując wolnomularzy jako „prawdziwych Noachitów”, Anderson wzmiankuje tu równocześnie trzy artykuły pradawnej religii, objawionej przez Boga Noemu. Autor *Konstytucji* i twórcy Wielkiej Łoży Londynu pragnęli – przywołując koncept synkretycznej, etycznej „religii Noego”, rozpowszechniony w XVII–XVIII wieku – zawieszenia sporów pomiędzy głównymi odłamami chrześcijaństwa. Zapewne mieli też na względzie harmonijne ułożenie stosunków pomiędzy chrześcijanami i Żydami; jeśli idzie o tych drugich, to w 1721 roku, kiedy Wielka Łoża przyjęła swoje konstytucje i statuty, „obraży”

²⁰ Ibidem, s. 145.

²¹ Ibidem, s. 146.

(spisy członków) łóż londyńskich odnotowywały przynajmniej dwóch braci-Żydów²². Intencją środowiska wolnomularskiego było zbliżenie adeptów różnych wyznań chrześcijańskich i wyznających różne religie w ramach możliwie szerokiej formuły monoteistycznej.

Doktryna wolnomularska posiada – w interpretacji Ramsaya – wymiar ezoteryczny. Ramsay nie zna, oczywiście, tego pojęcia; posługuje się konsekwentnie określeniami „tajemnica”, „sekretny”, „sekretny”. Nie ulega też wątpliwości, że związki masońskie mają charakter inicjacyjny: *Mowa wstępna* przywołuje okoliczność, że „znaki i słowa tym tylko oznajmiane były, którzy uroczyście, a często nawet u stóp ołtarzy przyrzekli, że nigdy ich nie wyjawią”²³.

Właśnie inicjacyjny, a równocześnie moralny charakter zakonu wolnych mularzy sprawia, że wyklucza on ze swego grona kobiety. „Nie jesteśmy na tyle niesprawiedliwi – tłumaczy Ramsay – by tę płęć uważać za niezdolną do zachowania sekretu. Ale jej obecność mogłaby niepostrzeżenie [umniejszyć] czyistość zasad i obyczajów naszych zebrań”²⁴.

Pomimo pojawienia się w relacji Ramsaya wielu elementów nieznanych wcześniejszej koncepcji wolnomularstwa w harmonijny sposób łączy się ona z upowszechnioną przez *Księgę Konstytucji* Andersona wizją dziejów „sztuki królewskiej” utożsamionej ze sztuką architektury. Narracja andersonowska z 1723 roku podkreśla „wielką pobożność” średniowiecznych władców Anglii i Szkocji, która przejawiała się „we wznoszeniu świątyń chrześcijańskich”, co z kolei „mogło skłonić ich także do poznania *Praw, Obowiązków, Przepisów, Obyczajów i Praktyk* dawnych łóż”²⁵. Późnośredniowieczne dzieje masonerii w ujęciu Andersona swój punkt ciężkości znajdują w aktywności królów Szkocji, którzy „od najdawniejszych czasów aż po Unię obu Koron wydatnie wspierali Sztukę Królewską,

²² T. Cegielski, *Księgi Konstytucji Jamesa Andersona...*, s. 128–132.

²³ *Mowa wstępna...*, s. 147.

²⁴ *Ibidem*, s. 146.

²⁵ *Konstytucja, Historia, Prawa, Obowiązki, Przepisy, Regulacje i Zwyczaje Wielce Czcigodnego Bractwa Przyjętych Wolnych Mularzy [w:] Księga Konstytucji 1723 rok...*, s. 359.

na co wskazują szczątki wspaniałych budowli w tym starożytnym królestwie²⁶ – to twierdzenie jest oczywiście hołdem złożonym szkockiej ojczyźnie pastora. Pozwala zarazem uniknąć rozwiązania problemu, z którym musiał uporać się również Ramsay: brakiem informacji źródłowych na temat aktywności łóż w epoce nowożytnej, przynajmniej do czasów Inigo Jonesa (1573–1652). Problem luki źródłowej w historii łóż brytyjskich autor *Dyskursu* rozwiązał inaczej niż jego rodak (choć i on podkreślał zasługi Szkotów na polu architektury oraz to, że zakon wolnych mularzy cieszył się opieką władców). Zgodnie z wykładem Ramsaya schizma XVI wieku oraz wojny religijne i domowe tego oraz następnego stulecia podkopały fundamenty „sztuki królewskiej”: „Stopniowo nasze łoże i nasze święta zaniedbane zostały w większości miejsc. Stąd wzięło się, że z tyłu historyków tylko z Wielkiej Brytanii mówi o naszym Zakonie. Niemniej jednak zachował się on w świetności wśród Szkotów, którym królowie nasi [tj. Francji] powierzyli w ciągu wieków ochronę wielu swoich świętych osób²⁷”.

W końcowym fragmencie wykładu Ramsay jawi się jako przepojony optymizmem przedstawiciel oświecenia, zarazem pełen kurtuazji dla swej nowej ojczyzny – Francji. Stwierdza bowiem – po części w zgodzie z rzeczywistością historyczną – że:

Z wysp brytyjskich sztuka królewska pod najlepszym panowaniem króla, którego dobroć ożywia wszystkie cnoty [tj. Ludwika XV], i pod rządami mądrego doradcy, który wszystko, co wspaniałego wymyślono, zrealizował [tj. kardynała de Fleury], do Francji zaczyna przychodzić. W tych czasach szczęśliwych, w których miłość pokoju stała się cnotą bohaterów, ten naród, jeden z najbardziej w Europie uduchowionych, stanie się ośrodkiem Zakonu. Przyda pracom, statutowi i obyczajom naszym lekkości, delikatności i dobrego gustu [...]. W naszych to łożach w przyszłości, podobnie jak w szkołach publicznych, Francuzi bez podróżowania wszystkich narodów cechy zobaczą, a cudzoziemcy

²⁶ Ibidem, s. 375.

²⁷ *Mowa wstępna*..., s. 147.

poznają z doświadczenia, że Francja jest ojczyzną wszystkich ludów” – *patriae gentis humanae*²⁸.

Wielki mówca obediencji francuskiej chciał przypisać masonerii – niezależnie od pochwał skierowanych ku państwu Ludwika XV i jego aktualnego sternika, pierwszego ministra kardynała André Hercule de Fleury (1653–1743) – nowe zasady i powierzyć jej nowe, poważne zadania. Takim celem – który Ramsay nazwał „czwartą kwalifikacją konieczną w naszym Zakonie” – mogło być rozwinięcie powszechnego zamiłowania do „nauk pożytecznych i sztuk wyzwolonych”:

Nasz Zakon wymaga zatem od każdego z was, byście swoim poparciem, swoją hojnością lub swoją pracą przyczynili się do wielkiego dzieła, którego żadna akademia wystarczyć nie może. Wszystkie te bowiem towarzystwa złożone są ze zbyt małej liczby członków i praca ich przedmiotu tak szerokiego objąć nie może. Wszyscy wielcy mistrzowie w Niemczech, Anglii, we Włoszech i gdzie indziej nakłaniają wszystkich uczonych rzemieślników do bractwa należących, by połączyli się, aby dostarczyć materiały do *Słownika uniwersalnego sztuk wyzwolonych i rzemiosł użytecznych* – z jednym tylko teologii i polityki wyjątkiem²⁹.

Autor *Mowy* dodał, że zamysł opracowania i wydania drukiem encyklopedii został podjęty już w Londynie, a „dzięki połączeniu naszych braci udoskonalić można je będzie w ciągu kilku lat³⁰”. Miał tu na myśli słynną *Cyclopaediae* Ephraima Chambersa (1680–1740), notabene, wolnomularza, opublikowaną w dwóch tomach w 1728 roku³¹. Wspólne dzieło wolnomularzy mogłoby znacznie przewyższyć pracę angielskiego erudyty.

Także europejska wspólnota uczonych czuwających nad edycją encyklopedii – inny element wizji Ramsaya – miała

²⁸ Ibidem, s. 148.

²⁹ Ibidem, s. 146.

³⁰ Ibidem.

³¹ E. Chambers, *The Universal Dictionary of Arts and Sciences*, vol. 1–2, London 1728.

swoje nieodległe w czasie i przestrzeni inspiracje. Autor *Mowy* nawiązywał tu niewątpliwie do idei „rzeczpospolitej literackiej” – zrodzonej jeszcze w czasach Erazma z Rotterdamu – która to przybrała w XVIII stuleciu nowy kształt i nowe funkcje pod wpływem intelektualistów francuskich³². „Niewidzialna”, a przecież sprawna, funkcjonująca także w okresie wojen i przewrotów, sieć międzynarodowych kontaktów – personalnych i instytucjonalnych – korzystająca z upowszechnienia się techniki druku, zyskała w dobie Ludwika XV nowych, biegłych „administratorów”. Czas największego z nich – Jeana Le Rond d’Alemberta (1717–1783) – miał dopiero nadejść wraz z powstaniem w 1749 roku salonu literackiego Marie Thérèse Rodet Geoffrin (1699–1777). W tym też środowisku zrodziła się idea Wielkiej Encyklopedii Francuskiej; pierwotnie – tak jak życzyłby sobie tego Ramsay – jako francuska wersja i kontynuacja *Cyclopaediae* Chambersa.

Impulsem dla pomysłu Ramsaya był też bez wątpienia zrodzony w XVII wieku program niemieckich, później zaś angielskich różokrzyżowców. Idea *invisible society* grupującego uczonych wszystkich dziedzin – od teologii po medycynę i matematykę – przez trzy pokolenia nurtowała intelektualistów z Albionu, poczynając od Francisa Bacona (1561–1626), na sir Isaacu Newtonie (1642–1727) kończąc. Powołana w latach 1660–1662 akademia nauk, która przyjęła Ramsaya w swe szeregi, The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge, nawiązywała do projektów różokrzyżowców sprzed wojny domowej, jednak projekt ten w istotny sposób modyfikowała. „Niewidzialne kolegium” Christiana Rosecreuta przyjęło formę korporacji uczonych i wynalazców. Ale też – w zgodzie z duchem pierwotnego założenia – korporacji działającej nie tylko na Wyspach Brytyjskich, lecz także – dzięki członkom-korespondentom – w skali całego kontynentu. Towarzystwo Królewskie, które nakreślało swym członkom, być może ograniczone, lecz przecież realne zadania, rezygnowało

³² Por. T. Cegielski, *Język, kobiety i barbarzyńcy w sieci. Przemiany nowożytnej „rzeczpospolitej literackiej”* [w:] *Książka, biblioteka, informacja. W kręgu kultury i edukacji*, red. E.B. Zybert, D. Grabowska, Warszawa 2008, s. 77–93.

przy tym z charakterystycznych dla programu jego poprzedników celów religijnych i politycznych.

Tło dla wielkiego projektu Ramsaya stanowił kryzys, jaki „sztuka królewska” przeżywała w państwie Burbonów. Cechowa legenda wolnomularstwa, jego koncepcja spadkobiercy tajemnej sztuki muratorów, straciła swój urok nowości; nie mogła już w pełni satysfakcjonować francuskiej socjety. W oczach arystokracji była zapewne za mało wyrafinowana; andersonowska koncepcja „sztuki królewskiej” tożsamej z kulturą i cywilizacją z kolei zbyt abstrakcyjna. Również dla pragnącego awansu mieszczaństwa, aspirującego do uczestnictwa w salonach feudalnych elit, sławiąca trud budowniczych legenda okazała się nie dość atrakcyjna. Aby „sztuka królewska” mogła rozwijać się nadal, należało poszukać innej, bardziej uniwersalnej, nośnej i pobudzającej wyobraźnię formuły lożowego braterstwa, przyciągnąć środowiska, na których Ramsayowi szczególnie zależało: monarchów i ich otoczenie z jednej, uczonych i artystów z drugiej strony.

Ważne było również, aby zjednać sobie dotychczasowych antagonistów. W ich szeregach – obok szefa policji paryskiej Heraulta, nieufnie przyglądającego się zamkniętym, owianym tajemnicą zebraniom, w których w dodatku nie brały udziału kobiety³³ – pojawiło się dość niespodziewanie duchowieństwo katolickie. Sprzyjało ono z początku lożom, przeniesionej z Anglii formie organizacji, której członkami byli głównie jakobici – zwolennicy odsuniętego od tronów brytyjskich w 1688 roku katolika Jakuba II Stuarta. Zwierzchników Kościoła zaczęła teraz niepokoić tajemnica, do której utrzymania zobowiązywali się *liberi muratori* (to jest wolni mularze). Bulla Klemensa XII z 28 kwietnia 1738 roku *In eminenti apostolatus speculo* nie pozostawiała wątpliwości co do stosunku Kościoła do masonerii nowego typu. Przyznać trzeba, że monarchia Ludwika XV, kontynuująca tradycje gallikanizmu, nie zdecydowała się na przyjęcie i ogłoszenie papieskiego dokumentu³⁴. Według

³³ P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, vol. 1, Paris 1992, s. 24–35.

³⁴ Relacje Kościół rzymski – masoneria w ujęciu historycznym obiektywnie i erudycyjnie są omówione w pracy powstałej na katolickim uniwersytecie

wolnomularskiej tradycji pierwszym czytelnikiem *Mowy Ramsaya* miał być, wspomniany tu, wszechwładny kardynał de Fleury. Z zachowanej korespondencji Ramsaya z kardynałem z marca 1737 roku wynika jednak, iż de Fleury zakazywał jakichkolwiek zebrań wolnomularskich na terenie królestwa.

Ramsay nie doczekał się owoców swojego projektu odnowy masonerii. Rozstawał się ze światem 6 (lub 7) maja 1743 roku, w Saint-Germain-en-Laye, pożegnawszy również „sztukę królewską” (i w ogóle sprawy publiczne) rok – dwa lata wcześniej. Jak zapewniała wdowa po pisarzu, umierał *in odore sanctitatis et osculo Domini*, ale religijność konwertyty daleka była od katolickiej ortodoksji. Z korespondencji, jaką Ramsay prowadził w ostatnim okresie życia, między innymi ze swym przyjacielem w Edynburgu, doktorem Stevensonem, z Louistem Racinem, a także z pośmiertnie opublikowanych *Principes philosophiques* wyłania się obraz myśliciela poszukującego formuły religii uniwersalnej, w dodatku tworzącego płaszczyznę porozumienia między wolnomularstwem a katolicyzmem³⁵. W Kościele rzymskim Ramsay szukał raczej ciągłości historycznej, tradycji i idei uniwersalizmu niż niekwestionowanego autorytetu w sprawach teologii. Jak wielu późniejszych reformatorów wolnomularstwa wywodzących się ze środowisk protestanckich (baron Carl von Hund, Johann August Starck, Zacharias Werner) Ramsay pozostawał pod urokiem obrzędowości katolickiej. Interesując się kulturą średniowiecza, szczególnie kulturą rycerską, nie mógł nie wniknąć w literę i ducha ówczesnej religijności. Łączył – jako eks-protestant – rozległą wiedzę na temat Starego Testamentu z wrażliwością na tajemnicę i zasady hierarchii – tak bliskie katolikom.

* * *

Tekst kawalera Ramsaya z 1737 roku miał rozliczne konsekwencje – choć nie zawsze zamierzone przez autora. Publikowany między innymi w kolejnych francuskich wydaniach

w Louvain-la-Neuve w Belgii: L. Nefontaine, *L' Eglise et Franc-maçonnerie*, postface de J. Ries, Paris 1990. Tam też liczne aneksy źródłowe (między innymi tekst bulli Klemensa XII) oraz bibliografia.

³⁵ P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française...*, vol. 1, s. 77–78.

Księgi Konstytucji Andersona w 1743 i 1762 roku silnie pobudził wyobraźnię współczesnych. Fikcyjna historia związku wolnomularskiego zrodziła nową legendę – ale jedynie w części dotyczącej rycerskiego pochodzenia związku. Od początku lat czterdziestych XVIII wieku napotykaemy na liczne parafrazy i przeróbki memoriału Ramsaya, nawiązujące do dziejów zakonów rycerskich, szczególnie zaś templariuszy. Ci ostatni znacznie lepiej niż joannici Ramsaya nadawali się na bohaterów legendy. Zainteresowanie dziejami templariuszy, czyli powstałego około 1118 roku Zakonu Ubogich Rycerzy Chrystusa i Świątyni Salomona, pojawiło się w XVI stuleciu, kiedy publikować zaczęto rozproszone w różnych krajach akta procesowe zakonu³⁶. W następnym stuleciu światło dzienne ujrzało kilka rozpraw łacińskich i francuskojęzycznych, wielokrotnie wznawianych i czytanych również w następnym stuleciu. Wspomnieć tu należy dzieło francuskiego jezuita Louisa de Mainsborough – *Histoire des Croissades* – zawierające obszerną wzmiankę o templariuszach, a zwłaszcza rozprawę Pierre’a Dupuy Puteanusu pod tytułem *Traité concernant l’histoire de la France et de la Condamnation des Templiers* opublikowane w 1654 roku i wznawiane w 1700, 1710 oraz 1751 roku. Materiału zwolennikom o rycerskim pochodzeniu masonerii dostarczyła wydana w 1702 roku w Amsterdamie praca profesora Nicolusa Gürtlera zatytułowana *Historia Templariorum*. Liczba pozycji książkowych poświęconych Zakonowi Ubogich Rycerzy Chrystusa wrosła gwałtownie w drugiej połowie XVIII stulecia, zapewne nie bez wpływu środowisk wolnomularskich. *Bibliographie der Freimaurerei* Georga Klossa – zapewne dalece niekompletna – podaje dla lat 1751–1810 aż 61 pozycji³⁷. Wyobraźnią oświeconych Europejczyków zawładnęła postać „męczennika”, wielkiego mistrza Jakuba de Molaya, który ze szczytu stosu wezwać miał swych prześladowców – króla Filipa Pięknego i papieża Klemensa V – na sąd boży. Mitotwórczy urok upowszechnianej w XVIII stuleciu mieszaniny prawdy

³⁶ Por. J. Wojtowicz, *Masoneria a templariusze od XVIII do XX wieku. Mity – fakty – stan wiedzy*, „Ars Regia. Kwartalnik poświęcony myśli i historii wolnomularstwa” R. III, 1994, nr 3/4 (8/9), s. 9–27, tu: s. 10.

³⁷ *Ibidem*, s. 14.

i fikcji związanej z templariuszami oddziaływał na coraz liczniejszych adeptów „sztuki królewskiej” – nie tylko we Francji i w Niemczech – ale także w kolebce ruchu na Wyspach Brytyjskich.

Nowe stopnie, nawiązujące do tradycji ezoterycznej, pojawiły się równolegle we Francji i Anglii około 1740 roku, a nieco później w Niemczech – w sposób całkowicie spontaniczny. Pro- i antymasońskie dziełka tego okresu odnotowują na przykład stopnie architekta i mistrza szkockiego³⁸ lub system mularza doskonałego, zawierający stopnie mistrza zwykłego oraz mistrza szkockiego³⁹. Autor wydanego w Dublinie w 1738 roku dziełka pt. *Relation Apologique et Histoire de la Societé des Francs-Maçons*, Francuz ukryty pod inicjałami J.G.D.M. i podający się za wolnomularza (F.M.), wyraźnie rozgranicza masonerię cechową, operatywną i tę tworzoną przez osoby „szlachetnie urodzone” oraz „kultywujące ducha”⁴⁰. W drugim dziełku, w duchu zarówno *Historii* Andersona, jak i *Mowy* Ramsaya, podkreśla się fakt, iż do bractwa należeli „królowie, książęta, wielcy panowie i hierarchowie”⁴¹, a także, iż opuściwszy angielską kolebkę masoneria – poszukująca wciąż głębszej wiedzy – przeniosła się do królestwa Prus, gdzie narodził się stopień *Maçon couronné*⁴². Z opublikowanego w 1744 roku tekstu *Parfait Maçon ou les veritables Mysteres des Quatre Grades (Mularz doskonały czyli prawdziwe tajemnice Stopnia Czwartego)* dowiadujemy się, że czwarty stopień „mistrza szkockiego” związany jest z odbudową Świątyni Salomona przez Zorobabela⁴³. Autor publikacji przytacza też katechizm „mistrza szkockiego”, który nasuwa skojarzenia z tym

³⁸ *Relation Apologique et Histoire de la Societé des Francs-Maçons*, par J.G.D.[octor] M.[edicinæ] F.[ranc] M.[açon], Odonoko, Dublin 1738.

³⁹ *Parfait Maçon ou les veritables Mysteres des Quatre Grades, d'apprentis, compagnons, maîtres ordinaires & ecossais de la franche-maçonnerie*, [b.m.w.] 1744.

⁴⁰ *Relation Apologique...*, s. 24–25. Na francuski rodowód autora wskazuje to, że jest zorientowany w przebiegu akcji podjętej wobec masonerii w 1737 roku w Paryżu przez szefa policji, Heraulta; por. *ibidem*, s. 51.

⁴¹ *Parfait Maçon...*, s. 24.

⁴² *Ibidem*, s. 25–26.

⁴³ *Ibidem*, s. 99–100.

fragmentem *Discours* Ramsaya, w którym mowa jest o związkach jerozolimskich wolnomularzy z Żydami, rekonstruktorami drugiej świątyni. Katechizm odwołuje się do terminologii hebrajskiej oraz informuje, że „mistrz szkocki” dekoruje się „wielką wstęgą czerwoną”⁴⁴. Barwa czerwona odróżniała masonerię stopni jakobickich, wyższych oraz innych „nieregularnych” od „regularnego” systemu Wielkiej Łoży Londynu, który posługiwał się barwą błękitną⁴⁵.

Trudno byłoby wskazać konkretne związki autorów i propagatorów wzmiankowanej tu legendy, upowszechnionej we Francji (i innych krajach Zachodu), po 1737 roku z twórcami rytu *Royal Arch* (Królewskie Sklepienie), od około 1744 roku bardzo popularnego w krajach anglosaskich. Nie ulega przecieży wątpliwości, że legenda zwana w Anglii *The Rebuilding of the Temple* (Odbudowa Świątyni), zaś w Irlandii *The Repairing of the Temple* (Naprawa Świątyni) zawiera wiele elementów wspólnych z historią opisaną powyżej, to jest legendą „mistrza szkockiego”. Wykazuje również związki z nieco późniejszym siedmiostopniowym francuskim stopniem kawalera różanego krzyża.

Istnienie owych stopni wyższych, z czasem nazwanych także „czerwonymi”, przypieczętowała – jak się wydaje – francuska edycja *Konstytucji* Andersona z grudnia 1743 roku, opracowana przez wielkiego mistrza Louisa de Bourbon-Condé, wydana przez hrabiego Clermonta (1709–1771). Czytana we Francji i w Niemczech, zaowocowała w obu krajach powstaniem dwu nowych rytów, których historia wykracza jednak poza ramy chronologiczne niniejszego tekstu: Kapituły Clermonta (Chapitre de Clermont) aktywnej w latach 1754–1764 oraz konkurencyjnego wobec niej systemu pod nazwą Świętego Zakonu Świętego Kościoła Jerozolimskiego (1751–1779) – zwanego potocznie Ścisłą Obserwą Templariuszowską (S.O.T.)⁴⁶.

⁴⁴ Ibidem, s. 103.

⁴⁵ Genezę pojęcia „regularności” wolnomularskiej omawiam w: T. Cegielski, *Księga Konstytucji Jamesa Andersona...*, s. 272–282.

⁴⁶ J. Wojtowicz, *Masoneria a templariusze...*, s. 15.

Jeśli przetworzenie łóż ze związku ceremonialno-bankietowego w europejską akademię nauk okazało się zamiarem całkowicie utopijnym, to o wiele łatwiejsza miała być przemiana wolnomularstwa w pseudorycerski zakon. Właśnie stopnie „szkockie” – jako stopnie wyższe, nadbudowane nad tradycyjne stopnie angielskie – stały się pomostem między „starą”, cechową masonerią a jej nową „rycerską” wersją. Wskazywały na Ziemię Świętą jako wspólną kolebkę masonerii i zakonów rycerskich, wiązały późniejsze, średniowieczne i nowożytne dzieje wolnomularstwa ze Szkocją i jej katolickimi władcami. Legenda cechowa i architektoniczna przetworzona i upowszechniona przez Jamesa Andersona przetrwała, wszakże za cenę spełnienia służebnej roli w stosunku do chrześcijańsko-rycerskiego mitu – i wszystkich jego religijnych i politycznych implikacji.

Tadeusz Cegielski

Founding Legends as a Source of Masonic Esoteric. The First Half of the 18th Century

In the beginning of the 1730s the interpretation of the origins of the Freemason fraternity presented in the first *Book of Constitutions* of 1723 was gradually becoming unsatisfactory for the founders of the Grand Lodge of London. The reformers from the circle of Désaguliers and Anderson had to react to the criticism of the foundations of the speculative Freemasonry, especially of its aspirations to represent superior historic traditions both intellectual (in the field of geometry as well as other sciences, and architecture) and structural (associations of masons). In the end of 1730 the Grand Lodge published a now lost pamphlet containing a polemic with the critical opinions of certain Samuel Pritchard, a former freemason. Eight years later the polemic was reissued and included in the second edition of *The Book of Constitutions* as an annex entitled *Defense of Masonry*. The anonymous author of the *Defense of Masonry* which supplemented the edition of 1738 not only enlarged the historical arguments, but clearly gives them a character different from that which can be found in Anderson's work. Architecture, religious and political plots seem to play only a secondary role, the text stresses rather the universal character of the Masonic doctrine which „has survived the many centuries; the many countries and languages, and sects and parties it has run through”, and adds further: „we are rather to wonder it ever arriv'd to the present age, without more imperfection”. The text also explains the symbolic and secret character of this knowledge,

recalling the example of the Egyptians who hid „the chief Mysteries of their religion under signs and symbols, that they call'd the hieroglyphics”.

In 1737 Andrew Michael Ramsay (1686–1743), called Chevalier Ramsay, wrote his *Discourse (Oration) pronounced at the reception of Freemasons by Monsieur de Ramsay, Grand Orator of the Order*, in which he connected Freemasonry with the Crusades, and, in fact, said that after the Crusades, Prince Edward, the son of King Henry III of England, had brought the troops back to England where they took the name Freemasons. From the British Isles, the Royal Art is now repassing into France which will become the center of Humanity and the Masonic Order. His own stature as a Knight of St. Lazarus of Jerusalem may have inspired him, or perhaps even his zeal to propagate an alleged tradition linked to the house of Bouillon.

Nowhere in his Oration did Ramsay suggest the creation of a new rite, but that was the effect it had. Nowhere can be found a word pointing to the various degrees of vengeance, Elus, Kadosh etc., or to the Templars. But prior to the Oration there is no trace whatsoever of what is known as Scots Masonry. Almost overnight France became deluged with all sorts of so-called Masonic high grades and the Fraternity became obsessed with idea of Knighthood.

One may propose a hypothesis here that the hermetic tradition employed by the reformers of Freemasonry (a circle of the Grand Lodge of London, Andrew Michael Ramsay) was not only useful for increasing the prestige of a young organization. It connected Freemasonry with a rich and fruitful intellectual tradition. It enabled the brethren to profit from various programs, propositions, and defined solutions, which had been achieved by the hermetic tradition of the British Isles. The programs of religious tolerance and the so called „private religion”, formed by two generations of the 17th century Rosicrucians, came to the front.

TOMASZ SZYMAŃSKI
Uniwersytet Wrocławski



POJĘCIA PIERWOTNEGO OBJAWIENIA I JEGO TRADYCJI U FRANCUSKICH ILUMINISTÓW PRZEŁOMU XVIII I XIX WIEKU

Idea pierwotnego Objawienia danego ludzkości oraz pochodzącej od niego tradycji jest charakterystyczna dla wielu nurtów ezoterycznych, a Antoine Faivre wymienia ją nawet wśród czynników określających „formę myśli”, jaką stanowi historycznie pojęty zachodni ezoteryzm, obok uniwersalnej analogii, żywego charakteru natury, wyobraźni jako sfery pośredniej, doświadczenia przemiany (czynniki podstawowe) oraz inicjacyjnego przekazu nauk (drugi, obok wspólnego trzonu tradycji, czynnik wtórny)¹. Tradycja pierwotnego Objawienia, które wykracza poza poszczególne religijne objawienia historyczne, zakłada istnienie źródłowej boskiej wiedzy (gnozy), która może przyjmować różne formy: samowiedzy lub wiedzy dotyczącej bóstwa, kosmogonicznego lub teogonicznego mitu,

¹ Zob. A. Faivre, *L'ésotérisme*, Paris 1992, s. 18–23 oraz J. Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Paris 2009, s. 18–19. Na temat związków pojęcia „tradycji” oraz pokrewnego mu pojęcia „przekazu” z nurtami zachodniego ezoteryzmu zob. A. Faivre, *Histoire de la notion moderne de tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVI^e–XX^e siècles)*, „Aries” 1999, no. spécial (collection Aries), s. 7–48; idem, *Note sur la transmission des traditions dans le contexte des courants ésotériques occidentaux modernes* [w:] *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, ed. A. Kilcher, Leiden–Boston 2010, s. 31–46.

mistycznego oglądu bądź też środków pozwalających na osiągnięcie zbawienia.

Wzorowym przejawem ezoterycznej tradycji jest koncepcja „filozofii wieczystej” (*philosophia perennis*)² przyjmowana przez renesansowych neoplatoników chrześcijańskich z Akademii Platńskiej we Florencji, która znacząco wpłynęła na nowożytną myśl religijną w Europie. Marsilio Ficino, który przekłada pisma *Corpus Hermeticum*, zanim zaczyna tłumaczyć na łacinę Platona, uznaje Hermesa Trzykroć Wielkiego (żyjącego jak sądzono niedługo po Mojżeszu lub w jego czasach), za jednego z przekazicieli objawionej odwiecznej mądrości, wraz z Orfeuszem, Zoroastrem, Aglaofamosem, Pitagorasem oraz Platonem. Również Pico della Mirandola rozwija koncepcję owego łańcucha wtajemniczonych w boską wiedzę, wiodącego w prostej linii do swojego wypełnienia w chrześcijaństwie, interpretowanym według klucza platońskiego i kabalistycznego³.

Pod koniec XVIII wieku we Francji wspomniane motywy są szczególnie istotne w pismach autorów związanych z nurtem iluminizmu⁴, zwłaszcza zaś z martyнизmem⁵ oraz

² Pojęcie to pojawia się dopiero w *De perenni philosophia libri X* (1540) autorstwa Agostino Steuco, który utożsamiał je z wcześniejszymi *prisca theologia* lub *pia philosophia* Ficina; A. Faivre, *Note sur la transmission...*, s. 36.

³ *Ibidem*, s. 27–34.

⁴ Pojęcie iluminizmu (ang. *Illuminism*, fr. *illuminisme*) stosuję tu w odniesieniu do osiemnastowiecznego ezoteryzmu, analogicznie do francuskiej terminologii Faivre’a: zob. A. Faivre, *L’ésotérisme au XVIII siècle en France et en Allemagne*, Paris 1973, s. 31. Przedstawiciele tak rozumianego iluminizmu nazywam iluministami (ang. *Illuminists*, fr. *illuministes* lub *illuminés*) dla odróżnienia od racjonalistycznie nastawionych przedstawicieli iluminizmu pod wodzą Adama Weishaupta, wobec których stosuję bardziej zakorzenioną kulturowo w tym kontekście nazwę „iluminaci” (łac. *Illuminati*, używane również w języku angielskim; w języku francuskim *illuminés*). Choć obydwie nazwy (iluminisci, iluminaci) mają tę samą etymologię (łac. *illuminare* – oświecać, *illuminatus* – oświecony) i mogą zasadniczo być używane zamiennie, pozytywne wydaje się wprowadzenie wspomnianego rozróżnienia. W zależności bowiem od tego, czy przedstawiciele iluminizmu zorientowani są „ezoterycznie”, czy „racjonalistycznie”, „oświecenie” będzie posiadać odmienne znaczenie. W Polsce z iluminizmem kojarzeni są na ogół racjonalistyczni iluminaci bawarscy i ważne jest, by nie mylić ich z mniej znanymi iluministami ezoterycznymi (*illuminés* awiniońskimi lub martynistami z Lyonu czy Sabaudii).

⁵ Pojęcie „martyнизm” w szerszym znaczeniu może odnosić się zarówno do doktryny Martinésa de Pasqually’ego, jak i Louis-Claude’a de Saint-Martina. W języku francuskim wprowadzono rozróżnienie na *martinésisme* i *martinisme*,

wolnomularstwem Rytu Szkockiego Rektyfikowanego. Należą do nich przede wszystkim Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803), Joseph de Maistre (1753–1821) oraz Jean-Baptiste Willermoz (1730–1824). Nawiązują oni do dzieła Martinèsa de Pasqually’ego, autora *Traktatu o reintegracji bytów*⁶ (*Traité de la réintégration des êtres*) oraz założyciela Zakonu Wybranych Kohenów (Élus Coëns Chevaliers Maçons de l’Univers) powstałego około roku 1754. Dzieło to, będące formą judeo-chrześcijańskiej gnozy inspirowanej kabałą i hermetyzmem, mówi o wiedzy, jaką posiadał Adam, Pierwszy Człowiek, zanim doszło do jego upadku. Adam był pierwotnie istotą czysto duchową, wyemanowaną przez bóstwo dopiero po buncie i ukaraniu pierwszych duchów⁷. Posiadając pełen wgląd w sferę boskiego działania, miał być strażnikiem i zarządcą więzienia, jakim był świat materialny. Jednak Adam za podszeptem demonów sam uległ pokusie, by być równym Stwórcy i wykorzystać posiadane przez siebie moce w sposób niezgodny z boskim zamysłem. Jego świetliste odzienie chwały zostało wtedy zastąpione przez zwierzęcą powłokę i stał się niewolnikiem materii⁸.

Dzieło reintegracji Człowieka-Boga ma się odbyć przez odnowienie pierwotnego boskiego kultu. Wiedza o nim, choć uległa przesłonięciu, przekazywana była kolejno przez dziesięć wybranych obrazujących boską pełnię: Abła, Henocha, Noego, Melchizedeka, Józefa, Mojżesza, Dawida, Salomona, Zorobabela oraz Mesjasza⁹. Wszystkie te postacie miały za zadanie ob-

które oznaczają odpowiednio nauczanie Martinèsa oraz nurt wywodzący się od Saint-Martina.

