

## Poszukiwanie Hermesa Trismegistusa. Od starożytnego Egiptu do współczesnego świata

### Wprowadzenie: Hermetyczna misja

W 1463 roku Marsilio Ficino, skryba wielkiego florenckiego maklera władzy Cosimo de' Medici, przygotowywał się do przetłumaczenia wszystkich dzieł boskiego Platona z jego rodzimej greki na łacinę, kiedy jego patron poprosił go, by odłożył je na bok i zwrócił uwagę na coś innego. To, że Cosimo złożył taką prośbę, było zaskakujące. Dopiero niedawno wielki mecenas sztuki i nauki poprosił Ficina o przetłumaczenie Platona, aby przed śmiercią mógł przeczytać wszystkie dzieła filozofa. Cosimo, bardzo stary jak na tamte czasy człowiek (miał 74 lata), najprawdopodobniej wiedział, że nie zostało mu wiele życia, ale gdyby jego pragnieniem było przeczytanie całego Platona — było to nie lada zadanie, nawet mając całe życie przed sobą. Ty — na pewno wiedział, że usunięcie Ficino z pracy uniemożliwi to. To, że w ogóle miał dzieła Platona do przetłumaczenia, było czystym szczęściem; dopiero dzięki niepewnym zwojom historii stały się dostępne. Zagrożenie ze strony Turków skłoniło wielu chrześcijańskich uczonych do opuszczenia Konstantynopola (współczesny Stambuł), stolicy Cesarstwa Bizantyjskiego i drugiego Rzymu, i skierowania się na zachód. Miasto wpadło w ręce Osmanów w 1453 roku i aby uniknąć islamskiej nietolerancji, inteligencja zabrała, co mogła, ze swoich bibliotek i uciekła. To właśnie ten exodus sprowadził Platona w chętnie ręce Ficina, ale przyniósł też pracę, która go z nich wyrwała. Leonardo de Pistoia, mnich, który pracował dla Cosimo jako agent, kupując wszelkie interesujące prace naukowe, jakie napotkał, odkrył w Macedonii przedmiot, który z pewnością doceni jego szef. Było to prawie kompletne wydanie zbioru tekstów, których istnienie podejrzewano, ale które zaginęły na Zachodzie od późnej starożytności i początku średniowiecza. Jego autorem była postać o ogromnej renomie, jeden z wielkich mędrców przeszłości, być może największy, mag, filozof i nauczyciel, o którym wielu wierzyło, że żył przed potopem i którego nauki były podstawą wielkiej tradycji mądrości poprzez wieki — mądrość, w której uczestniczył sam Platon, ulubieniec Cosimo. Głód idei, filozofii i intelektualnych skarbów przeszłości Cosimo wysłał agentów daleko i daleko w poszukiwaniu utraconej wiedzy, i wrócili z wieloma cudami. Ale de Pistoia musiał wiedzieć, że trafił w dziesiątkę. Platon i jego uczniowie z pewnością nie mieli na co kichać. Ale to, co miał tutaj, było czymś innym. Cosimo byłby zadowolony. Dziełem, które de Pistoia przywiózł do Florencji z kraju Aleksandra Wielkiego, było Corpus Hermeticum, a jego autorem był, w zależności od twoich źródeł, bóg, magik lub coś pośredniego: legendarny Hermes Trismegistus, „potrójnie wielki Hermes. Nic dziwnego, że Cosimo kazał Ficino odłożyć Platona na bok i zabrać się do pracy, i nic dziwnego, że Ficino natychmiast się zgodził. Obaj wiedzieli od ojców kościoła, od Laktancjusza i Augustyna, że Hermes Trismegistus był o wiele, wiele wcześniej niż Platon i że głód mądrości przeszłości, pochodzenia i źródła rzeczy charakteryzuje czas, który nazywamy renesansem. , zażądał, aby zajął pierwszeństwo. Cosimo i Ficino wiedzieli, że Hermes Trismegistus był inicjatorem prisca theologia, że „filozofia wieczysta” obaj byli chętni do przyswojenia, a teraz mieli w swoich rękach rzeczywiste słowa Wielkiego Nauczyciela. Było więc całkowicie sensowne, że zanim Cosimo przeczytał Platona, przeczytał Hermesa. Zrobił to i wkrótce potem zmarł w 1464 roku. Dopiero po tym Ficino powrócił do tłumaczenia Platona.

### Hermetyczne ślady

Jak zauważyła historyk Frances Yates, która opowiada tę historię, sytuacja jest „nadzwyczajna”. Jest Platon, dla którego, jak powiedział filozof Alfred North Whitehead, cała późniejsza zachodnia filozofia jest zaledwie przypisem, gotowym do przetłumaczenia, a w ostatniej chwili zostaje odsunięty na bok, by zrobić miejsce - dla kogo? Hermesa Trismegistusa? Chociaż jego sława dzisiaj nie jest taka, jak kiedyś, gdyby poproszono ich o wymienienie filozofa, większość ludzi wymieniałaby przynajmniej jednego, Platona lub Sokratesa, którego znaliby z Platona. Ale zapytaj kogoś, czy wie, kim jest Hermes Trismegistus, i jeśli nie trafisz na ucznia zachodniego ezoteryzmu, najprawdopodobniej dostaniesz tego, kto? i trzęsącą się głową. Jednak pół tysiąca lat temu tak nie było. W późnej starożytności, przez

całe średniowiecze, w okresie renesansu i aż do początków naszych czasów nowożytnych, Hermes Trismegistus był imieniem, które dosłownie można było porównać nie tylko z Platonem, ale także z Mojżeszem, a w niektórych przypadkach z Jezusem Chrystusem. Dzisiaj większość ludzi może mieć pewne pojęcie o greckim bogu Hermesie i mieć mgliste wyobrażenie o postaci ze skrzydlatymi sandałami i zabawnym hełmem, która potrafi bardzo szybko biegać – atrybut jego rzymskiego odpowiednika, Merkurego – i która była posłańcem bogów. Jeśli są Amerykanami i są w pewnym wieku, być może pamiętają dziesięciocentówkę Mercury, monetę dziesięciocentową wycofaną z obiegu w 1945 roku. Niewielu spostrzegawczych może zauważyć, że Hermes/Merkury często stoi na straży banków; jako bóg kupców (a także złodziei, co dla niektórych może wydawać się ironicznie trafne) ma to sens. Ale te kilka okruczeń o znaczeniu ikonograficznym to marna spuścizna po postaci, która kiedyś cieszyła się ogromnym szacunkiem filozofów, teologów, a nawet naukowców. A epitet „Trismegistus” lub „trzykrotnie wielki”, którym charakteryzował się autor Corpus Hermeticum, z pewnością sprawiłby w zakłopotanie większość współczesnych ludzi. „Świetnie, świetnie, świetnie”, mówisz? Czy to nie przesada? Cosimo tak nie uważał, ani Ficino, ani wielu, którzy czytali jego tłumaczenia tych dziwnych, mistycznych tekstów. Po raz pierwszy wydrukowane w 1471 roku, do końca następnego stulecia doczekały się szesnastu wydań i pojawiły się w wielu tłumaczeniach i wielu innych zbiorach. Chociaż powszechnie wiadomo, że renesans był napędzany przez ponowne odkrycie wiedzy i literatury starożytnych, Platona i jego szkoły, mniej znany jest wpływ Corpus Hermeticum na jeden z kluczowych momentów zachodniej świadomości. Wydaje się, że odpowiedzialnym za to był bizantyjski neoplatoński filozof George Gemistos Plethon. Plethon studiował Zoroastrę, chaldejskie wyrocznie i astrologię, a podczas pobytu we Florencji podczas Soboru Ferrara-Florencja (1438-1445) - nieudanej próby załagodzenia przepaści między Kościołem katolickim i prawosławnym - wykładał Cosimo i jego krąg na temat to, co nazwał „teologią pierwotną”, objawienie dane ludzkości u zarania dziejów i istotę wielkich religii świata. Dyskursy Plethona o Platonie i jego aleksandryjskich zwolennikach, Plotynie, Porfiriuszu, Proklosie i Jamblichu, wywarły na Kosmie i jego przyjaciółach takie wrażenie, że nazwali go „drugim Platonem”. Być może większym hołdem dla inspiracji Plethona było pragnienie Cosima, aby założyć nową Akademię Platońską, co uczynił w 1462 r., z Ficinem na czele. Pierwotna Akademia powstała w Atenach w 387 r. p.n.e., ale w pierwszym wieku naszej ery wygasła, a odrodzona w 410 r. Akademia stała się ośrodkiem badań neoplatońskich, aż do zamknięcia jej w 524 r. przez Justyniana I. Obecnie prawie tysiącletnie pasja Cosimo do Platona była odpowiedzialna za filozoficzną grupę dyskusyjną, której członkami byłyby postacie renesansu, takie jak Pico della Mirandola i Michelangelo Buonarroti, i których idee miały kształtować wielki ruch kulturowy stojący za narodzinami humanizmu i współczesnego świata. Jeśli Gemistos Plethon szukał u Platona mądrości i wglądu, sam Platon patrzył na Hermesa Trismegistusa. I inni też mogli. Jeśli legendy o Hermesie Trismegistose były prawdziwe, to praktycznie każdy mędrzec i mistyk od niepamiętnych czasów upatrywał w trzykroć wielkim jako źródle swojej mądrości. Jednak dziś jest praktycznie nieznany. Słabe echo jego wpływu ledwie pozostaje, gdy mówimy o „hermetycznie zamkniętych słojach”, zwyczaj, który spłynął z czasów, gdy alchemia, której założycielem był Hermes Trismegistus, była traktowana poważnie. Wydaje się to małym uznaniem dla kogoś, przed kim nawet Platon musiał zająć miejsce z tyłu.

### **Hermes Trismegistus i Corpus Hermeticum**

Kim jest Hermes Trismegistus i czym jest Corpus Hermeticum? Odpowiedź na drugie pytanie jest nieco łatwiejsza niż na pierwsze. Corpus Hermeticum to zbiór pism o charakterze mistycznym, filozoficznym i inicjacyjnym, uważanych za część znacznie większego zbioru dzieł, powszechnie określanych jako Hermetica, które przypisuje się Hermesowi Trismegistusowi, stąd ich nazwa, ale które zostały z pewnością pisane przez wielu różnych autorów przez wiele lat. Większość z nich zaginęła, ale na podstawie rozproszonych wzmianek możemy założyć, że istniało o wiele więcej dzieł hermetycznych,

niż mamy dzisiaj kopii. Na przykład, teolog z II wieku, Klemens z Aleksandrii, mówi o czterdziestu dwóch księgach Hermesa, a skryba z IV wieku, który skopiował tekst hermetyczny, znaleziony później wśród słynnych Ewangelii gnostyckich w zbiorze Nag Hammadi, przeprosił za nieuwzględnienie bardziej hermetycznych dzieł, usprawiedliwiając pominięcie stwierdzeniem, że było ich „licznych”. To może być wymówka dla lenistwa, czy uznanie, że prace były już dobrze znane. Kolekcja, która dotarła do samego Ficino była niekompletna, zawierający tylko czternaście z piętnastu tekstów składających się na korpus. Najprawdopodobniej zostało to ułożone przez bizantyjskiego uczonego gdzieś w dziesiątym lub jedenastym wieku; przynajmniej nie ma wzmianki o Corpus Hermeticum jako o szczególnym zbiorze przed tym czasem, a XI-wieczny bizantyjski platonik Michał Psellus jako pierwszy odniósł się do niego jako takiego. Oznacza to, że pisma, które dotarły do Marsilio Ficino, najprawdopodobniej nie zostały pierwotnie zebrane w sposób, w jaki je otrzymał. Niektóre jednak dzieła wchodzące w skład Corpus Hermeticum znane były wcześniej niż Psellus. Grecko-egipski alchemik z III wieku Zosimus z Panopolis (o którym psycholog C.G. Jung wygłosił słynne seminarium) mówi o dwóch z nich, a około roku 500 n.e. Jan ze Stobi (lub Stobaeus) w Macedonii zredagował antologię pism hermetycznych, która zawiera fragmenty Corpus Hermeticum. Innym dziełem zawartym w Hermetica jest Asklepios, czyli doskonały dyskurs Hermesa Trismegistusa, którego grecki oryginał zaginął, ale którego łacińskie tłumaczenie - błędnie przypisywane Apulejuszowi, autorowi Złotego osła - było szeroko znane w średniowieczu. poprzez Asklepiosa Ficino i inni z kręgu Cosimo de 'Medici dowiedzieli się o znaczeniu Hermesa Trismegistusa. Ale podczas gdy teksty Corpus Hermeticum mają charakter mistyczny, filozoficznie pobożny, Asklepios jest nieco bardziej sensacyjny. Mówi między innymi o magii egipskiej i ponuro przepowiada upadek religii starożytnego Egiptu i popadnięcie w barbarzyństwo. Istnieją inne hermetyczne teksty i zbiory, ale najbardziej znanym dziełem hermetycznym jest bez wątpienia legendarna Tabula Smaragdina, czyli Szmaragdowa Tablica Hermesa Trismegistusa, jedno z najbardziej znanych dzieł wiedzy okultystycznej. Dla dziewiętnastowiecznego francuskiego okultysty Eliphasa Leviego Szmaragdowa Tablica „zawiera całą magię na jednej stronie”. Szmaragdowa Tablica, źródło najbardziej znanego hermetycznego powiedzenia „jak na górze, tak na dole”, klucz do astrologii, alchemii i innych nauk okultystycznych, ma historię równie tajemniczą jak historia jej autora. Jedna z legend głosi, że Sara, żona Abrahama, znalazła ją w jaskini po potopie, ścisłaną w rękach samego zmarłego Hermesa. W innej relacji uważa się, że jej autorem był mędrzec, magik i współczesny Jezusowi Chrystus, Apoloniusz z Tyany, a według jeszcze innych Aleksander Wielki znalazł ją w ukrytym skarbcu pod stopami Sfinksa. To tyle jeśli chodzi o Corpus Hermeticum. A co z jego tajemniczym autorem, trzykrotnie wielkim Hermesem? Tutaj wkraczamy na niepewny grunt. W zależności od źródła, do wyboru jest wiele Hermes Trismegistuses. Jeden, jak wspomniano, żył przed potopem i po wynalezieniu hieroglifów wypisał w nich swoją mądrość na steli, aby uchronić ją przed zniszczeniem. Po potopie inny Hermes Trismegistus przetłumaczył tę mądrość na język grecki i spisał ją w księgach. Jeden zbudował piramidy. Inny stworzył fantastyczne miasto Adocentyn, w którym talizmaniczne wizerunki regulowały Nil, a także czyniły mieszkańców cnotliwymi, a wielobarwna latarnia morska każdego dnia świeciła innym kolorem<sup>6</sup>. Jeden z nich był wnukiem Adama i wyrzył na nim mądrość na dwóch kolumnach, jednej z cegły, a drugiej z kamienia, aby ponownie ocalić ją od jakiejś światowej pożogi. Inny zrobił to samo, tym razem w sekretnych komnatach pod egipskimi świątyniami. Jeden przekazał swoją mądrość Abrahamowi (być może przez Sarę), a tym samym był odpowiedzialny za powstanie Izraela. Rzymski filozof i mąż stanu Cynceron mówił o pięciu Hermesach, z których ostatni po zabiciu wielookiego Argusa, jak głosi grecki mit, uciekł do Egiptu i tam dał ludowi swoje etery i prawa. Dla Marsilio Ficino, opierając się na autorytecie św. Augustyna, Hermes Trismegistus był niemal współczesny Mojżeszowi, z pewnością starszy niż Platon czy Pitagoras, a dla Laktancjusza (a mniej dla Augustyna) zapowiadał wcielenie Chrystusa. Dla niektórych był starszy od Mojżesza i identyczny z Henochem, który wstawiał się u Boga za upadłymi aniołami, którzy zostali wyrzuceni z nieba po igraniu z „córkami ludzkimi”. Dla jednych jest to ta sama osoba, co Idris, jeden z islamskich proroków, dla

innych Kadmos, założyciel Hebes, który przyniósł Grekom alfabet. Dla jezuita Joachima Bouveta, korespondenta szesnastowiecznego filozofa Leibniza, Hermes Trismegistus był prawdopodobnie odpowiedzialny za chińską I Ching, czyli Księgę Przemian, a dla ekscentrycznego niemieckiego uczonego XV wieku jest założycielem narodu niemieckiego. Jak widzimy, reputacja Hermesa z pewnością opierała się na kilku niezwykłych osiągnięciach. Ale ogólnie, oprócz tych osiągnięć, Hermes Trismegistus jest mitycznym twórcą cywilizacji, odpowiedzialnym za medycynę, chemię, pismo, prawa, sztukę, astrologię, muzykę, magię, retorykę, filozofię, geografę, matematykę i wiele innych. Nic dziwnego, że alchemik Zosimus, któremu nieobce były hiperbole, nazwał go „tysiąc razy wielkim”. Kiedy Klemens Aleksandryjski przypisał mu czterdzieści dwie książki - nie lada wyczyn dla każdego pisarza - faktycznie sprzedał trzykrotnie wielką książkę bardzo szybko. Filozof neoplatonicki Jamblich przypisał Hermesowi Trismegistusowi dwadzieścia tysięcy ksiąg, natomiast Manethonowi, egipskiemu historykowi i kapłanowi z III wieku p.n.e., odpowiadała za trzydzieści sześć tysięcy. Według ezoteryka Manly'ego P. Halla jedna z nich, legendarna Księga Thota, „zawierała tajemne procesy, dzięki którym miała nastąpić odnowa ludzkości”. Niektórzy uważają, że talia Tarota to ta legendarna księga, ale inni, jak Eliphas Levi, uznają, że „pomnikami Egiptu” są jego „rozrzucone liście”, gdzie „duże litery to świątynie, a zdania to miasta poprzecinane obeliskami i sfinksami. Nic więc dziwnego, że przez całe średniowiecze i aż do późnego renesansu Hermes Trismegistus był znany po prostu jako „Egipcjanin”. O ile jednak dla Ficina, Laktancjusza, św. Augustyna i wielu innych Hermes Trismegistus był realną postacią, wielkim mędrcem, który zapoczątkował „łańcuch hermetyczny” adeptów, sięgający od jego pradawnych czasów do Platona, to jego prawdziwe pochodzenie tkwi we wpływie Religii i filozofii egipskiej o Grekach zamieszkujących Egipt po jego podboju przez Aleksandra Wielkiego. Kiedy Aleksander założył Aleksandrię nad brzegiem Morza Śródziemnego w 331 r. p.n.e., szybko stała się ona centrum kultury hellenistycznej w Egipcie. Tutaj, w pluralistycznym, wielokulturowym społeczeństwie, bardzo podobnym do naszego, wiele różnych tradycji religijnych i filozoficznych spotkało się i wzajemnie na siebie wpłynęło. Idee żydowskie, egipskie i greckie — a później także wczesnochrześcijańskie — mieszały się w dziwne, nowe kombinacje, dając początek religijnemu synkretyzmowi, który jest synonimem miasta, z którego się wywodzi. Jednym z rezultatów tego był synkretyczny grecko-egipski bóg Serapis, który był hellenistyczną wersją egipskich bogów Ozyrysa i Apisa i którego główną świątynią była Serapeum w Aleksandrii, a którego popularność dotarła później nawet do Rzymu. Kolejny związek synkretyczny był wynikiem utożsamienia greckiego boga Hermesa z egipskim bogiem mądrości Thotem. Thot był ważnym bóstwem, odpowiedzialnym m.in. za magię i pismo, a także był, podobnie jak Hermes, psychopompem, czyli przewodnikiem dusz w zaświatach. Kiedy Hermes spotkał Thota w grecko-egipskiej Aleksandrii, narodził się Hermes Trismegistus. Niedługo potem wyznawcy trzykrotnie wielkiego zgromadzili się i poświęcili się zrozumieniu jego mądrości i osiągnięciu tego samego kosmicznego oświecenia, którego doświadczył sam Hermes, a które nazywali gnozą, nagłą, bezpośrednią i przemieniającą wiedzą o rzeczywistość. To wtedy rozpoczęła się hermetyczna „religia umysłu”.

### **W poszukiwaniu starożytnej mądrości**

Jak zauważa Frances Yates, jedna z wielkich ironii historii leżała u podstaw ponownego odkrycia Corpus Hermeticum i następującego po nim „hermetycznego renesansu”. Było to wspomniane powyżej przekonanie, że Hermes Trismegistus był prawdziwą osobą i że teksty hermetyczne zostały napisane w nieskazitelnej, złotej przeszłości, w czasie, gdy ludzie „chodzili bliżej z bogami”, a światło boskości świeciło jaśniej. Dla ludzi renesansu dominowała idea, że im starsza mądrość lub mędrzec, tym większy szacunek im gwarantował. Nie różni się to zbyt od tego, jak wielu ludzi czuje się dzisiaj, jak sugeruje spojrzenie na każdą księgarnię New Age, z tytułami takimi jak *Supernatural: Meetings With the Ancient Teachers of Mankind* i *Ancient Wisdom: Modern World*. Podobnie jak w renesansie, dla wielu z nas „stare” oznacza „lepsze”. Idea filozofii wieczystej, ta pierwotna teologia, o której mówił Gemistos

Plethon, stała się centralnym tematem hermetyzmu Ficino i od tamtej pory kształtuje filozofię ezoteryczną. Jak zauważył historyk Christopher McIntosh, Ficino „zapoczątkował nawyk mówienia w kategoriach szczególnej mądrości przekazywanej z pokolenia na pokolenie” i praktycznie bardzo okultystyczny myśliciel, który poszedł za nim, zrobił to samo. Rzeczywiście, „hermetyczny”, „okultystyczny” i „ezoteryczny” są obecnie wymiennymi terminami używanymi w odniesieniu do idei i wierzeń związanych z tą mądrością. Jednak na początku XVII wieku mit Hermesa Trismegistusa doznał poważnego ciosu. Przyczyniło się do tego kilka czynników, ale to rozwój nauk humanistycznych jako pierwszy zabrział dzwonem śmierci Hermesa. Prawie przypadkiem w 1614 roku uczonego hugenotów Izaak Casaubon, uwikłany w walkę między Rzymem a Lutrem, która doprowadziła do reformacji i zmieniła oblicze chrześcijaństwa, zdał sobie sprawę, że pisma hermetyczne, które miały tak ogromny wpływ na filozofów, teologów i naukowców byli najprawdopodobniej fałszerstwami – a w każdym razie nie były tym, za kogo uważało ich wielu zwolenników. Casaubon odkrył, że nie zostały one, jak wielu uważało, napisane w zamierzonych czasach, ale pojawiły się w późnej starożytności, jako produkt filozoficznego tygla Aleksandrii w latach następujących po Chrystusie. To odkrycie, w połączeniu z silnym ruchem antyhermetycznym w Kościele i rozwojem współczesnej nauki – dowodem głębokiej zmiany w zachodniej świadomości – oznaczało upadek trzykrotnie wielkiego Kościoła. Z postaci budzącej podziw i powszechny szacunek Hermes Trismegistus stał się czymś w rodzaju żartu, jego wyznawcy upartymi szaleńcami, a jego filozofia przesadą. Jednak moc hermetycznej wizji pozostaje, o czym wie każdy, kto czyta Corpus Hermeticum. Ficino i jemu współcześni mogli się mylić co do tego, kim był Hermes Trismegistus i kiedy powstawały jego książki – chociaż niektórzy uczeni uważają obecnie, że nie mylili się tak bardzo, jak sądzono – ale mam nadzieję, że ten tekst pokaże, że mieli rację co do jego znaczenia .

### **Hermes ponownie odwiedził**

Jako osoba zainteresowana tradycją hermetyczną, oczywiście znałem mitycznego Hermesa Trismegistusa i wiele lat temu napisałem artykuł o „hermetycznym renesansie” dla czasopisma Gnosis. Ale dopiero podczas pisania mojej książki „Polityka i okultyzm” ponownie zacząłem o nim myśleć. Część książki została poświęcona ideom René Guénona i Juliusa Evoli, dwóch wpływowych pisarzy należących do tradycjonalistów, szkoły myśli ezoterycznej, która mówi o „filozofii wieczystej”, a której praca opiera się na przekonaniu, że przed wiekami, ludzkość otrzymała oryginalne i raz na zawsze boskie objawienie. Później zostało to utracone – chociaż ich ślady można znaleźć w wielkich religiach świata – i dopóki nie zostanie odzyskane, współczesna cywilizacja pozostanie pogrążona w materializmie i dekadencji, przynajmniej według Guénona, Evoli i ich zwolenników. Jak wiedzą czytelnicy *Politics and the Occult*, spierałem się z większością poglądów tradycjonalistów, ale stwierdziłem, że chcę dowiedzieć się więcej o postaci najbardziej kojarzonej z ideą „pierwotnego objawienia” oraz z pismami, w których to objawienie zostało objawione. Zaintrygowało mnie to, że postać, która przez kilka stuleci była oceniana tak wysoko jak Mojżesz – a przez niektórych nawet wyżej – mogła zostać wyrzucona na intelektualny śmietnik, a jego dzieła uważane za fałszerstwa. lub Merkurego z widokiem na bank i zdać sobie sprawę, że jest to echo tej samej postaci zdobiącej wiele alchemicznych tekstów lub kafelki podłogi katedry w Sienie. Kiedy wróciłem i przeczytałem teksty przypisywane Hermesowi Trismegistusowi oraz prace naukowe, które się wokół nich zgromadziły, zafascynowała mnie historia Corpus Hermeticum, którą coraz bardziej czyta się jak filozoficzną opowieść przygodową. Od swoich początków w ptolemejskiej Aleksandrii do ponownego odkrycia w renesansowej Florencji, Corpus Hermeticum było potajemnie transportowane przez średniowieczny Egipt, Turcję i Bliski Wschód. Uciekając przed spustoszeniami religijnymi nietolerancji i wojen podboju, podróżowała z Aleksandrii do tajemniczego miasta Harran, gdzie stała się proroczą księgą dla dziwnej społeczności hermetyków. Z Harranu dotarła do Bagdadu, gdzie pośród islamu przekształciła się w mistyczną filozofię sufich. A kiedy islamski fundamentalizm doszedł do władzy, opuścił Bagdad, by znaleźć przystań w

Konstantynopolu, który sam wkrótce miał zostać zdobyty przez Turków. Uderzyło mnie to, jak podczas upadku miast i rozpadu imperiów delikatne strony Corpus Hermeticum cudem przetrwały, świadcząc o tym, jak umysł, ta niematerialna tajemnica, może wytrzymać najcięższe ciosy materialnego świata. Hermetyczna misja miała miejsce wewnątrz, w świecie wewnętrznym, to prawda; ale podróżował także po drogach świata zewnętrznego. I sam Hermes Trismegistus, jego spektakular. n.e. wloty i upadki, od źródła starożytnej mądrości do literackiej mistyfikacji: im więcej myślałem o tej ciekawej historii, tym bardziej uderzało mnie, że była symbolem jakiejś wielkiej zmiany w samej zachodniej świadomości, zmiany o których mówił filozof Jean Gebser w kategoriach różnych „struktur świadomości”. A nauki hermetyczne, które wraz z upadkiem Hermesa zeszyły do „podziemia”, również wydawały się dowodem na to, że teraz, wieki później, następowała kolejna zmiana świadomości. Im dłużej przyglądałem się tym naukom Hermesa, tym bardziej uderzało mnie to, jak bardzo rezonowały one z ideami, które omawiałem wcześniej. Było to szczególnie prawdziwe w przypadku hermetycznej idei gnozy. Dziwnym uczuciem było poczucie, że wiedza, której anonimowi poszukiwacze szukali wieki temu na egipskich pustyniach, była tą samą wiedzą, której ja sam szukałem na różne sposoby dzisiaj, tutaj, w postmodernistycznym Londynie. To poczucie ciągłości sprawiło, że ci nieznani poszukiwacze ożyli i sprawiło, że moja rola w wyprawie hermetycznej stała się bardziej realna. To było dziwne uczucie, gdy nagle zrozumiałem, że to, co czytam, nie jest tylko słowami na papierze, ale zapisem kogoś, podobnie jak ja, próbującego zmagać się z nieznanym. Czasami miałem oszałamiające wrażenie, że czas, przestrzeń i historia zniknęły, a nieznani poszukiwacze Aleksandrii i ja byliśmy w bardzo realny sposób współcześni. Poniżej znajduje się zapis mojej własnej próby zrozumienia gnozy i prześledzić bieg Hermesa Trismegistusa i jego nauk w zachodniej historii. Ogólnie rzecz biorąc, idee związane z filozofią hermetyczną zajmują co najwyżej marginalne miejsce w relacjach zachodniej świadomości. Ale mam nadzieję, że czytelnik zauważy, że Hermes był kluczowym graczem w naszej historii, a wyprawa hermetyczna była zaangażowana w niektóre z najważniejszych wydarzeń, które doprowadziły do tego, kim jesteśmy. Ale Hermes Trismegistus to nie tylko postać z naszej przeszłości. On jest, jak sądzę, równie ważny dla naszej przyszłości. Jak zauważyła Frances Yates, która otworzyła drzwi do duchowych i intelektualnych pałaców, do których wkroczyło tak wielu z nas, hermetyzm jest religią „bez świątyń i liturgii, wyznawaną wyłącznie w umyśle”. Jeśli to prawda, to każdy zainteresowany poszukiwaniem hermetycznym nie potrzebuje niczego więcej niż własnego umysłu, aby się w to zaangażować.

## **Religia umysłu**

Jeśli jest jedna idea, którą musimy uchwycić, aby zrozumieć hermetyczną „religię umysłu”, jest to gnoza. Znajduje się to w centrum nie tylko Corpus Hermeticum i innych Hermetica; leży u podstaw praktycznie całej duchowej, ezoterycznej, mistycznej i okultystycznej literatury i praktyki. Jest to greckie słowo oznaczające wiedzę, ale jest to wiedza różna od innego greckiego słowa oznaczającego wiedzę, ale niekoniecznie wykluczająca episteme. Ale podczas gdy episteme odnosi się do zbioru idei, do których doszliśmy dzięki rozumowi i doświadczeniu – do czego zwykle odnosimy się, gdy mówimy o wiedzy – i z którego wywodzi się dyscyplina epistemologii, filozoficzna analiza tego, jak wiemy to, co wiemy, gnoza jest coś innego. To, że  $2 + 2 = 4$ , że woda składa się z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu oraz że Ziemia krąży wokół Słońca, to elementy wiedzy, które podpadają pod episteme. Możemy spierać się o te rzeczy, kwestionować ich prawdziwość i, jak to zrobili niektórzy filozofowie, wymyślać powody, dla których nie możemy ich poznać ani niczego innego, ale wszystkie one są elementami wiedzy, które zostały osiągnięte poprzez rozum i obserwacja empiryczna. To, co ktoś wie dzięki gnozie, nie jest. Słownikowa definicja gnozy daje nam „intuicyjne poznanie prawd duchowych”. Mocniejszą definicją mogłoby być „bezpośrednie, bezpośrednie, niedyskursywne poznanie rzeczywistości”. W tym sensie gnoza jest doświadczeniem bezpośrednim, jak odczuwanie pragnienia i picie zimnej wody w upalny dzień. To, co wiemy w gnozie, nie jest osiągnięte przez argumentację, logikę

lub empiryczną – czyli zmysłową – obserwację. Nie można jej nauczać w szkołach, chociaż sposobem dochodzenia do gnozy były i nadal są nie uniwersytety i kolegia, ale grupy zajmujące się ezoteryczną praktyką, tak jak robiły to grupy hermetyczne, które poszukiwały hermetycznej gnozy. Powinienem wspomnieć, że terminy „ezoteryczny”, „hermetyczny” i „okultystyczny” są często używane zamiennie w odniesieniu do badań i dyscyplin, które wykraczają poza główny nurt ortodoksyjnej religii, filozofii i nauki i zajmują się rzeczywistością pozazmysłową. Podczas gdy termin „hermetyczny” odnosi się konkretnie do filozofii hermetycznej – choć często jest używany bardzo luźno – „okultyzm” jest pojęciem szerszym terminem ogólnym, a „ezoteryczny” wskazuje na „wewnętrzny”, niekoniecznie tajemny, ale powiedzmy mniej reklamowany aspekt religii, nauczania duchowego lub szkoły myślenia. Podczas gdy w wiedzy, która podlega episteme, możemy podlegać wątpliwości i niepewności, w gnozie tak nie jest. Tam, jak G.R.S. Mead, wielki współczesny hermetyk, zauważył, że „pewność jest pełna i niewyczerpana, bez względu na to, jak wąpiący umysł... może utkać swoją magię...”. Wąpiący umysł, mówi nam Mead, zna „wiedzę dyskursywną”, „szum słów” i 'wygląd rzeczy'. To, kontynuuje Mead, „wyznawcy Hermesa pozostawili „Grekom”. Dla hermetyka „wystarczy tylko „mądrość”. A ta mądrość była egipska. „Grecy” w tym przypadku oznaczają dialektyczne rozumowanie platońskich dialogów. W czasie, gdy pisano Corpus Hermeticum, osiągnęło to, jak argumentowała Frances Yates, stan zastoju, z którego nie można było oczekiwać niczego nowego. Chociaż początkowo kierował się oryginalnym i dociekliwym umysłem Platona, przekształcił się w rodzaj pustego ćwiczenia, koła argumentów, które donikąd nie prowadziły. Mądrość egipska, gnoza, była sposobem wyjścia z tej ślepej uliczki i dotarcia do bezpośredniego zrozumienia rzeczywistości. Nie rzeczywistość zmysłów, która była zmienna, zmienna i zawodna, ale prawdziwa, wieczna i żywa rzeczywistość, która leżała pod pozorami. Jego istotą było niepodważalne spostrzeżenie, że „jednostka zasadniczo nie różni się od Najwyższego”, co jest wspólne dla wielu form mistycyzmu. Na przykład jest to Tat tvam asi, „Ty jesteś tym”, hinduizmu wedantycznego, uznanie, że Jaźń w swojej podstawowej formie jest identyczna z ostateczną rzeczywistością, podstawą wszystkich zjawisk. Zarówno w wedanty, jak i hermetyzmie ta wiedza, ta gnoza, jest formą wyzwolenia i zbawienia. To właśnie utożsamianie ludzkiej jaźni z tym, co boskie, spotykane u chrześcijańskich mistyków, takich jak Mistrz Eckhart, sprzeciwiało się Kościołowi, mimo że przez pewien czas Hermes Trismegistus był uważany za ważnego prekursora i towarzysza chrześcijaństwa.