⁶ Tytuły dzieł Martinèsa de Pasqually’ego i Saint-Martina w tłumaczeniu autora.

⁷ M. de Pasqually, *Traité de la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles et divines*, Paris 1899, s. 12–13. Korzystam z wersji dostępnej online: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75328t> [dostęp: 15.09.2015].

⁸ W *Poimandresie*, pierwszym traktacie *Corpus Hermeticum*, Człowiek powołany zostaje do bytu bezinteresownie i równie bezinteresownie upada w świat materialny: chcąc stać się podobnym do Demiurga (będącego drugą obok Słowa emanacją Rozumu, która wyprzedziła zrodzenie Człowieka) i tworzyć tak jak on, zstępuje przez siedem kolejnych sfer kosmicznych i przyobleka się w ich jakości; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 170–176.

⁹ M. de Pasqually, *Traité de la réintégration...*, s. 110.

jawienie boskiej chwały poprzez konkretne działania, mające za wzór pierwszy kult Adama. Istotną rolę odgrywa również Seth, który zastępuje Abła po jego zamordowaniu przez Kaina i z którego potomstwa wywodzi się Henoch. W innym miejscu Martinès wskazuje na kultury Adama, Chińczyków, Egipcjan, Abrahama, Mojżesza, Salomona, wreszcie Chrystusa, którego wszystkie pozostałe były jedynie zapowiedzią¹⁰. Poszczególne kultury nie wynikają więc w żadnym wypadku z ludzkich konwencji, lecz stanowią analogiczne odwzorowanie, bliższe lub dalsze, kultu pierwotnego. To ten właśnie kult, stanowiący formę teurgii (wyższej magii anielskiej) i wymagający odpowiedniego przygotowania, miał być sprawowany w Zakonie Wybranych Kohenów¹¹.

To paramasońskie stowarzyszenie ma swoją siedzibę nieopodal Bordeaux, a jej adepci należą do oddziału piechoty z Foix. W roku 1765 trafia do niego Louis-Claude de Saint-Martin, który szybko staje się gorliwym uczniem oraz bliskim współpracownikiem i sekretarzem Martinèsa, a w roku 1771 osiąga najwyższy stopień wtajemniczenia w Zakonie, czyli *Réau-Croix*, odsyłający do stanu Adama sprzed upadku (równoznaczny z pełnią mądrości i boskiej mocy)¹². Pisma Saint-Martina, który podpisuje się jako „Nieznany filozof”, są wyrazem krytyki naturalistycznej i sensualistycznej filozofii oświeceniowej i wyraźny jest w nich, zwłaszcza w pierwszych dziełach *O błędach i prawdzie* (*Des Erreurs et de la vérité*, 1775) oraz *Naturalnym obrazie stosunków zachodzących między Bogiem, człowiekiem i wszechświatem* (*Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*, 1782), wpływ doktryny Martinèsa o reintegracji. Ewolucja duchowa Saint-Martina zmierzać będzie jednak ku coraz większemu uwewnętrznieniu i pogłębieniu życia modlitewnego przy jed-

¹⁰ Ibidem, s. 211.

¹¹ Stosowano w nim imiona aniołów i odpowiadające im hieroglify. Na seansach miały miejsce różne zjawiska uważane przez adeptów za nadprzyrodzone (dźwięki, świetliste figury); D. Clairembault, *Martinès de Pasqually*, [cyt. za:] http://philosophie-inconnu.com/Maitres/maitres_present.htm [dostęp: 15.09.2015].

¹² D. Clairembault, *Louis-Claude de Saint-Martin. Le Philosophe inconnu*; zob. http://philosophie-inconnu.com/Homme/homme_present.htm [dostęp: 15.09.2015].

noczesnym odchodzeniu od zewnętrznych rytuałów, co określić można jako „drogę serca”¹³. Najbardziej znaczącym dla tej ewolucji wydarzeniem jest zapoznanie się przez Saint-Martina, tuż przed wybuchem rewolucji francuskiej (1788), z dziełem mistyka i teozofa z przełomu XVI i XVII wieku, szewca ze Zgorzelca Jakuba Boehmego, którego pisma przekłada na język francuzi. Wszystkie dzieła Saint-Martina z późniejszego okresu zainspirowane będą naukami Boehmego: *Człowiek pragnienia* (*L’Homme de désir*, 1790), *Nowy Człowiek* (*Le Nouvel Homme*, 1792), *Ecce Homo* (1792), *O duchu wszechrzeczy* (*De l’esprit des choses*, 1800), wreszcie *Posługa Człowieka-Ducha* (*Le Ministère de l’Homme-Esprit*, 1802).

Myśl Saint-Martina opiera się na przekazie o pierwszym człowieku i jego upadku, a także o perspektywie i środkach jego duchowego odrodzenia. Świadczą o tym interwencje wyższych mocy w dziejach wszystkich ludów, opisywane w mitach, podaniach oraz przekazywane w kultach religijnych¹⁴. Sprzeczności i niejasności odnoszące się do źródłowych prawd świadczą jednak o tym, że uległy one zniekształceniu i zafałszowaniu. Przekazy mitologiczne, symbole i hieroglify odnoszące się do najwyższych nauk często są opacznie rozumiane, redukowane do poziomu interpretacji astronomicznej¹⁵, agrarnej lub wykładu sztuki hermetycznej (dotyczącej pracy z elementami materii oraz ich transmutacji).

Prawdziwe znaczenie mitów i symboli stanowi wiedzę o Pierwszej Zasadzie boskiej oraz o człowieku – jego pochodzeniu, celu oraz drodze wiodącej do niego¹⁶. Człowiek dojrzewa bowiem do prawdy o sobie w sposób organiczny, błądzi, by

¹³ List do Kirchenbergera z 19 czerwca 1797 ma za temat przewodni – jak wyraża się Saint-Martin – „jedyną inicjację, którą głoszę i której szukam”; zob. *La seule initiation que je prêche et que je cherche*, http://philosophe-inconnu.com/Homme/homme_present.htm [dostęp: 15.09.2015].

¹⁴ L.C. de Saint-Martin, *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l’homme et l’univers*, partie I, Édimbourg 1782, s. 190–217; zob. http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe_tableau_naturel.html [dostęp: 15.09.2015].

¹⁵ Saint-Martin może mieć tu na myśli dzieło Charles’a-François Dupuis, *Mémoire sur l’origine des constellations et sur l’explication de la fable par l’astronomie* (1781).

¹⁶ L.C. de Saint-Martin, *Tableau naturel...*, s. 219–243.

znów się odnaleźć. Istotą tej prawdy jest wiedza o człowieku jako formie boskiej i boskim obrazie. Ciało ludzkie zaś stanowi wielki alfabet, którym Bóg posługuje się, by objawić swoją naturę. Wielkie Dzieło ma doprowadzić do odnowy i przeobrażenia człowieka, a ludzkie dzieje są analogiczne do zniszczenia i odbudowy Bożej Świątyni. Te prawdy, dotyczące początków i kresu, przekazywane przez mędrców wszystkich epok oraz ich uczniów, były dostosowywane do różnorodnych warunków kulturowych i przyjmowały postać rozmaitych wyobrażeń, rodząc kolejne formy idolatrii (według Saint-Martina to nie formy zmysłowe zostały ubóstwione, lecz jeden i ten sam kult pierwotny został zredukowany do poziomu zmysłowego).

W pracy *O duchu wszechrzeczy* Saint-Martin mówi o tradycji-matce, poprzez którą boska Zasada dokonuje samoobjawienia (podobnie zresztą jak każda rzecz), niepisanej tradycji obejmującej wszystkie religie, bez względu na błędy i nadużycia ich wyznawców¹⁷. Wierzenia i pisma jedynie potwierdzają prawdy zapisane w ludzkim wnętrzu, zgodne ze Słowem, od którego pochodzą. Ponieważ Izrael rzeczywiście jest narodem wybranym, zajmującym szczególne miejsce w planie odnowy ludzkości, tradycja judeochrześcijańska zawiera i przekazuje najwięcej z tych prawd, choć rozsiane są również w pozostałych tradycjach¹⁸. Te ślady jedynej tradycji-matki odpowiadają pozostałościom świątyni człowieka zniszczonej przez jego upadek. Wszystkie religie – z żydowską i chrześcijańską na czele – mówią bowiem w swej istocie o dwóch rzeczach: o tym, że możliwe jest uwolnienie od cierpień, którym poddany jest człowiek, a więc osiągnięcie stanu wolności i pokoju, oraz o tym, jakie środki, wskazane przez najwyższą mądrość, do tego prowadzą. Człowiek ze swojej natury miał być organem Boga, ponieważ jednak odłączył się od niego, Bóg musiał wyjść z łona swojej jedności i sam stać się tym organem, aby móc skutecznie swoje dzieło, dokonane przez Odnowiciela (Chrystusa). Dzieje na-

¹⁷ L.C. de Saint-Martin, *De l'esprit des choses*, vol. 1, Paris 1800, s. 83–88. Dostępne także na: https://books.google.pl/books?id=EvQGAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [dostęp: 15.09.2015].

¹⁸ *Ibidem*, vol. 2, s. 144–157.

rodu wybranego oraz ich rozszerzenie na całą ludzkość opisane w Biblii muszą się wypełnić w każdym człowieku¹⁹.

Inny członek Wybranych Kohenów – Jean-Baptiste Willemoz – wykorzysta doktrynę Martinèsa de Pasqually’ego do utworzenia nowego rytuału wolnomularskiego, Rytu Szkoockiego Rektyfikowanego, zaszczepiając ją w lożach Ścisłej Obserwy Templariuszowskiej, powstałej z inicjatywy barona Karla von Hundta, z którymi wchodzi w kontakt w latach siedemdziesiątych XVIII wieku. Nowy ryt, oczyszczony z historycznego odniesienia do zakonu templariuszy, zostaje ustanowiony na Konwencji w Galii w 1778 oraz Konwencji w Wilhelmsbadzie w 1782 roku²⁰. Następuje wtedy rozłam między wolnomularzami nastawionymi racjonalistycznie, którzy przyłączają się do iluminatów bawarskich Weishaupta, oraz wolnomularzami mistycznymi, do których zaliczają się śląscy pietyści oraz francuscy martyniści (głównie byli członkowie Zakonu Wybranych Kohenów, który przestaje istnieć około 1780 roku) – do tych ostatnich należy wówczas Joseph de Maistre²¹. Podobnie jak Saint-Martin – de Maistre zajmuje krytyczne stanowisko względem filozofii oświecenia, co wprowadza go w kręgi iluministów, i podobnie jak Saint-Martin dystansuje się on w pewnym momencie wobec wolnomularstwa. O ile jednak Saint-Martin czyni to w imię oczyszczenia swojej duchowości z wszelkich zbędnych w jego przekonaniu czynników rytualnych, o tyle de Maistre kieruje się innymi pobudkami. Po rewolucji staje się bowiem ultramontanistą i broni pozycji tradycyjnie pojętego katolicyzmu oraz autorytetu Kościoła i papieża, do których iluminiści często odnoszą się z dużą rezerwą, jeśli nie wrogością.

De Maistre wyklada swoje poglądy w *Wieczorach petersburskich* (*Les soirées de Saint-Petersbourg*) wydanych w roku

¹⁹ Wydaje się zresztą, że dzieło Saint-Martina zawiera w tym zakresie pewną dwuznaczność. Z jednej strony bowiem objawienie boskie ulega stopniowemu zaciemnieniu i wypaczaniu zbawczych nauk (kolejne epoki: złoto–srebro–żelazo–miedź–szkło), z drugiej zaś kolejni boży wybrańcy (patriarchowie, prorocy, apostołowie) otwierają kolejne trzy wieki zbliżające człowieka do wypełnienia boskiego zamysłu odnowy świata.

²⁰ J. Palou, *La Franc-maçonnerie*, Paris 1964, s. 173–180.

²¹ É. Dermenghem, *Joseph de Maistre, mystique*, Paris 1923, s. 52–75.

jego śmierci (1821). W książce tej, napisanej w formie dialogu między trzema postaciami – Hrabią, Senatorem i Rycerzem, de Maistre prowadzi rozważania na temat „dróg Opatrzności rządzącej światem moralnym”. Choć nie odcina się od swoich wolnomularskich korzeni, co ułatwia mu wielogłosa struktura dzieła, zdaje się chętniej odwoływać do myśli Ojców Kościoła i wykazywać, że myśl iluministów pokrywa się w zupełności z nauczaniem katolickim. I to właśnie tę uniwersalną, przekazywaną od wieków, tradycję de Maistre wydobywa z wierzeń wszystkich czasów i miejsc, dowodząc, że to tylko jest prawdziwe, w co wierzyli „wszyscy, zawsze i wszędzie”, zgodnie z dawną zasadą wygłoszoną przez Wincentego z Lerynu (V wiek)²². Tradycja ta, gromadząca ziarna prawdy rozsiane po wszystkich kulturach świata, znajduje swoje wypełnienie w religii chrześcijańskiej. Wczesny de Maistre chętnie mówił o „chrześcijaństwie transcendentalnym”, późniejszy jednak będzie wolał utożsamiać ową tradycję z tą, której strzeże Kościół katolicki.

Do prawd składającej się na nią należą: pierwotny stan szczęśliwości i doskonałości człowieka oraz wiedza, którą człowiek w nim się cieszył; upadek człowieka, czyli grzech pierworodny²³, który spowodował utratę i rozproszenie tej wiedzy (odnoszącej się do boskiego Słowa, pierwotnego języka, a także mistycznego i rytualnego wymiaru liczb); poszukiwanie drogi powrotu i zbawienia oraz środki prowadzące do niego. Świadczy o tym powszechna wśród ludów całej ziemi praktyka modlitwy²⁴, jak również przekonanie, że wina wymaga ekspiacji oraz że niewinny i sprawiedliwy człowiek może swoim cierpieniem wyjednać przebłaganie dla winowajcy. Ta zasada duchowej wymiany, oparta na przekonaniu o równowadze i współzależności panującej w świecie moralnym²⁵ w połączeniu z uniwersalnym wymiarem obrzędu ofiarniczego, prowadzi

²² J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, vol. 1, Paris 1821, s. 280. Por. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41853t> [dostęp: 15.09.2015].

²³ *Ibidem*, s. 86–94.

²⁴ *Ibidem*, vol. 2, s. 439.

²⁵ *Ibidem*, s. 155, 163.

do uznania doktryny zbawienia ludzkości poprzez przelew krwi w odkupieńczej ofierze Chrystusa²⁶.

Wśród dzieł de Maistre'a znajduje się *Mémoire au duc de Brunswick*, pismo zaadresowane w 1782 roku do księcia Ferdynanda Brunzswika, będącego wówczas patronem i Wielkim Mistrzem masonerii templariuszowskiej, który wskutek kryzysu dotyczącego tę ostatnią zwołuje konwent w Wilhelmsbadzie w celu określenia pochodzenia, charakteru i celów wolnomularstwa szkockiego²⁷. W obliczu kontrowersji dotyczących historycznych związków masonerii z templariuszami de Maistre jednoznacznie im zaprzecza. Wskazując w Ewangelii jedyny pewny fundament wolnomularstwa i nawołując do badania chrześcijańskiej starożytności i nauki Ojców, de Maistre stwierdza jednocześnie: „Prawdziwa religia ma o wiele więcej niż osiemnaście wieków. Narodziła się w dniu, w którym powstały dni. Powróćmy do początku wszechrzeczy i wykażemy w sposób niezbity, że nasz system wiąże pierwotny depozyt z nowymi darami Wielkiego Odnowiciela”²⁸. Już Augustyn w *Retractiones* (I, XIII, 3) zauważa, że jedyna religia ludzkości istniała od samego początku, a została nazwana chrześcijaństwem dopiero po przyjściu Chrystusa, co nie mogło ująć uwadze de Maistre'a. W II rozdziale *Wieczorów petersburskich* Hrabia mówi o tym, że religia Noego musiała być najbardziej oświeconą i prawdziwą²⁹, zaś w jednym z przypisów do rozdziału IX de Maistre, odwołując się do wypowiedzi Seneki oraz Ojców, stwierdza, że religia żydowska posiada ustną tradycję przechowującą sens tajemnic ukrytych w mitach, że nauczanie tej tradycji – zdaniem Augustyna i Orygenesusa – pokrywa się w najważniejszych punktach z doktryną chrześcijańską (zmartwychwstanie, sąd i nieśmiertelność). De Maistre utożsamia tradycję tej „boskiej filozofii” – jak ją określa Euzebiusz

²⁶ Ibidem, s. 166–168.

²⁷ É. Dermenghem, *Joseph de Maistre...*, s. 64–74.

²⁸ *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons*, éd. J. Rebotton, avec avant-propos d'A. Faivre, Genève 1983, s. 97 (tłum. moje – T.S.).

²⁹ J. de Maistre, *Les soirées...*, vol. 1, s. 107 (tłum. moje – T.S.).

z Cezarei – z pradawną i godną najwyższego szacunku kabałą (której współczesna stanowi jedynie wersję zniekształconą)³⁰.

W tym kontekście istotne wydaje się ponowne postawienie pytania o źródła omawianego tu pojęcia pierwotnej tradycji, przyjętego przez martynistów związanych z wolnomularstwem rytu szkockiego. Otóż w XI rozdziale *Wieczorów petersburskich* ustami Hrabiego de Maistre określa „chrześcijaństwo transcendentale” iluministów, w stosunku do którego chrześcijaństwo kościelne pełni jedynie funkcję łoża błękitnej³¹, jako „mieszankę platonizmu, myśli Orygenesusa oraz filozofii hermetycznej, ufundowaną na chrześcijaństwie”³². Wzmianka o hermetyzmie w wypowiedzi de Maistre’a nie może być przypadkowa i odsyła nas z powrotem do myśli florenckich neoplatoników, czytelników *Corpus Hermeticum*, którzy włączyli jego nauki w swoją ezoteryczną interpretację chrześcijaństwa, wieńcząc koncepcję *prisca theologia*. Co więcej, chrześcijaństwo znajdowało dla nich swoje potwierdzenie i wykładnię w żydowskiej kabale. I choć nie sposób dokładnie określić, w jakiej mierze ta ostatnia wpłynęła na doktrynę Martinèsa oraz Saint-Martina, a jeszcze wcześniej na teozofię Boehmego, oraz jakie miejsce w ich ukształtowaniu zajmuje hellenistyczno-egipski nurt hermetyzmu (skądinąd bardzo niejednorodny), związkom tym jednocześnie trudno byłoby zaprzeczyć. Tradycja nauczająca o Objawieniu danym Pierwszemu Człowiekowi, jego upadku oraz możliwej regeneracji, przekazywana była niewątpliwie w rozmaitych kontekstach i formach historycznych. Należy jednak zauważyć, że co do istoty te rozliczne formy wykazują zastanawiającą zbieżność.

³⁰ Ibidem, vol. 2, s. 209.

³¹ Czyli takiej, w której są trzy podstawowe stopnie wtajemniczenia: ucznia, czeladnika i mistrza.

³² Ibidem, s. 333.

Tomasz Szymański

The Concepts of Primal Revelation and its Tradition in the Work of French Martinists of the Turn of the 18th and the 19th Centuries

The concept of Primal Revelation received by men and of the tradition deriving from it, is characteristic to many esoteric Christian currents. In France at the turn of the 18th century this concept is particularly cherished by authors associated with the movement of Martinism and with the Masonic order of the Scottish Rectified Rite, (Louis-Claude de Saint-Marin, Joseph de Maistre, Jean-Baptiste Willermoz). These authors are all indebted to the oeuvre of Marinès de Pasqually, which represents a form of Judeo-Christian Gnosis inspired by kabbalah and hermeticism, and speaking of, amongst others, the wisdom that Adam, the first spiritual man, possessed prior to the Fall. Saint-Martin strives to reconcile this vision with Jacob Böhme's epiphanies, which he himself translated into French. De Maistre speaks of the only religion of mankind reaching back to the origin of all things, which he identifies with „transcendental Christianity” where all religious traditions find their fulfilment. What deserves attention are therefore the similarities and differences in the ways individual authors interpret the concepts of primal revelation and its tradition. Of interest is also the question concerning their origins.

MIROSLAW PIRÓG
Uniwersytet Śląski



SYNCHRONICZNOŚĆ. JUNGOWSKA PRÓBA REAKTYWACJI RENASANSOWEJ WIZJI PRZYRODY

Jungowską koncepcję synchroniczności można traktować jako swego rodzaju filozoficzne podsumowanie jego twórczości. Bardziej adekwatnym jednak ujęciem byłoby potraktowanie jej jako próby budowy pewnego kosmologicznego (oczywiście w sensie filozoficznym) podłoża dla najważniejszego dla Junga systemu symbolicznego, czyli dla alchemii. Swe pierwsze przemyślenia związane z ideą synchroniczności Jung podjął w drugiej połowie lat dwudziestych XX wieku, równoległe z zaangażowaniem się w psychologiczne interpretacje myśli alchemicznej. Jak to już wcześniej pokazywałem w jednym z moich artykułów, traktuję Junga jako przedstawiciela współczesnej metamorfozy hermetyzmu¹. W poniższych rozważaniach chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na filozoficzny aspekt powiązań podstaw światopoglądowych psychologii analitycznej z renesansową wizją rzeczywistości.

Punktem wyjścia koncepcji synchroniczności jest założenie, że podstawowa opozycja podmiot–przedmiot, funkcjonująca w myśli europejskiej także jako opozycja między umysłem a ciałem czy też między duchem a materią, jest względna. Jung odrzuca stanowczo kartezjański dualizm, twierdząc, że

¹ M. Piróg, *C.G. Jung i tradycja hermetyczna*, „Hermaion” 2012, nr 1, s. 80–89.

jest on nie do utrzymania w świetle zarówno najnowszych odkryć fizyki, jak i psychologii głębi. Uznaje tym samym, że dla właściwego zrozumienia człowieka i jego miejsca w kosmosie musimy odrzucić nowożytny pogląd mechanistyczny jako jednostronny i na nowo przemyśleć podstawy relacji człowieka do natury: „Psychologia analityczna jest reakcją na przesadny proces racjonalizacji świadomości, która, w dążeniu do wytworzenia procesów ukierunkowanych, izoluje się wobec natury i w ten sposób również człowieka pozbawia jego naturalnej historii i przeszczepia w racjonalnie ograniczoną teraźniejszość, jaka obejmuje krótki czas między jego narodzinami a śmiercią. [...] Stąd dochodzi do konfliktu z naturą, który psychologia analityczna stara się usunąć nie przez to, że wraz z Rousseau cofa się «z powrotem do natury», lecz przez to, że zachowując szczęśliwie osiągnięty nowoczesny stopień *ratio*, wzbogaca naszą świadomość poznaniem ducha naturalnego”². W ten sposób Jung nakreśla swój podstawowy zamysł – którego częścią była koncepcja synchroniczności – polegający na wprowadzeniu w obszar współczesnej mu myśli naukowej i filozoficznej elementów zarzuconych jeszcze w wieku XVII i XVIII.

Synchroniczność można formalnie zdefiniować jako jednoczesne pojawienie się pewnego stanu psychicznego i jednego lub więcej zewnętrznych zdarzeń, postrzeganych jako sensownie powiązane ze stanem psychicznym konkretnego podmiotu. „Na synchroniczność zatem składają się dwa czynniki: a) jakiś nieświadomy obraz pojawia się w świadomości już to bezpośrednio (tj. literalnie), już to pośrednio (w formie symbolu lub sugestii) jako marzenie senne, idea czy przecucie; b) jakaś obiektywna sytuacja zbiega się z tą treścią”³. Mamy tu zatem do czynienia ze zjawiskami, pomiędzy którymi zachodzi znacząca koincydencja, ale które w żaden sposób nie mogą być ze sobą powiązane przepływem energetycznym. Synchroniczność może także obejmować jednoczesne pojawienie się dwóch stanów psychicznych mających podobne znaczenie. Innymi

² C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 215.

³ *Ibidem*, s. 537.

słowy, synchroniczność to nic innego jak sensowna koincydencja zjawisk niepowiązanych ze sobą przyczynowo.

Jung w swych opracowaniach przytacza wiele anegdotycznych przypadków synchroniczności. Trudno je tu wszystkie przywołać, zatrzymajmy się zatem na jednym z nich, nieomal paradygmatycznym. Jest to przypadek jego młodej pacjentki, której postępy w terapii były zahamowane przez jej nader krytyczny, kartezyjański intelekt, jak go określił Jung. W czasie terapii opowiedziała sen, w którym otrzymała złotego egipskiego skarabeusza. Wtedy Jung usłyszał stuknięcie w okno – okazało się, że uderzył w nie żuk z rzędu skarabeuszowatych, złotawiec pospolity. Jung go schwycił i pokazał młodej kobiecie, mówiąc: „Oto pani skarabeusz”. Jak podkreśla, „niemożliwość” owej sytuacji skruszyła opór jej intelektu i terapia ruszyła dalej⁴. Przykład ten – oprócz tego, że ilustruje zjawisko synchroniczne – jest też przykładem genialnej interwencji terapeutycznej Junga. Wielokrotnie doprowadzał on swych pacjentów do granic ich racjonalnego światopoglądu i pokazywał, jak poszerzenie postrzegania rzeczywistości poza obowiązujący paradygmat naukowy czy filozoficzny może doprowadzać do uleczenia z nerwicy.

Z ontologicznego punktu widzenia zjawiska określane mianem synchronicznych wskazują na istnienie jakiegoś czynnika relatywizującego rzeczywistość psychiczną i fizyczną. Czynnikiem ten Jung określa mianem psychoidu. Termin ten zaczerpnął od biologa i neowitalisty Hansa Driescha, ale nadał mu własne znaczenie. „Jung rozumiał go bowiem jako «quasi-psychiczną» jakość istniejącą w przestrzeni pośredniej, w której to, co psychologiczne, i to, co materialne, pozostają niezróżnicowane i jako takie – niezdolne do osiągnięcia poziomu świadomości. Jego zdaniem psychoid poprzedza kartezyjański podział umysłu i ciała, przypominając raczej alchemiczny aspekt *unus mundus* – jednorodny świat stanowiący podstawę świata zamieszkanego przez nas. Co ciekawe, niektóre kosmologie epoki przednowoczesnej, na przykład alchemiczna, przypominają kosmologie fizyki cząstek elementarnych, w której uznaje się istnienie

⁴ Ibidem, s. 524, 527.

pierwotnego stanu poprzedzającego jakiegokolwiek zróżnicowanie substancji. Ukazują one raczej świat relacji niż przedmiotów – zajmują się siecią wzajemnych połączeń między wszystkimi rzeczami, w której interaktywne procesy jawią się jako ważniejsze od poszczególnych elementów⁵. Natomiast na gruncie epistemologii postulowanie istnienia zjawisk synchronicznych oznacza wyjście poza dualizm determinizm–indeterminizm, charakteryzujący naukę współczesną.

Konieczność wprowadzenia synchroniczności jako dodatkowej zasady wyjaśniającej wynika z niewystarczalności kategorii przyczynowości w sytuacji mnożenia się znaczących koincydencji. Nie możemy wtedy już składać wszystkiego na karb przypadku, owego *asylum ignorantiae* nauki współczesnej, lecz musimy poszukać komplementarnej zasady wyjaśniającej.

Ponieważ do zmanifestowania się zjawisk synchronicznych dochodzi w specyficznych sytuacjach psychicznych, konieczne jest wymienienie sprzyjających im okoliczności. Są to:

1. Silne przebiegi emocjonalne.
2. Nastawienie introspektywne.
3. Występowanie elementu niemożliwości (w sensie poczucia impasu).

Te trzy elementy są ze sobą ściśle powiązane. Zobaczmy, dlaczego Jung kładzie na nie nacisk. Postępowanie naukowe zdążyło do całkowitego wyeliminowania z procedur badawczych czynnika psychicznego, podmiotowość antropologiczną zastępując podmiotowością logiczną. Jako pierwszy krok w tym kierunku uczynił Kartezjusz, definiując podmiot jako obszar przezroczystej dla siebie, to jest niesprzecznej wewnątrznie, świadomości⁶. Poza świadomością umieścił ciało, a zatem także emocje, które – według innego wielkiego racjonalisty epoki

⁵ J. Cambrey, *Synchroniczność. Natura i psyche we wszechświecie wzajemnych połączeń*, [b.n.tłum.], Katowice 2014, s. 13. Jak sugeruje Cambrey: „Jung próbuje stworzyć teorię świata opartą na psychoidalnym archetypie jako punkcie początkowym, z którego bierze swój początek to, co subiektywne i to, co obiektywne”. Ibidem, s. 14.

⁶ Zob. moje uwagi dotyczące kartezjańskiego programu filozoficznego w artykule M. Piróg, *Relacja między filozofią a psychologią w świetle jungowskiej koncepcji nieświadomości zbiorowej* [w:] *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, red. A. Motycka, W. Wrzosek, Warszawa 2000, s. 96–97.

nowożytniej Benedykta Spinozy – są niczym innym jak tylko mętnymi ideami. Nauka, pozostając w dużej mierze spadkobierczynią filozoficznego nastawienia nowożytności, długo pozostawiała poza swoim programem badawczym problematykę tak ważnych stanów psychicznych, jakimi są emocje. Współczesna psychologia, nieodrodna córka metody naukowej, dopiero niedawno podjęła badania nad emocjami. Tymczasem Jung zwraca uwagę na to, że specyfiką sytuacji, w których manifestują się zjawiska synchroniczne, jest zwykle dosyć wysokie natężenie emocji powiązane z intensywnymi stanami introspekcyjnymi⁷. To czynnik emocjonalny powoduje, że zjawiska synchroniczne są nieregularne i nieprzewidywalne, nie podlegają zatem regułom metod badawczych nauki. Dodatkowo należy stwierdzić, że są niepowtarzalne już z tego prostego powodu, iż niemożliwym jest powtórzenie momentu czasowego, który zdecydował o ich zaistnieniu, są bowiem powiązane z niepowtarzalnym, subiektywnym stanem psychiki podmiotu. Tym samym Jung wprowadza podmiot jako istotny czynnik rzeczywistości – i to nie podmiot pojęty abstrakcyjnie jako czysty podmiot poznania, ale podmiot w sensie psychologicznym.

W wizji rzeczywistości zakładającej istnienie zasady synchroniczności koniecznym elementem jest człowiek, ujęty zarazem jako jeden z czynników manifestowania się zjawisk synchronicznych, jak i niezbędny detektor ich znaczenia. To antropomorficzne podejście, odrzucone przez naukę nowożytną, jest jednym z najważniejszych elementów wiążących Junga z renesansowym pojmowaniem przyrody. Kartezjańsko-baconowskie „myślenie naukowe jest zasadniczo myśleniem władczym – to znaczy tego rodzaju myśleniem, które świadomie lub nieświadomie służy zapewnieniu władzy jego podmiotowi”⁸. Myślenie takie umiejscawia podmiot całkowicie poza obszarem przyrody jako jej zarządcę i kontrolera. Natomiast w magiczno-hermetycznym ujęciu renesansowym człowiek

⁷ Według J. Cambraya możemy tu mówić o numinalności. Wtedy trzy podstawowe aspekty zjawisk synchronicznych to: znacząca koincydencja, akauzalny związek i numinalność. Zob. J. Cambray, *Synchroniczność...*, s. 10.

⁸ B. Russell, *Poglądy i widoki nauki współczesnej*, tłum. J. Krassowski, Warszawa 1936, s. 93–94.

jest nieodłącznym elementem przyrody, dzięki któremu możliwe jest jej postrzeganie jako duchowej sfery sensu.

W nawiązaniu do kategorii *correspondentia* i *sympathia rerum*, znamionujących myśl renesansową, Jung twierdzi, że zjawiska synchroniczne charakteryzują się „absolutną wiedzą”, gdyż polegają na akauzalnym uporządkowaniu zjawisk fizycznych i psychicznych. Jest to tak zwane szersze rozumienie synchroniczności. Odzwierciedla ono także charakterystyczne jeszcze dla epoki renesansu ujmowanie wszechświata jako żywego organizmu, w obrębie którego występują analogiczne powiązania jak w organizmie ludzkim. Człowiek – jako mikrokosmos – jest zdolny do odkodowywania sensów występujących w makrokosmosie. Jung pisze: „Znacząca koincydencja czy odpowiedniość stanu psychicznego i stanu fizycznego, które nie mają ze sobą żadnego powiązania przyczynowego, oznacza, ogólnie rzecz biorąc, że jest to modalność bez przyczyny, «akauzalne uporządkowanie» [...]. W kategorię tę wchodzi wszystkie «akty stworzenia», aprioryczne czynniki, takie jak właściwości liczb naturalnych, nieciągłości nowoczesnej fizyki etc.”⁹. O ile jednak porządek liczb naturalnych jest odwieczną charakterystyką świata, o tyle porządek wyłaniający się ze zjawisk synchronicznych jest „aktem stworzenia w czasie”¹⁰. Czas bowiem jest najważniejszym elementem, dzięki któremu możemy mówić o synchroniczności, czyli o współwystępowaniu zjawisk niepowiązanych przyczynowo, a połączonych jedynie sensem. Synchroniczność w szerokim rozumieniu jest u Junga podstawą eksplanacyjną dla rozmaitych metod manticznych, takich jak astrologia, oraz dla zjawisk parapsychologicznych. Jak dobrze wiadomo badaczom tych zagadnień, istotną cechą wszelkiej mantyki jest wykorzystywanie niepowtarzalnych zdarzeń, które są odczytywane jako mające sens dla konkretnego człowieka w konkretnej sytuacji czasoprzestrzennej. Zjawiska synchroniczne są powiązane danym momentem czasowym oraz wspólnym sensem odkrywanym przez umysł. Znaczy to, że synchroniczność w węższym sensie jest tylko „szczególnym

⁹ C.G. Jung, *Rebis...*, s. 563.

¹⁰ *Ibidem*, s. 565.

przypadkiem ogólnego akauzalnego uporządkowania, a mianowicie odpowiedniości procesów psychicznych i fizycznych, gdzie obserwator szczęściem jest zdolny rozpoznać *tertium comparationis*¹¹.

Jak zauważa Val Dusek, w historii spotykamy trzy podstawowe światopoglądy holistyczne: tradycyjną myśl chińską, renesansowy okultyzm i romantyczną filozofię natury¹². Wszystkie te nurty odnajdujemy także jako inspiracje w myśli Junga, chociaż najbliższa mu była hermetyczna filozofia renesansu, która stanowiła teorię alchemii. Koncepcja Junga jest powrotem do holistycznej i organicystycznej wizji przyrody, a odrzuceniem jej mechanistycznego rozumienia. Natura jest przez niego definiowana jako całość tworzących ją związków. Analogicznie w wypadku człowieka Jung stawia instrumentalny intelekt na podrzędnej pozycji, jako narzędzie materialistycznej nauki, a akcentuje znaczenie wykrywającej związku wyobraźni jako podstawowego instrumentu poznawczego. W ten sposób bezpośrednio nawiązuje do kultury renesansu, która była w swych najlepszych przejawach kulturą magiczną i alchemiczną. Obydwie te sztuki bazowały na twórczej mocy wyobraźni, bez której byłyby pozbawione swej substancji. Wysoce zróżnicowana przez średniowieczną scholastykę funkcja intelektualna została wyeksploatowana i popadła w patologiczne deformacje epoki późnego średniowiecza, zdegenerowała się w spekulacjach nominalistycznych na tyle, że już nie mogła być funkcją ożywiającą ówczesną kulturę. Reakcją ze strony zbiorowej nieświadomości było odkrycie twórczej mocy wyobraźni. Moc ta przejawiała się w powszechnej w renesansie wierze w zdolność człowieka do magicznych transformacji samego siebie i otaczającej go natury.

Czym jest renesansowa magia? Według ucznia Eliadego – Ioana P. Couliano – magia to nauka o wyobraźni – tak brzmieć może definicja magii w jej teoretycznym aspekcie. Magia za pomocą swych metod zawsze szukała sposobów manipulowania wyobraźnią człowieka. To sztuka właściwego wykorzystania

¹¹ Ibidem, s. 564.

¹² V. Dusek, *The Holistic Inspirations of Physics*, New Brunswick 1999.

obrazów, za pomocą których możemy wpływać na wyobrażenie człowieka¹³. Couliano definiuje magię jako „fantazmatyczny proces, wykorzystujący ciągłość indywidualnej i powszechnej *pneumy*”¹⁴. Marsillio Ficino, jeden z czołowych teoretyków magii renesansowej, uważał, iż magia działa na zasadzie łączenia ze sobą rzeczy podobnych. Dlatego siłę łączącą rzeczy utożsamiał z Erosem, kosmiczną miłością, a mianem *pneumy* określał „substancję, która doprowadza wszystkie rzeczy do ich wzajemnych powiązań”¹⁵.

Wśród innych myślicieli renesansowych formułujących poglądy analogiczne do koncepcji synchroniczności Jung wymienia jeszcze Giovanniego Pico della Mirandolę, Agrippę von Nettesheim, Paracelsusa i Johanna Keplera. Pico w dziele *Heptaplus* pisze: „Przede wszystkim jest w rzeczach jedność, dzięki której każda stanowi jedno ze sobą, składa się z samej siebie i z samą sobą jest związana. Po drugie, to właśnie za sprawą owej jedności jedno stworzenie związane jest z drugim i wszystkie części stanowią jeden świat. Trzecia i najważniejsza jest zaś ta, za sprawą której cały wszechświat stanowi jedno ze swym stwórcą, niczym armia ze swym wodzem”¹⁶. Dla Pico świat jawi się zatem jako *corpus mysticum* Boga, żywy organizm połączony więzami pełnymi znaczenia, które nie mogą być wyjaśnione tylko przez przyczynowość. Szczególne miejsce w tym świecie zajmuje człowiek, będący zarazem mikrokosmosem i obrazem Boga czy wręcz „małym Bogiem tego świata”, organizującym centrum, dzięki któremu odsłania się sens rzeczy. Jak zauważa Jung, „Uporządkowanie rzeczy wolą bożą to pogląd pozostawiający ograniczoną przestrzeń działania dla przyczynowości. Jak w żywym organizmie różne jego

¹³ Jak zauważa Jung, jednym z jego pierwszych odkryć w dziedzinie psychologii była konstatacja, że „libido nigdy nie wylania się z nieświadomości w stanie bezforemnym, ale zawsze w obrazach”. C.G. Jung, *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology in 1925*, Princeton 2012, s. 4.

¹⁴ I.P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago-London 1987, s. 88.

¹⁵ Ibidem, s. 87.

¹⁶ C.G. Jung, *Dynamika nieświadomości* [w:] idem, *Dzieła*, t. 13, tłum. R. Reszke, Warszawa 2014, s. 511.

części równocześnie zachowują się harmonijnie, tak również wydarzenia w świecie związane są ze sobą w sposób sensowny, tworząc związek, którego nie sposób wywieść z immanentnej przyczynowości¹⁷. W koncepcji Junga odpowiednikiem owego uporządkowania, czyli immanentnego przyrodzie logosu, są archetypy, jako postrzegalne psychicznie struktury manifestujące się zarówno w świecie wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Badając zjawiska biologiczne i psychologiczne, zauważamy ich jednoznacznie finalny charakter, który zdaje się zakładać właśnie swego rodzaju przedwiedzę co do celu rozwoju organizmów. Przedwiedza owa wyłania się w zjawiskach synchronicznych jako ich wzajemne sensowne połączenie, stanowiące immanentny element świata. Odpowiada to koncepcji duszy świata, o której pisze cytowany przez Junga Agrippa von Nettesheim: „A zatem dusza świata jest jedynym życiem, które wszystko przepelnia, wszystko przenika, wszystko ze sobą wiąże i spaja, aby z maszyny tego świata powstała jedność”¹⁸.

Pojawienie się reformacji oraz kontrreformacji, a także paralelny rozwój nauki przyczyniły się – zdaniem Couliano – do ocenzurowania wyobraźni, a w konsekwencji od odrzucenia rozumienia człowieka jako bytu o strukturze archetypowej¹⁹. Doprowadziło to do zniszczenia kultury Renesansu, opartej w całości na czynnikach archetypowych (pneumatycznych). Renesans uznawał epistemologię, która uważała wszystkie światopoglądy za ważne i za jednakowo odległe od prawdy. Wiek XVII i oświecenie prezentowały teorię poznania jednej prawdy, do której w kumulatywnym postępie zdąża cała ludzkość. Owa epistemologiczna monokultura zaowocowała znaczącą deformacją postrzegania natury. Alfred North Whitehead trafnie podsumowuje nową wizję przyrody: „Przyroda jest nudna, bezdźwięczna, pozbawiona woni i barw – to pędząca materia, bez końca i bez sensu. Odrzuciwszy pozory, taki jest praktyczny wynik charakterystycznej filozofii naukowej u schyłku

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 514. Jungowska koncepcja psychoidu jest w pewnym stopniu odpowiednikiem tak pojętej duszy świata, zob. przyp. 5.

¹⁹ I.P. Couliano, *Eros and Magic...*, s.192–193.

XVII wieku²⁰. Rezultatem owego totalnego zubożenia wizji rzeczywistości jest nasza techniczna epoka, która odrzuciła całkowicie wyobraźnię jako wyznacznik natury człowieka.

Powrót wyobraźni możemy łączyć dopiero z pojawieniem się psychologii, a szczególnie psychologii głębi zwracającej uwagę na archetypowe tło ludzkiej psychiki. Jung w swych rozważaniach na temat ewolucji świadomości w wymiarze filogenetycznym podkreśla, że charakteryzowała się ona postępującą autonomizacją wobec struktur archetypowych. Proces ten osiągnął swą kulminację w postaci świadomości człowieka nowożytnego i współczesnego, świadomości skoncentrowanej na ego, oderwanej od instynktowych i archetypowych korzeni, zdominowanej przez nastawiony materialistycznie instrumentalny intelekt. Tymczasem Renesans pokazuje, że wyobraźnia nie jest wrogiem ducha, wprost przeciwnie, jest glebą, z której duch wyrasta i której sokami żywi się nieustannie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że koncepcja synchroniczności Junga jest o tyle czymś nowym w porównaniu do przywoływanych przez niego poglądów starożytnych i renesansowych myślicieli, że zakłada równoważną komplementarność dwu sposobów tłumaczeń zjawisk – zarówno tego opartego na zasadzie przyczynowości, jak i tego opartego na zasadzie synchroniczności. W przeważającej liczbie konkretnych przypadków mamy bowiem do czynienia zarazem z akauzalnym uporządkowaniem rzeczy, jak i ich wzajemnym oddziaływaniem przyczynowym. Jak pokazuje rozwój nauki, tłumaczenie przyczynowe jest wtedy wystarczające, zwłaszcza gdy mamy do czynienia z przypadkami powtarzalnymi, a tym samym objętymi metodą naukową. Dopiero pojawienie się szeregu połączonych sensem zjawisk jednostkowych – synchronicznych w węższym sensie – pokazuje, że możemy je tłumaczyć, opierając się tylko na zasadzie ekspalacyjnej o równej mocy co przyczynowość. Renesansowa wizja przyrody kształtowała się przy nieobecności myślenia naukowego i związanego z nim ujęcia świata, natomiast koncepcja Junga stara się w tetradycznym

²⁰ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 1988, s. 62.

układzie przyczynowości–synchroniczności i energii–czasoprzestrzeni wykroczyć poza ograniczenia naukowej wizji świata i włączyć w nią człowieka i nieodłącznie z nim związany wymiar sensu.

Nauka nowożytna wyrugowała całkowicie przyczyny celowe i formalne, uznając tylko przyczyny sprawcze i w pewnym stopniu materialne. Dopiero współcześnie pojawiają się na obrzeżach nauki akademickiej propozycje nawiązujące do pomysłów Junga. Mam tu na myśli koncepcję pól morficznych i rezonansu morficznego Ruperta Sheldrake'a, który uważa, że jego idea rezonansu morficznego odpowiada Jungowskiej koncepcji spontanicznego manifestowania się zjawisk o podłożu archetypowym, w tym również tych, które odpowiadają pojęciu synchroniczności²¹. Porównanie koncepcji Junga i Sheldrake'a wymaga jednak odrębnego opracowania.

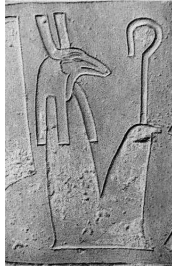
Mirosław Piróg

Synchronicity. Jungian Attempt to Reactivate the Renaissance Vision of Nature

In my article I present some connections between vision of nature based on Jungian concept of synchronicity and the Renaissance philosophy of nature. My thesis is that Jung's cosmology is a kind of reactivation of the Renaissance vision of nature. Jung's hypothesis sought to break down the polarizing cause-effect assessment of the world and psyche, suggesting that everything is interconnected.

²¹ R. Sheldrake, *The Presence of the Past. Morphic Resonance and the Habits of Nature*, London 2011, s. 386–388.

AGATA BEBEL
Uniwersytet Warszawski



MOTYWY EGIPSKIE W ŚWIĄTYNI SETA

W swej doktrynie przedstawiciele Świątyni Seta powołują się na symbolikę zaczerpniętą z kultury starożytnego Egiptu. Centralną postacią w Świątyni jest egipski bóg Set, a w setyjskiej filozofii odnajdujemy częste odwołania do egipskich tekstów, bohaterów kulturowych i wydarzeń historycznych. Odniesienia te jednak są zniekształcone w stosunku do oryginalnych przekazów, a symbole, zaczerpnięte z mitologii i kultury egipskiej, zostały potraktowane powierzchownie i przekształcone tak, aby odpowiadały ideologii nowo powstałego ruchu. Powoduje to, że kult Świątyni Seta fałszywie odwołuje się do tradycji starożytnej jako swej podstawy.

W 1975 roku nastąpił rozłam w Kościele Szatana¹ założonym przez Antona Szandora La Veya. Jeden z jego współpracowników – Michael Aquino – sprzeciwił się sposobowi zarządzania organizacją i odszedł z organizacji². Utrzymuje on, że w nocy z 21 na 22 czerwca 1975 roku, przywołał Księcia Ciemności, który objawił mu się pod postacią Seta i wyznaczył go do stworzenia nowej organizacji. Przekaz bóstwa został spisany pod postacią *Księgi Wychodzenia Nocą*, będącej podstawą filozofii ruchu³. W przeciwieństwie do Kościoła Szatana, w którym

¹ A. Soltysiak, *Współczesne grupy i organizacje satanistyczne*, „The Peculiarity of Man” 1998, vol. 3, s. 129.

² M. Aquino, *Church of Satan*, San Francisco 2002, s. 410–411.

³ M. Aquino, *Black Magic*, free online edition: <https://zalbarath666.files.wordpress.com/2012/07/michael-a-aquino-black-magic.pdf> [dostęp: 1.09.2015], 2002, s. 7.

Szatan był jedynie symbolem przeciwstawienia się ideologii chrześcijańskiej⁴, Świątynia uznała Seta za realny byt⁵. Celem Świątyni Seta nie jest – jak w Kościele Szatana – hedonizm, a samodoskonalenie za pomocą magii⁶. Pod względem filozofii ruch klasyfikowany jest jako „intelektualne skrzydło ezoterycznego satanizmu”, widoczne są w nim inspiracje tekstami Aleistera Crowleya i zachodnim ezoteryzmem⁷.

Aquino nie był pierwszym, który podczas spotkania z siłami nadprzyrodzonymi spisał tekst będący podstawą stworzonej później organizacji. W 1904 roku w Kairze Crowleyowi objawił się duch Aiwass (wysłannik egipskiego Harpokratesa⁸) i poddyktował mu tekst księgi *Liber Al Vel Legis*, trzy lata później powstał zakon Argentum Astrum⁹. Aquino twierdził jednak, że Aiwass był tylko „subiektywną idealizacją własnej osobowości” Crowleya¹⁰.

Podczas rzekomego spotkania Aquino spisał przekaz bóstwa pod postacią *Księgi Wychodzenia Nocą*. Tytuł księgi jest negacją tytułu egipskiej *Księgi Wychodzenia za Dnia* znanej jako *Księga Umarłych*¹¹. Tytuł został nadany ironicznie, ponieważ *Księga Umarłych* uważana jest przez Aquino za „ozyriańską biblię”, a to właśnie rosnąca popularność kultu Ozyrysa spowodowała zanik wiary w Seta¹². Choć *Księga Umarłych* była poświęcona wierzeniom grobowym, a głównym bóstwem zaświatów był Ozyrys, jest to w rzeczywistości zbiór zaklęć i porad kierowanych do zmarłego, by pomóc mu w orientacji w zaświatach¹³. Nie była ona spójnym zbiorem doktryn religijnych, a jedynie wyborem zaklęć odnoszących się do pozagrobowych

⁴ A. Soltysiak, *Współczesny satanizm. Krótki przegląd głównych nurtów ideologii*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 2 (240), s. 166–167.

⁵ G. Harvey, *Satanism: Performing Alterity and Othering* [w:] *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology*, ed. J. Petersen, Bodmin 2009, s. 32.

⁶ A. Soltysiak, *Współczesne grupy...*, s. 129.

⁷ J. Lewis, J. Petersen, *Controversial New Religions*, Oxford 2005, s. 435.

⁸ A. Crowley, *The Book of the Law*, Boston 2004, s. 25.

⁹ A. Soltysiak, *Satanizm współczesny*, „Antropologia Religii” 2013, nr 5, s. 86.

¹⁰ M. Aquino, *Temple of Set*, San Francisco 2009, s. 180.

¹¹ *Ibidem*, s. 140.

¹² *Ibidem*, s. 141.

¹³ *Book of Coming Forth by Day* [w:] *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, ed. D. Redford, Oxford 2001, s. 193–195.

wierzeń Egipcjan. Nazywanie jej „ozyriańską biblią” jest więc nadinterpretacją. Celem Aquino było także i to, by *Księga Wychodzenia Nocą* skupiała się na świadomym życiu doczesnym, a nie tylko jego pośmiertnej kontynuacji¹⁴.

W doktrynie Świątyni Set jest ucieleśnieniem idei, w które wierzą jej członkowie, a nie obiektem kultu¹⁵ czy symbolem zła¹⁶. Jest symbolem jaźni i inteligencji izolowanej od zewnętrznego świata¹⁷. Dla Egipcjan Set nie był bóstwem jednoznaczny – początkowo czczony był jako bóg pustyni i obcych krain¹⁸ oraz wiązany z władzą królewską¹⁹.

Setyjczycy uważają, iż w Starym Państwie Set czczony był jako bóstwo gwiazdne²⁰ – aspekt ten miałby zanikać wraz z rosnącą popularnością kultów solarnych za czasów panowania IV dynastii, czego wyrazem ma być wielka piramida w Gizie – połączenie ideologii solarnej i astralnej²¹. Nadinterpretacją jest jednak wiązanie tej idei z postacią Seta. Choć w tym okresie Set był bóstwem pozytywnym i członkiem Enneady z Heliopolis²², to nie poświęcano mu głównych świątyń. Nie był on popularny w Gizie, trudno więc doszukiwać się w oficjalnym kulcie królewskim odwołań do jego postaci. Setyjczycy powołują się tutaj na *Teksty Piramid*, które powstały około dwustu lat później²³

¹⁴ M. Aquino, *Temple...*, s. 141.

¹⁵ J. Lewis, J. Petersen, *Controversial...*, s. 436.

¹⁶ D. Bromley, S. Ainsley, *Satanism and Satanic Churches: the Contemporary Incarnations* [w:] *America's Alternative Religions*, ed. T. Miller, Albany 1995, s. 403.

¹⁷ A. Sołtysiak, *Współczesny satanizm...*, s. 170.

¹⁸ H. Te Velde, *Seth* [w:] *Lexikon der Ägyptologie*, Hrsg. W. Helck, O. Eberhard, vol. 5, Wiesbaden 1984, sp. 910.

¹⁹ G. Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, New York 2005, s. 143–144.

²⁰ *Temple of Set. General Information and Admissions Policies*, http://xeper.org/pub/pub_gil.html [dostęp: 1.02.2015].

²¹ Posiada ona szyby, które interpretowane są jako korytarze, którymi dusza zmarłego króla miała przemieszczać się do gwiazd północnych, czyli do zmarłych przodków. W. Petrie, *Pyramids and Temples of Giza*, London 1883, s. 29.

²² H. Te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1977, s. 27.

²³ J. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005, s. 1.

niż piramida Cheopsa²⁴. *Teksty Piramid* nie identyfikują Seta z niebem czy gwiazdami północnymi. Wiązany jest on z niebem północnym dopiero od Średniego Państwa²⁵, a w Nowym Państwie otrzymuje przydomek „Pan Nieba” i „Pan Nieba Północnego” oraz staje się odpowiedzialny za burze²⁶.

Dopiero *Teksty Piramid*, a potem *Teksty Sarkofagów* przedstawiają Seta negatywnie – jako mordercę Ozyrysa²⁷. Setyjscy ten akt traktują jako wyzwolenie się z jarzma społeczeństwa, które hamuje indywidualny rozwój jednostki²⁸. Jednak dla Egipcjan Set nie był symbolem wyzwolenia, a niezbędną dla utrzymania harmonii świata siłą chaosu (jedynie obecność chaosu i porządku gwarantuje utrzymanie Maat – inkarnacji ładu²⁹). Podążając śladem Seta, celem wyznawców Świątyni jest wyzwolenie się spod reguł świata zewnętrznego poprzez antynomianizm, a dzięki magii – zwiększanie kontroli nad „światem wewnętrznym”³⁰. Także tutaj widoczna jest niespójność w doktrynie Świątyni – antynomianizm zakłada przeciwstawianie się normom społecznym, ale bez braku akceptacji ich przeciwności – setyjscy nie negują jednak faktu zabójstwa Ozyrysa.

Najważniejszym elementem doktryny Świątyni jest proces *xeper* – stać się świadomym siebie i osiągnąć stan nieograniczonego świadomego istnienia³¹. Set ofiaruje ludziom wiedzę i inteligencję, dzięki czemu mogą oni – poprzez pracę nad własnym umysłem – sprawować kontrolę nad sobą i otoczeniem, stać się istotami boskimi³². *Xeper* jest angielską transkrypcją egipskiego słowa oznaczającego „stawać się”, „powoływać do istnienia”, „przeistaczać się”, które było zapisywane za pomocą

²⁴ Giza, [w:] *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. Redford, vol. 2, Oxford 2001, s. 25.

²⁵ C. Leitz, *Das Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, vol. 6, Leuven–Paris–Dudley 2002, s. 691 (10).

²⁶ G. Hart, *The Routledge Dictionary...*, s. 144.

²⁷ H. Te Velde, *Seth...*, sp. 909.

²⁸ *Temple of Set. General Information...*

²⁹ R. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London 2003, s. 197.

³⁰ A. Sołtysiak, *Współczesny satanizm...*, s. 170.

³¹ M. Aquino, *Black Magic...*, s. 51.

³² M. Aquino, *Temple...*, s. 436.

hieroglifu przedstawiającego skarabeusza³³. Wartość fonetyczna znaku to „cheper”³⁴ – setyjczycy transkrybują go błędnie jako „kheffer”³⁵. Ruch dzieli się na podjednostki: zakony, elementy i pylony³⁶, których nazwy nawiązują niekiedy do egipskich bóstw i bohaterów kulturowych. Choć każda z jednostek realizuje inne założenia³⁷, głównym celem pozostaje proces *xeper*.

Okresem rozkwitu kultu Seta są czasy panowania XIX i XX dynastii. Setyjczycy utrzymują, że była to rodzina kapłanów Seta pochodząca z Tanis³⁸. Jednak ostatni władca XVIII dynastii – Horemheb – zmarł bezpotomnie i pozostawił tron swemu wezyrowi – Ramzesowi I³⁹, ramessydzi wywodzili się więc z rodziny wojskowych. Dynastie te są także przez Aquino błędnie określane setyjskimi⁴⁰. W tym okresie Set staje się bardzo popularny – pojawia się w imionach prywatnych⁴¹ i królewskich⁴², zaczyna być bogiem opiekuńczym rodziny panującej i częścią panteonu państwowego⁴³. Z okresu ramessydzkiego pochodzą dwa teksty, które setyjczycy uważają za podstawę swej filozofii.

Opowiadanie o dwóch braciach mówi o tym jak Bata (identyfikowany z Setem⁴⁴) przechodzi przemiany (cheperu), dzie-

³³ R. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, London 1962, s. 188.

³⁴ W języku angielskim – *kheper*.

³⁵ M. Aquino, *Temple...*, s. 213.

³⁶ Inspiracją były monumentalne bramy egipskich świątyń (T. Wilkinson, *The Thames and Hudson Dictionary of Ancient Egypt*, London 2005, s. 195), gdyż zdaniem Setyjczyków Pylony są bramą dającą dostęp do Świątyni Seta. M. Aquino, *Temple...*, s. 35.

³⁷ *Ibidem*, s. 242–245.

³⁸ *Temple of Set. General Information...*

³⁹ F. Daumas, *Od Narmery do Kleopatry. Cywilizacja Starożytnego Egiptu*, tłum. I. Zawadzka, Warszawa 1973, s. 79.

⁴⁰ M. Aquino, *Temple...*, s. 23. Chociaż Set cieszył się wtedy uznaniem, dynastie przyjęło się nazywać ramessydzkimi ze względu na imię założyciela XIX dynastii oraz popularność imienia Ramzes wśród władców tego okresu.

⁴¹ H. Te Velde, *Seth...*, sp. 909.

⁴² G. Hart, *The Routledge Dictionary...*, s. 144.

⁴³ P. Turner, *Seth – a misrepresented god in the ancient Egyptian pantheon?*, Manchester 2012, s. 62.

⁴⁴ S.T. Hollis, *The ancient Egyptian „Tale of Two Brothers”. The Oldest Fairy Tale in the World*, Oklahoma 1990, s. 68–70.

ki którym zmienia się z mężczyzny w byka, a potem w sykomorę⁴⁵. Historia opowiada o mężczyźnie, który dzięki sile woli, magicznym umiejętnościom i walce z przeciwnościami losu zmienił się w postać boskiego byka i osiągnął zamierzone wcześniej cele, co sprawia, że jest kwintesencją setyjskiej filozofii propagującej przemianę jednostki w dążeniu do osiągnięcia boskości. Setyjczycy utrzymują⁴⁶, iż ostateczną formą, którą osiągnął Set-Bata jest gwiazda w konstelacji Udźca Byka⁴⁷ na północnym niebie, choć tekst egipski nie wspomina o takiej przemianie. Mimo iż konstelacja ta nie pojawia się w *Opowiadaniu o dwóch braciach*, wiemy, że Set był z nią utożsamiany⁴⁸ i właśnie pod postacią byka miał dokonać zabójstwa Ozyrysa⁴⁹.

Drugim tekstem jest *Księga poznania przemian Ra i obalenia Apopisa*⁵⁰. Tekst został prawdopodobnie stworzony w Nowym Państwie, pełną jego treść znamy z późniejszej kopii na papirusie Bremner-Rhind (pBM10188)⁵¹, gdzie zachowały się dwie wersje tekstu. Wybrane fragmenty utworu znalazły się także na dwóch zabytkach Ramzesa III⁵², do których odwołują się setyjczycy⁵³. Tekst przytacza słowa Neberdżera (jedną z form boga Ra⁵⁴), który powołał siebie do istnienia pod postacią Chepri⁵⁵, a następnie powołał do istnienia niebo i ziemię oraz rzeczy znajdujące się na niej, wyłaniając je z oceanu Nun

⁴⁵ Na podstawie własnego tłumaczenia autorki.

⁴⁶ *Temple of Set. General Information...*

⁴⁷ H. Te Velde, *Seth...*, s. 86–87.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 86.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ E.A.W. Budge, *The Gods of Ancient Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, vol. 1, London 1904, s. 294.

⁵¹ J.C. Goyon, *Apophisbuch* [w:] *Lexikon der Ägyptologie...*, vol. 1, s. 354–355.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Temple of Set. General Information...*

⁵⁴ E.A.W. Budge, *Gods...*, s. 294.

⁵⁵ Druga wersja tekstu podaje, że Neberdżer powołał siebie do istnienia pod postacią Chepriego, a imię jego brzmi Ozyrys. Por. E. Budge, *Gods...*, s. 300. Chepri – jak Neberdżer – był jedną z postaci Ra. Był przedstawiany jako skarabeusz i łączony z narodzinami, w przeciwieństwie do Ozyrysa, który był kojarzony z zaświatami. Chepri reprezentował słońce, które o świcie odradza się po wieczornej śmierci (R. Wilkinson, *The Complete...*, s. 230). Nie powinno więc dziwić, iż tekst identyfikuje Chepriego-stwórcę z bóstwem związanym ze śmiercią.

za pomocą swej woli⁵⁶. Następnie rzeczy stworzone przez bóstwo zaczęły powoływać do istnienia kolejne. Dalej tekst opisuje powołanie do istnienia bóstw Szu i Tefnut oraz ludzi⁵⁷. Słowem, które pojawia się w tekście i oznacza „powoływać do istnienia”, jest *cheper* – co jest powodem, dla którego setyjczycy powołują się właśnie na ten tekst. Uważają oni, że traktuje on o tym, jak bezimienne bóstwo powołuje się do istnienia w „psychicznej (subiektywnej) sferze” pod postacią Chepriego⁵⁸ – co miałyby być odzwierciedleniem przekonania, iż proces *xeper* prowadzi do świadomego, kontrolowanego przez wolę przeistaczania się w istotę boską. Jednak z lektury egipskiego tekstu wynika, że bóstwo-kreator nie jest bezimienne, a kreacja miała miejsce w wodach Nun, a nie w sferze psychiki. Dopiero kolejne stworzenia odbyły się dzięki woli bóstwa. W dalszej części tekstu opisano, jak pierwsza para bogów powołuje do istnienia kolejne bóstwa, w tym Seta. Bóstwa dzięki stworzonym przez siebie „słowom mocy” mogą obalić Apopisa⁵⁹. Wąż Apopis przez Egipcjan uznawany był za wroga Ra⁶⁰, a przez setyjczyków uważany jest za Węża Złudzeń (*Dragon of Delusion*). Set służy więc jako wzór do postępowania dla członków Świątyni, ponieważ każdy z nich dąży do uwolnienia się od złudzeń w swym życiu⁶¹. Scena ta jednak ma inne znaczenie – Set – przy pomocy innych bóstw – pokonuje Apopisa, będącego symbolem ciemności, burz i trzęsień ziemi, w celu utrzymania harmonii wszechświata⁶². Nie chodzi tu o osiągnięcie osobistych celów i pokonywanie Apopisa jako symbolu złudzeń, lecz o podtrzymanie ładu.

Setyjczycy powołują się na powyższe teksty, ponieważ przywołują one słowo *cheper* w kontekście przemian i osiągnięcia boskości. Jak jednak łatwo zauważyć, setyjska interpretacja

⁵⁶ Dosłownie: serca. Egipcjanie uważali serce za siedlisko woli, myśli, inteligencji, wspomnień oraz emocji. *Encyclopaedia Britannica*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/280503/ib> [dostęp: 5.02.2015].

⁵⁷ E.A.W. Budge, *Gods...*, s. 294–306.

⁵⁸ *Temple of Set. General Information...*

⁵⁹ E.A.W. Budge, *Gods...*, s. 306.

⁶⁰ R. Wilkinson, *The Complete...*, s. 221.

⁶¹ *Temple of Set. General Information...*

⁶² R. Wilkinson, *The Complete...*, 221–223.

utworów jest błędna i powierzchowna. Sami Egipcjanie używali tego słowa w różnych kontekstach, nie tylko religijnych.

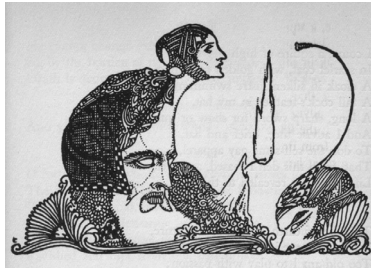
Setyjczycy wielokrotnie powołują się na kulturę starożytnego Egiptu jako podstawę swej filozofii. Jak jednak wynika z przytoczonych powyżej argumentów, odwołania te są niezwykle powierzchowne i przekształcają przekaz egipskich źródeł, aby dopasować go do doktryny ruchu. Choć Świątynia Seta powołuje się niejednokrotnie w swych publikacjach na prace uznanych egiptologów, proponowana przez Setyjczyków analiza egipskich źródeł pełna jest błędnych interpretacji. Połączenie w ideologii Świątyni Seta czarnej magii ze współczesną nauką, symbolami judeochrześcijańskimi oraz elementami kultury starożytnego Egiptu sprawia, że można ruchowi nadać miano synkretycznego. Te charakterystyczne cechy – synkretyzm oraz odwoływanie się do archaicznych korzeni sprawiają, iż Świątynia Seta wraz ze swą ideologią doskonale wpisuje się w kanon nowożytnych zachodnich nurtów inicjacyjnych, także opierających się na podobnych podstawach⁶³.

Agata Bebel

Ancient Egyptian Motifs in the Temple of Set

The paper shows ancient Egyptian motifs used by the Temple of Set as the basis of its philosophy. Organization is a movement founded as a result of rupture in the Church of Satan. The main aim of Setians is to become a self-conscious divine being through magic – the process called „xeper”. Set in this ideology is not an object of worship but a role model for members of Temple. The article is a critical analysis of ancient Egyptian sources which Temple of Set refers to. The sources are over – and misinterpreted by Setians.

⁶³ A. Sołtysiak, *Współczesne grupy...*, s. 126–127.



PROBLEMY INTERPRETACJI UTWORU
MISTYCZNEGO NA PRZYKŁADZIE TRAGEDII
FAUST J.W. GOETHEGO

Ezoteryka, będąc ze swej definicji¹ doświadczeniem ponadrozumowym, dotyczącym wtajemniczenia, może być również rozumiana jako kompleks różnorodnych religii, duchowych czy filozoficznych ruchów, których znaczenie dla zachodniej kultury jest ciągle niedoceniane². Wydaje się jednak, że przełom XX i XXI wieku (początek epoki powszechnie nazywanej *New Age*) przyniósł ze sobą pewne zmiany w sposobie postrzegania ezoteryki, nie tylko w szeroko rozumianej kulturze, ale przede wszystkim w środowiskach naukowych³. Jest to cały czas, szczególnie w Polsce, proces zachodzący powoli

¹ *Ezoteryka (ezoteryczny)* – tajemny, tajemniczy, dostępny tylko dla wtajemniczonych, lub wybranych (można mówić o „ezoterycznej nauce” czy o „ezoterycznej wiedzy”). Zob. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1988, s. 563.

² W.J. Hanegraaff, *A Dynamic Typological Approach to The Problem of „Post-Gnostic” Gnosticism*, <http://www.esswe.org/uploads/user-files/16a-Hanegraaf-Problem-of-Post-Gosticism-.pdf> [dostęp: 20.12.2014].

³ Zob. na przykład: M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2010; D. Oboleńska, *De Imaginatione. O эзотерической имажинации в русской культуре начала XX века*, Gdańsk 2014; A. Sakaguchi, *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłownienia*, Poznań 2011.

i nieśmiało, ale budzący wiele nadziei i oczekiwań⁴. Jeżeli odwołamy się choćby do definicji ezoteryki Jerzego Prokopiuka, która głosi, że w jej obręb wchodzi mistyka, gnoza i magia⁵, to okaże się, że mistyka jeszcze nie stała się problemem badawczym, a gnoza (wraz z gnostycyzmem) ciągle budzi wątpliwości nawet na poziomie definicji (choćaby problem rozróżnienia pomiędzy gnozą a gnostycyzmem, i wpisanie w ten układ na przykład teozofii, antropozofii czy psychologii głębi Carla Gustava Junga)⁶. Problematiczna jest także kwestia jasnego rozróżnienia pomiędzy mistyką a gnozą⁷, a co dopiero mówić o otwartej i pozbawionej głęboko zakorzenionych przesądów możliwości dyskusji o magii.

Przedmiotem naszych rozważań będzie mistyka, ze szczególnym uwzględnieniem jej funkcjonowania w obrębie literatury. Jednym z aktualnych problemów literaturoznawczych jest bowiem definicja i analiza literackiego dzieła mistycznego (poza obrębem naszych rozważań znajdują się święte księgi natchnione). W niniejszym artykule ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania problemów związanych z interpretacją utworu mistycznego i odniesiemy je do interpretacyjnych trudności związanych z jednym z najbardziej wzorcowych utworów mistycznych – drugą częścią tragedii *Faust* Johanna Wolfganga Goethego.