### **Ani wiara, ani wiara**

Chociaż Mead zauważa, że „samą istotą gnozy jest wiara, że człowiek może przekroczyć granice dwoistości, która czyni go człowiekiem, i stać się świadomie przekonanie, że gnoza jest możliwa, co jest tą samą wiarą i przekonaniem, jakie mamy na temat jakiegokolwiek wiedzy. Sama gnoza nie jest ani wyrazem wiary, ani potwierdzeniem wiary. W wywiadzie udzielonym BBC w ostatnich latach życia, zapytano psychologa C.G. Junga, jednego z wielkich myślicieli gnostyckich epoki nowożytnej, czy wierzy w Boga. „Wierzysz?” Jung odpowiedział. „Ciężko powiedzieć. Ja wiem. Nie muszę wierzyć”. Jung miał doświadczenie, które przekonało go o realności Boga. Nie wierzył w Boga. Znał Boga. Jung, powiedziałby Mead, miał gnozę. Powinienem zaznaczyć, że przez „Boga” Jung nie miał na myśli tradycyjnego brodatego patriarchy na tronie; „rzeczywistość duchowa”, chociaż bardziej abstrakcyjny, jest terminem mniej kontrowersyjnym, który jednak ma to samo znaczenie. Nie chodzi o to, co Jung miał na myśli mówiąc o Bogu, ale o to, że przeszedł od wiary do wiedzy. Wcześniej w wywiadzie Jung twierdzi, że jako naukowiec nigdy nie miał pożytku z wiary. Dokładnie tego chcieli wielbicieli hermetycznej gnozy do zrobienia. Treść gnozy, co zdobywali hermetycy wiedzy, były prawdziwe relacje między człowiekiem, kosmosem i boskością. Ponownie, jest to esencja większości nauk mistycznych lub ezoterycznych. Żyjemy w ignorancji, nieświadomi prawdziwej natury rzeczywistości i naszego w niej miejsca. Dla wielu osób, być może większości, nie stanowi to problemu. Akceptują codzienność i nie pytają, po co tu jesteśmy i co mamy robić teraz, kiedy już jesteśmy. Poszukiwacze gnozy są jednak

z tego niezadowoleni. Nie akceptują ani ignorancji wielu, ani a-gnozy – niewiedzy – tych, którzy twierdzą, że nie możemy znać odpowiedzi na te pytania. Ci agnostycy – słowo to zostało ukute przez T.H. Huxley'a w 1860 r. - twierdzą, że gnostycy nie mogą wiedzieć tego, co chcą wiedzieć, definiując wiedzę w sensie episteme. Wiedza, której poszukują gnostycy, nie podlega rozumowaniu dyskursywnemu – „szumowi słów” Meada – ani obserwacji empirycznej, a zatem dla agnostyków nie jest wiedzą. Poszukiwacze gnozy nie zgadzają się. Jest to spór, który trwa już od jakiegoś czasu i nie zostanie tutaj rozstrzygnięty, chociaż mam nadzieję, że w miarę rozwoju tej książki rzucę na niego nieco światła. Nauka hermetyczna mówi nam, że człowiek gnozy „nie mówi wiele ani nie zwraca uwagi na wiele rzeczy”, ponieważ „Boga... i Najwyższego Dobra nie można ani mówić, ani słuchać”<sup>7</sup>. Niemożność mówienia o boskości jest powszechną temą w literaturze duchowej, czy to Wschodu, gdzie można go znaleźć w Tao Te Ching – „Tao, o którym można mówić, nie jest prawdziwym Tao” – czy też Zachodu, gdzie pojawił się w „teologii negatywnej” Mikołaja z Kuzy, którego filozofia pozostawała pod silnym wpływem myśli hermetycznej. W związku z tym wiele traktatów hermetycznych kończy się albo ekstatyczną pieśnią pochwalną, albo mistyczną ciszą. To ta sama cisza, która następuje po słuchaniu wielkich dzieł muzycznych, które zdają się budzić uczucia i emocje, których nie da się wyrazić słowami. To, czy jest to niezmienna cecha gnozy, jest kwestią dyskusyjną, ale zanim hermetycy dotrą do tej ciężar. n.e.j ciszy lub ekstatycznej pieśni, traktaty hermetyczne rzeczywiście mówią o wielu rzeczach.

### **Kiedy przemawia Trismegistus**

Traktaty Corpus Hermeticum są na ogół zbudowane jako rodzaj rozmowy lub sesji pytań i odpowiedzi między Hermesem Trismegistusem lub innym wtajemniczonym a uczniem lub między Hermesem a Nous, Boskim Umysłem. Są to jedne z najwcześniejszych przykładów formy, która stanie się bardzo znana w literaturze ezoterycznej, w której „ten, kto wie” przekazuje swoją wiedzę temu, kto chce wiedzieć, „szczególna mądrość Ficino przekazywana od mędrca do mędrca”. Jak zauważa Klemens Salaman we wstępie do swojego przekładu Asklepiosa, „miejsce [...] jest takie, w którym uczniowie czekają z niecierpliwością, aby usłyszeć od swojego nauczyciela tajemnicze sekrety, które, jak mają nadzieję, odmienią ich życie”. Nowszym przykładem tej formy jest P.D. Relacja Uspieńskiego z jego lat jako ucznia grecko-ormiańskiego nauczyciela ezoteryki G.I. Gurdżijewa, W poszukiwaniu cudów, gdzie Uspieński, który chce wiedzieć, siedzi u stóp Gurdżijewa, który to robi. W pierwszym traktacie Corpus Hermeticum, Księga I, Poimandres, na przykład Poimandres lub Nous, ujawnia Hermesowi naturę rzeczywistości. W księdze II Hermes przekazuje część tego, czego się nauczył, swojemu uczniowi, Asklepiosowi, imieniu greckiego boga uzdrawiania, który był powiązany z egipskim bogiem Imhotepem. W rozmowach biorą udział inne postacie, takie jak Ammon i Agathodaimon, znane z mitologii grecko-egipskiej, a także postacie o imieniu Tat i Bitys, które są unikalne dla traktatów. Rozmowy mają charakter dramatyczny, najprawdopodobniej wzorowany na dialogach platońskich, który pozwolił stworzyć i utrzymać wrażenie, że uczestniczące w nich osoby są prawdziwymi ludźmi, co jest taktiką literacką pozwalającą czytelnikowi na większą identyfikację. Mógłby identyfikować się z uczniami i przechodzić przez ten sam proces gnozy, co oni, podobnie jak czytelnicy beletrystyki mogą doświadczać emocjonalnych wznoszeń i upadków postaci w powieściach. Ale w przeciwieństwie do dialogów platońskich, które prowadzą czytelnika do zrozumienia rzeczy poprzez proces rozumowania i argumentacji, celem traktatów hermetycznych nie jest argumentowanie ich twierdzeń. „Ich znaczenie – pisze Klemens Salaman – polega na zmianie, jakiej dokonują w sercach swoich czytelników lub słuchaczy, budząc ich do prawdy”. I w przeciwieństwie do bohaterów powieści, w których codzienne życie wkraczamy, uczestnicy Omawiane traktaty hermetyczne są nieco bardziej fundamentalne. Stworzenie wszechświata i nasze w nim miejsce; dwoista natura ludzkości; żywy kosmos; zasadnicza jedność bytu; przeznaczenie i wolność; środki urzeczywistniania naszej duchowej natury; boski umysł; duchowe odrodzenie; cykliczność historii; nieśmiertelność; moc magii: oto niektóre z rzeczy, o których wiedzę Hermes Trismegistus i jego uczniowie przekazują swoim gorliwym słuchaczom. Chociaż nie



będę omawiał wszystkich poszczególnych traktatów, które składają się na Corpus Hermeticum, dostęp.n.e. są doskonałe, czytelne tłumaczenia, a czytelnik jest zachęcany, aby poświęcić czas i sam je przeczytał. Traktaty są krótkie, często aforystyczne - Asklepios jest jednym z dłuższych, ale nawet nie dłuższy niż rozdział w przeciętnej książce - a to, czego czasem im brakuje w literackiej finezji, nadrabiają stymulacją duchową i umysłową. Są to, jak zauważa jeden z ich tłumaczy, „duchowe ćwiczenia mające na celu rozwinięcie zdolności umysłowych podmiotu”, których „hermetyczne zdania w tajemniczy sposób wyrują się w twojej pamięci”.

### **Świat według Hermesa**

The Poimandres lub Divine Pymander, lub Pimander, jak nazywano tłumaczenie Corpus Hermeticum dokonane przez Marsilio Ficino — i które nadal zachowuje tytuł w niektórych wydaniach — jest najbardziej znanym traktatem hermetycznym, poza Szmaragdową Tablicą, która nie jest częścią Korpusu. Jak można było się spodziewać, podobnie jak Szmaragdowa Tablica, Corpus Hermeticum, a zwłaszcza Poimandres, zostało przyjęte przez różnych pisarzy i szkoły okultystyczne, których użycie i zrozumienie jest często sprzeczne z tym, co robią poważniejsi adepci ezoteryki. Iz pewnością z akademickim/historycznym badaniem tych prac. Jednym z dzieł tej klasy jest Kybalion, który rzekomo zawiera esencję „filozofii hermetycznej”. Po raz pierwszy opublikowana w 1908 roku — książka jest obecnie własnością publiczną i jest dostępna w Inter. n.e.cie — jej autorami byli anonimowi „trzej wtajemniczeni”, ale istnieją dobre powody, by sądzić, że została napisana przez Williama Walkera Atkinsona, płodnego pisarza pseudo -okultystyczne i poradniki, które używały wielu pseudonimów; Atkinson był także właścicielem „Yogi Publication Society of Chicago”, które opublikowało Kybalion. Centralnym punktem „filozofii” Kybaliona jest nauczanie „siedmiu zasad”, które opierają się na hermetycznej idei tożsamości jednostki z boskim umysłem. Żaden zapis o jakimkolwiek dziele, hermetycznym czy innym, o tej nazwie – o której podejrzewa się, że wywodzi się z Kabały, żydowskiej tradycji mistycznej – nie istnieje przed publikacją Kybalionu i żaden uznany autorytet w dziedzinie hermetyzmu nie włącza jej do kanonu. Nowsza książka, Sekret (2006), autorstwa Rhondy Byr. n.e.s, bestsellerowa powtórka „nauki o umyśle” promowanej w Kybalionie i innych podobnych książkach samopomocowych z początku XX wieku, w dużym stopniu wykorzystuje jedną z tych „zasad” , 'Prawo Przyciągania', które wykorzystuje, aby zagwarantować swoim czytelnikom bogactwo i szczęście, na jakie zasługują. Nie trzeba dodawać, że ani Siedem Zasad, ani Prawo Przyciągania nie pojawiają się w Corpus Hermeticum ani w żadnej innej części Hermetica, a rodzaj bogactwa i szczęścia, o których myślą zarówno Trzej Wtajemniczeni, jak i Rhonda Byr. n.e.s, nie był częścią programu hermetycznego. Słowa Poimandros jest zrozumiała, biorąc pod uwagę, że mówi o „rzeczach pierwszych”. To opowieść o stworzeniu wszechświata i naszym miejscu w nim. Rozpoczyna się od Hermesa Trismegistusa, który koncentruje swój umysł na kwestii „rzeczy, które są” – temat, który niepokoił greckich filozofów od czasów Parmenidesa – podczas gdy jego zmysły są wyciszone, a jego zrozumienie „wzniesione na wielką wysokość”. Jest, to znaczy w stanie kontemplacji, medytacji, oderwany od świata, kiedy ucichła mowa zmysłów i jest głęboko świadomy swojego życia wewnętrznego. To jest kluczowy temat traktatów i całej ezoterycznej lub wewnętrznej pracy: potrzeba wyciszenia ciała, aby pozwolić umysłowi stać się świadomym samego siebie. Człowiek, jak odkryje Hermes Trismegistus, jest mieszkańcem dwóch światów, zewnętrznego świata materii i zmysłów oraz wewnętrznego świata świadomości. Ścieżka hermetyczna jest ścieżką do większej świadomości, na którą wchodzi się wycofując świadomość z aktywności ciała i kierując ją do wewnątrz. Będąc w tym spokojnym stanie, Hermes uświadamia sobie, że „ktoś wielki o nieskończonych wymiarach” woła go po imieniu i pyta, co chce usłyszeć i zobaczyć oraz co chciałby wiedzieć. Boski umysł, Poimandres, jawi się Hermesowi jako Wielki Człowiek, jak Anthropos u gnostyków lub Adam Kadmon w kabale. Późniejsi mędracy, tacy jak skandynawski filozof Emanuel Swedenborg i poeta William Blake, również ujrzą boskość w ludzkiej postaci; w rzeczywistości dla nich, podobnie jak dla hermetyków, całe stworzenie ma ludzką postać.

Poimandres lub Pymander jest często tłumaczony jako „Pasterz ludzi”, odczytanie, które pomogło chrześcijańskim hermetikom pogodzić ich hermetyzm z ich chrześcijaństwem; Chrystus był oczywiście „rybakiem ludzi”. Ale inne tłumaczenie oferuje „umysł władzy” lub „umysł suwerenności”, co sugeruje moc doświadczenia. To mówi nam, że Hermes znajduje się w obecności czegoś niewątpliwie rzeczywistego. Poimandres mówi Hermesowi, że wie, czego chce i że jest z nim wszędzie; to znaczy, on, Poimandres, jest własnym umysłem Hermesa i że on sam ma odpowiedzi na swoje własne pytania. Hermes chce poznać „rzeczy, które są, zrozumieć ich naturę i poznać Boga”. Poimandres mówi Hermesowi, aby mocno trzymał te pytania w umyśle, a on go nauczy. To, co dzieje się dalej, to mit stworzenia według Nousa. Nagle „wszystko się otworzyło” przed Hermesem, a on spogląda na „bezgraniczny widok”. Wtedy Hermes widzi światło, wypełniające jego pole widzenia. Po krótkiej chwili z tego światła wyłania się ciemność w postaci czegoś w rodzaju spiralnego lub krętego, zakrzywionego ruchu prowadzącego w dół, co napawa Hermesa strachem i odrazą. Potem ciemność zamienia się w wodę, która kłębi się i wydziela dym oraz żałosny krzyk, który według Hermesa pochodzi od światła. Ze światła wyłania się Święte Słowo lub Logos i wchodzi do wrzącej wody — która jest również zmieszana z ziemią — i która następnie emituje płomień. Płomień unosi się i niesie ze sobą powietrze, pozostawiając za sobą wodnistą ziemię. Ogień i powietrze rozdzielają się, ale woda i ziemia pozostają przez jakiś czas zmieszane, chociaż one również wkrótce się rozejdą. Oto oddzielenie klasycznych elementów, ognia, wody, powietrza i ziemi, od pierwotnego chaosu. Poimandres wyjaśnia, że światło to sam Nous, który istniał przed ciemnymi wodami. „Słowo”, które pojawiło się z Nous Poimandres, nazywa „Synem Bożym”. Wyrażenia „Syn Boży”, a także „Ojciec”, którymi traktaty hermetyczne czasami odnoszą się do Nous, były postrzegane przez Laktancjusza i inne postacie kościelne jako dowód, że Hermes Trismegistus był prorokiem chrześcijaństwa: na przykład jego trzykrotna wielkość, był postrzegany jako uznanie Trójcy. Podczas gdy niektórzy przedstawiciele kościoła uznali to za powód do włączenia Hermesa Trismegistusa do prekursorów chrześcijaństwa, inni argumentowali, że hermetycy ukradli te i inne idee. Najnowsze badania sugerują coś przeciwnego. Hermetyczne odniesienie do trójcy, „Syna Bożego” i „Boga Ojca” wydaje się poprzedzać użycie tych terminów przez chrześcijan; więc chrześcijanie mogli pożyczyć od Hermesa. W każdym razie Poimandres mówi Hermesowi, że Nous, czyli umysł, istniał przed stworzeniem, i wyjaśnia mu, że to, co w nim „widzi i słyszy”, jest „Słowem Pana” i że to nie jest oddzielone od Nous. Więc Poimandres zdaje się mówić, że coś w Hermesie istniało przed stworzeniem. Następnie Poimandres patrzy na Hermesa w sposób, który przyprawia go o drżenie, a Hermes widzi w swoim własnym Nous, czyli umyśle, że światło stało się „nieskończonym światem” – kosmosem – i widzi ogień „objęty potężną mocą”. Po tym, jak Poimandres wyjaśnia, że Hermes widział Nous w jego pierwotnej formie, swego rodzaju absolutny archetyp, który poprzedza początek lub koniec (stan rzeczy, powiedzmy, przed Wielkim Wybuchem), mówi Hermesowi, że elementy powstały w innym Nous, stworzonym przez pierwszy dzięki mocy Słowa, kolejny temat występujący w chrześcijaństwie. Androgyniczny Nous tworzy drugiego Nousa, który staje się rzemieślnikiem, twórcą świata. Drugi Nous lub rzemieślnik tworzy siedem mocy, które otaczają świat zmysłów (który stanie się Ziemią) w siedmiu sferach, które nim rządzą; ich kontrola nad światem zmysłów jest tym, co nazywamy przeznaczeniem. Te siedem sfer to siedem starożytnych planet: Księżyc, Słońce, Merkury, Wenus, Mars, Jowisz i Saturn. Ci, którzy pozostają pod ich rządami, nazywani są „procesjami losu”.<sup>15</sup> Jak odkryje Hermes, celem pracy hermetycznej jest przekroczenie tych sfer, aby dotrzeć do „ósmej sfery”, poza planety i dalej, dotrzeć do „dziewiątej sfery”, gdzie ci, którzy przebudzili się do Nous, radują się swoją gnozą. Widząc czysty świat stwórcy — świat poza siedmioma władcami — Słowo lub Logos unosi się z wodnej sfery (Ziemi) i łączy się ze stwórcą Nous — są w pewnym sensie tym samym — a Ziemia zostaje w tyle, pozbawiona Logosu, zwykła materia.

### **Człowiek hermetyczny**

Teraz rzemieślnik Nous wprawia kosmiczne koła w ruch, powodując obrót siedmiu kul. Z powodu tego ruchu istoty żywe zaczynają wyłaniać się z wodnej ziemi, ale ponieważ brakuje im Słowa, ponieważ są utworzone tylko z ziemskich elementów, nie mają mowy. Mowa, język i umysł są ze sobą powiązane w hermetycznej wizji i dopiero po stworzeniu Człowieka Słowo dociera na Ziemię. Teraz, po stworzeniu stwórcy, a stwórca po stworzeniu świata, pierwszy Nous, Ojciec, pomyślał, że dobrze będzie stworzyć istotę taką jak on, aby być świadkiem i cieszyć się tym stworzeniem. Tak więc zrodził Człowieka, o którym Poimandres mówi, że jest „taki sam jak on sam”, Ojca Nous. Nous Ojciec kochał Człowieka tak, jak kochałby swoje dziecko, ale nie możemy ignorować elementu narcyzmu, który odgrywa wielką rolę w hermetycznym micie stworzenia. Nous kocha Człowieka, ponieważ jest bardzo piękny, „nosząc obraz swego Ojca”. Rezonans judeochrześcijański jest tutaj niewątpliwy; także w tym micie Bóg stwarza człowieka na swój obraz. Nous Ojciec tak kocha Człowieka, że przekazuje mu stworzenie. Widząc piękno stworzenia, sam człowiek zapragnął stworzyć. Nous Ojciec zgadza się i rzemieślnik, jego brat, oddaje Człowiekowi swoją moc, dzieląc się z nim siłami siedmiu sfer. Człowiek zaczyna interesować się działalnością na Ziemi i chce zobaczyć, jak radzi sobie tam jego brat, rzemieślnik. Przebija siedem sfer planetarnych i patrzy z góry na Ziemię, pozwalając Naturze zobaczyć go, aw nim postać Nousa. W ten sposób widząc Człowieka, Natura zakochuje się w nim. Widząc swoje odbicie w ziemskich wodach (znowu Narcyz), Człowiek zakochuje się w Naturze i pragnie z Nią być. Gdy tylko Człowiek sobie tego życzył, stało się to i zstąpił przez sfery i wszedł w formę bez Słowa: innymi słowy, w ciało. Natura otoczyła go ramionami i, krótko mówiąc, kochali się i robią to do dziś. To dzięki tej miłości Człowiek stał się, jak wspomniano wcześniej, mieszkańcem dwóch światów: ziemskiego świata natury, materii i zmysłów (ciało) oraz niebiańskiego świata Nous (umysł). W zależności od tego, jak na to spojrzeć, ten „upadek” był albo błędem, albo nieuniknionym. Tak czy inaczej, tłumaczy to fakt, którego wszyscy doświadczamy w taki czy inny sposób, że bez względu na to, jak bardzo chcielibyśmy „powrócić do natury” i przyjąć nasze zwierzęce dziedzictwo, jest w nas część, która gwiazdy, czyli umysł. Dlatego człowiek/Człowiek jest zarówno śmiertelny, jak i nieśmiertelny, z Ziemi i nie z niej, poddany losowi (siedmiu władców), ale zdolny przekroczyć ich panowanie. Na dobre i na złe, jedna część nas jest poza kosmosem, inna jest jego niewolnikiem. Stąd starożytne zainteresowanie astrologią koncentrowało się wokół możliwości ucieczki przed wpływem gwiazd i uwolnienia się od niego, a nie, jak to jest dzisiaj, wglądu w naszą osobowość czy przepowiadania przyszłości. Jednak dla hermetyków, w przeciwieństwie do współczesnych im gnostyków, nasze ziemskie dziedzictwo nie jest złem, którego należy unikać, ale obowiązkiem, które należy przyjąć. Ze względu na naszą dwoistą naturę, jak mówi Hermes Trismegistus Asklepiosowi, człowiek „wznosi wzrok ku niebu, troszcząc się o ziemię” i „miłuje to, co jest poniżej niego, i jest kochany przez istoty na górze”

### **Wejście przez sfery**

Teraz, obejmując Człowieka, Natura wydała siedem androgynicznych istot, które dzieliły moce siedmiu sfer, a z życia i światła — esencji Nous — Człowiek stał się duszą i umysłem, czyli naszym emocjonalnym, uczuciowym życiem, które motywuje nasza wola i nasz rozum. Rzeczy pozostały w tym stanie do końca cyklu, kiedy wszystkie żywe istoty, które były androgyniczne, zostały rozdzielone na mężczyzn i kobiety, w tym Człowieka, podobnie jak dzieje się z androgynicznymi wczesnymi ludźmi w Uczcie Platona. Następnie Nous nakazuje wszystkim żywym istotom wyjść i rozmnażać się — znowu bardzo biblijny nakaz — i napomina wszystkich ludzi obdarzonych umysłem, aby pamiętali o swojej nieśmiertelności i wiedzieli, że pragnienie ciała jest przyczyną śmierci. Wszyscy, którzy pamiętają, dojdą do „Najwyższego Dobra”, ale ci, którzy cenią ciało, pozostaną wędrowcami w ciemności. Kiedy Hermes Trismegistus pyta Poimandresa, dlaczego ignoranci muszą być pozbawieni nieśmiertelności, przypomina mu się, że skoro ciało powstaje z „ponurej ciemności”, która poprzedzała stworzenie, ci, którzy miłują ciało, muszą do niego powrócić, podczas gdy ci, którzy pamiętają, że rodzą się ze światła i życia — innymi słowy Nous — „powrócą do życia”. Sam Nous pomaga tym, którzy szukają światła: pobożnym, szlachetnym,

czystym, miłosiernym i pobożnym, którzy tłumiąc dominację ciała, przygotowują się na obecność umysłu. Ci, którym brakuje Nous lub którzy porzucają je dla życia wyłącznie zmysłami, są prowadzeni w głębszą ciemność. Następnie Poimandres informuje Hermesa, że droga powrotna do Nous wiedzie przez wznoszenie się przez sfery planetar. n.e., podczas którego poddaje się im te części siebie, które kontrolują. Na Księżyc idzie wzrost i ubytek; do Słońca środki zła; do Merkurego, oszustwo; do Wenus, chciwość; na Marsa, odważna i lekkomyślna zuchwałość; do Jowisza pragnienie bogactwa; a Saturnowi fałsz. Po zrzućeniu części siebie, które podlegają dominacji namiestników, jest się gotowym do przejścia do królestwa wieczności. Tam wchodzi się do Ósmej Sfery, gdzie śpiewa się Nous i słyszy się głosy tych, którzy zajmują 9 Sferę. Następnie, wychodząc poza moce, poszukiwacze gnozy sami stają się mocami, a na koniec wszyscy jednoczą się w Bogu. Albowiem, jak mówi nam Hermes, „to jest koniec, Najwyższe Dobro dla tych, którzy posiadli wyższą wiedzę: stać się Bogiem”.

### **Misja Hermesa**

Wyjaśniwszy to wszystkowi Hermesowi, Poimandres pyta, dlaczego po usłyszeniu dobrej nowiny nie zostaje przewodnikiem tych, którzy są godni otrzymania tej gnozy? Hermes przyjmuje swoją misję i wzywa tych, którzy pogrążeni są we śnie, pijaństwie i ignorancji, aby się obudzili. Dlaczego, pyta, mając nieśmiertelność, obejmujesz śmiertelnika? Dlaczego, mając wiedzę, pozostajecie w ignorancji? Dlaczego, znając światło, pozostajecie w ciemności? Jak odkrywa większość proroków i nauczycieli, większość albo ignorowała jego słowa, albo się z nich śmiała. Tylko nieliczni zrozumieli ich znaczenie i poprosili Go, aby nauczył ich drogi. Im przekazał swoją wiedzę. Dla nich „sen ciała stał się trzeźwością duszy”, a „zamknięcie oczu prawdziwym widzeniem”. Hermes następnie dziękuje Nous w pieśni, a następnie zamyka Poimandres modlitwą, aby nie odpadł od wiedzy i aby wyprowadził innych z ich ignorancji. Następnie wyrusza, aby wypełnić swoją misję.

### **Kosmiczna świadomość**

Reszta Corpus Hermeticum zajmuje się przedstawieniem głównych tematów Poimandres i zrozumieniem konsekwencji centralnego wglądu hermetycznego, jedności bytu, którą hermetycy wyrażają w formule „Jeden, Wszystko”. Jak Hermes mówi swojemu uczniowi Asklepiosowi, „wszystko zależy od jednego i wszystko wypływa z jednego”. Cała filozofia hermetyczna wyrasta z tego fundamentalnego wglądu; powiedzenie „jak na górze, tak i na dole”, które jest podstawą hermetycznej doktryny korespondencji, podsumowuje uznanie, że wszystko we wszechświecie (Jednym) jest powiązane ze wszystkim innym (Wszystko), i że daleko od rozległej pusta przestrzeń, usiana tu i ówdzie grudkami martwej materii, wszechświat żyje, jest nieskończoną duchową istotą, której wszyscy jesteśmy częściami. „Nie ma nic”, mówi nam Corpus Hermeticum, „co powstało lub powstało gdziekolwiek, co nie jest Bogiem”. O tym w istocie jest gnoza, a Corpus Hermeticum skupia się w dużej mierze na tym, co jest konieczne do osiągnięcia tej wizji, ponieważ tylko dzięki jej osiągnięciu stajemy się naprawdę ludźmi. Bez tej gnozy ludzie są niewiele lepsi od zwierząt. Gorzej w rzeczywistości, ponieważ podczas gdy bestie nie mają możliwości gnozy, jest to nasze przyrodzone prawo, którego porzucamy tylko z gnuśności i strachu, poddając się temu, co hermetycy nazywają „dwunastoma dręczycielami”: ignorancji, smutku, nieumiarkowaniu, żądzy, niesprawiedliwości, chciwość, oszustwo, zazdrość, zdrada, złość, lekkomyślność i złośliwość. Percepcja osób bez Nous „jest jak percepcja niemych zwierząt, mających mieszanek wściekłości i pożądania”. Ignorują „rzeczy warte uwagi” i „tylko paradują po kosmosie, uwiedzeni rozkoszami ciała”, co jest drogą „śmierci”. Ale człowiek, mówi nam Hermes Trismegistus, jest „istotą boską” i „nie należy go zaliczać do innych stworzeń na ziemi”. Naprawdę należy do bogów, albo „mówiąc prawdę, prawdziwy człowiek jest ponad bogami, a przynajmniej w pełni im równy pod względem mocy”<sup>22</sup>. Dzieje się tak dlatego, że podczas gdy bogowie są utwierdzeni na swoim miejscu w wielkim kosmicznym schemacie Według Hermesa człowiek może swobodnie wznosić się na wyżyny lub zanurzać się w głębiny, korzystając ze wszystkich ofert

wszechświata. Człowiek nie jest ograniczony do jednej niszy w makrokosmosie, czy to aniołów, czy małąp, z tego prostego powodu, że sam jest mikrokosmosem, małym wszechświatem. A co daje człowiekowi ten niezwykły status w kosmosie? Gnoza. Jak można się spodziewać, tak jak czytałem traktaty w Corpus Hermeticum i zmagalem się z ich wglądami, pytanie, czym właściwie jest gnoza, przychodziło do mnie nie raz. I chociaż nie twierdzą, że całkowicie odpowiedziałem na to pytanie, wierzę, że w dalszej części można znaleźć pewne wskazówki dotyczące możliwej odpowiedzi. W niezwykłym fragmencie Księgi XI, Nous, czyli Umysł, ponownie przemawia do Hermesa i próbuje mu wytłumaczyć, że „w Bogu wszystko leży w wyobraźni”. „Rozważ to”, mówi Nous do Hermesa:

Rozkaż swojej duszy, aby poszła gdziekolwiek, a będzie tam szybciej niż twój rozkaz. Każ mu iść do oceanu i znowu tam jest od razu... Każ mu wlecieć do nieba, a nie będzie potrzebował skrzydeł... a jeśli chcesz przebić się przez to wszystko i kontemplować to, co jest dalej, jest to w twojej mocy [...] Jeśli nie uczynisz się równym Bogu, nie możesz Go zrozumieć. Podobne jest rozumiane przez podobne. Urosnąć do niezmiernych rozmiarów. Bądź wolny od każdego ciała, przekrocz czas. Stań się wiecznością, a tak zrozumiesz Boga. Załóżmy, że nic nie jest dla ciebie niemożliwe. Uważaj się za nieśmiertelnego i zdolnego zrozumieć wszystko: wszystkie sztuki, nauki i naturę każdego żywego stworzenia. Stań się wyższy niż wszystkie wysokości i niższy niż wszystkie głębokości. Poczuj jak jedno w sobie całe stworzenie... Wyobraź sobie, że jesteś we wszystkich miejscach jednocześnie: na ziemi, w morzu, w niebie; że jeszcze się nie narodziłeś, że jesteś w łonie matki, że jesteś młody, stary, martwy; że jesteś poza śmiercią. Wyobraź sobie wszystkie rzeczy na raz: czasy, miejsca, działania, jakości i ilości; wtedy możesz zrozumieć ponownie, w Asklepiosie, Hermes ostrzega Asklepiosa i innych obecnych, Tata i Hammona, aby „byli całkowicie obecni, o ile twój umysł i zdolności są w stanie”. Albowiem poznanie Boga ma być osiągnięte przez boską koncentrację świadomości”. „Taka wiedza”, informuje ich Hermes, „przychodzi jak rwąca rzeka, płynąca z góry do głębin poniżej. Swoim gwałtownym pędem wyprzedza wszelkie wysiłki, jakie podejmujemy jako słuchacze, a nawet jako nauczyciele. A później Hermes ponownie upomina swoich uczniów, aby słuchali jego mowy z „ważnym posłuszeństwem”, w przeciwnym razie „przeleci nad tobą i opłynie cię, a raczej powróci i zmiesza się ponownie z wodami własnego źródła”. Potrzeba „ważnego posłuszeństwa”, „czuwania” i „koncentracji” zostanie omówiona później. W tej chwili chcę się skupić na opisie gnozy — „wiedzy o Bogu” — jako „rwącej rzeki wzburzonej” oraz rodzaju mistycznej percepcji opisanej w XI księdze Corpus Hermeticum, którą naukowiec Florian Ebeling trafnie określa mianem „omni-wizji”. Czytając słowa Nousa skierowane do Hermesa w Księdze XI i słowa Hermesa skierowane do Asklepiosa, przypominałem sobie bardziej współczesny opis odmiennego stanu świadomości, który wydaje się niezwykle podobny do hermetycznej gnozy. W 1873 roku kanadyjski psycholog Richard M. Bucke odwiedził Londyn i jadąc powozem po wieczornym czytaniu poezji z przyjaciółmi, wszedł w osobliwy stan świadomości, niepodobny do niczego, czego kiedykolwiek doświadczył. „Jego umysł” — Bucke opowiada historię w trzeciej osobie — „głęboko pod wpływem idei, obrazów i emocji” poruszonych przez poezję „był spokojny i spokojny”, a Bucke znalazł się w stanie „cichego, prawie bier. n.e.go przyjemność”. Następnie:

Nagle, bez żadnego ostrzeżenia, znalazł się jakby otoczona ognistą chmurą. Przez chwilę pomyślał o ogniu, o jakimś nagłym pożarze w wielkim mieście; w następnym wiedział, że jest w nim światło. Bezpośrednio potem ogarnęło go poczucie uniesienia, ogromnej radości, której towarzyszyło lub bezpośrednio po nim nastąpiło intelektualne oświecenie, którego nie da się opisać [kursywa moja]. Do jego mózgu wpłynął jeden chwilowy błyskawica Brahmicznego Splendoru, który odtąd rozjaśniał jego życie; na jego serce spadła jedna kropla bramińskiej błogości, pozostawiając odtąd na zawsze smak nieba. Między innymi nie zaczął wierzyć, widział i wiedział, że Kosmos nie jest martwą materią, ale żywą Obecnością, że dusza człowieka jest nieśmiertelna, że wszechświat jest tak zbudowany i uporządkowany, że bez żadnego przypadku wszystkie rzeczy współpracują ze sobą dla dobra

wszystkich, że podstawową zasadą świata jest to, co nazywamy miłością, i że szczęście każdego jest na dłuższą metę absolutnie pewne. Twierdzi, że nauczył się więcej w ciągu tych kilku sekund, podczas których trwała iluminacja, niż w poprzednich miesiącach, a nawet latach studiów, i że nauczył się wiele, czego żadne badanie nie mogłoby nigdy nauczyć [kursywa moja]. Sama iluminacja trwała nie dłużej niż kilka chwil, ale... nie mógł zapomnieć tego, co w tym czasie widział i wiedział... Najwyższym wydarzeniem tej nocy było jego prawdziwe i jedyne wtajemniczenie w nowy, wyższy porządek idei .