⁴ Zob. między innymi *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pašek, S. Beźnic, Kraków 2005; A.E. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005; D. Hall, *New Age w Polsce: lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007.

⁵ J. Prokopiuk, *Trzy drogi gnozy* [w:] idem, *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004, s. 47.

⁶ Kongres w Messynie w 1966 roku był pierwszą próbą sformułowania definicji gnozy i gnostycyzmu. Jednak wydaje się nam, że Prokopiuk zaproponował, bardziej dokładną definicję gnozy i gnostycyzmu. Zob. J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998, s. 12.

⁷ J. Prokopiuk, *Mistyka i gnoza – odrębności i podobieństwa* [w:] idem, *Herezja znaczy wolność*, Białystok 2008, s. 154–158; idem, *Drzewo Życia i Drzewo Poznania. Mistyka i gnoza – odrębności i podobieństwa* [w:] Mickiewicz mistyczny, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005, s. 21–31 i in.

Pojęcie „mistyka” pochodzi z języka greckiego (*mysticos*) i oznacza „zamykać, przemilczać”⁸ oraz „tajemniczy”⁹. Jak wiadać, sfera mistyki – jako doświadczenie ukrytego Boga, stopienie się z tym, co boskie, beztreściowe, bezprzedmiotowe – z jednej strony, i odniesienie jej treści do kategorii tajemnicy z drugiej – już w definicji wskazuje, że treści mistyczne są trudno wyrażalne w słowach. Ten stan graniczny (odczuwanie – wyrażanie i komunikowanie) ukazuje pewną rzeczywistość egzystencjalną (Joachim Seyppel), która domaga się pojmowania razem z jej egzystencjalnym tłem rozumienia – psychologicznym, fenomenologicznym, filozoficznym, religijnym, sufickim, buddyjskim, antropozoficznym, szamańskim, chrześcijańskim itp. Ponadto mistyka jako pojęcie uniwersalne i ogólne łączy różne koncepcje i tradycje (mistyka benedyktyńska, chińska, mistyka Chrystusa, cysterska, indyjska, kobiet, muzułmańska itp.)¹⁰.

Siergiej Bułgakow określał mistykę jako wewnętrzne doświadczenie, dzięki któremu uzyskuje się kontakt ze światem duchowym i boskim¹¹, ale także ze światem przyrody¹². Filozof podkreślał, że doświadczenie mistyczne ma charakter obiektywny – w przeciwieństwie do doświadczenia empirycznego, charakteryzującego się psychologizmem i subiektywnością przeżycia¹³. Na podstawie definicji mistyki można wyróżnić jej trzy podstawowe komponenty: osobę mistyka – jako podmiot poznający, przeżycie mistyczne (sposób i treść) – jako proces poznania, oraz istotę o boskim statusie – jako „przedmiot” i cel poznania (czyli kantowska sfera noumenów).

Przejdźmy do definicji utworu mistycznego. Na potrzeby naszej analizy wykorzystamy definicję sformułowaną przez

⁸ P. Dinzlbacher, *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, tłum. B. Wiśniewski, Warszawa 2002, s. 190.

⁹ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 314.

¹⁰ P. Dinzlbacher, *Leksykon mistyki...*, s. 190–233.

¹¹ С.Н. Булгаков, *Православие: Очерки учения православной церкви*, Москва 1991, s. 308.

¹² Zob. R. Steiner, *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2000, s. 37.

¹³ С.Н. Булгаков, *Православие...*, s. 308.

Michała Jakowlewa. Badacz wymienia kilka podstawowych wyznaczników takiego gatunku: temat tajemnych obrzędów, tajemnica, która prowokuje czytelnika do jej odkrycia, oraz nawiązywanie do ponadzmysłowego sposobu poznania jako drogi do wyjawienia tajemnicy¹⁴. Dla konstrukcji utworu mistycznego ważne są również: uniwersalna intuicja podwójnej rzeczywistości (empiryczno-materialnej i duchowej), gnozeologiczny charakter utworu, anamneza (zagłębienie się artysty w świat mistyczny) i teurgia (poziom artystycznego realizowania swojego dzieła) jako sposób poznania oraz wykorzystanie symbolu w procesie przekazywania treści mistycznych¹⁵.

Ponadto w utworze mistycznym mamy do czynienia ze specyficznym chronotopem, który jest odzwierciedleniem współistnienia i wzajemnego przenikania się dwóch wymiarów – duchowego i fizycznego. W ramach takiego chronotopu zostają sobie przeciwstawione dwie rzeczywistości – boska i demoniczna. Sfera demoniczna zazwyczaj pochłania rzeczywistość, która ją otacza, i jest przeżyciem ciemności, moralnie pojmowanej jako zło i kłamstwo, nieposiadające własnej metafizycznej treści, a będące jedynie niszczeniem dobra i prawdy. Demonizmowi przeciwstawiona zostaje idea boskiego piękna, które posiada wielką teurgiczną siłę, ponieważ przekazuje duchową energię światu materialnemu, rodzi w duszy człowieka miłość jako doświadczenie świata wyższego, zmieniając go od wewnątrz. Wraz z duszą człowieka zostaje przemieniona także otaczająca go rzeczywistość. Temat miłości zazwyczaj przeciwstawiany jest pierwiastkowi demonicznemu. W literackim świecie mistycznym zjawiska przyrody stają się symbolami wyższej rzeczywistości¹⁶.

Dodatkowo należy wspomnieć o tym, że w utworze mistycznym często występują motywy inicjacyjne. Ta okoliczność powoduje powstanie jednego z głównych problemów interpretacyjnych, który chcielibyśmy przybliżyć. Utwory mistyczne

¹⁴ М.В. Яковлев, *Мистическое* [w:] *Литературная энциклопедия терминов и понятий*, ред. А.Н. Николюкина, Москва 2001, s. 556.

¹⁵ *Ibidem*, s. 556–558.

¹⁶ *Ibidem*, s. 557.

często są jednocześnie utworami inicjacyjnymi¹⁷. Przy czym nie oznacza to ich tożsamości gatunkowej, gdyż utwór inicjacyjny ma nieco inne wyznaczniki jak utwór mistyczny. Gatunkowym wyróżnikiem utworu inicjacyjnego (wtajemniczenia) jest specjalnie ukształtowana linia fabularna przedstawiająca życie bohatera, w której ważnym momentem jest osiągnięcie przez niego stanu katabazy, czyli symbolicznej śmierci, zejście do świata podziemnego, oczyszczenie i finałowe wtajemniczenie. Ponadto w powieści tego typu występują trzy strony aktu wtajemniczenia: adept, wtajemniczający i istota boska¹⁸.

Monika Rzczycka w swojej pionierskiej pracy *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku* sformułowała wyznaczniki powieści inicjacyjnej, odwołując się do *Henryka von Ofterdingena* Novalisa jako utworu wzorcowego. Do głównych motywów takiego dzieła uczona zaliczyła: motyw drogi (pokonywanie jej przez bohatera jest metaforą podróży w głąb siebie), symboliczną śmierć bohatera (oznacza kres „dawnej istoty” i jest jednocześnie narodzinami „nowego człowieka”), postać ukochanej (spotkanie z nią to inicjacyjna tajemnica i początek nowego życia, a odwołując się do psychologii głębi Junga – to spotkanie animy i animusa), motyw hierogamiczny (połączenie animy i animusa jako alegoria wyższego poznania), wątek sobowtóra (demoniczne *alter ego* głównej postaci, odgrywa rolę przemiany i integracji jaźni bohatera), motyw snu (inicjacyjny instrument komunikacji z ukrytymi wewnątrz obszarami ducha i duszą świata), zacieranie granic między jawą i snem. Badaczka akcentuje również paralele między procesem inicjacji a procesem indywidualuacji Junga¹⁹.

Następnym problemem jest rozróżnienie między charakterem przedstawionych obrazów, to znaczy – ich charakterem fantastycznym lub mistycznym. Jest to o tyle istotne, że te dwie

¹⁷ Zob. A. Chudzińska-Parkosadze, *Problem gatunku powieści Michaila Bułhakowa „Mistrz i Małgorzata”*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2012, t. 55, z. 1, s. 81–95.

¹⁸ D. Hodorova, *Le roman initiatique*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1996, t. 39, z. 1–2, s. 28, 13.

¹⁹ M. Rzczycka, *Wtajemniczenie...*, s. 304–314.

kategorii wzajemnie się wykluczają. Fantastyka (fantastyczny) oznacza dziedzinę fantazji, wyobraźni, coś urojonego, zmysłowego, nierealnego, nieprawdopodobnego lub dziwaczego²⁰. Termin „mistyczny” – zgodnie z tym, co zostało sformułowane wyżej – wskazuje na sferę związaną z mistyką lub z mistycyzmem, czyli prądem filozoficzno-religijnym uznającym możliwość bezpośredniego łączenia się duszy ludzkiej z Absolutem (Bóstwem), zwłaszcza za pomocą intuicji i objawienia jako najwyższych form poznania²¹.

W wypadku obrazów fantastycznych w utworze mamy do czynienia przede wszystkim z produktami wyobraźni autora (czyli z podmiotem poznania), które mają zazwyczaj charakter metafor ilustrujących i uwypuklających ukryte zjawiska rzeczywistości. Głównym zadaniem fantastyki jest bawić czytelnika bogatym kolorytem przedstawianych scen. Z drugiej strony w utworach o charakterze mistycznym obrazy fantastyczne często skrywają ich mistyczną istotę. Aby się przekonać, czy taka sytuacja ma miejsce, należy podjąć próbę odczytania ich za pomocą symboliki – odnieść dany obraz do znaczenia symbolicznego (na przykład obraz góry, lasu, zwierciadła, zamku itd.). Jeżeli się okaże, że zestawienie symbolicznych znaczeń obrazów układa się w jedną interpretacyjną, logiczną całość i odkrywa dodatkowe, głębsze treści, to może oznaczać, że jest to utwór mistyczny, którego prawdziwy charakter jest ukryty pod płaszczem fantastyki (z taką sytuacją mamy do czynienia w pierwszej części *Fausta*)²².

Bohater utworu mistycznego często wykazuje cechy biograficzne swego twórcy. Nie mamy tu na myśli cech zewnętrznych, lecz rodzaj osobowości, światopoglądu i duchowych doświadczeń. Dlatego odnoszenie postaci bohatera do kategorii *alter ego* autora jest w danym wypadku uzasadnione. Badacze wskazywali już na tego typu związek nie tylko w relacji

²⁰ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1988, s. 572.

²¹ *Ibidem*, t. 2, s. 186–187.

²² Zob. A. Chudzińska-Parkosadze, *Концепция мистического путешествия в трагедии Иоганна Вольфганга Гете «Фауст»* [w:] *Światło i ciemność, Podróż inicjacyjna. Podróż metafizyczna. Podróż ezoteryczna*, t. 5, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2014, s. 88–92.

Faust–Goethe²³, ale i Mefistofeles–Goethe²⁴. W tym kontekście prawomocne wydają się opinie określające tę tragedię jako dziennik duchowy autora²⁵. Problem w tym, że w literaturoznawstwie generalnie istnieje zasada nieidentyfikowania w procesie interpretacji autora z głównym bohaterem. Stąd wniosek, że utwór mistyczny jest prawdopodobnie wyjątkiem od tej reguły. Co więcej, w praktyce interpretacji dzieła mistycznego niezwykle przydatna okazuje się poetyka sformułowana, która pozwala interpretatorowi wykorzystać w procesie analizy dzieła jego własne deklaracje i potraktować je poważnie. Goethe na przykład mówił o Fauście jako o „bardzo poważnym żarcie”²⁶. Jego światopogląd można określić jako heretycki, sam Goethe tak mówił o swojej wierze: „Wierzyłem w Boga i w naturę, i zwycięstwo dobrego nad złem; ale tego nie dość było pobożnym duszom, powinienem być jeszcze wierzyć, że troje to jedno, a jedno troje, to jednak przeczyło mojemu poczuciu rzeczywistości; nie uznawałem też, że choćby w najmniejszej mierze ma mi to pomóc do zbawienia”²⁷.

Fenomen przeżycia mistycznego²⁸, podobnie jak kategoria rzeczywistości duchowej, są nie tylko ważnymi wyróżnikami utworu mistycznego, ale i tymi komponentami, które warunkują jego chronotop. Według Michaiła Bachtina „czasoprzestrzeń ma w literaturze istotne znaczenie gatunkowe. Można wręcz powiedzieć, że czasoprzestrzeń określa gatunki i odmiany gatunkowe, przy czym w literaturze określa również (w znacznej mierze) literacki obraz człowieka; obraz ten zawsze jest w istotny sposób czasoprzestrzenny”²⁹.

²³ W. Szturc, *Życie i myśli Doktora Georgiusa Fausta* [w:] *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 1999, s. 25.

²⁴ A. Pomorski, *Ten bardzo poważny żart* [w:] J.W. Goethe, *Faust. Tragedia*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 518.

²⁵ W. Szturc, *Życie i myśli Doktora Georgiusa Fausta...*, s. 25.

²⁶ A. Pomorski, *Ten bardzo poważny żart...*, s. 571.

²⁷ Cyt. za: ibidem, s. 519–520. Ten fragment monologu Goethego pochodzi z dzieła Johanna Petera Eckermanna *Rozmowy z Goethem* (pod datą 4 stycznia 1824).

²⁸ Zob. D. Oboleńska, *De Imaginatione...*, s. 10–12; C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 315–320.

²⁹ M. Bachtin, *Definicja kategorii czasoprzestrzeni* [w:] *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, tłum. W. Grajewski, Warszawa

Problem w tym, że tradycyjnie pojmowana czasoprzestrzeń (chronotop) nie przystaje do uwarunkowań świata przedstawionego w utworze mistycznym. Bachtin sformułował pojęcie chronotopu jako czasoprzestrzeń ograniczoną do trójwymiarowej przestrzeni odniesionej do czasu, jako czwartego wymiaru (przy czym kategoria czasu ma znaczenie priorytetowe). Jest to pojęcie chronotopu sformułowane na podstawie teorii Alberta Einsteina i Immanuela Kanta (teorii względności Einsteina i kantowskiego ujęcia czasu i przestrzeni jako koniecznych form ludzkiego poznania). Odnosi się ono wyłącznie do wyobrażenia przestrzeni empirycznej fizycznego świata dialektycznego. Natomiast chronotop mistyczny z jednej strony tożsamy jest z kategorią mistycznego przeżycia, łączącego poprzez analogię doświadczenie bohatera i autora, a z drugiej – wychodzi poza czterowymiarowy chronotop, stając się chronotopem pięciowymiarowym (wzbogaconym o przestrzeń „innej”, duchowej rzeczywistości). Pewnym wyjściem z tej sytuacji może być zastosowanie analizy mistycznego utworu do platońskiego typu chronotopu, również zdefiniowanego przez Bachtina³⁰.

Platoński typ chronotopu Bachtin sformułował na przykładzie takich dialogów Platona jak *Fedon*, *Uczta* i *Obrona Sokratesa*. Jest to typ „autobiograficznego samopoznania człowieka”, związany z dokładnie określonymi formami metamorfozy mitologicznej. U jej podstaw leży „droga życiowa (człowieka) poszukującego prawdziwego poznania”. Tak pojęta droga dzieli się na dokładnie wyznaczone epoki bądź stopnie, które prowadzą bohatera od zarozumiałstwa i głupoty, poprzez sceptyczną samokrytykę i poznanie samego siebie, ku prawdziwemu poznaniu. W późniejszym – helleńskim – okresie ta koncepcja drogi wzbogacona zostaje o motyw przechodzenia adepta przez szereg szkół filozoficznych oraz wyznaczenie odcinków czasowych drogi przez jego własne dzieła. W tym systemie ważnymi

1983, s. 310. Tłumacz w tym wypadku zignorował użyty przez Bachtina termin *chronotop* (czasoprzestrzeń), który został przez uczonego wprowadzony do literaturoznawstwa i funkcjonuje w nim od lat. Zob. М. Бахтин, *Формы времени и хронотопа в романе* [w:] idem, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва 1975, s. 234–236.

³⁰ М. Бахтин, *Формы времени и хронотопа...*, s. 281.

momentami są przeżycie kryzysu i doświadczenie odrodzenia. Specyfika tej drogi wykazuje analogię do platońskiego schematu wstępowania duszy do świata idei i ich oglądu przez nią. Bachtin podkreśla występowanie w tym kontekście mitologicznych i misteryjno-kultowych podstaw tego schematu³¹.

Ponadto chronotop utworu mistycznego odznacza się wielowymiarowością i złożonością przestrzenną przy jednoczesnym zawężeniu czasowym, ograniczonym do wieczności i logiki ciągłego cyklicznego powtarzania (właściwie czas zastyga, czy też staje się przestrzenią). Przestrzeń mistyczna składa się z hierarchicznie, pionowo uporządkowanych poziomów przestrzeni eterycznej, astralnej i mentalnej. Najniższa warstwa sfery eterycznej i astralnej przenika świat fizyczny, przy czym konstrukcja i działanie świata fizycznego jest analogiczne do świata mentalnego, gdyż oba poziomy są swoim zwierciadlanym odbiciem – z tą różnicą, że świat mentalny ma inne wibracje, bardziej subtelne od świata fizycznego, który obciążony jest obecnością materii. Oprócz tego przestrzenie poziomów mentalnych różnicują się równolegle, tworząc odrębne światy alternatywne, które mogą być wytworzone przez subiektywne przeżycia i wyobraźnię mistyka albo być efektem intersubiektywnej bądź obiektywnej zbiorowej aktywności imaginacyjnej (mity, „zbiorowa nieświadomość”). Można w tym wypadku mówić także o procesie stopniowej obiektywizacji początkowo jedynie subiektywnych przeżyć mistyka (charakter wizji i objawień, które mogą się okazać oświeceniem lub opętaniem). W ten sposób w podmiocie poznania (mistyku) odkrywa się przedmiotowość (boskości).

Podsumowując refleksje dotyczące interpretacyjnych wyzwań związanych z utworem mistycznym, można sformułować hipotezę, że dominantą takiego dzieła, warunkującą jego specyfikę, jest chronotop i przeżycie mistyka-bohatera. Właściwie wszystkie wyznaczniki utworu mistycznego wymienione na początku naszych rozważań sprowadzają się do tych dwóch kategorii. Chronotop obejmuje takie czynniki jak: współistnienie dwóch wymiarów – duchowego i fizycznego, przeciwstawienie

³¹ Ibidem, s. 281.

rzeczywistości boskiej i demonicznej, aktywizacja w świecie przedstawionym duchowego, „innego” świata. Nie można nie zauważyć, że chronotop jest także współtworzony przez proces poznania i doświadczenie mistyka (na przykład motywy oniryczne). Przeżycie mistyka jako druga dominanta realizuje się poprzez: sam temat i problem poznania, wskazujące na gnozeologiczny charakter utworu, ponadzmysłowy sposób poznania – anamnezę i teurgię, rodzaje przeżycia mistycznego oparte na rytualizacji i obrzędowości, intuicję podwójnej rzeczywistości, miłość jako formę poznania tajemnicy bytu, motywy inicjacyjne. Symbole jako „język” utworu mistycznego jednocześnie wypełniają chronotop i odzwierciedlają przeżycia mistyka. Symboliczna obrazowość jest bowiem typowa dla utworu mistycznego w ogóle.

Tragedia *Faust* jest nie tylko arcydziełem literatury światowej, ale i dziełem całego życia Goethego, swoistą syntezą jego twórczości i poszukiwań duchowych. Poeta pracował nad *Faustem* około sześćdziesięciu lat (1773–1831)³². Choć praca nad pierwszą częścią trwała o wiele dłużej niż nad drugą, to prawdziwie mistyczna jest ostatnia część tragedii. Carl Gustav Jung nazwał ją utworem wizjonerskim, gdyż odwołuje się ona do „przedludzkich” epok i pełna jest wizji innych światów oraz obrazów kosmosu. Występują w niej także motywy demoniczne i groteskowe, służące niszczeniu „wartości” i wzbudzające lęk, by zamienić wszystko w chaos³³:

³² Goethe rozpoczął pracę nad pierwszą częścią *Fausta* w 1773 roku, a zakończył ją w 1806 roku. Pierwsza część tragedii została opublikowana w 1808 roku. Praca nad drugą częścią trwała sześć lat, od 1825 do 1831 roku, to jest praktycznie w okresie choroby, aż do śmierci Goethego, która nastąpiła 22 marca 1832 roku. W sierpniu 1831 roku Goethe włożył rękopis drugiej części do koperty, zapieczętował ją i wydał polecenie, aby otworzyć ją i opublikować dopiero po jego śmierci. Drugą część tragedii opublikowano w 1832 roku, w 41. tomie dzieł zebranych Goethego. Zob. W. Szturc, *Faust Goethego. Ku antropologii romantycznej*, Kraków 1995, s. 15. Niektórzy badacze uważają, że Goethe rozpoczął pracę nad pierwszą częścią tragedii już w 1770 roku. Zob. D. Hawkes, *The Faust myth. Religion and the rise of representation*, New York 2007, s. 144; W. Szturc, *Życie i myśli Doktora Georgiusa Fausta...*, s. 25.

³³ C.G. Jung, *Psychologia i literatura* [w:] idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 381–396.

Przepaść, która dzieli część pierwszą od drugiej, odziera również psychologiczny rodzaj twórczości artystycznej od wizjonerskiego. Tu wszystko jest inne: tworzywo czy przeżycie, które staje się treścią dzieła, nie jest czymś znanym; jego istota jest obca, natura – ukryta w tle, jest ono praprzeżyciem, które wylania się z otchłani przedludzkich epok lub ze światła i ciemni ponadludzkich światów, grożąc ztratą słabej i nie rozumiejącej naturze ludzkiej. Wartość i rozmach przeżycia tkwią w jego niesamowitości; ono samo wynurza się z bezczasowych głębi obce i zimne lub znaczące i wzniołe³⁴.

Niemniej jednak Jung, skupiając się na przeżyciu opisanym w drugiej części *Fausta*, nie precyzuje specyfiki świata przedstawionego. Uczony zauważa jedynie, że przestrzeń tej części tragedii przedstawia obrazy kosmosu zaprezentowane w dynamice wertykalnej góra–dół i ukazujące „niepojęte głębie rzeczy jeszcze nieurzeczywistnionych”. Pytanie o czasoprzestrzeń pozostaje więc otwarte. Jung podsumowuje swoje wywody o świecie przedstawionym w formie pytań, snując przy tym przypuszczenia, czym mogą być te wizje: „Widok innych światów? Zaćmienia umysłu? Pierwotnej genezy duszy ludzkiej? Przyszłości nienarodzonych pokoleń? Nie potrafimy odpowiedzieć na te pytania”³⁵.

Rudolf Steiner z kolei w wykładach dotyczących tragedii Goethego na określenie przestrzeni świata przedstawionego używa pojęcia „świat duchowy”. Antropozof odwołuje się do pojęcia „astralny”, opisując specyfikę ciał biorących udział w nocy Walpurgi w pierwszej części. W związku z tym stosuje wymiennie pojęcia „duchowy” i „astralny”. Opisując jego strukturę, podkreśla, że jest to sfera wilgotna i powietrzna w przeciwieństwie do „twardości” świata fizycznego³⁶. Nieste-

³⁴ Ibidem, s. 385.

³⁵ Ibidem, s. 384–385.

³⁶ Р. Штайнер, *Проблема Фауста. Лекции. Духовнонаучные комментарии к „Фаусту” Гете, Первая лекция 30 сентября 1916 года*, т. 2, пер. А. Бой, podaję za źródłem internetowym <http://www.proza.ru/2012/07/18/1035> [dostęp: 12.05.2014].

ty Steiner, skupiając się tu na przemianie duchowej Fausta, nie precyzuje zagadnień czasoprzestrzennych, co jest niesłychanie istotne jako punkt wyjścia przy interpretacji drugiej części tragedii.

Zagadkową przestrzeń drugiej części *Fausta* Steiner tłumaczy jako sferę ludzkiego duchowego przeżywania, które poczynając od stanu snu, wznosi się poprzez etap przebudzenia do świadomego życia pojmowanego jako „życie rozsądne” („życie rozsądku”), by w końcu osiągnąć trzeci plan świadomości, w którym rozum łączy się z jasnowidzeniem. W ten sposób samopoznanie człowieka przechodzi od nieświadomości – poprzez świadomość – ku nadświadomości³⁷. Steiner uważa, że Faust w pierwszej scenie drugiej części przeszedł inicjację dzięki duchom Ziemi poza swoim ciałem fizycznym, a po przebudzeniu wrócił do ciała fizycznego. W rezultacie tej inicjacji Faust zaczął inaczej postrzegać świat fizyczny, z którego przed wschodem Słońca zniknęły elfy wraz z Arielem³⁸.

Nie można się nie zgodzić ze Steinerem co do tego, że Faust przechodzi inicjację. Problem w tym, że obie części są różnymi jej etapami, a moment przejścia z pierwszej do drugiej (czyli właśnie pierwsza scena drugiej części tragedii) przedstawia typowy rytuał przejścia – *rite de passage*. Cała konstrukcja tragedii składa się z – nieco ironicznego – hiobowo-misteryjnego (teatralnego) prologu, pozornie fantastycznej pierwszej i mistycznej drugiej części. Fantastyka pierwszej z nich przedstawia początek drogi inicjacyjnej Fausta, czyli zstąpienie do piekieł ludzkich namiętności. Mefistofeles jako niższe „ja”

³⁷ Р. Штайнер, *Духовнонаучные сообщения в связи с классической Вальпургиевой Ночью, Лекция седьмая* [w:] *Духовно – Научные Комментарии к „Фаусту” Гете*, podają za źródłem internetowym <http://rudocs.exdat.com/docs/index-300543.html?page=5#9568321> [dostęp: 12.05.2014].

³⁸ Р. Штайнер, *Фауст – человек стремления. Духовнонаучные комментарии к „Фаусту” Гете, Лекция третья 22/V – 1915 г. (Настроение Пятидесятиницы). 1 сцена 2-ой части Фауста. Претворение вины в высшее познание. Посвящение Фауста духами Земли*, пер. А.Н. Тюнеева, podają za źródłem internetowym <http://rudolf-steiner.ru/72720030/-1.html> [dostęp: 12.05.2014]. R. Steiner, *Pfingststimmung. Fausts Initiation mit den Geistern der Erde (Dornach, 22. Mai 1915)* [w:] idem, *Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes „Faust”. Faust, der strebende Mensch*, Bd. 1, Dornach 1982, s. 96–118.

Fausta (cień) kusi go, zwodzi i prawie gubi. Prawie, bo ratuje Fausta w ostatniej chwili wizerunek cierpiącej Małgorzaty, który zobaczył w czasie szaleństwa nocy Walpurgi. Dzięki temu przebudziła się w nim świadomość, empatia i poczucie odpowiedzialności za los bohaterki. Faustowi nie udało się co prawda uratować Małgorzaty, ale dzięki rozbudzeniu swojej świadomości uratował własną duszę. W rezultacie tej wewnętrznej przemiany Faust trafił do rajskiej, „malowniczej krainy”, gdzie elfy wraz z Arielem ukoili jego nerwy i starły pamięć minionych cierpień. Jeżeli zatem pierwsza część rozgrywa się w wymiarze fizyczno-astralnym dolnej przestrzeni świata materialnego, to druga część jest już obrazem mentalnego świata, który góruje nad fizycznym³⁹.

Charakter chronotopu drugiej części jest typowym chronotopem mistycznym. Mentalna czasoprzestrzeń jest pozbawiona fizyczności i materialności⁴⁰, ale nie cech astralnych, gdyż poziomy astralne różnicują się (analogicznie jak mentalne), poczynając od najbardziej prymitywnych namiętności i emocji przenikających świat fizyczny, ku coraz bardziej wysublimowanym poziomom przenikającym warstwy mentalne. Tym można tłumaczyć nie tylko podobieństwa w architektonice świata mentalnego do świata fizycznego, ale również namiętność Fausta, tym razem do Heleny Trojańskiej. Świat fizyczny odbija na zasadzie lustra formy świata mentalnego – pałac Imperatora, problem bankructwa królestwa, czas postu i poprzedzający go karnawał, problem wojen itd. (świat fizyczny

³⁹ Zob. A. Chudzińska-Parkosadze, *Концепция мистического путешествия...*, s. 86–97.

⁴⁰ Sfera mentalna rozumiana jest jako byt duchowy, sfera świadomości i rozumu, które nie są ograniczone materią fizyczną. W mistycyzmie ta sfera uważana jest za prawdziwą ojczyznę człowieka. Plan mentalny powstaje z materii myśli, tworzącej wyraziste i piękne, wiecznie zmieniające się „myśleformy”. Sfera ta zamieszkana jest przez wiele istot rozumnych, powstałych z materii światła, które posiadają obszerną wiedzę, wielkie siły i piękną formę zewnętrzną. Do tej sfery trafiają istoty ludzkie po zrzuceniu z siebie fizycznego i astralnego ciała i po przejściu oczyszczenia. Tutaj mogą one cieszyć się i korzystać z tego dobra, które wypracowały w czasie życia na ziemi. Sfera mentalna nazywana jest także „sferą bogów” lub „światlistą krainą”. Zob. И. Яблоков, *Основы религиоведения*, podaje za źródłem internetowym http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Jablok/_25.php [dostęp: 20.07.2013].

jako widzialny jest hierarchicznie podporządkowany światu mentalnemu). Tym niemniej jest to sfera – jak już wspomnieliśmy – składająca się też z wielu równoległych warstw. Następną z nich jest świat greckich mitów i dziwnych fantastycznych stworów. Aby do niej trafić, Faust (co prawda w stanie snu) musi spaść z powrotem do świata fizycznego. I dopiero stąd – przy pomocy Mefistofelesa i homunkulusa – trafia do świata mitów. Co więcej, odnajdując Helenę w momencie jej wyzwolenia z niewoli trojańskiej i jednoczesnego porzucenia jej przez męża Menelaosa, Faust aktywizuje się i zmienia mityczną historię, która rozwija się według nowych zasad.

Nad warstwą świata mentalnego – pałacem Imperatora, zamkiem Fausta i Heleny i innym zamkiem Fausta w finale – góruje dodatkowo inna sfera niebiańska. Jest to sfera boska, do której kieruje swe inwokacje Imperator i gdzie trafia Helena po swojej tragicznej śmierci. Boska duchowość zostaje zmanifestowana w finale tragedii, gdy w scenie śmierci Fausta zstępują zastępy anielskie, by ratować duszę maga. Wtedy też następuje kulminacja poznawcza i wychwalenie celu wszelkiego poznania, to jest Wiecznej Kobiecości.

W ten sposób dochodzimy do kwestii statusu i idei istoty boskiej. Okazuje się, że synonimem boskości, do której dążył Faust, jest Sofia – Mądrość Boża, która góruje nad boskim Panem z *Prologu w niebie*, w części pierwszej. Ta mistyczno-gnoścyczna idea pozwala nam zdemaskować w Panu demiurga, w służbie którego znajduje się Mefistofeles. W tym kontekście Faustowi – po długich, traumatycznych przeżyciach – udaje się wyzwolić z pęt świata materialno-fizycznego, a następnie z uwikłań w świecie mentalno-astralnym, by w finale połączyć się (roztopić) w ideale Wiecznej Kobiecości, ku której nieświadomie dążył całe życie.

Kategoria Wiecznej Kobiecości prowokuje do dość niestandardowego spojrzenia na postaci kobiece w obu częściach *Fausta*. Można sformułować hipotezę, że one są jedynie wyobrażeniem idei Wiecznej Kobiecości, czyli symbolem-idea, a nie konkretną postacią, taką jak reszta bohaterów. Każda z nich jest formą idei na różnych poziomach chronotopu: więdźma to

niższy poziom astralny (ale i tu Mefistofeles podkreśla jej mądrość), Małgorzata to fizyczne ucieleśnienie idei Sofii (niewinność, upadek w namiętność), Helena reprezentuje ideę nieosiągalnego ideału boskiego niemal piękna, Małgorzata (w drugiej części) – niebiański wizerunek wybaczącej miłości i miłosierdzia, i w końcu, wyrażenie czystej idei w formie hymnu anielskiego ku czci Wiecznej Kobiecości: „CHORUS MYSTICUS: Jest podobieństwem tylko/ Wszelka nietrwałość./ Tutaj spełni się w dziejach/ Niedoskonałość./ To, co niewysłowione, Tu się przybliży./ Wieczna Kobiecość nęci/ Wyżej i wyżej”⁴¹.

Odnosząc się na zakończenie do chronotopu *Fausta*, trudno nie zauważyć adekwatności platońskiego typu chronotopu sformułowanego przez Bachtina z tragedią Goethego. Metamorfiza bohatera realizuje się poprzez wszystkie etapy drogi poznania – od zarozumialstwa i pychy na początku tragedii, kiedy wydaje mu się, że jest równy Duchowi Ziemi, poprzez sceptyczną samokrytykę w czasie spaceru z Wagnerem, gdy zwierza się swojemu uczniowi z oszustwa, jakie popełnił wraz ze swoim ojcem. Dalsza droga poznania samego siebie i dążenie do prawdziwego poznania są treściami obu części tragedii. Kryzys i odrodzenie są niewątpliwie przeżyciami granicznymi, których Faust doświadcza na końcu pierwszej części i na początku drugiej. Całość tego chronotopu odpowiada wzorcowi inicjacyjnemu⁴², który w pierwszej części utworu oznacza zstąpienie do piekieł namiętności świata materialno-astralnego, a w drugiej – zdobywanie prawdziwego poznania i samopoznania w świecie mentalnym.

Problem interpretacji dzieła mistycznego jest ciągle otwartym zagadnieniem. Mimo trudności, jakie wynikają z samego charakteru przedmiotu badań, wydaje się, że jest to ważny problem dla literaturoznawstwa. Niniejszy artykuł jest jedynie jedną z prób podejścia do niego. Tym niemniej problem interpretacji dzieła mistycznego jest istotny chociażby z tego względu, że najważniejsze dzieła literatury światowej, między innymi

⁴¹ J.W. Goethe, *Faust. Tragedia*, cz. 2, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 506.

⁴² Zob. A. Chudzińska-Parkosadze, *Концепция мистического путешествия...*, s. 100–103.

Boska komedia Dantego, *Raj utracony* i *Raj odzyskany* Milтона, dramaty Szekspira, *Martwe dusze* Gogola, *Złoty garnek* Hoffmanna są dziełami mistycznymi⁴³. A ta okoliczność wskazuje na to, że tego rodzaju poznanie jest dla człowieka bardziej naturalne, niż by się to powszechnie mogło wydawać.