Powinniśmy zauważyć, że przed jego „oświeceniem” Bucke był w spokojnym, spokojnym, cichym stanie, podobnie jak Hermes, zanim Nous ukazał mu się na początku Corpus Hermeticum. I podobnie jak Hermes, Bucke zostaje nagle „uniesiony na wielką wysokość” i otrzymuje „bezgraniczny widok”. Jak pokazują fragmenty, które zaznaczyłem kursywą, doświadczenie Bucke'a miało silnie poznawczy aspekt. Nie był to po prostu nadmierny przyrwył uczuć czy emocji, chociaż z pewnością pojawiały się silne emocje, ani też nie było to koniecznie coś nadprzyrodzonego, w sensie wizji boga lub anioła. Jego istotą była wiedza, gnoza, która zdawała się, jak Hermes ostrzegł Asklepiosa, przyjść do Bucke'a w pośpiechu „kołyszając się w strumieniu”. Jednak w potoku spostrzeżeń Bucke „widział i wiedział” i został wtajemniczony w „nowy i wyższy porządek idei”. Kilka lat po tym doświadczeniu Bucke napisał o tym książkę, *Cosmic Consciousness*, opublikowaną po raz pierwszy w 1901 roku, w której argumentował, że istoty ludzkie powoli ewoluowały w kierunku tej wyższej, rozszerzonej formy świadomości i że przykłady tego można znaleźć w całej historii . Niektóre przykłady Bucke'a to Budda, Jezus i Mahomet; w rzeczywistości Bucke argumentuje, że wszystkie główne religie świata opierały się na doświadczeniu „kosmicznej świadomości”, idei, która wydaje się współgrać z koncepcją prisca teologii Gemistosa Plethona. Bucke przedstawił również kilka nowszych przykładów kosmicznej świadomości, z których najbardziej znanym był panteistyczny poeta Walt Whitman, którego Bucke był wielbicielem. Co ciekawe, w literackim studium hermetyzmu E.L. Tuveson argumentuje, że Whitman był jednym z „awatarów trzykroć wielkiego Hermesa”, chociaż sam Whitman wydaje się nie być zaznajomiony z Hermeticą, ani też Hermes Trismegistus nie figuruje w panteonie Bucke'a tych, którzy doświadczyli kosmicznej świadomości

### **Eksperymenty z podtlenkiem azotu**

Niektórzy czytelnicy książki Bucke'a byli również wtajemniczeni w fragmenty kosmicznej świadomości, a ich opisy wydają się również oferować pewien wgląd w hermetyczną gnozę. Filozof i psycholog William James, który omawia idee Bucke'a w swoim klasycznym *Varieties of Religious Experiences*, miał dwa doświadczenia podobne do Bucke'a, jedno pod wpływem podtlenku azotu, drugie bez widocznego bodźca. Obaj podzielali kognitywną jakość wizji Bucke'a. Pod działaniem gazu, który wytworzył „niezwykle ekscytujące poczucie intensywnej metafizycznej iluminacji”, w którym „prawda leży otwarta do wglądu w głębię niemal oślepiających dowodów”, James poczuł „ogromne emocjonalne poczucie pojednania” jako „każda opozycja... znika w wyższej jedności, na której się opiera”. James zauważył, że „nieprzerwana ciągłość jest istotą bytu” i że „znajdujemy się dosłownie pośród nieskończoności, której dostrzeżenie istnienia jest szczytem, jaki możemy osiągnąć”. A jeśli zachęta Jamesa do wglądu – podtlenek azotu – każe nam kwestionować jego wartość, rozważmy jego inny moment kosmicznej świadomości, który miał miejsce, gdy był zaangażowany w rozmowę, bez natychmiastowego wyzwalacza. Podczas rozmowy James nagle:

... przypomniał sobie przeszłe doświadczenie; i to wspomnienie, zanim mogłem to pojąć lub nazwać wyraźnie, rozwinęło się w coś dalszego, co do niego należało, to z kolei w coś jeszcze dalej i tak dalej, aż proces zanikł, pozostawiając mnie zdumionym nagłą wizją rosnących zakresów odległych faktów, z których nie mogłem jasno opisać [kursywa moja]. Tryb świadomości był percepcyjny, a nie konceptualny — pole rozszerzało się tak szybko, że wydawało się, że nie ma czasu na poczucie lub identyfikację. Istniało silnie ekscytujące poczucie, że moja wiedza o przeszłości (lub teraźniejszości?) —

to, że nagle się otworzyłem, zjrzałem jakby przez okno do odległych rzeczywistości, które w niezrozumiały sposób przynależały do mojego własnego życia, było tak dotkliwie, że dziś nie mogę się z niego otrząsnąć.

Ponownie, istnieje wyraźny poznawczy charakter tego doświadczenia. Ale poznanie nadeszło w takiej powodzi – „Rzeka rwąca, tocząca się” Hermesa – że James nie mógł się tego trzymać, przypominając sobie słowa Hermesa skierowane do Tat w Księdze X, że „Najwyższe Dobro nie może być mówione ani słyszane”. Podobny problem wystąpił podczas eksperymentu Jamesa z podtlenkiem azotu. Próbując zebrać myśli, James zrobił kilka notatek, ale później stwierdził, że „trzeźwemu czytelnikowi” wydałyby się one „bezsensownymi bzdurami”. „Karty po kartkach fraz dyktowanych lub zapisywanych w stanie nietrzeźwości... które w momencie transkrypcji stopiły się w ogniu nieskończonej racjonalności” skurczyły się do nonsensów typu „Czym jest pomyłka, jeśli nie rodzajem ujęcia? Czymże są mdłości, jeśli nie rodzajem... ausea? Innym czytelnikiem Bucke’a i Jamesa był rosyjski dziennikarz i pisarz P.D. Uspieński, najbardziej znany jako zwolennik Gurdżijewa, ale sam w sobie ważny myśliciel<sup>28</sup>. Będąc pod wrażeniem relacji Jamesa i książki Bucke’a, Uspieński powtórzył eksperyment Jamesa z podtlenkiem azotu, z prawie takimi samymi wynikami. Podobnie jak James i Bucke, Uspieński znalazł się w świecie całkowitej jedności, w którym „nie było niczego oddzielnego, to znaczy niczego, co można by nazwać lub opisać oddzielnie”<sup>29</sup>. W tym nowym świecie, który „całkowicie nie przypominał niczego, co w życiu”, Uspieński odkrył, że wszystko jest ze sobą połączone, zjednoczone, połączone i że to spostrzeżenie prowadzi do tych samych trudności, jakich doświadczył James. Ta nowa świadomość dała od razu tak wiele nowego i nieoczekiwanego, a te nowe i nieoczekiwane doświadczenia nawiedziły mnie i przeleciały tak szybko, że nie mogłem znaleźć słów, nie mogłem znaleźć form wypowiedzi, nie mogłem znaleźć pojęć, które umożliwiłyby mi zapamiętanie tego, co się wydarzyło, nawet mnie, a tym bardziej przekazanie tego komukolwiek innemu”. Ta ostatnia uwaga jest uderzająco podobna do napomnienia Hermesa skierowanego do Asklepiosa, że gnoza „w swoim pośpiechu przewyższa wszelkie wysiłki, jakie podejmujemy jako słuchacze, a nawet jako nauczyciele”, a Uspieński dowiedział się o tym, gdy próbował porozmawiać z przyjacielem o spostrzeżenia, które miał. „Zacząłem coś mówić”, pisał, „ale między pierwszym a drugim słowem mojego zdania przyszła mi do głowy tak ogromna liczba pomysłów, że te dwa słowa były tak daleko od siebie oddalone, że niemożliwe było znaleźć między nimi jakiś związek”<sup>30</sup>. Podobnie jak Jakub, Uspieński notował to, co się działo, i podobnie jak Jakub był rozczarowany tym, co przeczytał później. „Myśl w innych kategoriach” było „kluczem”, którym chciał wywołać to nowe poznanie w późniejszym terminie. Jeszcze bardziej niepokojący był efekt patrzenia na popielniczkę. „Nagle – pisze – poczułem, że zaczynam rozumieć, czym jest popielniczka, a jednocześnie z pewnym zdumieniem i niemal ze strachem poczułem, że nigdy wcześniej tego nie rozumiałem i że nie zrozumieć najprostsze rzeczy wokół nas.” Popielniczka „wzbudziła wir myśli i obrazów” i zawierała „nieskończoną liczbę faktów”. Wszystko, co było związane z paleniem i tytoniem, „wywoływało tysiące obrazów, obrazów, wspomnień”. A sama popielniczka: jak powstała? Co z materiałami, z których został wykonany? Jak zostały odkryte? Kto to zrobił? Te i dziesiątki innych pytań kłębiły się w głowie Uspieńskiego, a on po raz kolejny próbował uchwycić część tego przepływu w słowach. Rezultatem było niepokojące spostrzeżenie, że „od jednej popielniczki człowiek może zwariować”. W ten sposób Uspieński próbował przekazać pogląd, że „w jednej popielniczce można było poznać wszystkich”. Ponownie, jeśli jesteśmy skłonni kwestionować znaczenie popielniczki Uspieńskiego, ponieważ obserwował ją pod wpływem podtlenku azotu, wcześniejsze, niestymulowane narkotykami doświadczenie ma niezwykle podobieństwo do rodzaju „omni-wizji”, którą stwierdza Florian Ebeling u podstaw filozofii hermetycznej. W 1908 roku Uspieński stał na pokładzie parowca przepływającego przez Morze Marmora w Turcji i obserwował fale rozbijające się o statek. Czuł, jak fale „przyciągają” do siebie jego „duszę”. Następnie:

Nagle poczułem, że to do nich dotarło. To była tylko chwila, może mniej niż chwila. Ale wszedłem w fale i wraz z nimi z rykiem zaatakowałem statek. I w tym momencie stałem się wszystkim [kursywa w oryginale]. Fale — to ja. Fioletowe góry w oddali — to ja. Wiatr — to byłem ja. Chmury, pędzące z północy, deszcz — to ja. Wielkim statkiem, toczącym się niezłomnie do przodu — byłem ja... Oficerem na służbie i mostkiem byłem ja; i dwóch marynarzy... i czarny dym unoszący się z komina... wszystko. To był moment niezwyklego wyzwolenia, radości i ekspansji.

### **Rozmowy z aniołami**

Podobnie jak Bucke, którego chwila kosmicznej świadomości wytworzyła „poczucie uniesienia, ogromnej radości”, chwila Uspieńskiego napętniła go radością i poczuciem „wyzwolenia”. James również odczuwał „ogromne emocjonalne poczucie pojednania”, poczucie, że wszystko jest dobrze, że wszystko jest w porządku, bardzo podobne do poczucia kosmicznej jedności, które kończy wiele ksiąg hermetycznych i które często prowadzi do ekstatycznych pieśni pochwalnych. Dokładnie, dlaczego wszystko było dobrze i wszystko było w porządku, ani Bucke, James, ani Uspieński nie byli w stanie przekazać w żadnej racjonalnej, elokwentnej mowie. Kiedy się nad tym zastanawiałem, przypomniało mi się coś, co skandynawski filozof religijny Emanuel Swedenborg, który często odwiedzał niebo i piekło, powiedział o aniołach: „mogą powiedzieć więcej w ciągu minuty, niż wielu może powiedzieć w ciągu pół godziny”. Język anielski, jak pisał Swedenborg, „nie ma nic wspólnego z językiem ludzkim”. Anioły, mówi nam Swedenborg, potrafią „zawrzeć w kilku słowach treść wielu zapisanych stron”, a ich mowa „jest tak pełna mądrości, że jednym słowem mogą wyrazić rzeczy, których ludzie nie mogliby wyrazić w tysiącu słów”. A podczas rozmów z aniołami Swedenborg doświadczył tej samej niezdolności do zachowania tego, czego się nauczył, jak Jakub i Uspieński w chwilach kosmicznej świadomości. „Czasami”, mówi nam Swedenborg:

Zostałem przydzielony do stanu, w jakim znajdowały się anioły i... rozmawiałem z nimi. W takich chwilach rozumiałem wszystko [kursywa moja]. Ale kiedy zostałem odesłany z powrotem do mojego wcześniejszego stanu... i chciałem przypomnieć sobie to, co usłyszałem, nie mogłem. Były bowiem tysiące rzeczy, które nie miały odpowiednika w pojęciach myślenia naturalnego, a zatem były niewyraźne inaczej, jak tylko poprzez przesunięcia niebiańskiego światła – wcale nie ludzkimi słowami.

We wstępie wspominałem, że podobno Hermes Trismegistus napisał niezwykłą liczbę ksiąg; jeden szacunek to dwadzieścia tysięcy (Jamblichus), inny trzydzieści sześć tysięcy (Manetho). Dla racjonalnego umysłu wydaje się to absurdalne, nawet jeśli niektórzy pisarze gromadzą niezwykłą liczbę tomów (na przykład Georges Simenon, twórca Inspektora Maigreta, napisał prawie dwieście powieści). Ale jeśli weźmiemy pod uwagę uwagi Swedenborga na temat anielskiego języka, można się zastanawiać, czy trzykroć wielki pisał swoje dzieła w podobnym języku? Kilka tomów napisanych w języku aniołów odpowiadałoby wielu dziesiątkom w naszej ziemskiej mowie. W każdym razie w przypadku Swedenborga otrzymujemy, podobnie jak w przypadku Hermesa, Bucke'a, Jamesa i Uspieńskiego, ideę ogromnej ilości informacji kierowanych w krótkim czasie do świadomości, która nie jest w stanie ich przyswoić. Kosmiczna świadomość pojawia się w ciągu kilku chwil, a anioły Swedenborga mówią „więcej w ciągu minuty, niż wielu może powiedzieć w ciągu pół godziny”. Przeżyciu towarzyszy uczucie szczęścia, radości, tak potężne, że naznacza na całe życie tych, którzy je mają, aw przypadku egipskich hermetyków około 200 r. n.e. prowadzi albo do mistycznej, wdzięcznej ciszy, albo do ekstatycznych pieśni uwielbienia, uruchamiając zdolność „tak”, którą James wierzył, że alkohol i inne stymulanty mają moc uwolnienia.

### **Umysł na wolności**



Co skłania do takiej odpowiedzi? Dlaczego wzrost wiedzy miałby prowadzić do „uniesienia” i „ogromnego poczucia pojednania?” W końcu siedzę w tej chwili w Bibliotece Brytyjskiej, otoczony „wiedzą świata”, z natychmiastowym dostępem nie tylko do tysięcy książek, ale także do globalnej sieci źródeł elektronicznych, Inter. n.e.tu i ogólnoswiatowej sieci, która tworzy korę mózgową naszej planety. Cieszę się, że tu jestem i mogę korzystać z tego zasobu, ale nie jestem zachwycony, choć może powinienem. Dlaczego wiedza, którą otrzymuje się dzięki gnozie, jest inna? Odpowiedź powinna być oczywista. W gnozie wiedza, którą się otrzymuje, jest natychmiastowa i bezpośrednia, a nie przefiltrowana przez racjonalny umysł. To nie jest abstrakcyjne, ale żywe. To jest prawdziwe. Mogę tu usiąść i zastanowić się nad myślą, że „wszystko jest jednym”, i rozważyć argumenty filozofów, którzy to powiedzieli, Plotyna, Hegla, Whiteheada i innych. Ale chociaż mogę podążać za ich myślami, a nawet się z nimi zgadzać i być może mam krótkie przebłyski tej jedności, nie czuję, żeby to była prawda. Jednak w gnozie bym to zrobił. Biorąc pod uwagę doświadczenie Bucke'a i innych, przypomniało mi się coś, co Aldous Huxley powiedział w swojej książce *The Doors of Perception*, w swoim opisie eksperymentu z meskaliną. Słynne jest to, że po zażyciu narkotyku Huxley „widział to, co Adam widział rankiem swojego stworzenia — cud, chwila po chwili, nagiej egzystencji”<sup>33</sup>. Później Huxley próbował wyjaśnić niezwykle efekty narkotyku, który, wraz ze wzrostem percepcji, obejmowało poszerzenie poczucia siebie, które Uspieński odczuwał na Morzu Marmora, kiedy był falami, górami i tak dalej. Huxley mówi o wszystkim, co świeci wewnętrznym światłem, które odzwierciedla nieskończoność jego znaczenia (podobnie jak popielniczka Uspieńskiego), a patrząc na bambusowe nogi krzesła, czuł, że się nimi stał. Huxley pomyślał, że pomysł zasugerowany po raz pierwszy przez filozofa Henri Bergsona mógłby prawdopodobnie wyjaśnić, co się stało. Cytuje filozofa C.D. Broad, który parafrazuje myśl Bergsona. „Sugestia” — pisze Broad:

jest to, że funkcja mózgu i układu nerwowego oraz narządów zmysłów jest głównie eliminacyjna, a nie produktywna. Każda osoba jest w każdej chwili zdolna przypomnieć sobie wszystko, co kiedykolwiek jej się przydarzyło i dostrzec wszystko, co dzieje się wszędzie we wszechświecie [podkreślenie moje]. Funkcją mózgu i układu nerwowego jest ochrona nas przed przytłoczeniem i dezorientowaniem przez tę masę w dużej mierze bezużytecznej i nieistotnej wiedzy, poprzez odcięcie większości tego, co w przeciwnym razie powinniśmy postrzegać lub pamiętać w dowolnym momencie, i pozostawianie tylko tej bardzo małej i specjalny wybór, który może być praktycznie użyteczny.