Anna Chudzińska-Parkosadze

Interpretation Problems with Mystic Work of Literature
on the Basis of Tragedy *Faust* by J.W. Goethe

This article focuses on the problems of the mystic work of literature, its definition and interpretation. The crucial problems concern the chronotop (defined by Michail Bachtin), the identity of an author and his relation to the main hero, the category of fantasy, the nature of divinity. All the issues are discussed on the basis of the text of *Faust* by Johann Wolfgang von Goethe, especially the second part of the tragedy. As the examples of the problems considering space of the presented world were chosen analyses made by Rudolf Steiner and Carl Gustav Jung.

⁴³ Zob. M.B. Яковлев, *Мистическое...*, s. 558.

ŁUKASZ CZEPUŁKOWSKI
Uniwersytet Warszawski

EFFIGIE DE LA CONDEMNATION DE MORT



KILKA UWAG NA TEMAT LITERACKICH RECEPCJI TAK ZWANYCH OPĘTAŃ Z LOUDUN (1632–1634)

Jestem przeciw tym co palili, ale wcale nie po stronie palonego. To śmieszne robić z niego męczennika znienawidzonego przez kardynała Richelieu. Był to pyszałek, zarozumialec, rozpustnik, który zasługiwał nie na stos, a na dożywotnie więzienie.

J. Michelet, *Czarownica*¹

Opętania oraz oskarżenia o czary stanowią stale aktualny temat badawczy wśród antropologów, historyków, socjologów oraz psychologów. Lucien Febvre w trakcie sporu z jednym z wydawców stwierdził, że książka poświęcona czarom musi okazać się dochodowym przedsięwzięciem, ponieważ ten rodzaj pisarstwa historycznego zawsze będzie wzbudzał zainteresowanie i emocje wśród czytelników². Podobna zasada znalazła w pewnym stopniu swoje odzwierciedlenie również w literaturze pięknej.

W poniższym tekście zestawione zostaną dwa utwory traktujące o fenomenie wydarzeń, które w latach trzydziestych XVII wieku rozegrały się w leżącym w regionie Poitou mieście Loudun. Pierwszym z nich jest powieść historyczna *The Devils*

¹ Według: J. Michelet, *Czarownica*, tłum. M. Kaliska, Warszawa 1961, s. 170.

² L. Febvre, *Witchcraft Nonsense or a Mental Revolution* [w:] P. Burke, *A New Kind of History*, London 1973, s. 185.

of Loudun wydana w 1952 roku przez Aldousa Huxleya, za drugim opowiadanie Jarosława Iwaszkiewicza *Matka Joanna od Aniołów*, ukończone przez pisarza w 1942 roku i opublikowane w rok po zakończeniu działań wojennych.

Tym, co wzbudza najwięcej pytań badawczych, jest sposób przełożenia na język literatury zdarzeń świetnie udokumentowanych różnorodnym materiałem źródłowym, pozwalającym z wyjątkowym pietyzmem zrekonstruować przebieg wydarzeń, których głównymi bohaterami byli jezuicki egzorcysta Jean-Joseph Surin, przeorysza klasztoru urszulanek matka Joanna od Aniołów oraz skazany za konszachty z diabłem i czarnoksiężstwo proboszcz tamtejszej parafii pod wezwaniem Świętego Krzyża – Urbain Grandier. W swojej monografii Michel de Certeau zaznaczył, że na tle opisanej przez niego historii możemy zauważyć wiele kontrowersyjnych dylematów, które odcisnęły piętno na dziejach nowożytnej Europy. Mowa tu między innymi o roli władzy świeckiej i relacjach łączących ją ze wspólnotami religijnymi, o funkcji ciała ludzkiego oraz sporach pomiędzy nauką głoszoną przez Kościoły chrześcijańskie a poglądami reprezentowanymi przez przedstawicieli nauk empirycznych³.

W październiku 1632 roku wśród osiemnastu mniszek wchodzących w skład konwentu w Loudun zaczęto obserwować zachowania, które określano jako bluźniercze i heretyckie. Zgodnie z wyjaśnieniami przedstawionymi przez same zakonnice, odpowiedzialny był za nie szatan, który w postaci księcia piekiel Asmodana oraz towarzyszącej mu świty innych diabłów i miejscowego proboszcza miał dręczyć ze szczególnym upodobaniem nie tylko matkę przełożoną tego zgromadzenia, ale również pozostałe mniszki. Opętanie pozwoliło w tym wypadku na skrajne przejawy emancypacji. Odpowiedzialnością za sprowadzenie na klasztor tej piekielnej inwazji obarczono księdza Grandiera. Zgodnie z oficjalnie forsowanym wyobrażeniem uznano go za człowieka biegłego w arkanach czarnej magii i oddanego akolitę Belzebuba. Już w dekadzie poprzedzającej

³ M. de Certeau, *Opętania w Loudun*, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, Warszawa 2014, s. 49–68.

opisywane wydarzenia osoba księdza Grandiera wzbudzała wielkie emocje wśród tradycyjnego *Gemeinschaft* zamieszkującego to położone pozornie z dala od wielkiej polityki miasto⁴. Nowy proboszcz zyskał w mieście wielu zwolenników za sprawą świetnych kazań oraz biegłej znajomości łaciny. Grandier znakomicie odnalazł się w dyskursie na tematy religijne. Przewagę nad adwersarzami zapewniało mu dobre przygotowanie merytoryczne, które gwarantowało ówczesne szkolnictwo jezuickie oraz dar wymowy. Jak zaznacza Certeau, był on człowiekiem słowa⁵. Nie bez znaczenia był również jego wygląd zewnętrzny. Ojciec Grandier miał wzbudzać duże zainteresowanie zwłaszcza wśród niezamężnych parafianek. Ciemne chmury zaczęły się zbierać nad jego głową za sprawą licznych romansów z przedstawicielkami zasłużonych rodzin tamtejszego patrycjatu. W rezultacie zyskał on grono wpływowych adwersarzy, dla których zarzuty sformułowane przez matkę Joanne i jej podopieczne stworzyły okazję do rewanzu.

O samej matce Joannie wiemy, że pochodziła z zamożnego szlacheckiego rodu. Nie została wydana za mąż, gdyż miała odrzucić wszystkich zalotników, którzy starali się o jej rękę⁶. Przez całe dorosłe życie zmagiała się ona z poważnymi problemami zdrowotnymi, była garbata i prawdopodobnie chorowała na gruźlicę. Sława dotycząca miłosnych wyczynów proboszcza parafii Świętego Krzyża szybko przeniknęła za mury konwentu. Podążając za interpretacją Huxleya, możemy przypuszczać, że napięcia o charakterze seksualnym wywarły duży wpływ na rzucone oskarżenia. Ich główną inicjatorką miała być matka przełożona.

W trakcie działań inkwizycji udowodniono, iż Grandier zawarł z diabłem pakt. Cyrograf ten spisany na wspak w języku łacińskim po dzień dzisiejszy można oglądać w Loudun. Na mocy wyroku trybunału świeckiego Urbain Grandier został skazany na śmierć przez spalenie na stosie. Obiekcje mieszkańców miasta wierzących w niewinność duszpasterza wzbudziło wykorzystanie informacji pochodzących od prześladowanych

⁴ M. Gaskill, *Witchcraft: A Very Short Introduction*, Oxford 2010, s. 84 i n.

⁵ M. de Certeau, *Opętania...*, s. 70–71.

⁶ Ibidem, s. 150.

zakonnice diabłów w trakcie ustalania przebiegu wydarzeń. Słusznie podkreślano, że już św. Tomasz z Akwinu odrzucał możliwość wykorzystania zeznań, które miałyby pochodzić od szatana. Postępowanie w sprawie przyspieszył pamflet wymierzony przeciwko osobie kardynała Richelieu, który miano znaleźć w bibliotece proboszcza. Z całą mocą możemy stwierdzić, że wywarł on nie mniejszy wpływ na wyrok w sprawie niż cyrograf rzekomo kontrasygnowany przez piekielne książęta.

Egzekucję wykonano 18 sierpnia 1634 roku. Pomimo okrutnych tortur, którym go poddawano, Urbain Grandier nigdy nie przyznał się do zarzucanych mu czynów. Po osądzeniu i straceniu winnego sytuacja sióstr zakonnych uległa dalszemu pogorszeniu, które doprowadziło do sprowadzenia do miasta jezuitckiego egzorcysty Jeana-Josepha Surina. Rozpoczął się długi proces wypędzania diabłów, który samego Surina doprowadził do utraty zmysłów i próby samobójczej. Po wypędzeniu złych duchów Matka Joanna, wysławiana za wielką wytrwałość, która pozwoliła jej przetrwać działania złych duchów, zapewniła klasztorowi rozliczne darowizny i beneficja. Jednym z darczyńców był nawet sam kardynał Richelieu. Z czasem zaskarbiła sobie tak duże uznanie wśród możnych, że asystowała Annie Austriaczce przy narodzinach syna Ludwika XIV.

Prowadzący egzorcyzmy ojciec Surin, dzięki swej pobożności, która pozwoliła mu przetrwać zmagania z diabłami, zadawał kłam wyobrażeniom na temat przedstawicieli zakonu jezuitów. Działo się tak, mimo że był on zwolennikiem wyszydzanego przez przedstawicieli wyznań reformowanych podręcznika teologicznego autorstwa Antonio Escobara. Opis swoich doświadczeń zawarł w pracy *Science experimentale des choses de l'autre vie*, którą to opublikowano dopiero w 1829 roku. W relacji tej możemy odszukać wiele informacji pochodzących „z pierwszej ręki” na temat struktury piekieł, jakie to jezuitcie miał przekazać jeden z piekielnych władców – Iscaron. Ta – naznaczona znamionami szaleństwa – opowieść o wewnętrznych zmaganiach człowieka, który – jak twierdził – nosił na sobie piętno winy za śmierć księdza Grandiera, stała się przedmiotem analizy Micheleta. W opublikowanej w 1862 roku dysertacji

poświęconej magii i czarownicom wskazywał on, że szaleńcze prześladowania kultów diabelskich miały swoje głębokie korzenie w systemie społecznym czasów wczesnonowożytnych. Idąc tym tropem, uznał on, że ludzie biedni i wykluczeni odwracali się od Kościoła katolickiego, ponieważ utożsamiano go z władzą feudalną. Wpływ idei socjalistycznych na koncepcję Micheleta jest oczywisty. Jak zauważył Leszek Kołakowski, takie wytłumaczenie nie zawsze znajduje swoje potwierdzenie w materiale źródłowym⁷, chociaż ciągle pozostaje ono ciekawą koncepcją interpretacyjną. Paralel z tezami Micheleta możemy się doszukiwać w teoriach Carlo Ginzburga. Jego opisy *benandanti* (tak kobiet, jak i mężczyzn uprawiających magię) próbowały wytłumaczyć uczestnictwo w sabatach nie tylko niechęcią do władz, ale również powrotem do pierwotnych kultów płodności⁸. Opracowania Ginzburga poddano krytyce z powodu słabego potwierdzenia zjawiska w analizowanym przez włoskiego historyka materiale źródłowym.

Tak w znacznym uproszczeniu prezentują się fakty wynikające z dostępnego nam materiału źródłowego. Na ich podstawie wydarzenia z Loudun zostały przeniesione na karty dzieł literatury pięknej. Zestawiane wizje literackie stały się inspiracją dla scenariuszy głośnych filmów. W przypadku Huxleya była to udana, choć kontrowersyjna, produkcja *Devils* z 1971 roku. Ponadto powieść Huxleya stała się inspiracją dla sztuki Johna Whitinga, a na podstawie tego dramatu powstało libretto do opery *Diabły* autorstwa Krzysztofa Pendereckiego. Tekst Iwaszkiewicza na język kina przełożył Tadeusz Konwicki, a wyreżyserował go Jerzy Kawalerowicz, który za ten film zdobył nagrodę specjalną na festiwalu w Cannes w 1961 roku. Liczba i ranga artystycznych interpretacji potwierdzają, jak aktualna jest fascynacja problematyką zborowego szaleństwa, której wybuch odnotowano w Loudun w latach 1632–1634.

Aldous Huxley konstruuje swoją powieść, opierając się na pełnej pietyzmu analizie dostępnych relacji. Nie pominął on

⁷ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 263–264.

⁸ C. Ginzburg, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, trans. R. Rosenthal, New York 1991, s. 89–207.

nawet paszkwili wydanych przez popleczników kardynała Richelieu w celu utrwalenia oficjalnej wersji opisywanych wydarzeń⁹. Jak zauważa angielski pisarz, sam trwający przeszło dwa lata proces był pełnym aktów egzaltacji widowiskiem teatralnym, w którym uczestniczyli goście z całej Europy. Nie zabrakło wśród nich Anglików, Hiszpanów czy gości z Niderlandów. Autor umiejętnie uwidacznia tak komiczne, jak również tragiczne aspekty opisywanych wydarzeń¹⁰. Na kartach *The Devils of Loudun* odnajdziemy długie wywody poświęcone naturze religijności XVI i XVII wieku¹¹. Nie brak analizy wpływu kwietyzmu, roli mistyków takich jak Teresa z Ávila czy Jan od Krzyża na formy pobożności. W interesujący sposób przedstawione zostały poglądy autora na genezę tak zwanego chrześcijaństwa bezwyznaniowego¹².

Powieść Aldousa Huxleya przyciąga uwagę odbiorcy porażającą ilością szczegółów wzbogaconych zwykle o ich interpretacje. Narracja dotyczy nie tylko postępowania inkwizycji, Huxley rozpoczyna ją znacznie wcześniej, od przybycia Grandiera do Loudun. Kreśląc opisy poszczególnych miłostek i romanсів, w które uwikłany był proboszcz parafii pod wezwaniem św. Krzyża, wiele miejsca poświęca seksualnemu aspektowi opisywanych wydarzeń¹³. Silnie uwidacznia napięcia i żądze, które wedle przyjętej przez niego perspektywy interpretacyjnej musiały kierować matką Joanną, gdy rzuciła oskarżenia na Grandiera. We fragmentach tych znajdziemy rozliczne odwołania do koncepcji Freuda i Junga, zaznaczyć należy, że nie są to nawiązania bezkrytyczne. Zupełnie inny aspekt stanowi wielka polityka, której wpływy odegrały żywotną rolę na sytuację w Loudun. W ramach przeciwdziałania wszelkim przejawom opozycji wewnętrznej kardynał Richelieu zarządził rozbiórkę fortyfikacji i murów miejskich, które mogłyby stać się twierdzą

⁹ *The History of The Devils of Loudun. The Alleged Possession of Ursuline Nuns, and The Trial and The Execution of Urbain Grandier, Told by An Eye-Witness*, trans. and ed. E. Goldsmid, Edinburgh 1887, s. 21–48.

¹⁰ A. Huxley, *The Devils of Loudun*, New York 1971, s. 149–157.

¹¹ *Ibidem*, s. 86–103.

¹² *Ibidem*, s. 172–201.

¹³ *Ibidem*, s. 24–69.

dla jego oponentów¹⁴. Rozporządzenie to miało kapitalne znaczenie dla wielu miast francuskich, gdyż pozwoliło na znaczne powiększenie aglomeracji, których nie ograniczały już średnio-wieczne obwarowania. Jako że w Loudun istniał rozbudowany system umocnień, administracji zależało na tym, aby w możliwie jak najkrótszym czasie zlikwidować potencjalne miejsce oporu względem absolutnego władcy. Całej sytuacji powagi dodawało zaangażowanie Richelieu w wojnę trzydziestoletnią. Z materiału źródłowego – co umiejętnie wykorzystał Huxley – jasno wynika, że Urbain Grandier zaliczał się do przeciwników rozbiórki miejskich fortyfikacji. Do momentu, w którym jawnie posądzono go o związki z mocami nieczystymi, działał skutecznie na rzecz zachowania umocnień. Jednym z przełomowych dowodów świadczących o wiarołomstwie prałata był wspomniany paszkwil wymierzony przeciwko Richelieu, który odnaleziono w jego prywatnych zbiorach¹⁵. Działalność senackiej komisji McCarthy'ego, której działalności mieszkający w USA Huxley był świadkiem, musiała mieć istotny wpływ na sposób przedstawienia losów księdza Grandiera.

Rzeczowych wskazówek interpretacyjnych dostarczyć tu może zwłaszcza praca Michela Foucaulta poświęcona historii szaleństwa¹⁶. Nie tylko szaleństwo, ale również strach są siłami o wielkim wpływie na świadomość mieszkańców Loudun. Klasyczne spostrzeżenia Jeana Delumeau na temat tego zjawiska znajdują tutaj również szerokie zastosowanie¹⁷.

W zupełnie odmienny sposób do wydarzeń w Loudun podszedł Jarosław Iwaszkiewicz. Akcja jego opowiadania nie toczy się w regionie Poitou, a na Smoleńszczyźnie, w wykreowanym przez pisarza Ludyniu. Iwaszkiewicz przeniósł osoby dramatu i miejsce akcji na terytorium siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej. Narracja rozpoczyna się jesienią, gdy wyznaczony

¹⁴ M.P. Holt, *The French Wars of Religion 1562–1629*, Cambridge 2005, s. 178–223.

¹⁵ A. Huxley, *The Devils...*, s. 157.

¹⁶ M. Foucault, *History of Madness*, trans. J. Murphy, J. Khalfa, London 2006, s. 163–381.

¹⁷ J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 37–134.

przez zakon jezuitów egzorcysta ojciec Suryn znajduje się w drodze do Ludynia, gdzie ma pomóc zakonnicom z tamtejszego klasztoru urszulanek (*sic!*), które zmagają się ze skutkami szatańskiego opętania. Wydarzenia opisane przez Iwaszkiewicza rozgrywają się tuż po spaleniu na stosie księdza Garnca, postaci, która, jak łatwo można się domyślić, stanowi odpowiednik Urbana Grandiera.

Opowiadanie przynosi opis wydarzeń z Loudun pozbawiony przytłaczającej ilości szczegółów. Wizja Iwaszkiewicza została w niezwykle interesujący sposób wzbogacona o elementy lokalne. Suryn w drodze do Ludynia spotyka Wincentego Wołodkowicza – stereotypowego przedstawiciela szlachty zaściankowej, który z czasem staje się istotnym bohaterem opowieści. Na szczególne uznanie zasługuje jednak punkt kulminacyjny opowiadania Iwaszkiewicza, gdy odprawiający egzorcyzmy nad matką Joanną ojciec Suryn, przytłoczony brakiem jakichkolwiek postępów w walce z szatanem, za namową Wołodkowicza udaje się z prośbą o radę do miejscowego rabina. Tuż po zakończeniu konwersacji Suryn zdaje sobie sprawę, że sam został opętany¹⁸.

Matka Joanna od Aniołów stanowi niezwykle przemyślaną interpretację wydarzeń z Loudun. Opowiadanie Iwaszkiewicza uderza symboliczną głębią. Do rekonstrukcji zajęć dodaje sugestię na temat zażyłej relacji pomiędzy ludyńską przeoryszą a egzorcystą. Bez wątpienia mamy do czynienia z zupełnie innym typem wrażliwości literackiej. Żmudne epatowanie zebranyimi detalami oraz analizę aporii filozoficznych zastąpiono pełną niepokoju rekonstrukcją emocji. Na szczególną uwagę zasługuje również symboliczny aspekt przekazu, a zwłaszcza kluczowa rola pająka – symbolu opętania bądź szaleństwa. Właśnie w umiejętnym balansowaniu między racjonalnymi a nieracjonalnymi odczuciami czytelnika jako podmiotu ostatecznie interpretującego przesłanie opowiadania, najlepiej widać kunszt pisarski Iwaszkiewicza, którego dzieło stanowi zaawansowaną artystycznie wizję dotyczącą momentami ważnych elementów natury ludzkiej.

¹⁸ J. Iwaszkiewicz, *Matka Joanna od Aniołów*, Kraków 2009, s. 109–121.

Recepcja tak zwanych opętań z Loudun przez literaturę piękną oraz sztuki wizualne wzbogaciła badania prowadzone nad tym zjawiskiem o ważne dane poszerzające ich kontekst interpretacyjny oraz wskazujące sposoby odbioru świadectw historycznych. Prace autorstwa Ginzburga czy Alana Macfarlane'a skupiały się na analizie wydarzeń historycznych na podstawie bardzo szczegółowego i dobrze zachowanego materiału źródłowego¹⁹. Tak stało się również w przypadku wydarzeń z Loudun, które zajmują pod tym względem szczególne miejsce, nie tylko za sprawą liczby dostępnych przekazów, ale również ich różnorodności. Nie będą one jednak kompletne bez wskazania ich kulturowej kontynuacji stale obecnej w społecznej świadomości. Podążając tym tropem, można tym skuteczniej przeciwdziałać skutkom wskazanego przez Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* zjawiska *Verhexung der Sprache (bewitchment of language)*²⁰.

Łukasz Czepułkowski

A Few Comments on Literary Interpretations of Demonic Possessions in Loudun (1632–1634)

The article describes two literary interpretations of demonic possessions which took place in French city of Loudun in the first half of the 17th century. Juxtaposed texts are Aldous Huxley's *The Devils of Loudun* and *Mother Joan of The Angels* created by Polish writer Jarosław Iwaszkiewicz. The main aim of the study is to underline the discrepancies between historical facts with use of the sources and De Certeau monograph of the subject in order to understand the place of the described phenomenon in cultural studies.

¹⁹ Należy tu wymienić zwłaszcza przełomową dla opisu procesów o czary w Anglii pracę A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 2008.

²⁰ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, P.M.S.Hacker, J. Schulte, London 2009, s. 52.

DIANA OBOLEŃSKA
Uniwersytet Gdański



WOKÓŁ POSZUKIWAŃ ALCHEMICZNYCH
MOTYWÓW I TEMATÓW
NA POLSKIM I ROSYJSKIM RYNKU
WYDAWNICZYM W DRUGIEJ POŁOWIE
XX I NA POCZĄTKU XXI WIEKU

Rozważania zawarte w tym artykule są punktem wyjścia do przedstawienia specyfiki tekstów o tematyce alchemicznej, wydanych w Polsce i Rosji w okresie od lat pięćdziesiątych XX wieku do początku XXI wieku, i stanowią one jedynie przegląd wybranych pozycji, pozwalających na określenie tej specyfiki w nurcie alchemii zachodniej. Podejście do zagadnienia wymaga zwrócenia uwagi na trzy formy piśmiennictwa podejmującego temat alchemii lub wykorzystującego podstawowe wątki alchemiczne: przetłumaczone na język polski lub rosyjski oryginalne dzieła alchemików, prace naukowe i paranaukowe na temat alchemii oraz literaturę fabularną poruszającą wątki Wielkiego Magisterium.

Nie jest moim celem sformułowanie precyzyjnej definicji tak pojemnego terminu jak alchemia. Tego zadania podjął się Rafał T. Prinke w swojej obszernej i szczegółowej monografii *Zwodniczy ogród błędów*¹. Celem tego tekstu nie jest również udowodnienie wieloaspektowości pojęcia alchemia, na którą

¹ R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014.

już od dłuższego czasu wskazują zarówno badania polskie, jak i – przede wszystkim – zagraniczne.

Many alchemists, for example, were interested predominantly in bringing about metallic transmutation, generally by means of the Philosophers' Stone. Others, like Paracelsus or Alexander von Suchten, downplayed this aspect of alchemy in favor of medicinal applications. Some emphasized productive processes of all sorts – distillation, refining, salt or pigment manufacture, etc. – along the lines of an early chemical industry. Some emphasized the theological implications of alchemical work, while others ignored this dimension entirely. Many writers and practitioners pursued several or even all of these goals, and this brief catalogue does not even mention the important intersections of alchemy over its long history with fine art, theatre, literature, religion, political and social movements, and many other areas of culture and society.

Even within any one of just the early modern European groups there exist diversities of theoretical, philosophical, or operational frameworks².

Badając specyfikę publikacji, które ukazały się na rynku we wspomnianym okresie, chciałabym przyjąć klasyfikację zaproponowaną przez rosyjskiego badacza Wadima Rabinowicza (Вадим Рабинович), który dokonał podziału alchemii na alchemię wysoką, odnoszącą się do korzeni średniowiecznych, i alchemię pośredniowieczną, czyli „wzbogaconą” przez dodatkowe aspekty szeroko pojętego ezoteryzmu³. Rabinowicz nie zawęża pojęcia alchemii średniowiecznej wyłącznie do czasowego określenia jej specyfiki, lecz ujmuje ją w znaczeniu określonej formy i tendencji dzieł samych alchemików. W moim artykule przeważać będą przykłady dzieł o tematyce

² L.M. Principe, *Alchemy I: Introduction* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, in collab. with A. Faivre, R. van den Broek, J.P. Brach, Leiden–Boston 2006, s. 13.

³ В. Рабинович, *Алхимия*, Санкт-Петербург 2012, s. 24–25.

alchemicznej, wpisującej się w nurt haseł ezoterycznych⁴, co wynika ze specyfiki ukazujących się w owym czasie książek. Nie podejmuję się tu oceny pojawiających się publikacji⁵, próbuję jedynie określić tendencje rynku wydawniczego, który proponował odbiorcom w Polsce i w Rosji pozycje z zakresu wiedzy tajemnej, uwzględniającej motywy alchemiczne.

Przy porównaniu polskiego i rosyjskiego rynku wydawniczego tendencje rozwojowe wykazują zarówno różnorodność faz przejściowych, jak i szereg elementów tożsamy. Warto cofnąć się do drugiej połowy XX wieku i prześledzić sytuację wydawniczą związaną z publikacjami o tematyce alchemicznej. Do przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zarówno w Polsce, jak i w Rosji nie notuje się popularności takiej literatury. Nie notuje się jej również w badaniach zachodnich. Specyficzne uwarunkowania polityczne panujące w Polsce Ludowej i sowieckiej Rosji odgrywają tu pewną rolę. Teksty poświęcone alchemii pojawiają się rzadko, a nieliczne, które trafiają do czytelnika, udowadniają najczęściej absurdalność praktyk alchemicznych. W drugim numerze radzieckiego czasopisma popularno-naukowego „Химия и жизнь” z roku 1969 odnajdziemy kilka krótkich artykułów o takiej właśnie tematyce: *Kłamstwa związane z kamieniem filozoficznym (Обманы, связанные с философским камнем)*⁶, *O „czarodziejach” i domniemyanych sensacjach, które można spotkać również i dzisiaj (О „вошебниках” и мнимых сенсациях, с которыми можно встретиться даже сегодня)*⁷ itd. O obszarze badań naukowych nad tajemnicą Wielkiego Magisterium w owych czasach

⁴ Ezoteryczny → ezoteryka → ezoteryzm pojmuję za definicją podaną w przytoczonym wyżej *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*: „According to *typological* constructs as commonly used in the context of religious studies, «esoteric» and «esotericism» refers to certain types of religious activity, characterized by specific structural features. Thus the term is commonly associated with the notion of «secrecy», and then stands for the practice in various religious contexts of reserving certain kinds of salvific knowledge for a selected elite of initiated disciples”, *ibidem*, s. 337.

⁵ Zob. R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów...*

⁶ Э. Жоффруа, *Обманы, связанные с философским камнем*, пер. С.И. Аленниковой, „Химия и жизнь” 1969, № 2, s. 60–63.

⁷ М.В. Волькенштейн, *О „вошебниках” и мнимых сенсациях, с которыми можно встретиться даже сегодня*, „Химия и жизнь” 1969, № 2, s. 63.

wypowiada się wspomniany już Rabinowicz (znany polskiemu czytelnikowi z artykułu o symbolice kolorów, opublikowanego w jednym z numerów „Literatury na świecie”)⁸ we wstępie do swojego dzieła zatytułowanego *Alchemia*. Pisze on o ogromnych problemach z zatwierdzeniem książki do druku, których przysparzali mu wydawcy i recenzenci naukowci. Oto wypowiedź Rabinowicza, jaka ukazała się w ankiecie pt. *Wiek XX: etapy historii – etapy losu*. Na pytanie, czym był XX wiek w historii Rosji i jaki jest jego społeczno-polityczny i moralny bilans, badacz odpowiedział: „Głównym wydarzeniem XX wieku w historii Rosji było według mnie ukazanie się w 1979 roku w wydawnictwie «Nauka» mojej książki *Alchemia jako fenomen kultury średniowiecznej*”. Dalej autor dodaje: „Czyż to nie jest wydarzenie? A czy nie jest najważniejszym dokonaniem, jak to się mówi, metodologiczne uzasadnienie alchemii władzy radzieckiej (wraz z alchemią historyczną), która to władza z sukcesem wyhodowała człowieka radzieckiego – homunkulusa nad homunkulusy, nadzwyczaj żywotnego i odpornego?!”⁹.

Książka ta była nie tylko niespotykanym wystąpieniem naukowym na rzecz badań nad alchemią w ZSSR, lecz stanowiła również swoisty fenomen pod względem ujęcia tematu. Rabinowicz traktuje recepturę alchemiczną jako tekst sam w sobie i prowadzi nad nim badania językowe, literackie i historyczne. Ostatni z wymienionych aspektów, czyli badania historyczne nad alchemią, jest – jak się wydaje – najczęściej spotykany. Przeważająca liczba prac naukowych i popularyzatorskich koncentruje się przede wszystkim na rozwoju historycznym alchemicznego systemu praktyczno-filozoficznego i tylko

⁸ W. Rabinowicz, *Kolor w systemie średniowiecznego symbolizmu. Komentarz do malarstwa alchemicznego*, „Literatura na świecie” 1978, nr 5.

⁹ В. Рабинович, *Алхимия...*, s. 15 (tłum. moje – D.O.). Inne prace badacza poświęcone tematyce alchemicznej: *Символизм в западной алхимии и традиция Ибн-Рушда*, Moskwa 1971; *Образ мира в зеркале алхимии: От стихий и атомов древних до элементов Бойля*, Moskwa 1981; „Божественная комедия” и миф о философском камне [w:] *Дантовские чтения*, Moskwa 1985; tłumaczenie traktatu Alberta Wielkiego: Альберт Великий, *Малый алхимический свод*, пер. В.Л. Рабинович [w:] *Возникновение и развитие химии с древних времен до XVIII века: всеобщая история химии*, ред. Ю. Соловьев, Moskwa 1980.

nieliczni badacze podejmują próby wyjaśnienia skomplikowanych terminów i receptur. Jednak to właśnie owa „historyczność” pozwalała na publikację od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych XX wieku pozycji należących do literatury fabularnej o tematyce alchemicznej. Doskonałym tego przykładem jest wznowienie w 1957 roku przez wydawnictwo Nasza Księgarnia powieści Mieczysława Smolarskiego *Poszukiwacz złota*¹⁰, przeznaczonej dla młodego czytelnika i traktującej o historii znanego polskiego alchemika Mikołaja Sędziwoja. Smolarski, autor słynnej powieści *Miasto światłości*, inspirował się między innymi twórczością Stefana Grabińskiego, którego proza fantastyczna, w tym również ezoteryczna powieść *Salamandra*, była wydana przez Wydawnictwo Literackie w Krakowie w 1980 roku¹¹. Kilka lat wcześniej na polskim rynku wydawniczym pojawiło się wznowienie romantycznej powieści Józefa Bohdana Dziekońskiego *Sędziwoj*¹². Także ten utwór doskonale wpisywał się w ideę przedstawienia dawnych dziejów Polski, choć Dziekoński podejmował również ważne wątki związane z istotą pracy alchemicznej, takie jak samotność, poświęcenie, umiejętność przewidywania zdarzeń itd.¹³

Z formuły historyczno-fantastycznej w pewnym sensie wyłamuje się powieść Marguerite Yourcenar *Kamień filozoficzny*, wydana w 1970 roku przez Państwowy Instytut Wydawniczy¹⁴. Na tle przemian obyczajowo-historycznych Renesansu autorka opisuje życie Zenona – alchemika, filozofa, medyka. Tym, co

¹⁰ M. Smolarski, *Poszukiwacz złota. Powieść z dziejów polskiej alchemii*, Warszawa 1957. Wyd. 1.: Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu 1927. Przed rokiem 1957 powieść ta była opublikowana w latach 1946, 1949 (wydanie poprawione przez autora) i 1955.

¹¹ S. Grabiński, *Utwory wybrane*, t. 1–3, Kraków 1980.

¹² J. Dziekoński, *Sędziwoj*, Warszawa 1974.

¹³ Ze względu na wymogi objętościowe artykułu nie sposób omówić wszystkich dzieł, które zostały poświęcone temu niezwykłemu alchemikowi. Zainteresowanego biografią Sędziwoja czytelnika odsyłam do strony internetowej w całości mu poświęconej. Znajduje się tu również spis dzieł literackich, filmowych i malarskich prezentujących postać Sędziwoja, <http://www.sendivogius.pl>.

¹⁴ M. Yourcenar, *Kamień filozoficzny*, tłum. E. Bakowska, Warszawa 1970. Wyd. ros. M. Юрсенар, *Философский камень*, [w:] eadem, *Избранное*, пер. М. Вахмахера, Ю. Яхниной, Москва 1984.

stanowi o wyjątkowości tej niezwyklej powieści, jest kompozycja dzieła, konstrukcja historii Zenona, zbudowana zgodnie z zasadami przebiegu etapów transmutacji, której w tym wypadku – zamiast metalu – podlega człowiek.

W roku 1982 nakładem Wydawnictwa Literackiego ukazał się utwór dramatyczny Bena Jonsona *Alchemik*¹⁵ w tłumaczeniu Juliusza Kydryńskiego. Warto odnotować także obecność tłumaczeń dzieł rosyjskich modernistów. Za przykład może tu posłużyć powieść Walerija Briusowa *Ognisty Anioł*¹⁶, wydana w roku 1981 w tłumaczeniu Elżbiety Wassongowej i z posłowiem René Śliwowskiego. Z pewnością znalazłoby się jeszcze kilka przykładów, które uzupełniłyby listę dzieł literackich podejmujących – z różnym zaangażowaniem – wątki alchemiczne. Istota wspomnianych tu pozycji polegała na tym, że temat alchemiczny w drugiej połowie XX wieku (do lat dziewięćdziesiątych) był najczęściej realizowany w formie literatury pięknej (w Polsce zdecydowanie częściej niż w ZSRR).

Z rozpraw naukowych, jakie ukazały się w Polsce do 1990 roku, odnotujemy kilka prac zasadniczych dla rozwoju badań nad alchemią. W latach pięćdziesiątych pionierem badań nad historią związku chemii z alchemią oraz autorem studiów nad dziełem i życiem Sędziwoja był wybitny chemik, profesor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS) w Lublinie, Włodzimierz Hubicki. Najbardziej znane dzieło tego autora dotyczące związków chemii i alchemii nosiło tytuł *Z dziejów chemii i alchemii*¹⁷ i zawierało w sobie wyniki szeregu badań uczonego publikowanych w artykułach i prezentowanych podczas wystąpień naukowych. W tym samym okresie ukazały się dwie monografie o Michale Sędziwoju autorstwa Romana Bugaja oraz jego tłumaczenie pism polskiego alchemika¹⁸. Nazwisko tego

¹⁵ B. Jonson, *Alchemik*, tłum. J. Kydryński, Kraków 1982.

¹⁶ W. Briusow, *Ognisty Anioł*, tłum. E. Wassongowa, Warszawa 1981.

¹⁷ W. Hubicki, *Z dziejów chemii i alchemii*, Warszawa 1991.

¹⁸ R. Bugaj, *Chemia i alchemia w Polsce w dobie odrodzenia*, Warszawa 1981; idem, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław 1976; idem, *Michał Sędziwój (1566–1636): życie i pisma*, Wrocław 1968; idem, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego: o Michale Sędziwoju najstynniejszym alchemiku polskim*, Warszawa 1957; M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. i oprac. R. Bugaj, Warszawa 1971.

badacza na długie lata stało się wyznacznikiem rzetelności i niezwykłej erudycji, przybliżającej fakty znane słabo lub zupełnie nieznanie. Po dziś dzień zainteresowany czytelnik czerpie podstawową wiedzę na temat filozofii hermetycznej z trudnej do zdobycia pracy Bugaja zatytułowanej *Hermetyzm*, która doczekała się w Polsce dwóch wydań¹⁹. Część studiów badawczych uczonego ujrzała światło dzienne dopiero po jego śmierci. Ukazały się one w tomie *Palingeneza. Rozprawa o homunkulusach i nieśmiertelności*²⁰. Popularnym ujęciem historycznego rozwoju alchemii była praca Zdzisława Zwoźniaka *Alchemia*, wydana przez Krajową Agencję Wydawniczą w 1978 roku²¹.

Dopiero w późnych latach osiemdziesiątych zainicjowano w Polsce proces publikacji dzieł Carla Gustava Junga. Jako pierwszy w roku 1989 ukazał się tekst w tłumaczeniu Jerzego Prokopiuka o związkach alchemii z psychologią pt. *Rebis, czyli kamień filozoficzny*²². Później przyszła kolej na imponujące wydanie cyklu dzieł Junga w przekładach Roberta Reszke²³.

Lata dziewięćdziesiąte to prawdziwy bum wydawniczy, który przede wszystkim w Rosji rozpoczął nową erę szerokiej dystrybucji rozmaitych prac z zakresu „nauk tajemnych”. Pojawiły się wówczas nie tylko wznowienia publikacji, które swoją premierę miały w Rosji na początku XX wieku, lecz i wiele pozycji wydawanych tam po raz pierwszy. Niewielkie oficyny oferujące literaturę ezoteryczną, w tym związaną z alchemią, publikowały tanio i raczej niestarannie, zazwyczaj bez specjalistycznej redakcji tekstów, za to z ogromnym entuzjazmem

¹⁹ R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991; idem, *Hermetyzm*, t. 1–2, Warszawa 1998.

²⁰ R. Bugaj, *Palingeneza. Rozprawa o homunkulusach i nieśmiertelności*, Bydgoszcz 2010.

²¹ Z. Zwoźniak, *Alchemia*, Kraków 1978.

²² C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozoficzny*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

²³ Zob. na przykład: C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboli Jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997; idem, *Psychologia a Alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999; idem, *Mysterium Coniunctionis. Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2010; idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011. Czy też wydania rosyjskie, na przykład: К.Г. Юнг, *Алхимия снов. Четыре архетипа*, пер. С. Пантелеев, Издательство С.Б. Медков, [b.m.w.] 2011.

i misją nasycenia wyjątkowo chłonnego rynku. Był to okres, kiedy pojawiły się książki nie tylko o charakterze historycznym, jakie dominowały w latach wcześniejszych, lub ponowne wydania dzieł fabularnych znanych czytelnikowi, ale również nowe powieści, prace naukowe poświęcone alchemii czy naukom hermetycznym i – przede wszystkim – przekłady niektórych oryginalnych tekstów źródłowych. Do tych ostatnich należały tłumaczenia wybranych traktatów lub ich fragmentów z *Corpus Hermeticum*. W Rosji w latach dziewięćdziesiątych ukazało się kilka zbiorów, prezentujących teksty hermetyczne, okultystyczne czy kabalistyczne. Istotną wartość naukową stanowi wydany w 1996 roku przez Instytut Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk tom przetłumaczonych traktatów hermetycznych, okultystycznych (Klaudiusz Ptolemeusz, Albertus Magnus), neoplatońskich (Plotyn) i kabalistycznych (fragmenty *Zoharu*) pt. *Wiedza poza granicami nauki (Знание за пределами науки)*²⁴. Kolejną pozycją wartą odnotowania jest tom z tekstami myślicieli epoki Renesansu: Marsilia Ficina, Giovaniego Pico della Mirandoli i innych, a także Paracelsusa²⁵ zatytułowany *Czasza Hermesa. Humanistyczna myśl epoki renesansu i tradycja hermetyczna (Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция)*²⁶. Trzeba także wspomnieć o książce pt. *Hermes Trismegistos i tradycja*

²⁴ *Знание за пределами науки*, red. И.Т. Карсавина, Москва 1996.

²⁵ W Polsce w roku 2003 również ukazał się przekład niektórych tekstów Paracelsusa: *Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus – lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta*, tłum. K. Wójcik, oprac. E. Obarski, postł. J. Kosian, Wrocław 2003. W omawianym okresie wydano także między innymi: powieść W. Golembowicza, *Wędrowiec (opowieść o Paracelsusie)*, Warszawa 1963; Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona: magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Korcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992; P. Ball, *Lekarz diabła: Paracelsus i świat renesansowej magii i nauki*, tłum. O. Siara, Kraków 2007; Paracelsus, *O nimfach, sylfach, pigmejach, salamandrach etc.*, tłum. R. Urbański, wstęp, kom. J. Sokolski, Wrocław 2013.

²⁶ *Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция*, сост., вст. ст. и комм. О.Ф. Кудрявцев, Москва 1996. Traktaty Paracelsusa były wydane również w zbiorze: Парацельс, *Магический Архидокс. Сборник*, сост. Е.Г. Грошева, Д.Н. Попов, С.Д. Флоров, Москва 1997. Później ukazują się prace teoretyczne poświęcone działalności Paracelsusa. Zob. na przykład: Ф. Гартман, *Жизнь Парацельса и сущность его учения* [пер. не указан], Москва 2009.

*hermetyczna Wschodu i Zachodu (Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада)*²⁷, w której oprócz tłumaczenia *Corpus Hermeticum* ukazał się też fragment tekstu *Hermes Po Trzykroć Wielki* wybitnego polskiego uczonego doskonale znanego w Rosji, profesora Tadeusza Zielińskiego (ros. Фаддей Зелинский).

Polski rynek czytelniczy w latach dziewięćdziesiątych był – w porównaniu z rosyjskim – uboższy w przekłady tekstów źródłowych. Jednak i tu próby takie możemy odnaleźć, na przykład w postaci przetłumaczonych fragmentów *Corpus Hermeticum*, które ukazały się w wydanej w 1994 roku i przetłumaczonej na język polski przez Marka Klimowicza książce Hansa Jonasa pt. *Religia Gnozy*²⁸. W tym okresie powoli rośnie liczba wydań pozycji unikatowych, jak chociażby *Ponowne narodziny*²⁹ Jakoba Boehme, którego twórczość po dziś dzień z dużym mozołem przebija się w obszarze polskich przekładów dzieł wielkich myślicieli³⁰. Dużą popularnością cieszyła się parapsy-

²⁷ *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*, пер. К. Богуцкого, Киев-Москва 1998.

²⁸ H. Jonas, *Religia Gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994. Późniejsze ezoteryczne opracowanie tekstów *Corpus Hermeticum* to pozycja autorstwa J. van Rijckenborgha, *Pragnąca egipska i jej wołanie w wiecznym teraz: ponownie objawiona i objaśniona na podstawie „Tabula Smaragdina” i „Corpus Hermeticum” Hermes Trismegistos*, [b. n. tłum.], cz. 1, Wrocław 1997; cz. 2, Wrocław 2001; cz. 3, Wrocław 2003. Dwa lata temu ukazała się monografia K. Banka, *W kręgu Hermes Trismegistos. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013. W roku 2010 ukazała się powieść z wątkami filozofii hermetycznej A. Pawłowski, *Śmierć Hermes*, Toruń 2010. Nie należy zapominać o tekstach przywoływanego już Romana Bugaja: *Hermetyzm w Polsce doby Stanisławowskiej*, „Analecta. Studia i materiały z dziejów nauki” 1993, nr 2; idem, „*Corpus Hermeticum*” w historii, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2001, nr 4.

²⁹ J. Boehme, *Ponowne narodziny*, tłum. J. Kałężny, A. Pańta, Poznań 1993.

³⁰ W Rosji – odwrotnie niż w Polsce – czytelnik może zapoznać się z najważniejszymi traktatami Boehme przetłumaczonymi na język narodowy: Я. Беме, *Аврора или утренняя заря в восхождении*, пер. И.Л. Фокина, Санкт-Петербург 2008; idem, *О тройственной жизни человека*, пер. И. Фокина, Санкт-Петербург 2007; idem, *Истинная психология или сорок вопросов о душе*, пер. Т. Магросова, Москва 2004; idem, *Ключ*, пер. Г. Бутузов [w:] *Герметическая космогония*, кооп. сер. Е.А. Торчинов, Санкт-Петербург 2001. Do wydań polskich należą: J. Boehme, *Mysterium Ziemskie i Niebieskie*, tłum. JOD, Wieluń 2008 oraz idem, *Sześć punktów*

chologiczno-ezoteryczna książka Saint Germaina *O Alchemii. Formuły przemiany samego siebie*³¹, o czym świadczą jej wielokrotne wydania. Lata dziewięćdziesiąte to także kolejne prace (o różnej wartości) podejmujące próbę odczytania fenomenu alchemii i jej twórców. Można tu wymienić następujące pozycje, które ukazały się w Polsce: Alexandre Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku. K. Schwennckfeld – S. Franck – Paracelsus – W. Weigel*³²; Zbigniew Szydło, *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*³³; Jacqueline Dauxois, *Cesarz alchemików: Rudolf Habsburg*³⁴; Gerhard Wehr, *Jakob Boehme*³⁵; Michael Baigent, Richard Leight, *Eliksir i kamień. Historia magii i alchemii*³⁶ i inne.

Ta dekada to także kontynuacja wydawania zagranicznej literatury fabularnej, podejmującej wątki alchemiczne, zarówno dwudziestowiecznej, jak i wcześniejszej. Wystarczy tu przywołać Petera Ackroyda i jego thriller *Dom Doktora Dee*³⁷, *Alchemika* Paulo Coelho³⁸ czy autobiograficzną powieść *Inferno* Augusta Strindberga³⁹. Pojawiają się również nowe polskie powieści, które w taki czy inny sposób odnoszą się do tematu al-

teozoficznych, tłum., przedm. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2013. Ukazało się kilka studiów na temat spuścizny Boehme: B. Markiewicz, B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emanuel Swedenborg)*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985; J. Piórczyński, *Absolut, Człowiek, Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991; J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Wrocław 1993.

³¹ Saint Germain, *O Alchemii. Formuły przemiany samego siebie*, tłum. A. Sychowicz, M. Robak, Gdynia 2008, wydanie wcześniejsze ukazało się w roku 1994.

³² A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku. K. Schwennckfeld – S. Franck – Paracelsus – W. Weigel*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1995. Wydanie rosyjskie: A. Койре, *Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века*, пер. А.М. Руткевич, Долгопрудный 1994.

³³ Z. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*, tłum. R. Mierzecki, Warszawa 1997.

³⁴ J. Dauxois, *Cesarz alchemików: Rudolf Habsburg*, tłum. R. Niziołek, Kraków 1997.

³⁵ G. Wehr, *Jakob Boehme*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1999.

³⁶ M. Baigent, R. Leight, *Eliksir i kamień. Historia magii i alchemii*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 1999.

³⁷ P. Ackroyd, *Dom Doktora Dee*, tłum. E. Krasnowska, Poznań 1993.

³⁸ P. Coelho, *Alchemik*, tłum. B. Stępień, A. Kowalski, Warszawa 1995.

³⁹ A. Strindberg, *Inferno*, tłum. M. Kalinowski, Warszawa 1999.

chemii. Przykładem może tu być debiutancka książka Olgi Tokarczuk *Podróż ludzi księgi*⁴⁰.

Najważniejszym zjawiskiem lat dziewięćdziesiątych w obrębie omawianego tu tematu było powstanie wielu wydawnictw specjalizujących się w piśmiennictwie ezoterycznym. Był to powrót do tradycji przełomu XIX i XX wieku, kiedy to zarówno w Polsce, jak i w Rosji działała ogromna liczba wydawców i wydawnictw zajmujących się „duchowym oświecaniem” żądnego wiedzy czytelnika. Pod koniec XX wieku liczba ta nie była imponująca, lecz te oficyny, które pojawiły się wówczas, rozwinęły się i działają do dziś. Były to zarówno duże, jak i małe projekty. Pozycję dominującą na rynku rosyjskim zdobyło wydawnictwo Энигма, które na początku XXI wieku zainicjowało serię „Алый Лев”, w skład której wchodziły przetłumaczone na język rosyjski perełki piśmiennictwa alchemicznego. Wydane tu zostały dwa dzieła Fulcanellogo⁴¹, traktat Michaela Maiera *Atalanta fugiens*⁴² wraz z dołączoną płytą CD z nagraniem wykonania pięćdziesięciu fug skomponowanych przez Maiera, których zapis nutowy był wydrukowany w tym niezwykle ciekawym dziele należącym do popularnego w XVII wieku gatunku ksiąg emblematów⁴³, *Gody Alchemiczne* Johanna Valentina Andreae⁴⁴, dzieło Eugene’a Canselieta (ucznia Fulcanellogo)⁴⁵ czy traktaty Claude’a d’Ygé⁴⁶ i Rene Marcarda⁴⁷.

⁴⁰ O. Tokarczuk, *Podróż ludzi księgi*, Warszawa 1996.

⁴¹ Фулканелли, *Философские обители*, пер. В. Каспаров, Москва 2004; idem, *Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания*, пер. В. Каспаров, Москва 2008.

⁴² М. Майер, *Убегающая Аталанта*, пер. Г. Бутузов, Москва 2004.

⁴³ Zob. T. Jagłowski, *Funkcja muzyki w traktacie alchemicznym „Atalanta fugiens” Michaela Maiera*, „Przegląd Muzykologiczny” 2009, nr 7.

⁴⁴ И.В. Андрей, *Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459*, пер. А.Я. Ярина, Москва 2003 (dodatkowe wydanie w 2011 roku). Polskie tłumaczenie J. van Rijckenborgh, *Alchemiczne gody Chrystiana Różokrzyża. Ezoteryczna analiza „Chemicznych godów Chrystiana Różokrzyża Anno 1459”*, t. I–II, Wieluń 2005–2007.

⁴⁵ Э. Канселье, *Алхимия. Несколько очерков о Герметической символике и Философской практике*, пер. К.А. Веков, Москва 2012.

⁴⁶ К. д’Иже, *Новое собрание химических философов. Очерк Великого Делания по следам лучших авторов*, пер. К.А. Веков, Москва 2010.

⁴⁷ Р. Маркар, *Краткая история химии и алхимии от Гермеса до Лавуазье*, пер. В. Каспарова, Москва 2014.

Wydawnictwo zatrudnia znakomitych tłumaczy i współpracuje z uczonymi o międzynarodowej sławie, wśród których są: Gleb Butuzow (Глеб Бутузов), Oleg Fomin (Олег Фомин), Władelin Kasparow (Владелин Каспаров) i inni. Warto też wspomnieć o innych seriach tego wydawnictwa, takich jak „Гримуар” i „Мандрагора”, prezentujących dzieła światowej literatury fabularnej (Gustava Meyrinka, Jorisa Huysmansa, Stefana Grabińskiego, Maurice’a Magre’a i innych). Wśród pozycji, które nie weszły w skład serii, odnotujemy wydaną wspólnie przez dwie oficyny Энига и Алетеия rozprawę naukową angielskiej badaczki Frances Yates *The Rosicrucian Enlightenment* (*Розенкрейцерское просвещение*)⁴⁸.

Pomiędzy innymi rosyjskimi wydawnictwami założonymi w latach dziewięćdziesiątych ważne miejsce zajmuje Новое литературное обозрение, publikujące wiele książek autorstwa wybitnych rosyjskich badaczy, którzy podejmowali problemy obecności ezoteryzmu w literaturze rosyjskiej (w tym także aspektów transmutacji alchemicznej). W 1995 roku w Sankt-Petersburgu powstało Издательство Ивана Лимбаха, wydające prace naukowe z zakresu humanistyki, które ponownie wydało wspomnianą już *Alchemię* Rabinowicza. Literaturę fabularną, filozofię, książki historyczne itd. publikuje wydawnictwo Азбука, założone również w Sankt-Petersburgu w 1995 roku. Zostały tu opublikowane takie pozycje jak *Alchemia* Nicholasa Flamela⁴⁹ czy *Złoty osioł* Apulejusza⁵⁰. Ciekawym przedsięwzięciem wydaje się alchemiczna seria „A terra ad solem” publikująca w różnych wydawnictwach przetłumaczone

⁴⁸ Ф. Йейтс, *Розенкрейцерское просвещение*, пер. А. Кавтаскина, ред. Т. Баскаковой, Москва 1999. Na język rosyjski zostały przetłumaczone jeszcze dwie rozprawy badaczki: *Искусство памяти*, пер. Е. Малышкин, Москва 1997; *Джордано Бруно и герметическая традиция*, пер. Г. Дашевского, Москва 2000. W Polsce ukazało się tłumaczenie tylko jednej monografii: F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, posł. L. Szczucki, Warszawa 1977.

⁴⁹ Н. Фламелъ, *Алхимия*, пер. Г. Бутузов, Санкт-Петербург 2010.

⁵⁰ Апулей, *Метаморфозы, или Золотой осел*, пер. М. Кузмина, Санкт-Петербург 2010. W Polsce dzieło Apulejusza również cieszyło się ogromną popularnością, o czym świadczy liczba wydań w 1900, 1925, 1953, 1958, 1976, 1995, 1998 i 2005 roku.

na język rosyjski traktaty alchemiczne najbardziej znanych adeptów tej sztuki⁵¹.

W latach dziewięćdziesiątych także w Polsce pojawiło się kilka wydawnictw specjalistycznych, o których warto wspomnieć. Są to między innymi: Dom Wydawniczy tChu (1992) – wydawca czasopisma „Gnosis” – czy KOS (1994), specjalizujący się w wydawaniu poradników i tekstów z zakresu medycyny alternatywnej, szeroko pojętej ezoteryki czy religioznawstwa. W roku 2001 do tego grona dołączyło transwizyjne wydawnictwo Okultura, dzięki któremu opublikowany został przekład tekstu Johna Dee *Monada hieroglificzna*⁵². Żadne z wymienionych rosyjskich czy polskich wydawnictw – poza moskiewską oficyną Энигма – nie specjalizuje się w dziełach alchemicznych, jednak od czasu do czasu w obszernym zestawie tytułów odnajdziemy książki nawiązujące do tematu transmutacji metali. Trzeba też podkreślić ciekawe, a nawet intrygujące zjawisko początku XXI wieku, jakim są narodziny niszowych, bardzo małych wydawnictw publikujących teksty niezmiernie rzadkie. Wydawnictwo Arche zaproponowało polskiemu czytelnikowi tajemniczy tekst Anonima *Pielgrzym Graala. Fragmenty zaginionej tradycji*⁵³. W Wydawnictwie XXL ukazało się *Grimorium Imperium lub Księga Starych Duchów poznanych przez doktora Johna Dee*⁵⁴. Wydawnictwo Armoryka – oprócz publikacji źródłowych tekstów manichejskich czy katarskich – wydało również tłumaczenie *Pymandra* (Hermes Mercurius Trismegistus *Boski Pymander*⁵⁵). Gdańskie wydawnictwo Akia opublikowało przekład dzieła Dmitrija

⁵¹ Zob. na przykład: В. Валентин, *Алхимические трактаты*, ред. В. фон Эрцен-Глерон, Киев 2008; *Война рыцарей. Алхимические поэмы*, ред. В. фон Эрцен-Глерон, Киев 2008; *Герметический венок из роз*, ред. В. фон Эрцен-Глерон, Киев 2008.

⁵² J. Dee, *Monada hieroglificzna*, tłum. Ł. Berezowski, Warszawa 2012.

⁵³ Anonim, *Pielgrzym Graala. Fragmenty zaginionej tradycji*, tłum. M. Solek, Kraków 2010.

⁵⁴ J. Dee, *Grimorium Imperium lub Księga Starych Duchów poznanych przez doktora Johna Dee*, tłum. M. Skierkowski, Wrocław 2010.

⁵⁵ Hermes Mercurius Trismegistus, *Boski Pymander*, tłum. A. Staszewska, Sandomierz 2012.

W. Stranden *Hermetyzm: tajemna filozofia Egipcjan*⁵⁶. Przykłady można mnożyć. Wolność panująca na rynku wydawniczym napawa optymizmem i pozwala wierzyć, że liczba interesujących i cennych pozycji będzie rosła. Niestety równoległe z tytułami przygotowanymi zgodnie z najlepszymi wzorcami sztuki edytorskiej pojawiają się wydania nie zawsze poprawnie przetłumaczone, o sumienności ich opracowania redakcyjnego nie wspominając.

Celem tego krótkiego przeglądu było wskazanie pewnych uwarunkowań geograficzno-politycznych i historycznych, kształtujących sytuację wydawniczą w Polsce i w Rosji w drugiej połowie XX wieku i na początku XXI wieku. Wspólne dla obu krajów niemal całkowite zamknięcie się na alchemię, traktowaną jako tradycję i wiedzę „na peryferiach nauki”, przypadające na okres od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych, nie oznacza jednak, że publikacji tego typu w ogóle nie było. Pojawiały się pojedyncze rozprawy naukowe i nieliczne dzieła literackie. Jak pokazała przyszłość, stały się one zwiastunami serii wydawniczych i oddzielnych edycji, które zaczęły ukazywać się już w nowej rzeczywistości politycznej i gospodarczej lat dziewięćdziesiątych. Bum wydawniczy zapoczątkowany w tamtym okresie nadal trwa. Przygotowanie rzetelnego przeglądu najnowszych publikacji oraz wydawnictw specjalizujących się w omawianej tematyce wymaga – bez wątpienia – szczegółowych badań.

Diana Oboleńska

Around the Researches of the Alchemical Motives and Themes
in Polish and Russian Publishing Market in the Second Half
of the 20th Century and the Beginning of the 21st Century

The ideas contained in this article are the starting point to outline the specifics of alchemical texts, published in Poland and Russia from the 50s of the 20th century to the beginning of the 21st century, and they are only an overview of selected items, allowing to determinate its specificity in the mainstream of the western alchemy.

⁵⁶ D.W. Stranden, *Hermetyzm: tajemna filozofia Egipcjan*, tłum. M.W., Gdańsk 1998.

IV

JERZY PROKOPIUK



EZOTERYKA I NAUKA. I ZNÓW EZOTERYKA.
METODOLOGIA *IMPLICITE*, METODOLOGIA
SENSU STRICTO I METODOZOFIA

Wizytator kuratorski, który pojawił się w jednej ze szkół steinerowskich (waldorfskich) w Niemczech, zadał w toku lekcji uczniom klasy przedmaturalnej pytanie: W jaki sposób poznajemy świat? Oczekiwał przy tym odpowiedzi, że robimy to za pośrednictwem gazet, radia, telewizji itp. Tymczasem – z pewnym zdumieniem – dowiedział się, że świat poznajemy za pomocą dwunastu zmysłów (tak jest w antropozoficznej nauce o człowieku) i pojęć, które tworzymy w konfrontacji z tym doświadczeniem.

Georg Hartmann, *Erziehung aus
Menschenerkenntnis*¹

Definicję czy raczej określenie metodologii nauki (*science*) – aby na wstępie wskazać na znaczenie podstawowego pojęcia naszej rozprawy – znajdujemy (przykładowo) w słynnym, założonym przez Heinricha Schmidta oraz uzupełnionym i wydanym przez Georgija Schischkoffa, *Philosophisches Wörterbuch*, gdzie czytamy:

¹ Wszystkie cytaty, o ile nie wskazano inaczej, w tłumaczeniu autora.

Nauka o metodach, metodologia [to] badanie metod, zwłaszcza w dziedzinie filozofii i nauk szczegółowych, oraz rozwój zasad mających na celu tworzenie nowych rzeczowych metod. Metodologia pojawia się dopiero w czasach nowożytnych. Upřednio nie różniano między nauką a metodą naukową².

W opracowanym przez Alana Bullocka, Olivera Stallbrassa i Stephena Trombleya przy współpracy Bruce'a Eadiego *Słowniku pojęć współczesnych* definicja ta brzmi:

Metodologia – w najwęższym rozumieniu tego słowa to badanie lub opis metod albo procedur stosowanych w jakiegoś rodzaju aktywności. Na ogół termin ten stosowany bywa w znaczeniu szerszym i węższym zarazem i obejmuje ogólne badania nad celami, pojęciami zasadami rozumowania w jakiejś dyscyplinie naukowej, a także nad stosunkami zachodzącymi między jej działami czy subdyscyplinami. I tak metodologia nauki obejmuje próby analizy i krytyki celów, jakie sobie nauka stawia, podziału nauki na gałęzie, relacji między tymi gałęziami itp. Niektórzy uczeni posługują się tym terminem jedynie jako – wywierającym głębsze wrażenie na czytelniku – synonimem metody (Aaron Sloman)³.

Szczegółowe definicje metodologii przynosi na przykład artykuł Andrzeja Siemianowskiego zamieszczony w tomie *Filozofia a nauka*, gdzie autor wskazuje na istnienie dwóch zasadniczych koncepcji. Pierwsza z nich ujmuje metodologię jako dział szeroko pojętej logiki, druga – jako jedną z kilku nauk o nauce. W wypadku metodologii, rozumianej jako nauka o metodach naukowych, istotną rolę odgrywa podział na nauki formalne, to jest dedukcyjne i empiryczne, czyli indukcyjne⁴. Wreszcie w *Encyklopedii Powszechnej PWN* znajdujemy hasło:

² G. Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1960, s. 395.

³ A. Bullock, O. Stallbrass, S. Trombley, *Słownik pojęć współczesnych*, tłum. zesp.: M. Adamiec [et al.], Katowice 1999, s. 339.

⁴ Zob. A. Siemianowski, *Metodologia nauki* [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, Wrocław 1987, s. 357–358.

Metodologia nauk – w aspekcie pragmatycznym – nauka o metodach działalności naukowej i stosowanych w nauce procedurach badawczych; w aspekcie apragmatycznym – nauka o elementach i strukturach systemów naukowych, tj. o wytworach nauki w postaci pojęć, twierdzeń, teorii naukowych itp. Zwykle różni się metodologię nauk ogólną i szczegółową. Ogólna metodologia nauk bada czynności lub rezultaty poznawcze występujące we wszelkich dyscyplinach naukowych, niezależnie od ich rodzaju, zajmując się zwłaszcza sposobami uzasadniania twierdzeń i metodami konstrukcji systemów naukowych; należy ją odróżniać od metodologii w ogólnym znaczeniu (prakseologii), która bada metody umiejętnego (sprawnego) działania w ogóle, a nie tylko działalność naukową. Zagadnienie odrębności poszczególnych rodzajów nauk i metod w nich stosowanych należy do problematyki szczegółowej metodologii nauk. Szczegółowa metodologia nauk, biorąc za punkt wyjścia klasyfikację nauk, wyróżnia i opisuje różne metody postępowania badawczego w nich stosowane oraz ustala normy, którym te czynności muszą odpowiadać, aby ich rezultatem była pełnowartościowa (z punktu widzenia danej nauki) wiedza, dąży także do kodyfikacji norm postępowania poprawnego, tj. realizującego zamierzone cele. Z punktu widzenia metod uzasadniania twierdzeń i budowania systemów różni się zwykle metodologię nauk dedukcyjnych (formalnych) oraz metodologię nauk empirycznych (przyrodniczych i humanistycznych). Metodologia nauk dedukcyjnych w swej części pragmatycznej zajmuje się takimi zagadnieniami, jak konstruowanie teorii dedukcyjnych, motywy przyjmowania aksjomatów itp.; w części apragmatycznej, zwanej też czasem metalogiką (lub metamatematyką), bada strukturę i własności systemów dedukcyjnych oraz ich stosunek do opisywanej przez nie rzeczywistości (modelu), obejmuje także semantykę logiczną i składnię logiczną; w aspekcie normatywnym podaje normy budowania języka danej nauki, tj. reguły konstrukcji wyrażeń sensownych, oraz normy ustalające sposoby wyprowadzania twierdzeń (reguły wnioskowania); dzięki temu nauki dedukcyjne

przybierają postać systemów sformalizowanych. Przedmiotem badań metodologii nauk empirycznych są metody stosowane w tych naukach (eksperyment, obserwacja, indukcja), baza empiryczna twierdzeń, ich uzasadnianie oraz definiowanie pojęć.

Metodologię nauk można uprawiać dwojako: normatywnie lub opisowo; normatywnie pojęta metodologia nauk zmierza do formułowania norm czy dyrektyw postępowania badawczego, odnoszących się do poszczególnych nauk i ich wyników, natomiast opisowo pojęta metodologia nauk próbuje zdać sobie sprawę z tego, jakie dyrektywy badawcze są faktycznie stosowane w badaniach naukowych, próbuje zrekonstruować i przedstawić w postaci możliwie wyraźnej i precyzyjnej, aby je porównać ze sobą i wyciągnąć wnioski mogące stanowić podstawę dociekań z zakresu normatywnej metodologii nauk. Jako odrębna dyscyplina naukowa metodologia nauk powstała w XX wieku w wyniku dążenia do przełamania ogólnikowości i spekulatywności tradycyjnej teorii poznania. Jej dociekania rozwijają się na pograniczu logiki i teorii poznania, pozostają jednak nadal w obrębie metodologii nauk, bowiem jej podstawowym zadaniem jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania teoriopoznawcze: jakie typy poznania rzeczywistości, jakie procedury poznawcze stosowane w nauce, jakie są prawomocne. Określona orientacja filozoficzna postuluje więc określone wartości poznawcze i wyznacza standardy naukowości, leżące u podstaw dyrektyw metodologicznych formułowanych przez metodologów nauk. Metodologia nauk opiera się również na badaniach z zakresu szeroko pojętego naukoznawstwa, historii nauki, psychologii i socjologii nauki⁵.

Za punkt wyjścia naszych rozważań wzięliśmy nie tylko ogólną kategorię metodologii, lecz także – i przede wszystkim – metodologię nauk, jako że dopiero na gruncie nauki metodologia stała się dziedziną w pełni samoświadomą, najbardziej klarowną i precyzyjną.

⁵ *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1996, s. 178.

Istotę metodologii nauk, przedstawioną w przywołanych tu definicjach czy określeniach, można kwintesencjonalnie wyrazić w poniższych punktach. Metodologia nauk: 1) opisuje i bada metody procedur badawczych różnych nauk, 2) bada pojęcia, zasady i cele nauki (celem nadrzędnym jest wiedza uważana za prawdziwą), analizuje je i przeprowadza ich krytykę – wiedza, którą nauka ma przynosić, dotyczy natury człowieka, 3) ma charakter zarówno empiryczny, jak i dedukcyjny, posługuje się przy tym logiką arystotelesowską i wielowartościową, 4) pozostaje w polu oddziaływania różnych światopoglądów i działa w kontekście historycznym, społecznym i psychologicznym.

W odniesieniu do „starej” ezoteryki, jeśli istniała jako jej aspekt czy składowa, to w najgorszym razie jedynie *implicite*, w najlepszym zaś tylko jako ogólny zbiór teoretycznych i praktycznych reguł jej działań. Na pytanie, w jakiej mierze można dziś mówić o naukowym charakterze metodologii w ezoteryce nowej, postaramy się odpowiedzieć w ostatniej partii naszej rozprawy.

Co jednak rozumiemy przez „starą” ezoterykę?

Ezoteryka (z gr. *esoterikos* – wewnętrzny, ukryty, tajemny) lub okultyzm (łac. *occultere* – ukrywać, zatajać) to dziedzina wiedzy ludzkiej, która odnosi się do postaci, objawień, obrazów i sił, jakie zarówno w prehistorii, jak w antyku, średniowieczu i w dużej mierze także w czasach nowożytnych były dostępne i znane elicie, której członkowie wiedzę tę posiadali „jeszcze” lub posiadali „już”, tzn. zachowywali ją tradycyjnie lub odkrywali nowe jej aspekty. Wiedza ta nie była dostępna lub była dostępna pod pewnymi warunkami *hoi polloi* – zwykłym ludziom. Ezoteryką rządzi metadydaktyczna zasada inicjacji – wprowadzenia, wtajemniczenia w tę wiedzę w różnych jej postaciach i działach.

Na ezoterykę składają się trzy działy: gnoza, mistyka i magia, do jej szczególnych dyscyplin należą astrologia i alchemia.

Gnoza (gr. *gnosis* – poznanie, wiedza) to transracjonalne poznawcze doświadczenie przez człowieka siebie (czyli swej jaźni), a poprzez nią świata materialnego, świata duszy i świata ducha.

Mistyka (gr. *mystikos* – tajemny) z kolei to świadome, transracjonalne doświadczenie przez człowieka jako podmiot (dusza) obecności w nim i działania Bóstwa lub ducha, doświadczenie wyrastające z łączącej ich miłości i na niej oparte, a zmierzające do ich unii i przemiany, względnie utożsamienia.