Meskalina i inne psychodeliki działają zatem poprzez otwieranie „zaworu redukującego” w mózgu, wpuszczając w ten sposób więcej rzeczywistości do świadomości. Myślę, że to samo można powiedzieć o chwilach kosmicznej świadomości, które nie są wyzwalone przez narkotyki. W nich z jakiegoś powodu „zawór redukcyjny” otwiera się samoczynnie. Hermetyczny charakter fragmentu, który zacytowałem, jest niezwykle; Huxley nawet idzie za tym, komentując, że „zgodnie z taką teorią każdy z nas jest potencjalnie Wolnym Umysłem”, czego mniej więcej Nous stara się nauczyć Hermesa. Stwierdzenie, że „każda osoba jest w każdej chwili zdolna przypomnieć sobie wszystko, co jej się kiedykolwiek przydarzyło i dostrzec wszystko, co dzieje się wszędzie we wszechświecie”, jest zgrabnym streszczeniem polecenia, jakie Nous skierował do Hermesa, by „wyobraził sobie, że jest we wszystkim”. miejsca w tym samym czasie: na ziemi, w morzu, w niebie; że jeszcze się nie narodziłeś, że jesteś w łonie matki, że jesteś młody, stary, martwy; że jesteś poza śmiercią. Wyobraź sobie wszystkie rzeczy na raz: czasy, miejsca, działania, jakości i ilości”. Uwagi Broad czy Bergsona nie mogą zostać odrzucone jako beztraskie spekulacje naukowców domagających się dowodu, ponieważ istnieją na nie bardzo twarde dowody. W 1952 roku kanadyjski neurochirurg Wilder Penfield przypadkowo pobudził część mózgu pacjenta podczas operacji. Ponieważ w mózgu nie ma ośrodków bólu, pacjent nie spał, kiedy Penfield to robił, i zgłosił, że doświadczył nie tylko wspomnienia z przeszłego zdarzenia, ale absolutnie żywe „ponowne przeżycie” tego, tak jakby przeszłe wydarzenie miało miejsce tu i tam. Następnie neuronaukowcy ustalili, że mózg zachowuje wyraźną pamięć wszystkiego, czego doświadczył, w tym

wspomnienia wydarzeń, których w tamtym czasie nie byliśmy świadomi. z powrotem w Combray, części Francji, gdzie spędził wakacje z dzieciństwa. W rezultacie powstała ogromna powieść Prousta Wspomnienie rzeczy przeszłych, dzieło, na które głęboko wpłynęły idee Bergsona dotyczące „pamięci mimowolnej”.

### **Za dużo informacji?**

Do naszej niezwykłej, choć ogólnie nieznannej i niewykorzystanej zdolności żywego odtwarzania przeszłych wydarzeń powrócimy później. Na razie chcę się skupić na tym, dlaczego częściej nie jesteśmy świadomi „wszystkiego, co dzieje się wszędzie we wszechświecie”. Podstawowym powodem jest ten, na który zwraca uwagę Huxley: po prostu nie musimy być. „Aby biologiczne przetrwanie stało się możliwe”, pisze Huxley, „umysł w ogóle musi zostać przepuszczony przez zawór redukujący mózgu i układu nerwowego.” A „to, co się wydostaje... to nędzna strużka świadomości, która nam pomoże pozostać przy życiu na powierzchni tej konkretnej planety”<sup>35</sup>. Kiedy próbuję przejść przez ruchliwą ulicę, świadomość tego, co dzieje się na jakiejś planecie w odległej o wiele lat świetlnych galaktyce, jest dla mnie bezużyteczna. Bycie przytłoczonym kosmiczną świadomością nie pomoże mi w codziennej walce o przetrwanie, więc ja – lub kto lub cokolwiek jest odpowiedzialne za ewolucję człowieka – redaguję to. Następnie Huxley poczyni kilka uwag odnoszących się do rozróżnienia między gnozą a episteme, omówionego na początku tego rozdziału. „Aby sformułować i wyrazić treść tej ograniczonej świadomości”, pisze Huxley:

człowiek wynalazł i bez końca rozwijał te systemy symboli i ukryte filozofie, które nazywamy językiem. Każda jednostka jest jednocześnie beneficjentem i ofiarą tradycji językowej, w której się urodziła — beneficjentem, o ile język daje dostęp do nagromadzonych zapisów doświadczeń innych ludzi [„wiedzy świata”, w której jestem co najmniej The British Library], ofiarą, o ile utwierdza go to w przekonaniu, że ograniczona świadomość jest jedyną świadomością, i o ile nęka jego poczucie rzeczywistości, tak że jest aż nazbyt skłonny brać swoje pojęcia za dane, słowa za dane rzeczywiste rzeczy. To, co w języku religii nazywa się „tym światem”, jest wszechświatem ograniczonej świadomości, wyrażonym i niejako skamieniałym przez język. Różne „inne światy”, z którymi istoty ludzkie w sposób chaotyczny nawiązują kontakt, to tak wiele elementów w całości świadomości należącej do Umysłu w Wolności.

Episteme jest zatem wiedzą o świecie widzianym „zredukowanym”; gnoza to wiedza o „wolnym umyśle”. Moglibyśmy pomyśleć, że zaczynając jako Wolny Umysł, Nous lub ktokolwiek za to odpowiada, popełnił błąd, wciskając się w nasze żałośnie małe mózgi. Kochający uścisk człowieka i natury byłby zatem rzeczywiście „upadkiem”. Ale jak Asklepios mówi swoim uczniom, aby troszczyć się o stworzenie, co jest częścią naszego celu, potrzebujemy ciała, a ciało potrzebuje mózgu. Tak więc Bóg dał człowiekowi „cielesne miejsce zamieszkania” i „zmieszał i stopił nasze dwie natury w jedną”. W ten sposób oddał sprawiedliwość naszemu „podwójnemu pochodzeniu” i możemy „podziwiać i wielbić to, co niebiańskie, jednocześnie troszcząc się o rzeczy na ziemi i zarządzając nimi”. Sam Huxley zauważył, że gdyby wszyscy brali meskalinę, nie byłoby wojny, ale nie byłoby też cywilizacji: patrząc na zlew pełen brudnych naczyń, Huxley pomyślał, że są zbyt piękne, by się nimi przejmować. Wielu mniej zdyscyplinowanych użytkowników psychedelików czuło to samo. Pod wpływem meskalin — i innych środków odurzających — Huxley zauważył, że „wola ulega głębokiej zmianie na gorsze”, a „przyjmujący meskalinę nie widzi powodu, by robić coś szczególnego”. Potwierdzają to inni mentalni podróżnicy. Pod koniec swojego eseju o swoim eksperymencie z podtlenkiem azotu James napisał, że: „indyferentyzm jest prawdziwym rezultatem każdego poglądu na świat, którego istotą jest nieskończoność i ciągłość”. Jeśli wszystko jest jednym, dlaczego robić jedną rzecz, a nie inną? Po co właściwie zmywać te naczynia? (James był w końcu jednym z założycieli pragmatyzmu, wybitnie praktycznej filozofii.) Będąc nieustannie pogrążeni w kosmicznej świadomości lub psychodelicznym odurzeniu, z trudem mogliśmy wypełniać nasze obowiązki opiekunów i zarządców Ziemi. Nie oznacza

to, że koniecznie wykonujemy teraz dobrą robotę — nie o to chodzi — ale radzilibyśmy sobie nieskończenie gorzej, gdybyśmy wszyscy byli w stanie błogości bez woli. Uderza mnie zatem, że nasza świadomość jest celowo ograniczona — nie wiadomo przez kogo — abyśmy mogli zająć się tutaj naszymi sprawami, które wydają się być powolnym, często frustrującym procesem asymilacji gnozy z episteme, chwytania wglądów, które przychodzą „jak rwąca rzeka wzburzona” i przekształcania ich w słowa, wbrew powszechnemu pogładowi, że takie mistyczne doświadczenia są niewysłowione. Zatem celem gnozy jest nie tylko posiadanie doświadczenia, ale także przekazanie go, a czyniąc to, dodanie do naszego zrozumienia nas samych i kosmosu, zrozumienia, że Nous, Bóg lub ktokolwiek inny, chce i jest zaangażowany w pozyskiwanie przez nas. Jest to punkt, do którego wrócimy w dalszej części.

### **Porażka życiowa i efekt Złotowłosej**

Czytelnik może pomyśleć, że przebyłem długą drogę od Hermesa Trismegistusa, ale muszę prosić go o jeszcze trochę wyrozumiałości. Chociaż „zawór redukcyjny” mózgu działa bardzo dobrze, pomagając nam „pozostać przy życiu na powierzchni tej konkretnej planety”, powoduje również pewne niepożądane skutki uboczne. Jednym z nich jest dziwne zawężenie świadomości, które nazywamy nudą i towarzyszące mu poczucie bezsensu. Wiemy, że w dzieciństwie wszyscy czujemy coś z tego, co Huxley czuł pod wpływem meskaliny, to poczucie „widzenia tak, jak Adam widział w poranek swojego stworzenia”, kiedy praktycznie wszystko, co napotykamy, jest zachwycające. Wiemy też, że wraz z upływem czasu tracimy to; „chwała i świeżość snu” zanikają i czujemy, jak zbliżają się „cienie więzienia”, jak mówi nam Wordsworth („Intimations of Immortality”). To jest efekt „dorastania” i prowadzi do tak powszechnej dziś wrażliwości „czy to już było”. To poczucie „niepowodzenia życiowego”, jak nazywa to Colin Wilson, może być tak wielkie, że może nawet doprowadzić do samobójstwa lub „niebezpiecznego życia” (Nietzsche), aby pobudzić wolę życia. Może również prowadzić do innych niepożądanych skutków – alkoholizmu, narkomanii, przemocy, perwersji seksualnych – i innych sposobów, w jakie staramy się uzyskać bardziej satysfakcjonujący zwrot z naszej życiowej inwestycji. Może to również prowadzić do szerokiego przekonania filozoficznego, że życie, wszechświat, jest bez znaczenia, poglądu, który wydaje się podzielać współczesna nauka i współczesna kultura. Gnoza, kosmiczna świadomość, doświadczenia psychodeliczne mogą ożywić „chwałę i świeżość snu”. Ale jak widzieliśmy, posiadanie zbyt dużej ilości tego, co wydaje się zdarzać przy takich okazjach, jest równie problematyczne. Wydaje się, że utknęliśmy pośrodku między zbyt dużym znaczeniem a niewystarczającym. Nadmiar znaczenia obezwładnia wolę. Niewystarczająca ilość sensu nie daje nam niczego, czego moglibyśmy pragnąć. Najwyraźniej ideałem byłoby znalezienie korzystnego środka, tego „właściwego” stanu, który nazwałem „efektem Złotowłosej”, w którym możemy otworzyć zawór i wpuścić więcej znaczenia, tak że w wieku trzydziestu pięciu lub czterdziestu lat jesteśmy nie pytani o życie „Czy to wszystko, co jest?”, ale nie odkręcać kranu na tyle szeroko, by zalać nas większym znaczeniem, niż możemy cokolwiek zrobić. Myślę, że hermetycy próbowali to zrobić, a przynajmniej próbowali nadać doświadczeniu gnozy jakąś strukturę. Oznacza to, że próbowali wzmocnić swoje umysły, aby ten, lub cokolwiek, było odpowiedzialne za otwarcie „zaworu redukującego” w mózgu, rozpoznało, że są wystarczająco zdyscyplinowani, aby wchłonąć większy stopień rzeczywistości, bez ulegania kosmicznemu letargowi symbolizowanemu przez Nieumyte naczynia Huxleya.

### **Mózgi gadów**

Ponownie, mówienie o mózgu może wydawać się odwracaniem dyskusji od hermetyzmu, który w końcu dotyczy alchemii i magii oraz makrokosmosu i mikrokosmosu. Ale jak zobaczymy w następnym rozdziale, mądrość egipska, na której rzekomo opiera się hermetyzm, sama dotyczy funkcji mózgu, przynajmniej według jednego z jej interpretatorów. W tym miejscu zauważę, że mówiąc o filozofii hermetycznej, ezoteryczny uczyony Manly P. Hall zauważył, że „kiedy pewne obszary mózgu są

stymulowane tajemnymi procesami Tajemnic, świadomość człowieka zostaje rozszerzona i pozwala mu się widzieć Nieśmiertelnych i wejść w obecność wyższych bogów”. Najwyraźniej jedno odniesienie nie jest dowodem na to, że gnoza ma coś wspólnego z „zaworem redukującym” mózgu, jednak same księgi hermetyczne wydają się sugerować, że ich autorzy mieli intuicję co do ewolucji i struktury mózgu. W księdze X Hermes informuje Tata, że „dusze ludzkie, które zyskują nieśmiertelność, przemieniają się w duchy” i wchodzą w „chóry bogów”. Ale ci, którzy nie budzą swojego Nous i „pozostają źli”, zostają zawróceni w swojej podróży (w kierunku Boga) i zmierzają „w stronę gadów”<sup>40</sup>. W latach pięćdziesiątych neurobiolog Paul D. MacLean rozwinął swoją teorię trójjedynego mózgu: który argumentował, że szczególny ludzki mózg, kora mózgowa, wyrósł z dwóch poprzednich „mózgów”, które nazwał „kompleksem R” i „układem limbicznym”. Układ limbiczny jest naszym „starym ssakiem” dziedzictwem i jest czymś, co dzielimy z innymi ssakami; jest siedliskiem naszych emocji. Kompleks R jest również nazywany „mózgiem gadów” i składa się z pnia mózgu i mózdzku. Jest najstarszą częścią mózgu i jest zaangażowana w regulację funkcji autonomicznych, takich jak oddychanie i bicie serca, i jest przede wszystkim reaktywna: nie ma wolnej woli ani możliwości wyboru. Są one związane wyłącznie z korą mózgową lub korą nową, która jest odpowiedzialna za rozum, mowę i poznanie — trzy funkcje wyraźnie związane z człowiekiem hermetycznym. Mówiąc, że ci, którym nie udało się obudzić Nousa, wymykają się „w stronę gadów”, czy autor tej hermetycznej księgi przeczuwał, że rezygnując z naszych szczególnych ludzkich zdolności, faktycznie wycofujemy się z powrotem do naszego gadziego mózgu? Fakt, że w światowej mitologii wąż, smok lub inne gadzie stworzenie jest często używane do symbolizowania stanu chaosu przed stworzeniem świata — lub stanu nieświadomości przed powstaniem samoświadomości — wydaje się potwierdzać to możliwości. Zostawmy na razie to pytanie. W dalszej części będziemy mieli więcej powiedzenia na temat mózgu i jego związku z gnozą. Ale w tym momencie spójrzmy na kraj, w którym, jak sądzono, narodziła się filozofia hermetyczna. Jedźmy zatem do Egiptu.

### **Wyjście z Egiptu**

Pomysł, że Egipt jest źródłem wszelkiej mądrości, jest prawie tak stary jak sam Egipt. Zgodnie z tradycją praktycznie każdy zachodni mędrzec czy mędrzec chodził do szkoły w krainie piramid i Sfinksa. Prawdopodobnie najbardziej znanym tego przykładem jest Timajos Platona, w którym Solon, jeden z Siedmiu Mędrców Grecji, zostaje poinformowany przez egipskiego kapłana, że Grecy są „jedynakami”. Ten sam kapłan opowiedział Solonowi historię Atlantydy i poinformował go, że cywilizacja egipska ma osiem tysięcy lat. Jednak Solon nie był sam. Legenda głosi, że sam Platon poszedł w ślady Solona, a inni wyruszyli w tę podróż przed nim, Pitagoras, Orfeusz, Tales, Anaksymander, nie mówiąc już o Mojżeszu, by wymienić tylko kilku. Dla Herodota, „ojca historii”, który również odbył tę podróż, Egipcjanie „byli ponad wszelką miarę skrupulatni w kwestii religii”<sup>1</sup>, a ich wiedza w kwestiach życia, śmierci i świata pozaziemskiego była powszechnie znana wśród starożytni. Z tego powodu wyjazd do Egiptu w celu poznania tajemnic stał się wśród Greków rodzajem obowiązkowego gestu, podobnie jak odbywanie „podróży na Wschód”, by zasiąść u stóp guru w latach 60. ' jest dzisiaj. W rzeczywistości stało się tak obowiązkowe dla greckich filozofów i mędrców, aby odbyć podróż do Egiptu, że późniejsi historycy zaczęli wątpić w prawdziwość ich podróży i twierdzili, że ich biografowie włączyli ich do relacji z ich życia, po prostu dlatego, że było to oczekiwana rzecz. Żaden szanujący się mędrzec nie przegapiłby takiej wyprawy, więc, jak głosił spór, ich zwolennicy dodali jeden do swojego CV, niezależnie od tego, czy rzeczywiście tam pojechali, czy nie. Jednak Grecy nie byli jedynym narodem zauroczonym Egiptem. Popularność Egiptu jako świętej ziemi i miejsca tajemnic była tak wielka, że odwiedzało go wielu Rzymian, poszukując ukrytych tajemnic, napędzając intensywny handel „turystyką ezoteryczną”, która trwa do dziś, ponieważ dziesiątki przewodników turystycznych i wycieczek zorganizowanych do „tajemniczego Egiptu” dostęp.n.e.go dla współczesnych konsumentów. To, że Rzymianie, którzy dla nas są starożytni, postrzegali Egipt jako krainę wiekowych tajemnic, mówi nam, że Egipt był stary od

bardzo dawna — w rzeczywistości trudno jest myśleć o Egipcie jako o „młodym” — i że jego reputacja źródła najgłębszej wiedzy i mądrości istnieje już od jakiegoś czasu. Nic więc dziwnego, że mając taką reputację, akademicy studenci historii hermetyzmu zaczęli postrzegać Egipt jako „prawie mitycznie przereklamowane źródło wszelkiej boskiej mądrości i ludzkich pobożnych praktyk”.