Gnoza nie jest równoznaczna z gnostycyzmem. Przez gnostycyzm należy rozumieć – historycznie – inspirowany przez gnozę ruch ezoteryczno-religijny z pierwszych trzech wieków naszej ery, charakteryzujący się radykalnym transcendentyzmem, antykosmizmem, dualizmem człowieka i świata, postulatem wyzwolenia człowieka ze świata materii, postawą skrajnie ascetyczną lub libertyńską, indywidualizmem i pluralizmem.

Mistyka – podobnie – nie jest mistycyzmem. Przez mistycyzm rozumiem już to ogólną postawę duchową i życiową otwartą na doznania mistyczne, już to światopoglądy starające się poznać doświadczenie mistyczne racjonalnie i empirycznie z pomocą teologii, religioznawstwa, filozofii i nauk przyrodniczych.

Wreszcie magia (pers. *magu* – kapłan religii mazdejskiej) to zarazem wiedza i umiejętność posługiwania się wolą, by uruchomione nadnaturalne (to jest niepojęte dla niektórych ludzi) siły powodowały sprawdzalne zdarzenia materialne.

Astrologia to prastara wiedza o niebie – gwiazdach i planetach oddziałujących na człowieka. Alchemia zaś to również prastara dyscyplina ezoteryczna, która ma na celu przemianę człowieka w konfrontacji z przemianą metali nieszlachetnych w szlachetne („ołowiu” – człowieka upadłego w „złoto” – człowieka zbawionego).

Metodologia „starej” ezoteryki ma zarówno pewien fundamentalny wspólny mianownik, jak i odrębne i różne „liczniki” w ramach jej poszczególnych działów. Ten wspólny mianownik przedstawia się następująco. Wszystkie postacie ezoteryki: 1) opierają się na zasadzie doświadczenia zarówno fizycznego, jak psychicznego i duchowego oraz (z wyjątkiem mistyki, o której powiemy dalej) przeprowadzają eksperymenty we wszystkich tych światach, 2) w każdej z nich doświadczenia te i eksperymenty podlegają interpretacji, to jest opracowaniu

pojęciowemu i symbolowemu, 3) w każdej z nich interpretacja prowadzi do budowy zarówno hipotez, jak teorii, 4) w każdej z nich hipotezy te i teorie są weryfikowane i (jeśli trzeba) falsyfikowane, 5) wszystkie – z astrologią i alchemią włącznie – opierają się na określonym paradygmacie światopoglądowym. (Ten pięcioczęłowy ekstrakt metodologiczny wyciągnięty z *corpusu* zasad metodologii nauk powinien wystarczyć w badaniu metodologii *implicitie* „starej” ezoteryki.) Przyjrzymy się jego egzemplifikacjom.

W doświadczeniu gnostycznym, będącym podstawą doświadczeń magicznych, choć następującym po doświadczeniach w mistyce, jego przedmiotem są imaginacje (symbole), to jest obrazy eteryczne, inspiracje astralne i intuicje duchowe (bezpośredni kontakt z istotami duchowymi). Na hierarchię doświadczeń mistycznych składają się: przebudzenie na świat duchowy, proces oczyszczenia moralnego, poznawczego i ontycznego, oświecenie, wyzbycie się siebie (samounicestwienie) i unia, czyli jedność z Bóstwem.

Eksperyment jako doświadczenie aktywne, które zna gnoza i – przede wszystkim – magia, nie występuje w mistyce, gdzie jej podmiot musi zachować postawę bierną.

Zarówno gnostyk, jak mistyk i mag, doświadczając rzeczywistości eterycznej, astralnej i duchowej czy – jak pierwszy i trzeci – przeprowadzając z nimi eksperymenty, interpretuje je i ich wyniki, uciekając się do symboli swej dyscypliny, jak też do pojęć teologii i filozofii (teologii religii), którą inspiruje, i filozofii spirytualistycznej dawnej, aktualnej czy przyszłej w jego kulturze. W praktyce twierdzenia jego mistrza, zrazu będące dlań hipotezami stają się teoriami (jako oglądy i konstatacje pojęciowe).

Gnostycy, mistycy i magowie weryfikują swe doświadczenia i eksperymenty oraz ich interpretacje z pomocą innych doświadczeń i eksperymentów oraz symbolowych i pojęciowych form interpretacyjnych.

Przedstawiciele wszystkich form „starej” ezoteryki znali też zasadę falsyfikacji – możliwej wywrotności swych hipotez i teorii – przez ich konfrontację z nowymi doświadczeniami czy eksperymentami. (Mistycy – związani z reguły z jakąś

instytucją religijną – doświadczenia swe weryfikowali i/lub falsyfikowali także, sprawdzając ich ortodoksyjność, czyli zgodność z dogmatami odnośnej religii.)

Paradygmatem, na którym opiera się ezoteryka „stara”, jest wizja świata, w której Duch jako jego źródło tworzy lub emanuje świat dusz i świat materii, zachowując swą transcendentność i kreując immanencję, przy czym w jednej wersji tego paradygmatu akcent pada na Duchu jako takim, w drugiej zaś na jego aktywności w immanencji. W ramach tego paradygmatu gnoza koncentruje się na poznaniu Ducha i jego przejawów, mistyka – na miłości łączącej człowieka z Duchem, magia zaś (w sojuszu z astrologią i alchemią) – na działaniu człowieka w realizacji projektu Ducha w świecie dusz i w świecie materialnym.

Ezoteryka nowa to – w moim rozumieniu – w ogólności ta ezoteryka, która (w utajeniu) jeszcze w XIV i XV, a *explicite* w XVII wieku przejawiała się w ruchu Różokrzyża⁶. Spośród współczesnych organizacji ezoterycznych odwołujących się do tradycji różokrzyżowej, takich jak antropozofia, A.M.O.R.C., Rosicrucian Fellowship i Lectorium Rosicrucianum, wybieram jako najbardziej odpowiednią ilustrację naszej próby porównania metod współczesnej nauki i metod nowej ezoteryki – antropozofię Rudolfa Steinera.

Rudolf Steiner (1861–1925), austriacki ezoteryk i filozof, jak również twórca projektu kultury i cywilizacji alternatywnej, przeszedłszy w swym rozwoju poprzez stadia goetheizmu, fichteanizmu i nowoczesnej teozofii, dał początek antropozofii (1912/1913)⁷.

Antropozofia (gr. *anthropos* – człowiek i *sofia* – mądrość, to jest nauka duchowa o Człowieku Kosmicznym i jego dziejach) to „naukowe badanie świata duchowego, które przezwycięża jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które – zanim podejmie próbę wniknięcia w świat nadzmysłowy – w poznającej duszy wpierw rozwija

⁶ Por. J. Prokopiuk, *Historia Różo-Krzyża*, Kraków 2013.

⁷ Szerzej na ten temat zob. na przykład: J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999; idem, *Droga do Wtajemniczenia – rzeń antropozofii Rudolfa Steinera* [w:] R. Steiner, *Droga do Wtajemniczenia*, wyb., wstęp J. Prokopiuk, tłum. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, W. Wolański, H.K., Poznań 2000, s. 5–26.

nieznane jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siły umożliwiające takie wniknięcie”⁸. Antropozofia – jako wiedza o człowieku kosmicznym (potencjalnym) – przeciwstawia się antropologii jako nauce o człowieku aktualnym i teozofii jako wiedzy o Bogu. Zadaniem tak pojętej antropozofii jest doprowadzenie indywidualnego ducha ludzkiego do powszechnego ducha kosmicznego.

Antropozofia jest zarówno chrystocentrycznym systemem metod poznania świata duchowego (ćwiczeń i medytacji), jak i światopoglądem zeń wyrastającym. Jako twórca projektu alternatywnej kultury i cywilizacji Steiner zainspirował nowe kierunki rozwoju w takich dziedzinach jak: religia (powstanie ruchu odnowy chrześcijaństwa – *Christengemeinschaft*/ Społeczności Chrześcijan – w 1922 roku), sztuka (antropozoficzna architektura, rzeźba, malarstwo, literatura, teatr, muzyka, *Sprachgestaltung*, eurytmia), życie społeczne (idea „trójpodziału organizmu społecznego”), pedagogika (tak zwane szkoły waldorfskie od 1919 roku; dziś jest ich na świecie około 900), medycyna (zwłaszcza onkologia) i farmacja oraz pedagogika lecznicza (Camphill Movement), rolnictwo (gospodarka biologiczno-dynamiczna zainicjowana w 1924 roku), wreszcie też technika. Projekt ten nie jest jedynie teoretyczną utopią: jest realizowany w licznych antropozoficznych lub zainspirowanych przez antropozofię instytucjach na całym świecie.

Do fundamentalnych prac Steinera należą: *Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften* (1883–1897), *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (1886), *Goethe Weltanschauung* (1897), *Wahrheit und Wissenschaft* (1892), *Die Philosophie der Freiheit* (1894), *Die Mystik* (1901), *Das Christentum als mystische Tatsache* (1902), *Theosophie* (1904), *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (1904–1905), *Aus der Akasha Chronik* (1904–1908), *Die Stufen der höheren Erkenntnis* (1905–1908), *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (1909), *Vier Mysterien-dramen* (1910–1913), *Die geistige Führung des Menschen*

⁸ R. Steiner, *Philosophie und Anthroposophie*, t. GA 035, Dornach 1965. Archiwum prac Steinera znajduje się w zasobach internetu. Zob. <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga>.

und der Menschheit (1911), *Anthroposophischer Seelenkalender* (1912), *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen* (1912), *Die Schwelle der geistigen Welt* (1913), *Die Rätsel der Philosophie* (1914), *Vom Menschenrätsel* (1916), *Von Seelenrätsel* (1917), *Die Kernpunkte der sozialen Frage* (1919), *Kosmologie, Religion und Philosophie* (1922), *Anthroposophische Leitsätze* (1924–1925), *Mein Lebensgang* (1925).

Steinerowska myśl filozoficzna – sformułowana przede wszystkim w latach 1883–1897 – przeszła – jak powiedzieliśmy – etap goetheanistyczny i właściwej „filozofii wolności”. Oba z czasem stały się fundamentem antropozofii. Ale także w latach późniejszych Steiner poświęcał w swych pracach wiele miejsca problematyce filozoficznej. Znajdowała ona także wiele miejsca w jego licznych wykładach (360 tomów wykładów wygłoszonych na obszarze od Helsinek po Walię, od Siedmiogrodu po Palermo).

W naszej rozprawie ograniczymy się z konieczności do prezentacji rudymentów Steinerowskiej teorii poznania i kwintesencji wyrastającej z niej ścieżki poznania duchowego.

Według Steinera wszelkie poznanie musi być procesem świadomym. Dzięki świadomości człowiek odkrywa w sobie potrzebę poznania świata zewnętrznego i potrzebę samopoznania. Przy tym analiza poznania i samopoznania musi być pozbawiona wszelkich założeń, które mogą być jedynie rezultatem procesu poznania.

Punkt wyjścia teorii poznania musi być wolny od jakiegokolwiek błędu. Ponieważ zaś błąd jest możliwy tylko w myśleniu (w sądach), przeto musi być dany świadomości przy całkowitym pohamowaniu myślenia. Takich treści świadomości dostarczają nam bezpośrednio nasze zmysły w postaci postrzeżeń (doświadczeń); ponieważ jednak w potocznym poznaniu i samopoznaniu z reguły występują one w połączeniu z myśleniem, przeto takie „czyste postrzeżenia” otrzymujemy dopiero w rezultacie procesu ich rekonstrukcji. Świat czystych postrzeżeń stanowi chaos poszczególnych treści świadomości, pozbawionych jakichkolwiek związków – poza przestrzenną „oboksobnością” i czasowym „następowaniem po sobie” – i nie

różniących się między sobą pod względem znaczenia i wartości. Dopiero myślenie (pojęcia) umożliwia wskazanie związków łączących postrzeżenia i rozróżnienie ich wartości: aby na przykład móc powiedzieć, że jakieś dwie rzeczy są sobie „równe”, trzeba w pierw mieć pojęcie równości. Czyste postrzeżenia są dla świadomości pozbawioną istoty „zewnętrznością” i tylko wskazują na określone pojęcie.

Myśl, czyli pojęcie, nie jest produktem czystych postrzeżeń. Postrzeżenia te są tylko bodźcem do zastosowania do nich myśli, często też do ich wytworzenia, ale proces ten pod względem treści jest od nich niezależny. Świat myśli jest więc niezależny względem świata postrzeżeń. Zrazu więc w naszej świadomości mamy dany świat czystych postrzeżeń – wśród nich zaś także myśli (pojęć) niedających się od nich odróżnić. Dopiero wtórnie odkrywamy, że myśli te mogą pojawić się tylko wtedy, kiedy sami je wytworzymy; tak konstatujemy ich względną niezależność od pozostałych postrzeżeń. Wszakże myśli jako pojęcia nie są pod względem swej treści wytworem naszego „ja” (podmiotu). Wprawdzie powstają one dzięki naszej aktywności myślowej, jednakże ich treść opiera się na własnych i niezależnych od nas prawach. W myślach więc musimy rozróżniać między ich obiektywną treścią a podmiotowym sposobem ich pojawiania się. W przeciwieństwie do czystych postrzeżeń każda myśl w bezpośredniej formie swego pojawiania się, jeśli jej nie zmienimy, już sama wskazuje na inne treści świadomości. Dlatego też sfera myśli stanowi „wyższe doświadczenie”. Dopóki pod względem treści nie wyjdziemy poza to, co jest nam dane bezpośrednio – poza czyste postrzeżenia i wyższe doświadczenie, dopóty nie wyszliśmy jeszcze poza sferę bezpośredniego postrzegania, której nie zakłóciły żadne wnioski myślowe czy sądy. Także tu więc wykluczona jest wszelka możliwość błędu. Również czymś danym nam bezpośrednio jest – niezależny od naszego wpływu – związek łączący określone czyste postrzeżenie z określoną myślą. Kiedy sam odnoszę jakąś myśl do przedmiotu postrzeżenia, dopiero wtedy formułuję jakiś sąd – i wtedy pojawia się możliwość błędu.

Wszelkie wydawanie sądów to łączenie określonego zewnętrznego przedmiotu postrzeżenia z określoną myślą (sąd postrzeżeniowy) albo łączenie myśli z inną myślą (sąd pojęciowy). Błąd powstaje wtedy, kiedy powiązań tych dokonuje się wskutek pomyłki (złudzenia) lub nieuwagi. Toteż założeniem bezbłędnych sądów jest jasna świadomość, czyli dokonywanie pełnych i precyzyjnych obserwacji. Jeśli przy formułowaniu jakiegoś sądu pozwalamy kierować się tylko daną nam bezpośrednio treścią elementów postrzegania, które łączymy w naszym sądzie, unikamy wszelkiego osobistego wpływania na ich połączenie. Dokonuje się ono tylko zgodnie z własną treścią elementów, które mamy połączyć. Wtedy nasze sądy będą sądami pewnymi. Wszakże właściwe źródło błędu nie znajduje się w samym myśleniu, lecz w beztroskiej, niedokładnej i niepełnej obserwacji rzeczy. Myślenie jako takie nie jest fałszywe, fałszywe jest jedynie myślenie fałszywie zastosowane. Jeśli w formułowanie sądów nie wkrada się nic poza tym, co już zawiera się w treści doświadczanych członów sądu, które są w nim łączone, to będzie zachowany doświadczalny charakter pewnej wiedzy. Wtedy wydawanie sądów będzie urzeczywistnieniem związków, które są już z góry – potencjalnie – określone.

Tak więc w świadomości ludzkiej koegzystują dwa oddzielone od siebie obszary doświadczenia: dany mi jako czyste doświadczenie świat zewnętrzny, który jawi mi się bez mojej aktywności jako coś gotowego, oraz dany mi jako wyższe doświadczenie świat wewnętrzny, który rozwija się tylko dzięki mojej własnej aktywności. Do pierwszego docieram dzięki zewnętrznemu postrzeganiu zmysłowemu, do drugiego zaś dzięki nadzmysłowemu postrzeganiu wewnętrznemu.

Świat wyższego doświadczenia to świat myślenia. Myślenie w swojej istocie ma podwójne zadanie: pojmowanie, postrzeganie poszczególnych myśli i łączenie ich między sobą. Ukazuje ono przy tym dwojaką, jakościowo przeciwstawną postawę: aktywność dzielącą myśli oraz aktywność pochwytyującą je i ujmującą jako całość. Pierwsza z nich jest aktywnością rozsądku (*Verstand*), druga zaś aktywnością rozumu (*Vernunft*). Pierwsza aktywność, dzieląca myśli, prowadzi do pojęć jasno

określonych, ale w węższym sensie. Łącząca aktywność rozumu, odsłaniająca właściwą treść myśli, ich istotę, prowadzi do idei dynamicznych, „pojemnych” i holistycznych (w szerszym sensie). Rozsądek jest zdolnością postrzegania pojęć, rozum zaś zdolnością postrzegania idei. Rozsądek doprowadza do podziału członów każdej harmonijnej całości, natomiast rozum, ujmując w syntezie i ponownie łącząc myśli w harmonijną całość, daje nam dostęp do istoty i treści świata myśli. W poznaniu rozsądek jest stopniem przygotowawczym rozumu. Wszelkie wydawanie sądów jest rezultatem aktywności rozumu. Wszelki „sąd pojęciowy” to ponowne zjednoczenie tego, co rozdzielił rozsądek. Rozsądek prowadzi do pojmowania wszystkiego, co pojedyncze, jednorazowe, skostniałe, martwe, zewnętrzne, wytworu jako zjawiska. Rozum prowadzi do poznania wszystkiego, co nieustannie się staje, co się zmienia, tego, co żywe i wewnętrzne, co twórcze. Rozsądek, kierując się metodą dowodzenia i konstruowania, pojmuje świat jako świat martwy, mechanizm pozbawiony mądrości. Rozum, kierując się metodą wywodzenia i rozwijania, poznaje świat jako świat żywy, obdarzony duszą i duchem, jako organiczny świat pełen mądrości.

Czynność poznawania jest więc ponownym odnajdywaniem i jednoczeniem z jednej strony uprzednio podzielonej zewnętrznej, zmysłowej strony świata, a z drugiej – wewnętrznej, nadzmysłowego jego aspektu. Człowiek jako jedyny pełnoprawny „obywatel obu światów” (gdyż może postrzegać oba, zarazem jako uczestniczący w nich i je obserwujący) potrafi dokonywać takiego ich podziału i ponownego jednoczenia. W całym procesie poznania – to jest dzięki temu podziałowi, dzięki możliwemu pojmowaniu rzeczy świata przez rozsądek i następnie dopiero dzięki właściwemu rozpoznawaniu ich przez rozum – dostępne jest nam pojawienie się istoty świata jako takiej (dochodzenie jej do świadomości). Wprawdzie istota świata działałaby w całym stworzeniu i była poznawana, ale sama nie pojawiałaby się w świecie jako taka. Człowiek, dokonując twórczego poznania świata, dopełnia i czyni doskonałą kreację, która bez jego poznawczego wysiłku pozostałaby niepełna i niedoskonała; doprowadza do końca stworzenie

świata. Poznanie jest dopełnieniem stworzenia świata przez samego człowieka. (Zarazem zaś jest to akt zbawienia człowieka i świata – człowiek jest współpracownikiem Chrystusa jako Zbawiciela i jednocześnie współtwórcą świata.)

Przedstawiona tu teoria poznania, idąca drogą czystego myślenia, jest w stanie dotrzeć do rzeczywistości, to znaczy zrealizować postulat filozofii: poznanie prawdy jako rzeczywistości duchowej. „Jeśli pójdziemy tą drogą – powiada Steiner w *Philosophie und Antroposophie* – to stwierdzimy, że będziemy musieli dotrzeć do antropozofii”.

Swą fundamentalną dla antropozofii teorię poznania filozoficznego Steiner budował w opozycji do dominującej w jego czasach – dziś jeszcze ogólnie uznawanej – myśli Immanuela Kanta. Dla Kanta chęć wzniesienia się ponad byt uchwytny w sądach empirycznych do jeszcze wyższych syntez, do sfery absolutnej, oznaczała pragnienie opuszczenia pewnego gruntu świata czasu i przestrzeni i oddanie się nieusprawiedliwionej fantastyce metafizyki. Warto dodać, że niechęć Kanta do „podbijania nieba” była przeniesieniem na grunt filozofii antygnostycznej protestanckiej zasady „zbawienia jedynie przez wiarę” (*sola fide*). Według niego jedyną usprawiedliwioną metafizyką jest „metafizyka moralności”; to, co absolutne, nie jest dla niego bytem, lecz zadaniem rozwiązywalnym tylko w królestwie moralnej wolności. Przede wszystkim jednak Steiner sprzeciwia się sformułowanej przez Kanta koncepcji niepoznawalnej „rzeczy w samej sobie”. (Była to kalka luteranckiej idei Boga niedostępnego człowiekowi; to tylko On sam mógł się człowiekowi objawiać.)

Jak można pokonać wyznaczoną przez Kanta granicę poznania, nie rozszerzając w nieusprawiedliwiony sposób kompetencji intelektu ani nie starając się o to za pomocą wszelkiego rodzaju uczuć i pragnień? Jest to możliwe tylko dzięki temu, że na granicy poznania powstanie całkowicie nowa jego forma, różna od dotychczasowej. Wyższe poznanie, które przenika światy nadmysłowe, jest możliwe tylko wtedy, kiedy poprzedza je przemiana i rozwój ludzkich zdolności poznawczych. „To, co przed takim rozwojem leży poza granicami poznania, po obudzeniu zdolności, jakie kryją się w każdym człowieku,

znajdzie się całkowicie w obrębie tych granic” – pisze Steiner w *Von Seelenrätseln*. Tak natknięcie się na granice poznania wyzwala w każdym umyśle nietkniętym dekadencją zwątpieniem, sceptycyzmem i antypoznawczą rezygnacją – dziś tak powszechnym wśród filozofów – bodziec do szukania nowych, wyższych obszarów poznawczych. (Tu Steiner okazuje się prawdziwym reprezentantem, twórcą i obrońcą *Gnosis Aeternae*.)

W ten sposób przechodzimy od antropologii – z obszarów poznania intelektualnego – do dziedziny antropozofii, na obszar „poznania ogładowego” (termin Goethego). To, co dla filozofów czy antropologów było rzeczą ostatnią, to jest pojęcie, dla antropozofów jest rzeczą pierwszą, która, właściwie pielęgnowana, może dać początek nowym strukturom poznawczym. Strukturami tymi są zmysłowe „organy ducha”, potrzebne człowiekowi, który przewyciężając ograniczenia poznania empiryczno-racjonalnego, chce rozwinąć zdolność niezależnego od ciała i zmysłów fizycznych poznania światów nadzmysłowych. Podczas gdy przedstawiciel antropologii odnosi pojęcia intelektualne do doświadczeń zmysłowych, antropozof właśnie na granicy poznania konstatuje, pisze Steiner w *Von Seelenrätseln*, „że pojęcia te [...] ponadto mogą rozwinąć swe własne życie w duszy ludzkiej i że rozwijając je, mogą i ją rozwinąć. Uświadamia on sobie, że dusza, koncentrując uwagę na tym rozwoju, odkrywa, iż objawiają się w niej organy duchowe”. Tu, na granicy poznania empiryczno-racjonalnego – kontynuuje Steiner – „spotykamy się ze światem duchowym”, odkrywając „najniższy rodzaj postrzegalności świata duchowego”.

Zgodnie z tym poglądem duch człowieka nie wyczerpuje się w świecie pojęć i norm logicznych tylko jako znaczenie, a w świecie ideałów i wartości czy norm aksjotycznych tylko jako powinność. Duch w rozumieniu antropozoficznym to przede wszystkim jestestwo ontyczne (*seiende Wesenheit*).

Aby przyjąć nową postawę poznawczą, która prowadzi do postrzegania nadzmysłowego świata duchowego, siłom myślenia i woli trzeba nadać całkowicie nowy kierunek. Myślenie i wola w potocznej praktyce są skierowane przede wszystkim

przedmiotowo. Zwykłej świadomości nie wypełnia samo myślenie, nie sama wola, lecz to, o czym myślimy, i to, czego chcemy. Myślenie i wola nie są „przy sobie”, lecz także „poza sobą”. W antropozoficznej pracy wewnętrznej człowiek zaczyna stopniowo żyć nie tym, o czym myśli i czego chce, lecz w samej czynności myślenia i woli. Myślenie i wola muszą powrócić do siebie, myślenie musi być świadomie przeżywane jako takie, wola – jako wola. Kiedy człowiek w ten sposób koncentruje się na myśleniu jako myśleniu i woli jako woli, to w jego duszy budzą się siły, które dotychczas pozostawały w niej uśpione. Siły te tworzą duchowe i psychiczne organy percepcyjne, odsłaniające człowiekowi świat nadzmysłowy. „Praca wewnętrzna – powiada Steiner – którą tu mam na myśli, polega na nieograniczonym rozwijaniu zdolności duszy, którą zna również zwykła świadomość, których jednak nie stosuje w takim stopniu. Są to zdolności uwagi i pełnego miłości oddania się temu co przeżywa dusza” (*Von MenschenrätseIn*). Nową świadomość, osiągniętą dzięki takiej pracy wewnętrznej, Steiner nazywa za Goethem „oglądową władzą sądzenia” lub „świadomością oglądową”. Jest to świadomość niezależna od ciała, która potrafi oglądać to, co jako „wyższy aspekt” rzeczy jest ukryte przed świadomością potoczną. Pochodzącemu od Kanta pogładowi, że pojęcia bez postrzeżeń zmysłowych są puste, Steiner przeciwstawia przekonanie, że „samo postrzeżenie jest czymś najbardziej pustym, co się tylko da pomyśleć i [...] całą swą treść otrzymuje dopiero od myślenia [...]. Jeśli ktoś, kto ma bogate życie psychiczne, widzi tysiąc rzeczy, które dla ubogiego duchem nie istnieją, to jasno dowodzi, że treść rzeczywistości (zmysłowej) jest jedynie odbiciem treści naszego ducha i że z zewnątrz otrzymujemy jedynie puste formy. Oczywiście, musimy umieć rozpoznać w sobie twórców tej treści” (*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*). Umiejętność tę wszakże możemy zdobyć dopiero dzięki intensywnej pracy wewnętrznej – tej, która prowadzi od świata zwykłej świadomości do nowej, pogłębionej.

Powiedzieliśmy, że tę nową świadomość oglądową uzyskujemy dzięki intensywnej pracy wewnętrznej. Rdzeniem

i początkiem tej pracy jest również wspomniana – prosta w gruncie rzeczy i dostępna każdemu – obserwacja myślenia przez człowieka myślącego. Obserwacja ta jednak w praktyce bywa czymś rzadkim – dlatego można ją nazwać „stanem wyjątkowym”. W obserwacji tej metoda i treść stają się jednością. Myślenie możemy wtedy pojmować przez nie samo. Obserwujemy wówczas to, czego nie obserwujemy w pozostałych procesach poznawczych, a mianowicie – naszą własną aktywność myślową. W tym „stanie wyjątkowym” myślący pozostaje niezależny od przestrzennego charakteru swego ciała, albowiem podstawa tego stanu, tzn. różnica między aktualną czynnością myślenia a obserwowanym myśleniem przeszłym, minionym, tkwi jedynie w określeniu czasowym: mojego aktualnego myślenia nie jestem w stanie obserwować. O tyle też nasze myślenie jest wtedy wolne od naszej cielesności – przebiega ono jeszcze tylko w czasie. Wtedy to po raz pierwszy doświadczamy prawdziwej wolności – wolności od ciała i mózgu. Ogląd rodzącego samo siebie i objaśniającego samo siebie myślenia to ogląd wolności. Takie przeciwieństwa jak „ja” i świat, podmiot i przedmiot, pojęcie i postrzeżenie w obserwacji myślenia zbiegają się w jednym. To myślenie „niosące” samo siebie Steiner nazywał myśleniem czystym i żywym, intuicyjnym.

Kto potrafi doświadczyć tej formy myślenia, ten jest w stanie, postrzegając, pomyśleć, i myśląc, postrzec, że zdobył źródło światła, z którego może oświetlić wszelkie poznanie. To intuicyjne myślenie jest postrzeżeniem prawdy jako takiej, ale w tej formie ma ona za treść samą siebie. Prawda ta w swym aspekcie ilościowym istnieje przede wszystkim dla Boga, w jakościowym jednak dana jest także ludziom. W przeciwnym razie nie mielibyśmy pojęcia prawdy ani nie znalazłbyśmy dążenia do prawdy. Kto bowiem nie zna celu, nie może znać drogi. Prawda jako jakość, czyli jako metoda, jest dostępna i znana człowiekowi. Ponieważ zaś ten moment wolności i prawdy w myśleniu intuicyjnym ma za swą treść tylko myślenie, a więc jedynie treść metodyczną, przeto tak pojęta prawda nie może zrodzić ani dogmatyzmu, ani fanatyzmu. Z drugiej strony w myśleniu intuicyjnym mamy daną miarę prawdy, którą

możemy mierzyć wszelkie poznanie. Dlatego też – wbrew aktualnemu rezygnacjonizmowi w filozofii – mamy prawo do optymizmu poznawczego; nadejdzie kiedyś dzień, w którym wszelkie poznanie będzie poznaniem intuicyjnym. Przypomnijmy tu definicję prawdy Steinera: „Prawda nie jest, jak się zazwyczaj przyjmuje, idealnym odbiciem czegoś realnego, lecz swobodnym wytworem ducha ludzkiego, który to wytwór nigdzie by nie istniał, gdybyśmy sami go nie wykreowali” (*Die Philosophie der Freiheit*).

W obserwacji myślenia – tej najbardziej altruistycznej czynności człowieka – postrzeganie i poznawanie zlewają się w jedno, każde z nich bowiem uświadamia siebie tylko w drugim. A to jest miłość. Myślenie intuicyjne jest tym samym, co miłość, ponieważ jako podmioty poznania stapiamy się w nim w jedno z przedmiotem poznania. W myśleniu tym prawda łączy się z miłością: w swej formie „stan wyjątkowy” jest prawdą, w substancji zaś miłością. W nim odnajdujemy „raj poznania”.

Przemiana myślenia potocznego w myślenie intuicyjne, żywe, jest pierwszym krokiem na antropozoficznej ścieżce do wtajemniczenia. O rodzaju tej przemiany i kierunku, w którym ma zmierzać, informuje mały podręcznik Steinera *Praktische Ausbildung des Denkens* z 1909 roku. W tym pierwszym kroku Steiner nawiązuje do przyrodoznawczej myśli Goethego: myślenie kształci się i modeluje w związku z procesami świata organicznego, tzn. z uwzględnieniem jego aspektu temporalnego (metamorfozy).

Na drugim etapie przemiany myślenia celem jej jest wykształcenie zdolności myślenia czystego. Steiner sam uważa, że najlepszą drogą wiodącą do tego jest studium matematyki (zwłaszcza tak zwanej geometrii projekcyjnej). Natomiast w aspekcie filozoficznym wzorem mogą tu być obie teoriopoznawcze prace Steinera: *Wahrheit und Wissenschaft* i *Die Philosophie der Freiheit*. Metodą przemiany myślenia potocznego, empiryczno-racjonalnego, w żywe myślenie intuicyjne jest medytacja.

Medytację opisał Steiner w *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* jako „zatopienie się w sobie” (*Versenkung*):

Przez takie zatopienie się w sobie, które musi się stać życiowym przyzwyczajeniem, ba, wręcz warunkiem życia, jak warunkiem życia cielesnego jest oddech, siły duszy ulegają koncentracji, a tym samym wzmocnieniu. W tych chwilach zatopienia się w sobie nie wolno pozwolić, by w życie duszy wdarły się jakiegokolwiek wrażenia zmysłowe i jakiegokolwiek wspomnienia. Musi również zamilknąć wspomnienie o wszystkim, czego doświadczyliśmy w codziennym życiu, co sprawiło nam radość czy ból, tak że w duszy naszej będziemy oddani wyłącznie temu, co sami chcemy, żeby w niej było. [...] Nie o to chodzi, skąd bierzemy treść, którą czynimy przedmiotem medytacji [...] ważne jest tylko to, byśmy sami uczynili ją wewnętrznym przeżyciem i nie byli skłaniani do niej przez własne treści psychiczne, przez to, co sami uważamy za najlepszą treść medytacji. [...] Skuteczność medytacji – jeśli chodzi o zdobycie sił do nadzmysłowego poznania – mierzy siły *wysiłkiem* (by stać się jednością z treścią medytacji), a nie jednością z samą tą treścią⁹.

Przemiana myślenia potocznego w intuicyjne prowadzi do uzyskania – kolejno – trzech wyższych form poznania: imaginatywnego, inspiratywnego i intuitywnego¹⁰.

Dla naszych aktualnych celów wystarczy poniższa prezentacja tych trzech form; pozostałe cztery: wiedza o odpowiedniości między mikrokosmosem a makrokosmosem (człowiekiem a światem), jedność z makrokosmosem i wieczna szczęśliwość w Bogu – odniesiemy do planowanej drugiej części niniejszej rozprawy.

Imaginatywny poziom świadomości reprezentuje ten stan duszy, którym postrzega ona fakty i jestestwa duchowe. Stan ten osiąga się właśnie na drodze medytacji przez zatopienie się w imaginacjach (symbolach), takich jak – podany przez Steinerja jako wzorcowy temat medytacji – symbol różokrzyża:

⁹ System medytacji antropozoficznych Steiner rozwija w swym podręczniku *Anweisungen für eine esoterische Schulung* 1904–1914.

¹⁰ Obszernie Steiner przedstawił je zrazu w swej pracy *Geheimwissenschaft im Umriss*.

„Wyobraźmy sobie czarny krzyż, jest to symbol niszczonej niższych popędów i namiętności. Na przecięciu zaś ramion krzyża wyobraźmy sobie krąg siedmiu czerwonych promiennych róż. Są one symbolem krwi jako wyrazu oczyszczonych namiętności i popędów” (*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*). Imaginacje takie posiadają zdolność uwalniania duszy od postrzeżeń zmysłowych i rozwijania w niej nowych zdolności poznawczych. Na tym stopniu człowiek uwalnia się od fizycznych organów ciała, a także buduje wyższe organy jasnowidzenia – czakramy ciała astralnego. Obok „starego” aparatu poznawczego, który na poziomie świata fizycznego zachowuje w pełni ważność, człowiek rozwija nowy system zmysłów. Ponadto zdobywa on świadomość, że „narodziny i śmierć są wyobrażeniami, które w świecie imaginatywnym tracą wszelkie znaczenie” (tamże). Istotę poznania imaginatywnego wyraża maksyma Goethego: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis”¹¹.