### **Napis na ścianie**

Takie oceny mogą być zbyt surowe, ale dziś dla wielu wydają się uzasadnione. To, czy Platon, Pitagoras i inni odbyli podróż do Egiptu, aby poznać jego mroczne tajemnice, pozostaje przedmiotem wielu dyskusji, ale w pewnym sensie jest to nieważne. Pogląd na Egipt jako kraj ezoterycznych tajemnic otrzymał poważny cios w 1822 roku, kiedy Jean-François Champollion, francuski językoznawca, słynnie złamał jedną egipską tajemnicę: znaczenie hieroglifów, które dotychczas wprawiały w zakłopotanie lingwistów. Champollion dokonał przełomu, porównując trzy inskrypcje tego samego tekstu, w języku greckim, demotycznym (lub pisanym egipskim) i hieroglifami, wyryte na powierzchni steli znalezionej w Rosetty w Egipcie i datowanej na 196 p.n.e.. Stela, oczywiście, wkrótce stała się znana jako Kamień z Rosetty, a ponieważ Champollion potrafił czytać po grecku i rozpracowywać demotykę poprzez zrozumienie języka koptyjskiego — późnoegipskiego języka pisanego alfabetem greckim — mógł porównywać inskrypcje w tych językach z hieroglifami i rozszyfrować ich znaczenie. Jednak to, co odkrył Champollion, nie było „najwyższymi tajemnicami Boskości”, jak twierdzili niektórzy wcześniejsi badacze hieroglifów, które zawierały dziwne postacie i symbole, ale „nudnym zapisem... czynów i atrybutów królów”. W szczególności Kamień z Rosetty, który jest wystawiony w British Museum, zapowiada zniesienie podatków na niektóre świątynie. Bez wątplenia interesujący dodatek do naszej wiedzy o starożytnym Egipcie, ale nie jest to szczególnie mistyczne odkrycie. Champollion nie był jedynym, który próbował odkryć tajemnicę hieroglifów, i dzieli uznanie za odblokowanie ich tajemnicy z Anglikiem Thomasem Youngiem. Jednak zarówno Young, jak i Champollion czerpali korzyści z pracy tych, którzy byli przed nimi, jak francuski orientalista Silvestre de Sacy i jego uczeń, Szwed Johan David Akerblad. Ale jak na ironię, jednym z najwybitniejszych badaczy hieroglifów był uczyony, który zrobił wiele, by promować ideę Egiptu jako krainy starożytnych tajemnic i tajemnic okultystycznych. Jego wczesne prace były tak znaczące, że zaczął być postrzegany jako założyciel egiptologii, co wielu współczesnych egiptologów chce zignorować. Nie jest to zaskakujące, biorąc pod uwagę, że współczesna egiptologia głównego nurtu jest stanowczo przeciwna idei, że starożytny Egipt miał cokolwiek wspólnego z rodzajem mistycznej, ezoterycznej filozofii, w którą założyciel ich dyscypliny wierzył całym sercem.

### **Ostatni człowiek renesansu**

Athanasius Kircher był siedemnastowiecznym niemieckim jezuitą, uczonym i znawcą, który poświęcił swój znaczny intelekt i energię zadziwiająco szerokiemu zakresowi zainteresowań, od badań wulkanów i matematyki muzyki, po badania drobnoustrojów i geografii Chin. Ze względu na rozległość badań Kircher słusznie jest znany jako jeden z ostatnich ludzi renesansu. Był także jednym z ostatnich wielkich uczonych hermetycznych, rozwijając i stosując system makrokosmiczny/mikrokosmiczny, którego nauczył się dzięki Marsilio Ficino, Pico della Mirandola i Corpus Hermeticum w wielu dyscyplinach. Chociaż do czasu, gdy Kircher opublikował swoją obszerną pracę na temat Egiptu, *Edypa Aegyptiakusa*, w latach 1652-54, Izaak Casaubon już datował pisanie Corpus Hermeticum na wczesne stulecia naszej ery – podważając w ten sposób ich autorytet – Kircher, który wierzył Hermesowi Trismegistusowi i Mojżeszowi byli identyczni, zignorowali to i kontynuowali pracę w zdeterminowanej tradycji hermetycznej. W historii nauki jest postrzegany jako jeden z ostatnich, wielkich dinozaurów, pracujący nad swoimi ogromnymi hermetycznymi księgami właśnie w czasie, gdy racjonalizm kartezjański mocno się umacniał. Ale dla studentów mniej redukcyjnych systemów myślenia jego wizja pozostaje ekscytująca i często inspirująca. Sam Kircher jest dobrą reklamą hermetycznego dictum, że człowiek,

w przeciwieństwie do innych istot, nie ma stałego miejsca w kosmosie i może wznosić się na wyżyny lub zanurzać się w głębiny według własnego uznania. Jego studia nad muzyką doprowadziły go do przekonania, że jej harmonia odzwierciedla proporcje wszechświata, starożytna idea sięgająca Pitagorasa, która jest podstawą pojęcia „muzyki sfer”, niebiańskich tonów wytwarzanych przez rewolucje planet. Jednak chociaż głowa Kirchera była w gwiazdach, był bardzo „przyziemny”, w rzeczywistości niebezpiecznie. Jego zamiłowanie do geologii było tak wielkie, że w 1638 roku, podczas wizyty w południowych Włoszech, Kircher sam zszedł do krateru Wezuwiusza, wówczas bliskiego erupcji, aby obserwować jego wnętrze. Jego fascynacja mechanicznymi cudami również miała charakter hermetyczny; wśród jego wynalazków, które obejmowały wariację na temat „magicznej latarni”, zegara magnetycznego i „perpetuum mobile”, były automaty, „gadające posągi”, idea kluczowa dla Asklepiosa, która opisuje sposób, w jaki starożytni Egipcjanie używali magii sprowadzić bogów do ich reprezentacji. Rzeczywiście, to właśnie ta relacja doprowadziła Augustyna do potępienia „magii” Hermesa Trismegistusa jako „demonicznej”. Jednak pojęcie magicznie ożywiających posągów i obrazów ma długą historię na Zachodzie; była to specjalność Bohatera Aleksandrii i podobno nawet papież Sylwester II konsultował się z mechaniczną gadającą głową. Kircher znał hebrajski i syryjski i fascynowały go języki; w pewnym momencie próbował nawet rozszyfrować tajemniczy Manuskrypt Voynicha<sup>4</sup>. W 1636 roku opublikował *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, pierwszą zachodnio-koptyjską gramatykę, którą kontynuował w 1643 roku, wydając *Lingua Aegyptiaca Restituta*, która stała się podstawą wszystkich późniejszych studiów koptyjskich. Kircher słusznie argumentował, że koptyjski był blisko spokrewniony z językiem faraonńskiego Egiptu, ale kiedy doszedł do hieroglifów, jego podejście było czysto symboliczne. Zainteresował się ich tajemnicą w 1638 roku, kiedy przeczytał książkę o Obelisku Sykstyńskim. Pierwotnie wzniesiony w Heliopolis przez faraona Menechona w 1857 r. p.n.e., obelisk został przywieziony do Rzymu przez cesarza Kaligulę w 37 r. n.e., a później przeniesiony na środek Placu Świętego Piotra przez papieża Sykstusa V w 1586 r. Inne książki o Egipcie, jak Hörwart Zaintrygował go tezaurs von Hohenburga, który zawierał obrazy hieroglifów i który Kircher znalazł w bibliotece w Speyer w Niemczech. Ale prawdziwym bodźcem do przekształcenia Kirchera w „założyciela egiptologii” było otrzymanie kopii Tablicy Bembine Izydy od Nicholasa Claude Fabri de Peiresca, bogatego mecenasa z Avinionu. Nazwana na cześć kardynała Bembo, który nabył ją po splądrowaniu Rzymu przez Świętego Cesarza Rzymskiego Karola V w 1527 r., Tablica Bembine, według oficjalnych źródeł, jest pochodzenia rzymskiego i obecnie znajduje się w Muzeum Starożytności w Turynie. Wykonana z brązu, srebra, złota, miedzi i emalii tabliczka przedstawia egipską boginię Izydę otoczoną stylizowanymi egipskimi postaciami i symbolami — w tym boga Thota — w różnych hieratycznych i rytualnych pozach i jest uważana za ważny przykład starożytnej metalurgia. Chociaż większość egiptologów uważa, że jest to wyraz dekadentckiego rzymskiego upodobania do egipskiej tajemnicy, z możliwym wykorzystaniem w miejscu kultu Izydy, zgoda co do tego, że zawarte w nim „hieroglify” są bez znaczenia, raczej jak student kabały bez wiedzy hebrajskiego, ozdobił tabliczkę hebrajskimi literami, które ze względu na swój dziwny kształt wydają się niewykształconym „tajemniczym”.

### **Język Adama i Ewy**

Niestety, Kircher oparł swoje „tłumaczenie” hieroglifów na tych z Tablicy Bembine, a kiedy Champollion rozbił Kamień z Rosetty, jego interpretacje uznano za nonsensowne, przynajmniej według oficjalnego poglądu. Często cytowanym przykładem wyjątków Kirchera są hieroglify z napisem „dd Wsr”, co oznacza „Ozyrys mówi”. „Symboliczna” interpretacja Kirchera podaje: „Zdrada Tyfona kończy się na tronie Izydy; wilgoci natury strzeże czujność Anubisa. Uważał również, że starożytny egipski był językiem Adama i Ewy. Chociaż łatwo jest wykorzystać Kirchera jako antyjoseterycznego egipskiego chłopca do bicia, łatwo też stracić z oczu jego osiągnięcie, które było znaczące, biorąc pod uwagę, że, jak zauważa jego biograf Joscelyn Godwin, „nie miał kamienia z Rosetty ani dużego ciała”. inskrypcji

hieroglificznych do zbadania, a spośród dostępnych mu źródeł wiele było spóźnionych, uszkodzonych lub praktycznie bez znaczenia”. Ale symbolicznego podejścia Kirchera nie można wytłumaczyć wyłącznie mniej niż doskonałymi materiałami. Miał za sobą całą tradycję widzenia Egiptu, a zwłaszcza hieroglifów w ten symboliczny sposób. Horapollon, grecki gramatyk żyjący w IV wieku, uważał, że hieroglify są rodzajem „pisma obrazkowego” i że każdy przyszły interpretator powinien szukać w nich symbolicznego znaczenia. W O tajemnicach neoplatoński filozof Jamblichus stwierdził, że „postacie egipskie nie zostały stworzone przypadkowo ani nierozsądnie, ale z wielką pomysłowością na wzór natury” i argumentował, że ich autorzy „naśladują naturę wszechświata i dzieło boga stwórcy, tworząc symboliczne obrazy reprezentujące tajemnicze, okultystyczne i niewidzialne znaczenia”. Kircher miał również na podstawie autorytetu kilku wcześniejszych uczonych, że sam Hermes Trismegistus stworzył hieroglify jako sposób na przechowywanie swojej wiedzy o kosmosie i boskości. Wydaje się, że sam Kircher miał niezwykłą intuicyjną sympatię do tych dziwnych postaci, które uważał za tak fascynujące. W 1666 roku został poproszony o przetłumaczenie hieroglifów na pękniętym obelisku znalezionym w Rzymie podczas wykopalisk budowlanych. Przesunął trzy widoczne boki, ale czwarty, na którym spoczywał obelisk, był ukryty pod ziemią. Kircher przystąpił do kopiowania tego, co, jak sądził, zostanie znalezione po ukrytej stronie, a kiedy obelisk został podniesiony, okazało się, że miał całkowitą rację. W przeszłości dodał nawet nowe hieroglify do zatartych części upadłego obelisku, który papież Innocenty X nakazał wznieść ponownie w Palazzo Pamphili. Gdyby Kircher żył i był świadkiem odkrycia Champolliona, można by sobie wyobrazić, że zgodziłby się z ostrzeżeniem Manly'ego P. Halla, że „duża część literatury egipskiej jest tajemnicza; jego prawdziwe znaczenie było prawdopodobnie nieznanne w okresie ptolemejskim nawet samym Egipcjanom”. Dlatego „nie powinniśmy [...] być zbyt pewni dokładności naszych tłumaczeń, zdając sobie sprawę, że pod powierzchnią, którą oświetliliśmy małym promieniem naszej wiedzy, kryje się stygijska ciemność głębsza niż noc egipska”. Nie oznacza to oczywiście odrzucenia interpretacji i wkładu Champolliona i innych uznanych egiptologów, ale dopuszczenie możliwości, że Kircher mógł popełnić coś więcej niż kolosalny błąd językowy, podobnie jak wielu uważa, że alchemia była czymś więcej niż potknięcia amatorów, które przypadkowo ustąpiły miejsca chemii. Jeśli możemy zaakceptować, że „główną przeszkodą w naszym zrozumieniu tradycji egipskiej” jest „obecna współczesna niezdolność do analogicznego myślenia”<sup>9</sup>, jak uważa ezoteryczny uczyony Arthur Versluis, to hieroglify, które fascynowały Kirchera i wielu innych, mogą nadal skrywać tajemnice jeszcze nie ujawnione. Kircher z pewnością wierzył, że tak. W Oedipus Aegyptiacus napisał, że „symbol jest zapisem oznaczającym jakąś tajemną tajemnicę... prowadzi naszą duszę przez pewne podobieństwo do inteligencji czegoś bardzo odmiennego od rzeczy zmysłowych”<sup>10</sup>. Tajemnica w centrum Egiptu, Kircher wierzył, że była to prisca theologica, którą Ficino odziedziczył po Gemistos Plethon i która, jak Kircher i inni nadal wierzyli, była zawarta w pismach trzykrotnie wielkiego. Kircher był jednym z ostatnich, którzy wyjaśnili to pojęcie, co pokazują strony Edypa Aegyptiacusa. Kircher uważał, że religie świata wywodzą się z Egiptu, a autorytety wymienione na stronie tytułowej jego opus magnum dają temu wyraz. Mądrość egipska, teologia fenicka, astrologia chaldejska, kabała hebrajska, magia perska, matematyka pitagorejska, teozofia grecka, mitologia, alchemia arabska, filologia facińska: gdy wszystko to wyłoniło się z płodnego łona Egiptu, Kircher szukał w nich wszystkich wskazówek do tajemnicy mistycznego pisma Egiptu. Było to oczywiście stawianie wozu przed koniem: jeśli wielkie religie świata nie wyszły z Egiptu, to szukanie w nich wglądu w hieroglify nie miało sensu. Kircher nie wziął jednak pod uwagę tej możliwości, a po ustaleniu, że hieroglify z definicji zawierają głęboką, filozoficzną mądrość – co oznacza termin „hieroglif” lub „święta rzeźba” – spojrzął na to, co mógł zebrać o filozofii egipskiej, aby zrozumieć, co mogą mówić. W trakcie tego procesu, jak zauważa Joscelyn Godwin, „przekształcił cały kanon starożytnej teologii”, czyniąc Edypa Aegyptiacus swego rodzaju punktem kompleksowej obsługi filozofii wieczystej, wyjaśniając nauki Hermesa Trismegistusa, Zoroastra, Orfeusza, Platona, Pitagorasa i wielu innych. W tym sensie, cokolwiek możemy sądzić o jego

czytaniu hieroglifów, ogromne dzieło Kirchera pozostaje magazynem pierwotnej mądrości, wielką studnią przepełnioną boską wiedzą, której zasadniczym źródłem była trzykrotnie wielka.