Poznanie inspiratywne daje wiedzę o relacjach między postrzeganymi imaginacjami. Postrzeżenia imaginacji dadzą się porównać z literami lub zgłoskami słów jakiegoś tekstu. Poznanie to uwalnia człowieka w jeszcze większym stopniu od wrażeń świata fizycznego. Steiner pisze: „Nie medytuję tu więc żadnego obrazu, lecz aktywność mojej duszy, tworzącej te obrazy [...] i tak dochodzę do poznania przez inspirację” (*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*). Przykładami tajemniczych struktur, znaków, „charakterów” świata mogą być zodiakalne symbole poszczególnych kultur (na przykład Germanów – Ryby, Słowian – Wodnik).

O poznaniu intuitywnym Steiner pisze: „Poznać jakąś istotę fizyczną to stać poza nią i wydawać o niej sąd na podstawie zewnętrznego o niej wrażenia. Poznawać jakąś istotę duchową za pomocą intuicji, to stać się z nią w pełni jednością, zjednoczyć się z jej wnętrzem” (tamże). Ćwiczenia prowadzące do poznania intuitywnego wymagają, by adept usunął ze swej świadomości nie tylko imaginacje, lecz także obrazotwórczą aktywność swej duszy. Dopiero w tak powstałej pustce – która

¹¹ J.W. Goethe, *Faust*, cz. 2.

wszakże nie oznacza nieświadomości – może pojawić się istota drugiego jestestwa duchowego. Dzięki poznaniu intuitywnemu człowiek przekonuje się o realności prawa karmy i reinkarnacji.

O ile poznanie imaginatywne oznaczało transformację myślenia (i ciała astralnego), to poznanie inspiratywne jest równoznaczne z przemianą uczuć (i ciała eterycznego), poznanie intuitywne zaś – z przemianą woli (i ciała fizycznego) w tak zwane ciało diamentowe, czyli ciało zmartwychwstania.

Zanim spróbujemy – wstępnie – porównać zasadnicze tezy metodologii naukowej z metodologią nowej ezoteryki, czyli antropozofii, chciałbym jeszcze przedstawić ogólne poglądy Steinera na naukę. W tym celu sięgniemy do pracy filozofa-antropozofa Bernharda Kallerta *Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners. Der Erkenntnisbegriff des objektiven Idealismus* z 1960 roku – do rozdziału *Die Wissenschaft*, by przytoczyć obszernie jej fragmenty.

„Praktyczna realizacja wskazanej w teorii poznania «idei poznawania» jest zadaniem nauki. Zjawiska z różnych obszarów rzeczywistości (zewnętrznej i wewnętrznej) ma ona doprowadzić do jedności rzeczywistości świadomej, dokonując ich syntezy z odpowiednimi jestestwami świata myśli”. Jej więc przystoi w ciągłej pracy poznawczej relatywne granice poznania przesuwac coraz dalej i zbliżać się do realizacji ideału ogarnięcia całości rzeczywistości. Jej sztukę Steiner widzi w tym, by zrazu w najbardziej subtelnych szczegółowych badaniach ujmować je w pojęciach bezpośrednio odpowiadających zjawiskom i procesom, wypracowywać ich aspekty idealne, następnie jednak pojęcia tak zdobyte dalej łączyć, pokazywać je w ich związku z pozostałym światem pojęć i w końcu pozwolić im przekształcić się w najwyższe jednostki świata idei. Według niego ma ona za zadanie z mozołem wznosić się od świata jako wytworu do idei go stwarzających, przy tym zaś musi mieć jasność co do tego, że w zjawiskach ma do czynienia tylko z ukształtowaniami form idealnych, niejako z utrwalonymi pojęciami, i że te formy musi wprowadzić do świata myśli. Steiner stwierdza wręcz: „Zrozumienie jakiejś rzeczy za pomocą myślenia można porównać do procesu, w którym ciało stałe zostaje

stopione w ogniu po to, by chemik mógł je zbadać w formie ciekłej” (*Theosophie*). „Przekonanie to – zdaniem Steinera – powinno przenikać wszelkie nauki, a mianowicie, że ich treścią jest jedynie treść myślowa i że z postrzeżeniami nie pozostaje ona w żadnym innym związku niż widzenie w przedmiotach postrzegania szczególnej formy pojęć” (*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*). A więc doświadczenie ma w nauce tylko jeden sens, kiedy nie jest jedynie gromadzeniem danych zmysłowych, lecz początkiem wznoszenia się od wyższego doświadczenia do świata idei. A zatem w nauce myślenie ma zadanie podwójne: pojęcia odpowiadające zjawiskom tworzyć w wyraźnie zarysowanych konturach, a także tak stworzone szczegółowe pojęcia ujmować w jednolitych, harmonijnych całościach. W pierwszym przypadku chodzi o aktywność rozróżniającą, w drugim – o łączącą. „Te obie tendencje duchowe – powiada Steiner – nie cieszą się w naukach tą samą troską. Zdolność analizowania, która w swych przedsięwzięciach schodzi aż do najdrobniejszych szczegółów, jest dana znacząco większej liczbie ludzi niż syntetyzująca siła myślenia, która wnika w głębię istoty” (tamże). Ale obie te zdolności są konieczne, by powstała zadowalająca całość nauki. Bez dokładnej analizy „rozsądku” nasz obraz świata byłby ogólnikowym, rozmażanym chaosem, „który tylko dlatego tworzyłby jedność, że byłby dla nas całkowicie nieokreślony” (tamże), a bez syntezy „rozumu” pozostawalibyśmy wiecznie oddzielni, rozdrobnieni w szczegółach, i nigdy nie doszlibyśmy do jakiejś całości, która jako jedyna jest w stanie nas zadowolić. Dla rozsądku rozdzielone są: „przyczyna i skutek, mechanizm i organizm, wolność i konieczność, duch i natura” (tamże). „Rozum zaś pojęciom stworzonym przez rozsądek ma umożliwić przechodzenie w siebie nawzajem. Ma on pokazać, że to, co rozsądek utrzymuje w całkowitym rozdzieleniu, właściwie jest wewnętrzną jednością” (tamże). Właściwym przedmiotem rozsądku jest pojęcie, rozumu – idea. Rozsądek zwraca się do zjawiska i próbuje wykrystalizować odpowiadające mu pojęcie z całą dokładnością i ostrością. Rozum włącza tak wydobyte treści w wyższą harmonię świata myśli. Rezultaty pracy ich

obu wyrażane są w formie sądu. Rezultatem aktywności rozsądku jest sąd postrzeżeniowy, rezultatem działania rozumu – sąd pojęciowy. „Pierwszy ma za podmiot postrzeżenie, za orzeczenie – pojęcie, drugi zaś łączy oba pojęcia. Dzięki sądowi postrzeżeniowemu poznajemy, że określony przedmiot zmysłowy w swej istocie zbiega się z określonym pojęciem” (tamże). Sąd pojęciowy podnosi pojęcie podmiotu do wyższej jedności pojęcia orzeczeniowego, sprowadza on pojęcie (z powrotem) do idei. „Rozum ujawnia wyższą jedność pojęć rozsądkowych, którą rozsądek ma wprawdzie w swych wytworach, ale nie potrafi jej ujrzeć” (tamże). Dopiero kiedy wstępowanie to zostanie zakończone, kiedy dzięki sądowi postrzeżeniowemu i sądowi pojęciowemu poszczególne postrzeżenie znalazło w idei swą istotę, droga poznania się kończy, dążenie poznawcze – znajduje spełnienie. Jednak także wtedy rzeczywistość, jaka jest w sobie i dla siebie, pojawiła się w świadomości; wtedy świat jest nie tylko znany świadomości jako taki, jaki się jej jawi, lecz ukazuje się taki, jaki jest. W doskonałej nauce obowiązuje przekonanie wyrażone przez Steinera: „Postać rzeczywistości, jaką człowiek szkicuje w nauce, jest ostatnią, prawdziwą jej postacią” (tamże). A zatem teoria poznania Steinera stwarza możliwość połączenia dwóch rzeczy, które wielokrotnie uznawano za całkowicie nie do połączenia: metodę empiryczną i idealizm jako naukowy pogląd na świat. Jest ona zgodna z nauką doświadczalną co do metody: trzeba trzymać się tego, co dane. Pokazuje jednak, że idea należy do całości rzeczywistości w nie mniejszym stopniu niż to wszystko, co jawi się zmysłom, ba, że właśnie idea jako pierwsza objawia istotny aspekt rzeczywistości. Czytamy u Steinera:

Dzisiejsza nauka doświadczalna posługuje się całkiem słuszną metodą: trzyma się tego, co dane, ale do niej dodaje zupełnie niesłuszne twierdzenie, że metoda ta może dostarczyć tylko to, co zmysłowo-faktyczne. Zamiast pozostać przy tym, jak dochodzimy do naszych poglądów, z góry określa, czym są. Jedynie zadowalające pojmowanie rzeczywistości gwarantuje metoda empiryczna połączona z idealistycznymi rezultatami

badają. Jest to idealizm, ale nie taki, który głosi mglistą, oniryczną jedność rzeczy, lecz taki, który konkretnej treści rzeczywistości ideowej stara się doświadczyć tak samo, jak czynią to dzisiejsze niezwykle doskonale badania zawartości faktów (zmysłowych)” (*Goethes naturwissenschaftliche Schriften*).

Tym samym jednak jednostronny empiryzm zostaje przewzięty, podobnie jak jednostronny racjonalizm. Pokazaliśmy, że ich zasady jako takie nie są absolutne w takim samym stopniu, lecz są jedynie dwoma stronami jednej rzeczywistości. Ta teoria poznania przypomina słowa, jakie Hegel wypowiedział o filozofii Arystotelesa:

Arystoteles jest całkowitym empirykiem, to znaczy takim, który zarazem myśli. Empiryk bowiem bierze na warsztat określenia przedmiotów w takiej postaci, w jakiej występują w naszej zwykłej świadomości [...] obala empiryczne wcześniejsze twierdzenia filozoficzne, wychytując z tego co empiryczne, to, co musi zostać zachowane. I łącząc wszystkie te określenia oraz chwytając ich wzajemny związek, kształtuje pojęcie w najwyższym stopniu spekulatywne, chociaż wydaje się postępować w sposób empiryczny. Jest to u Arystotelesa czymś jedynym w swoim rodzaju. Jego empiria jest właśnie totalna, to znaczy nie pozwala on, by określoności się od siebie odrywały, nie ujmuje najpierw jednego określenia a potem znowu drugiego, lecz chwytą je naraz w czymś jednym, (a nie tak), jak to czyni refleksja rozsądkowa mająca za zasadę tożsamość, do której tylko dlatego może się ograniczyć, że przy jednym określeniu natychmiast zapomina o drugim i nie dopuszcza go. Jeżeli wydobędziemy w sposób rzetelny z przestrzeni pojęcia empiryczne, to będzie to w najwyższym stopniu spekulatywne, empiryczny materiał ujęty w formie syntezy to pojęcie spekulatywne¹².

¹² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. 2, Warszawa 1996, s. 200.

Steinera teoria poznania prowadzi do idealizmu obiektywnego, kiedy wstępowanie od pojęcia empirycznego do spekulatywnego, tzn. do idealnej treści odpowiadającej tej empirii, ukazuje jako konieczne.

Na zakończenie raz jeszcze powróćmy do głównego pytania, które postawiliśmy na początku naszej rozprawy: Czy metodologia naukowa z początków XXI wieku pozostaje w zgodzie z – tym razem – metodologią współczesnej formy ezoteryki, jaką jest antropozofia? (Odwrotnie także: Czy metodologia antropozoficzna, czyli metodozofia, jest metodologią naukową, tak jak ją dziś rozumiemy?)

Dzieło swe, antropozofię, Steiner uważał za naukę¹³ o świecie duchowym. W puencie naszej rozprawy ograniczymy się jedynie do ponownego porównania kwintesencjonalnych elementów metodologii naukowej – doświadczenia, eksperymentu, interpretacji (weryfikacji i falsyfikacji), budowania hipotez i teorii oraz ich paralogmatycznego tła – z ich odpowiednikami w antropozofii, tak jak uczyniliśmy to uprzednio w odniesieniu do ezoteryki „starej”.

Wstępne to porównanie znajdzie swe spełnienie w proponowanej drugiej części niniejszej rozprawy.

Zarówno – pod pewnymi względami – w przeciwieństwie, jak też paralelnie oraz wykraczając poza praktykę nauk eksperymentalnych, w antropozofii – jako dziedzinie doświadczalnej – doświadczenie i eksperyment stanowią jeden holon, całość o dwóch poziomach. Na całość tę składa się doświadczenie zarówno dane, jak wywołane i uzyskane na drodze eksperymentów. Doświadczenie dane otrzymuje człowiek za pośrednictwem dziewięciu i trzech zmysłów; są to: zmysł dotyku, ruchu, równowagi, węchu, smaku, wzroku, temperatury, słuchu, jak też postrzegania sensu mowy, myśli i ludzkiego „ja”; trzy ostatnie nie posiadają organów fizycznych.

Narzędziem uzyskania doświadczenia eksperymentalnego są ćwiczenia i medytacje. Ich zasadniczy *corpus* przedstawia „podręcznik” *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren*

¹³ Niemiecki termin *Wissenschaft* oznacza wprawdzie również po prostu „wiedzę”, ale właśnie także „naukę”.

Welten? Ćwiczenia i medytacje – jako narzędzia poznawczych i moralnych zdolności człowieka – rozwijają w pierwszym rzędzie zarówno jego wyżej wymienione zmysły, jak też jego władze myślenia, uczuć i woli. Na tym – jak i na każdym dalszym etapie tego rozwoju – jego instrumentem nadrzędnym jest sam człowiek, toteż warunkiem *sine qua non* prawidłowości tego rozwoju jest jednoczesny rozwój moralny. We współczesnej nauce – jak wiadomo – nacisk kładzie się raczej na tworzonym przez człowieka instrumentarium technologicznym, a wszelkiego wartościowania – z moralnym na czele – starannie się unika. W następnej kolejności na poznawczej ścieżce antropozoficznej rozwija się metazmysły ciała astralnego – tak zwane czakramy (znane dawnej ezoteryce orientalnej), w wersji klasycznej jest ich siedem. Na następnym etapie rozwój ten prowadzi – kolejno – do przemiany myślenia w poznanie przez imaginację, uczuć – w poznanie przez inspirację, woli – w poznanie przez intuicję. W ten sposób człowiek odkrywa i poznaje kosmos w jego wymiarach wykraczających poza wymiar fizyczny. (Powiedzieliśmy o tym wyżej.)

Interpretacja holonu doświadczenia-i-eksperymentu dokonuje się na trzech poziomach: pierwszym – pojęciowym (poprzedzającym doświadczenia-i-eksperymenty), intuicyjnym (dokonywanym się w toku dokonywania doświadczeń-i-eksperymentów – w procesie ich weryfikacji i falsyfikacji w zestawieniu z doświadczeniami-i-eksperymentami z przeszłości i paralelnymi aktualnymi) – i drugim – pojęciowym (po dokonanych doświadczeniach-i-eksperymentach – w „przekładzie” na język pogłębionych jakościowo nowych pojęć). Weryfikacji i falsyfikacji rezultatów doświadczeń-i-eksperymentów – sprawdzania ich bezbłądności lub błędności – dokonuje się także w intersubiektywnej konfrontacji ich wyników z wynikami uzyskanymi przez Steinera i innych antropozofów, jak też z paralelnymi (choć niekoniecznie takimi samymi) rezultatami badań i ich interpretacjami z innych nurtów (gnozy, mistyki czy magii). Interpretacje te prowadzą do budowania hipotez roboczych (w toku pracy badawczej) i teorii: zarówno w pierwotnym znaczeniu „ogłądów” imaginatywnych, jak i w znaczeniu

nowoczesnym. Interpretacje – w sumie hipotezy i teorie – składają się na światopogląd antropozoficzny (dorobek Steinera i kilku pokoleń jego uczniów).

Antropozofia – przy całej swej nowatorskiej formie – umiejscawia się w ramach nowego (zarazem jednak prastarego) paradygmatu światopoglądowego. Paradygmat ten – w 1982 roku określiłem go jako „paradygmat wyobraźni”¹⁴ – to wizja świata będąca syntezą dawnego paradygmatu introwertycznego (ezoteryka „stara”) i późniejszego paradygmatu ekstrawertycznego (nauka) – jak wyobraźnia jest sięgającą w przyszłość syntezą pamięci zwróconej ku przeszłości i myślenia zakotwiczonego w teraźniejszości – syntezą „starej” ezoteryki i nowej nauki. A jako taki paradygmat wyobraźni jest holistyczną wizją świata, próbą ujęcia makro- i mikrokosmosu, kosmosu duchowego i kosmosu materialnego, jako całości dynamicznej. Paradygmat ten – w swej holistycznej ontologii – charakteryzuje się przede wszystkim kosmocentryzmem: zwraca się ku kosmosowi jako mądrej i żywej pełni istnienia; duchowy i materialny kosmos jawi mu się w formie struktury hierarchicznej i wielopoziomowej; akcentuje on jedność podmiotu i makrokosmosu we wszystkich ich aspektach. W swej epistemologii rehabilituje znaczenie podmiotu (człowieka) jako instrumentu poznania, postulując przemianę poznawczych władz człowieka odpowiednio do poznawanego przezeń poziomu rzeczywistości, przemianę dokonywaną w ramach procesu samorealizacji pełnej indywidualności ludzkiej, tym samym zaś akceptując znaczenie i potrzebę autokreatywnej i kreatywnej aktywności człowieka. W swojej aksjologii podkreśla on znaczenie sfery sensu i wartości zarówno obiektywnych, jak podmiotowych, formułuje postulat nowej moralności wolności (odejście od dualistycznej i zwrot ku triadycznej koncepcji relacji między dobrem a złem), szuka nowych form życia społecznego w „synarchicznej harmonii z naturą i w stosunkach międzyludzkich” (na przykład Steinera koncepcja „trójpodziału organizmu społecznego”, ruchy „nowej epoki”, „przemiany planetarnej” itp.).

¹⁴ Por. J. Prokopiuk, *Paradygmat wyobraźni*, „Literatura na Świecie” 1982, nr 3–4, s. 5–12.

W takim rozumieniu paradygmat ten ma ambicję przezwyciężenia tradycyjnego konfliktu między postawą spirytualistyczną i materialistyczną. W naszych czasach znajduje się on *in statu nascendi* – będąc przedmiotem ataku zarówno ze strony konserwatywnych i dogmatycznych instytucji religijnych, jak i sejentystyczno-materialistycznych naukowców akademickich – toteż ciągle jeszcze jest jutrzenką przeszłości.

W moim przekonaniu zatem antropozofia jest para- czy metanauką – propozycją równoległą lub transcendującą ograniczenia nauki dzisiejszej. Podobnie jak ona, tyle że na swój sposób, wytworzyła i stanowi fundament budowy (realizowanej) nowej, spirytualistycznej kultury i cywilizacji przyszłości; powiedzieliśmy o niej już wyżej. Rudolf Steiner – *spiritus creator* antropozofii – jest pierwszym twórcą i inspiratorem – jedynym znanym w historii człowiekiem, który dokonał tak wielkiego dzieła.

Jerzy Prokopiuk

Esotericism and Science. Esotericism Again.
Methodology *Implicite*, Methodology *Sensu Stricto*
and Methodosophy

The essay focuses on the concept of Methodosophy, the system of cognition created and thoroughly described by Rudolf Steiner (1861–1925). The creator of Anthroposophy introduced a new paradigm of the world view which, in his mind, was a synthesis of old esoteric systems and that of contemporary science. Steiner's anthroposophy is both a Christocentric system of methods for deliberate cognition of the spiritual world (exercises and meditations), as well as the world view that stems from it. It is a holistic vision of the world, an attempt to present both macrocosm and microcosm, the spiritual cosmos and the material one, as a dynamic whole.-

SPIS ILUSTRACJI

- J. Boehme, *Centrum Naturae*,
http://www.esoteric.msu.edu/jpg/Centrum_Naturae.jpeg.....15
- Alchemik w pracowni* [w:] H. Khunrath, *Amphiteatrum sapientiae aeternae*, 1604, http://www.gnosis.art.pl/iluminatornia/alkimija/alchemik_w_pracowni.htm.....43
- D. Stolcius von Stolcenberg, *Viridarium chymicum*, Frankfurt 1624, <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hermes#/media/File:Trismegistos.jpg>59
- F. Goya, *El sueño de la razon produce monstrous, Caprichos* – no. 43, Museo del Prado, http://pl.wikipedia.org/wiki/Gdy_rozum_%C5%9Bpi,_budz%C4%85_si%C4%99_demony#/media/File:Museo_del_Prado_-_Goya_-_Caprichos_-_No._43_-_El_sue%C3%Bl_o_de_la_razon_produce_monstruos.jpg76
- Ireneusz z Lyonu [b.d.], http://pl.wikipedia.org/wiki/Ireneusz_z_Lyonu#/media/File:Saint_Irenaeus.jpg90
- D. Stolcius von Stolcenberg, *Viridarium chymicum figuris cupro incisus adornatum, et poeticis picturis illustratum, Figura XXXII*, Frankfurt 1624, http://www.lib.ru/INOOLD/DONN/donne3_1.txt_with-big-pictures.html.....110
- M. Schongauer, *Kuszenie św. Antoniego* (ok. 1480), domena publiczna, http://en.wikipedia.org/wiki/The_Temptation_of_St_Anthony_%28Schongauer%29#/media/File:Schongauer,_Martin_-_St_Antonius_-_hi_res.jpg123
- Frontysepis pierwszego wydania *Religio Medici*, 1642, ze zbiorów harwardzkiej Houghton Library.....132
- Karta tytułowa *Podróży Cyrusa* autorstwa Andrew Michaela Ramsay'a (1686–1743), przetłumaczonych na język polski w 1770 roku i wydanych pt.: *Podróże Cyrusa: historia obyczajna z rozmową o bajkach pogańskich y o jeh teologii*, t. 1–2. Druk Scholarum Piarum (Warszawa 1770).
Dzięki uprzejmości Biblioteki Narodowej w Warszawie142
- Pieczęć Martinèsa de Pasqually'ego,
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martinez_seal.jpg.....162

<i>Skarabeusz</i> , http://pixabay.com/pl/skrzydlaty-skarabeusz-32654/	173
<i>Set</i> , http://www.joanlansberry.com/setfind/setglyp2.html	184
H. Clarke, ilustracja do <i>Fausta</i> , 1925: pokingsmot.net/archives/8973	195
<i>Spalenie na stosie Urbaina Grandiera</i> , https://mundoincognito.files.wordpress.com/2013/03/grandierexecution.jpg	211
P. Маркар, <i>Краткая история химии и алхимии от Гермеса до Лавуазье</i> , пер. В. Каспарова, Москва 2014, s. 111	220
<i>Spirala antropozoficzna</i> , http://anthrowiki.at/Spirale	237

DOTYCHCZAS
W SERII ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ UKAZAŁY SIĘ:

Światło i ciemność.

Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku, t. 1,
pod red. Elżbiety Biernat, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego,
Gdańsk 2001, ISBN 83-88816-01-2, ss. 172

E. Biernat, *W kręgu modernistycznego ezoteryzmu*, s. 7–16; M. Rzczycka, *Sofilogia Władimira Solowjowa i jej dziedzictwo*, s. 17–54; M. Rzczycka, *Mit solarny w „Srebrnym gołębiu” Andrieja Bielego*, s. 55–78; K. Arciszewska, *Diabelskie Bestiarium. Motywy zwierząt piekielnych w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów*, s. 79–96; K. Arciszewska, *Motywy upadłego anioła w rosyjskich powieściach symbolistycznych*, s. 97–110; K. Arciszewska, M. Rzczycka, *Alchemia „Tworzonej legendy” Fiodora Sologuba*, s. 111–123; I. Fijałkowska-Janiak, *Максимilian Волошин как масонский писатель*, s. 124–150; E. Biernat, *Wielki Mag. Motywy wolnomularskie w twórczości Michaiła Kuzmina*, s. 151–172.

Światło i ciemność.

Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku, t. 2,
pod red. Elżbiety Biernat i Moniki Rzczyckiej,
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2006,
ISBN 83-7326-388-8, ss. 184

E. Biernat, M. Rzczycka, *Słowo wstępne*, s. 7; T. Korpats, *Музыка начала XX века в поисках духовного обновления. Александр Скрябин*, s. 9–35; Z. Krasnopolska-Wesner, *Ezoteryzm w malarstwie rosyjskim początku XX wieku*, s. 36–49; E. Biernat, *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner*, s. 50–69; D. Oboleńska, *Посланник космоса. Мотив Архангела Михаила в романе Андрея Белого „Крещеный Китаец”*, s. 70–88; J. Ormińska, *Михаил Чехов – антропософ. Письма Виктору Громову*, s. 89–112; M. Rzczycka, *Okultysta Piotr Uspienski i jego opowieść „Кинематограма (не для кинематографа)”*, s. 113–135; K. Arciszewska, *Niebo i piekło w dramacie „Три зари” Pimiena Karpowa*, s. 136–150; I. Fijałkowska-Janiak, *Literackie wizje wolnomularskich przestrzeni*, s. 152–184.

Światło i ciemność.

Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku, t. 3,
pod red. Diany Oboleńskiej i Moniki Rzczyckiej,
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009,
ISBN 987-83-7326-683-4, ss. 305

D. Oboleńska, M. Rzczycka, *Słowo wstępne*, s. 7; J. Prokopiuk, *Towiański – na nowo*, s. 10–25; E. Biernat, *Ezoteryczna misja Borisa Lemana*,

s. 26–37; M. Rzeczycka, *Okultyzm w literaturze XIX i XX wieku* (Teosofia i okultyzm), s. 38–57; J. Greń-Kulesza, *Ezoteryzm w życiu Margarity Sabasznikowej*. „Zielona żmija, czyli historia jednego życia”, s. 58–70; Z. Krasnopolska-Wesner, *Antropozoficzne obrazy Margarity Sabasznikowej*, s. 72–89; D. Oboleńska, *Фиолетовый в желтом. Сценические композиции В. Кандинского и антропософия Р. Штейнера. Часть первая: Визуализация*, s. 90–110; G. Bobilewicz, *Духовное в искусстве. Ангелы Миколая Чюрлениса*, s. 111–139; I. Malej, *Апифы Мчхила Wrubla*, s. 140–156; M. Федоров, *Юргис Балтрушайтис и духовные традиции исихазма и испанских мистиков*, s. 157–169; A. Ćwiklińska, *Ezoteryczny kontekst motywu Słońca w liroyce Konstantina Balmonta*, s. 170–182; M. Matecka, *Muzyczne wizje światła i ciemności w twórczości Aleksandra Skriabina*, s. 183–194; T. Корас, *Мистика звука в критической прозе Андрея Белого*, s. 195–215; A. Chudzińska-Parkosadze, *Отражение идей философии Владимира Соловьева в романе Андрея Белого „Петербург”*, s. 216–228; I. Fijałkowska-Janiak, *Эзотерические мотивы в творчестве русских реалистов перелома XIX и XX веков. Символика ночи*, s. 229–255; A. Dudek, *O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Mierieżkowskiego*, s. 257–273; K. Arciszewska, *Okultystyczny wymiar wampiryzmu w trylogii Wiery Kryżanowskiej (Rochester) „В царстве тьмы”*, s. 274–289; E. Komisaruk, *Motywy ezoteryczne w prozie Jewdokii Nagrodskiej*, s. 290–304.

Światło i ciemność.

Ezoteryzm w kulturze XX i XXI wieku, t. 4,

pod red. K. Ruteckiej i M. Rzeczyckiej,

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2012,

ISBN 978-83-7865-023-2, ss. 172

K. Rutecka, M. Rzeczycka, *Słowo wstępne*, s. 7–9; I. Fijałkowska-Janiak, *Współczesna powieść okultystyczna*, s. 10–48; K. Arciszewska, *Ezoteryczny aspekt metamorfozy wampira i wilkołaka w wybranych utworach najnowszej rosyjskiej literatury popularnej*, s. 50–67; A. Chudzińska-Parkosadze, *Мухомов Булгаков как мистический писатель*, s. 68–90; K. Rutecka, *Motywy ezoteryczne w „Notatkach z Podróży” Andrieja Bielego*, s. 91–111; M. Rzeczycka, *Rosyjska Atlantyda*, s. 112–131; Z. Krasnopolska-Wesner, *W poszukiwaniu prąródła. Antyk w twórczości Lwa Baksta*, s. 132–153; D. Oboleńska, *Maya De-ren. Wszystko jest wtajemniczeniem, czyli rzecz oglądana przez pryzmat nawiedzenia*, s. 154–170.

Światło i ciemność.

Podróż inicjacyjna. Podróż metafizyczna. Podróż ezoteryczna, t. 5,
pod red. D. Oboleńskiej i M. Rzczyckiej,
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014,
ISBN 978-83-7865-218-2, ss. 290

D. Oboleńska, M. Rzczycka, *Słowo wstępne*, s. 7–8; DROGA: J. Prokopiuk, *Drogi ziemskie i niebiańskie: podróże bogów i ludzi*, s. 11–27; I. Fijałkowska-Janiak, *Księga/książka w podróżach ezoterycznych*, 28–56; M. Dobkowski, „Szukałam, znalazłam”. *Podróż duszy według manichejskiego hymnu „Wzlot ku eonom”*, (PSB 167,23–168,19) z koptyjskiej „Księgi psalmów”, s. 57–79; A. Chudzińska-Parkosadze, *Концепция мистического путешествия в трагедии Иоганна Вольфганга Гете „Фауст”*, s. 80–104; K. Rutecka, „Dziennik afrykański” *Andrieja Bielego*, s. 105–132; H. Шарапенкова, *Путешествие в страну „памяти о памяти” (повесть „Котик Летаев” Андрея Белого)*, s. 133–146; D. Oboleńska, *Путь Парцифалья в сценических композициях Василия Кандинского*, s. 147–169; P.J. Sieradzan, *W poszukiwaniach wielkiej syntezy – ezoteryczne i geopolityczne aspekty azjatyckich ekspedycji Nikolaja Roericha*, s. 170–190; A. Kamiński, *Przeniesienie i jego metafizyczne konsekwencje, a także coś więcej w „Kołysance Dorszowego Przylądka” Jozefa Brodskiego*, s. 191–202; B. Poplawski, *Apollon Biezobrazow* (fragment powieści). Komentarz i przekład Moniki Rzczyckiej, s. 203–223; INNE ŚCIEŻKI: M. Wilczyński, *Psychoanaliza ognia. „Księga ognia” Stefana Grabińskiego*, s. 227–246; I. Betko: *Три степени свободы: искушение инопланетянки в „Нефантастической повести” Оксаны Забужко*, s. 247–267; K. Arciszewska, *Gnostyczny kod opowiadania „I odjechał rycerz mój...” Mariny i Siergieja Diaczenków*, s. 268–287.

Ciemność i światło,

t. 6,

pod red. K. Ruteckiej i K. Arciszewskiej,

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014,
ISBN 978-83-7865-288-5, ss. 352

Zamiast wstępu, s. 7; J. Prokopiuk, *Ciemność okrywa ziemię – ale człowiek może ją rozjaśnić*, s. 11–38; I. Trzczińska, *Opowieść w ciemności. Przestrzeń inicjacji w literaturze fantastycznej*, s. 39–53; I. Malej, *Dusza zbląkana w odmętach nieświadomości. O psychologicznym zjawisku alienacji w sztuce Michaila Wrubla*, s. 54–76; A. Chudzińska-Parkosadze, *Тень черного монаха. Феномен трансгрессии мистического концепта в литературу*, s. 77–102; M. Ljunggren, *The Great Liar*, s. 103–109; T. R. Beyer, Jr., *The Black Line in the Life of Andrei Bely: The Significance of Andrei Bely's Letters to Natalia Pozzo-Turgenewa*, s. 110–124; K. Rutecka, „*Królestwo Cieni*” *Andrieja Bielego*, s. 125–146; D. Oboleńska, *О том, как мохнатый цилиндр превратился в серого кота, испугавшегося банки из-под молотого черного перца (А. Скалдин, „Рассказ о господине Просто”)*, s. 147–165; M. Rzczycka, *Walka światła i ciemności według Gurdżijewa*, s. 166–172; G. Gurdżijew,

Bitwa Magów. Scenariusz baletu w przekładzie Moniki Rzeczyckiej, s. 173–196; N. Kortus, *Тень демидурга или несостоявшийся rite de passage Владимира Набокова (на примере незавершенного романа „Solus rex“)*, s. 197–210; J. Nowakowska, *Демоническое начало в поэме Дуггур Данила Андреева*, s. 211–222; A. Kamiński, *Kaftan i całun. Próba konfekcyjnej interpretacji „Wielkiej elegii dla Johna Donne’a” Josifa Brodskiego (w przekładzie Stanisława Barańczaka) w kontekście ciemności*, s. 223–234; M. Wilczyński, *Shades of the Dark. History, Race and the Supernatural in H.P. Lovecraft’s Fiction*, s. 235–282; I. Fijałkowska-Janiak, *Księgi i książki „Kwartetu aleksandryjskiego” Lawrence’a Durrella*, s. 249–282; K. Arciszewska, *„Moskwa Noir” – mroki miasta i duszy rosyjskiej*, s. 283–301; I. Vetko, *Тёмная ночь души: конфронтация личности с тенью в украинской постмодернистской прозе*, s. 302–323; M. Dobkowski, *„Błogosławiony ten, który poznał tę tajemnicę i rozróżnił te dwie substancje, Światła i Ciemności”*. *Substancja Światła według koptyjskiego traktatu manichejskiego „Kephalaia”*, s. 324–346.

Biblioteka Światło i ciemność. Monografie

D. Oboleńska, *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009, ISBN 978-83-7326-590-5, ss. 274.

M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, ISBN 978-83-7326-769-5, ss. 506.

D. Oboleńska, *De Imaginatione. O ezoterycznej imaginaacji w ruskiej kulturze начала XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014, ISBN 978-83-7865-180-2, ss. 284.