### **Szamani Egiptu**

Chociaż użycie przez Kirchera Tablicy Bembine stawia go poza zasięgiem większości egiptologów głównego nurtu, nie wszyscy byli przekonani, że tabliczka była jedynie ozdobą lub, co gorsza, jawnym fałszerstwem. Dla dziewiętnastowiecznego francuskiego okultysty Eliphasa Levi, tablica Bembine była kluczem do starożytnej Księgi Thota, imieniem Levi i innych nadanym talii tarota. Levi nie był w tym przekonaniu odosobniony, a wśród tych, którzy się z nim zgadzali, był W.W. Westcott, współzałożyciel słynnego Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku, najśłynniejszego stowarzyszenia magicznego współczesnych czasów. Jeszcze inni mieli być może nawet głębsze wyobrażenie o przeznaczeniu tabliczki. Thomas Taylor, dziewiętnastowieczny angielski neoplatonista, który jako pierwszy przetłumaczył wszystkie dzieła Platona na język angielski i którego tłumaczenia Proklosa, Porfiriusza i Jamblichusa wywarły wpływ na takich ludzi jak William Blake i Ralph Waldo Emerson, sądził, że tabliczka brała udział w same tajemnice starożytnego Egiptu. Taylor wierzył, że tablica, którą nazywa „Tablicą Izjaka”, uformowała ołtarz, kiedy w wieku czterdziestu dziewięciu lat Platon został wprowadzony w Wielkie Tajemnice w podziemnej komnacie pod Wielką Piramidą w Gizie. „Boski Platon”, mówi nam Taylor, stał przed ołtarzem, a ceremonia Misteriów „rozpaliła i wydobyla ze stanu uśpienia” to, co „zawsze było jego”, przypuszczalnie jego wiedzę duchową. „Po trzech dniach spędzonych w Wielkiej Sali, [Platon] został przyjęty przez Hierofanta Piramidy... i otrzymał ustnie Najwyższe Nauki Ezoteryczne, każdemu z odpowiednim symbolem.” Według Taylora, Platon pozostał w piramidzie przez kolejne trzy miesiące, zanim został wysłany w świat, „aby wykonywał dzieło Wielkiego Zakonu, tak jak Pitagoras i Orfeusz byli przed nim”. Najwyraźniej Taylor jest jednym z tych, którzy wierzą, że Egipt był celem podróży greckich filozofów, jednak nie wszyscy zgadzają się, że ta dramatyczna relacja z inicjacji Platona jest czystą fantazją. W *Plato, Shamanism, and Ancient Egypt* Jeremy Naydler argumentuje, że istnieją dobre powody, by sądzić, że Platon i inni faktycznie odbyli podróż do Egiptu i otrzymali tam jakąś formę inicjacji. W przypadku Platona, według Naydlera, doprowadziło to do powstania jego filozofii — do której, jak już wspomniano, cała późniejsza zachodnia myśl jest jedynie przypisem, który sugeruje, że książka o egipskich korzeniach zachodniej filozofii pozostaje do napisania. To, co dokładnie otrzymali Platon i inni, może nie być całkiem jasne, ale Naydler wierzy, że próbując zrozumieć stosunek Platona do Egiptu, możemy lepiej zrozumieć nie tylko idee Platona, ale także „głęboki nurt myślowy i duchowy”. praktykę znaną jako tradycja hermetyczna”. Naydler argumentuje przekonująco — przynajmniej w moim przekonaniu — że jakaś forma szamanizmu była zaangażowana w praktyki duchowe starożytnego Egiptu. Naydler zwraca uwagę, że centralną narracją w mitologii egipskiej jest historia rozczłonkowania Ozyrysa z rąk jego złego brata Seta i jego zmartwychwstania przez jego małżonkę Lzydę, i twierdzi, że jest to analogiczne w motywach rozczłonkowania w szamańskich rytuałach inicjacyjnych. Twierdzi również, że podróż duszy przez podziemia — którą Egipcjanie nazywali Duat — opisana w Księdze Wychodzenia Za Dnia, inaczej znanej jako Egipska Księga Umarłych, można znaleźć w rytuale szamańskim, podobnie jak być ideą duchowego wznoszenia się, która jest kolejnym motywem egipskim. Zarówno w szamańskich, jak i egipskich przekazach religijnych, to wznoszenie się do nieba odbywa się po skrzydłach lub rodzaju drabiny, i nie powinno dziwić, że równoległa idea pojawia się w hermetycznym pojęciu podróży przez planety do „ósmej sfery”.<sup>1</sup> To, że Platon opisał również wersję tego gwiazdnego wzniesienia, sugeruje Naydlerowi, że jego wersja i wersja hermetyczna wywodzą się z tego samego źródła. Zgodnie z przewidywaniami idee Naydlera umieścili go w obozie Kirchera, ponieważ większość egiptologów głównego nurtu odrzuca pojęcie egipskiego szamanizmu. Odrzucają ją, ponieważ, argumentuje Naydler, są skupieni na pogrzebowej interpretacji egipskich tekstów religijnych, takich jak egipska Księga Umarłych. Podobnie jak Tybetańska Księga Umarłych, Egipska Księga Umarłych jest zbiorem



hymnów, zaklęć, zaklęć, magicznych „słów mocy” i instrukcji używanych do kierowania duszą zmarłego w zaświatach. Jednak w przeciwieństwie do Tybetańskiej Księgi Umarłych, Egipska Księga Umarłych, która jest znacznie starsza, jest często bardzo niejednorodnym zbiorem pism, gromadzonych przez tysiąclecia i tak naprawdę w ogóle nie jest książką, przynajmniej nie we współczesnym sens. Jej najwcześniejsze „rozdziały”, znane jako Teksty Piramid, zostały zapisane na ścianach grobowców faraonów około 2350–2175 p.n.e., ale pochodzą ze źródeł znacznie wcześniejszych; praktykę mumifikacji i troskę o życie pozagrobowe można datować na co najmniej 3100 p.n.e., a według okultystycznego uczonego Lewisa Spence'a inskrypcja na sarkofagu królowej Chnem-Nefert z XI dynastii (około 2500 p.n.e.) stwierdza, że rozdział Księgi Umarłych odkryto za panowania Hosep-ti, piątego króla z I dynastii, „który rozkwitł około 4266 p.n.e.”. Możemy potraktować uwagę Spence'a z przymrużeniem oka, ale pozostaje faktem, że materiał składający się na Księgę Umarłych ma co najmniej pięć tysięcy lat. Późniejsze jego części, około 1700 r. p.n.e., pochodziły z tak zwanych tekstów trumiennych, pism znalezionych na bokach drewnianych trumien lub zawartych w zwojach umieszczonych przy zmarłych. Chociaż pierwotnie był zarezerwowany dla faraonów, ten rodzaj Szorstkiego przewodnika po życiu pozagrobowym stopniowo stał się dostępny dla każdego, kogo było stać na skrybę, aby go skopiował. Być może najbardziej znaną wersją jest Papirus Ani, kopia Księgi Umarłych sporządzona dla skryby Ani około 1240 r. p.n.e., która zawiera słynną ilustrację boga Anubisa wążącego serce Ani na wadze Ma'at, bogini sprawiedliwości. Pojawiły się późniejsze wersje z pustymi miejscami na nazwiska osób, które jeszcze nie umarły. Początkowo elitarny przywilej, duchowe odrodzenie związane z podróżą przez podziemie, z czasem stało się czymś bardziej demokratycznym. Jednak chociaż z pewnością wykorzystano pogrzebowy aspekt Księgi Umarłych, Naydler twierdzi, że tekst miał inne, bardziej centralne zastosowanie. Był to, jak uważa, podręcznik „ćwiczenia umierania”, metoda uczenia się przeżywania oddzielenia duszy od ciała, co normalnie zdarza się tylko przy śmierci fizycznej za życia. Naydler argumentuje, że ponieważ taki był również cel filozofii Platona — Fedon słynie z argumentacji, że filozofia jest „przygotowaniem do śmierci” — istnieje dobry powód, by sądzić, że Platon zamiast tylko podnosić ideę, która była „w powietrzu”, nauczył się tego z pierwszej ręki od kapłanów w Heliopolis. Przekonanie, że czyjś nous był nieśmiertelny, podczas gdy czyjeś ciało podlegało śmierci i rozkładowi, było, jak widzieliśmy, głównym tematem ksiąg hermetycznych, co sugeruje, że zamiast przepakowywać idee platońskie — jak niektórzy argumentowali, Corpus Hermeticum robi — zarówno ona, jak i filozofia Platona wywodzą się z tego samego źródła.

## **Ciało i dusza**

Jak wie każdy, kto je studiował, idee religijne starożytnego Egiptu są złożone i często pozornie sprzeczne, a bogowie pojawiają się w wielu formach, a nowi bogowie często są czczeni obok starych. Na przykład mity o stworzeniu są różne i często wydają się być wynikiem konkurujących ze sobą kapłaństw walczących o dominację. I zrozumiałe jest, że czytanie Księgi Umarłych, z jej licznymi demonami i potworami, które dusza musi pokonać, może sprawiać wrażenie, że Egipcjanie byli chorobliwym, przesądnym ludem. Jednak to, co z pozoru może wydawać się sprzeczne, może przedstawiać inny aspekt, gdy spojrzysz na to tak, jak sami Egipcjanie postrzegali to, to znaczy symbolicznie. Jeśli, jak R. T. Rundle Clark, egiptolog z szerszą perspektywą, zauważa: „zdano sobie sprawę, że sztuka egipska to prawie wyłącznie symbolizm”, można to rozwinąć i powiedzieć, że dla tych „głęboko świadomych Boga ludzi” ich mity również były symboliczne. 16 Egipcjanie, argumentuje Rundle Clark, „wykorzystywali swoje mity, aby przekazać swoje spostrzeżenia na temat działania natury i ostatecznie niemożliwych do opisanie realiów duszy” i nie byli, jak sugerują niektórzy egiptolodzy głównego nurtu, przesądnymi ludźmi, którzy wierzyli w zwierzęce bóstw z głowami, choć z pewnością zwykli ludzie mogli mieć dość proste wyobrażenia o religii, tak jak niektórzy chrześcijanie mogą nadal wierzyć, że Bóg jest siwobrodym starszym dżentelmenem na tronie. Oznacza to, że Egipcjanie używali mitów i symboli do wyrażania idei. Według Rundle'a Clarka zdawali się

koncentrować na dwóch głównych tematach: wyjaśnieniu struktury wszechświata i jego powstania oraz opisanu pochodzenia i rozwoju świadomości. Ten drugi temat będzie nas głównie interesował. Jednym z najbardziej złożonych aspektów religii egipskiej jest ich koncepcja duszy, a dokładniej fizycznych i niefizycznych elementów składających się na istotę ludzką. Według Egipcjan istoty ludzkie składają się z dziewięciu różnych, ale powiązanych bytów, z których każdy ma swoją własną formę życia pozagrobowego. Khat to fizyczne ciało, które po śmierci musi być zabezpieczone, stąd mumifikacja. Ka jest rodzajem „astralnego” sobowtóra, który zamieszkuje ciało podczas życia, ale uwalnia się po śmierci i może przybierać inne formy, takie jak posągi lub reprezentacje zmarłych. Ba jest tym, co uznalibyśmy za duszę, wewnętrzną tożsamość lub świadomość. Sekhem jest rodzajem siły życiowej, którą teozoficznie możemy nazwać ciałem „eterycznym”, które ożywia materię khatu. Ab jest czyjąś świadomością moralną, sahu intelektem i wolą, a khabit jest rodzajem cienia, podobnie jak ka, ale innym. Ale być może najważniejszą częścią duszy jest to, co Egipcjanie nazywali akh. To jest nasza boska esencja, niezniszczalne ciało duchowe, które ma potencjał, aby całkowicie uciec z ziemskiego królestwa i zamieszkać wśród gwiazd, a nawet wyjść poza nie. Podczas gdy każda z pozostałych części podlega pewnym ograniczeniom, akh, które jest również środkiem, dzięki któremu uzyskaliśmy boski wgląd i mądrość, jest porównywane do bogów. Tak więc, w istocie, w naszym akh my też jesteśmy bogami. Ba jest zwykle przedstawiany jako ptak z ludzką głową, unoszący się nad ciałem zmarłego; dla współczesnych oczu te przedstawienia przypominają relacje z „doświadczeń poza ciałem”, co sugeruje, że przedstawione ciało może wcale nie być martwe. Ptak z ludzką głową symbolizował ideę, że dla Egipcjan dusza rezydowała w głowie — pomysł, który, jak zauważa Naydler, podzielali z Grekami — i że mogła wznieść się ponad ciało, to znaczy mogła się od niego oddzielić. Naydler zauważa, że to pojęcie ba nie było, jak uważa większość egiptologów, powszechnym przekonaniem, ale było zarezerwowane dla kapłanów; to znaczy stanowiła część ezoterycznych, a nie egzoterycznych nauk religijnych. Ba może oddzielić się od ciała podczas snu lub śmierci, ale może również zostać oddzielone podczas trzeciego stanu, transu lub głębokiego relaksu. Naydler argumentuje, że aby ba wzniosło się ponad ciało, „głównym wymogiem było uspokojenie organizmu psychofizycznego”. „Ba dochodzi do siebie” — pisze — „tylko wtedy, gdy ciało jest nieaktywne i bezwładne”. Jest to uderzająco podobne do stanu, w jakim znajdował się Hermes Trismegistus, kiedy otrzymał gnozę od Poimandresa. Naydler zwraca uwagę, że dla starożytnych Egipcjan, podobnie jak dla Greków, świadomość nie była zlokalizowana, jak dla nas, wyłącznie w mózgu. Zarówno dla Egipcjan, jak i dla Greków świadomość znajdowała się w różnych formach w różnych częściach ciała. Naydler powołuje się na relację Homera z Iliady i Odysei, gdzie mówi o świadomości na jawie zlokalizowanej w klatce piersiowej oraz o innych formach świadomości rozproszonych po całym ciele, w kończynach, sercu, rękach itp. To sugeruje, że dla homeryckich Greków ciało nie było postrzegane jako jedność, ale jako połączenie różnych części, z których każda miała własną świadomość. Naydler zwraca uwagę, że ci Grecy nie mieli pojedynczego słowa na określenie żywego ciała, ale zwykle odnosili się do niego w liczbie mnogiej, a soma, co w naszym znaczeniu oznacza „ciało”, było używane w odniesieniu do zwłok. Podczas gdy Egipcjanie dzielili to pojęcie wielociesnej świadomości z Grekami z eposów Homera, mieli zupełnie inne pojęcie duszy lub psychiki niż Grecy. Dla wczesnych Greków psyche przypominała raczej naszą współczesną ideę ducha, rodzaj niematerialnego upiora lub eidoli, słabego obrazu zmarłego, który zostaje uwolniony po śmierci i który ma zredukowaną formę istnienia w podziemnym świecie, jak odkrył Ulisses podczas swojego tam pobytu. Martwy Ulisses, którego spotyka Ulisses, jest jak opary unoszące się z bagna i długo czeka na powrót do życia. Kiedy mówimy o kimś, kto jest „cieniem dawnego siebie”, mówimy o nim tak, jak pierwsi Grecy mówili o duszy. Dla tych Greków najważniejsza była fizyczna rzeczywistość, a jakiegokolwiek życie pozagrobowe było niesatysfakcjonującą mroczną sprawą. Dla Egipcjan ba miało bardziej „konkretne” istnienie, mówiąc metaforycznie o czymś czysto duchowym. Podczas gdy ciało było aktywne, jego hałas i żądania przesłaniały ba. Ale kiedy ciało milczało, można było poznać ba. Aby świadomie doświadczyć ba — to znaczy będąc przytomnym i żywym — trzeba było wycofać

świadomość z kończyn i narządów wewnętrznych i skoncentrować ją, zebrać w jedność w głowie, która przypomina raczej „boska koncentracja świadomości”, o której Hermes mówi Asklepiosowi i innym, że muszą zostać osiągnięte, zanim będą mogli otrzymać „wiedzę o Bogu”. Kiedy siły duszy były w ten sposób skoncentrowane, a ciało wyciszone, ba mogło się obudzić, a „ja” mogło poczuć się niezależnym bytem, nie zależnym od ograniczeń ciała ani do nich nie ograniczonym. Ponieważ ba jest naszym wewnętrznym ja, naszym poczuciem tożsamości, oznacza to, że my, którzy zwykle kojarzymy nasze ja z naszym ciałem, stajemy się bezpośrednio świadomi naszej niezależności od niego. Zamieszkujemy ciało, ale podczas tych stanów głębokiego fizycznego relaksu i wewnętrznej koncentracji zdajemy sobie sprawę, że „my” nie jesteśmy „tym”.

### **Ćwicz umieranie**

Jednym z rezultatów doświadczania niezależności ba jest uznanie, że świadomość może istnieć poza fizycznym ciałem i mózgiem, co sugeruje, że niekoniecznie podlega ona rozkładowi ciała. Lub, ujmując to inaczej, że część nas nie podlega śmierci. Jednak paradoksalnie, aby dojść do tego wglądu, trzeba „ćwiczyć umieranie”. Naydler sugeruje, że to była tajemnica Egipskich Misteriów, a przynajmniej jedna z nich, a biorąc pod uwagę, że podobnie jak w przypadku Misteriów Eleuzyjskich i Orfickich w Grecji, mamy bardzo mało informacji o tym, co dokładnie się w nich działo, on może mieć rację. Grecki historyk Herodot, który mówi nam, że był świadkiem egipskich tajemnic w Sais, jest irytująco nieśmiały i po gorącym wzbudzeniu naszego zainteresowania nimi postanawia zatrzymać um. Naydler argumentuje, że po swojej inicjacji Platon rozwinął te idee we własną filozofię i że wszystkie dialogi, takie jak Kratylos, Fedon, Fajdros i Republika, zawierają ważne elementy tajemnic egipskich, elementy, które można również znaleźć w Corpus hermetyzm. Po pierwsze, uznając, że ba lub dusza może istnieć niezależnie od ciała i że sposobem na urzeczywistnienie tego jest „ćwiczenie umierania”, paradoksalnie samo ciało postrzegane jest jako rodzaj grobowca. Jak mówi Platon w Kratylosie, ciało (soma) „jest grobem (sema) duszy, o której można pomyśleć, że jest pochowana w naszym obecnym życiu”. To, że Platon odnosi się do Pitagorejczyków jako źródła tej wiedzy, jest dla Naydlera mocnym dowodem na to, że jej pochodzenie jest egipskie; Pitagoras też, jak głosi tradycja, chodził do szkoły w Egipcie. To, że autorzy Corpus Hermeticum mogli mieć tego samego nauczyciela — a przynajmniej tę samą lekcję — sugeruje księga VII, gdzie jest powiedziane, że poszukiwacz gnozy, aby nie dać się ponieść wielkiej powodzi ignorancji, musi „zdejąć ubranie”, które ma na sobie, ciało, o którym mowa jako „czujące zwłoki” i „przenośny grobowiec”<sup>20</sup>. W tym właśnie sensie Sokrates w Fedonie oświadcza, że „prawdziwi filozofowie praktykują umieranie” i właśnie w tym sensie egipska Księga Umarłych, argumentuje Naydler, dotyczy umierania, i to nie tylko w dosłownym sensie, jak argumentują zwolennicy jej wykorzystania w celach pogrzebowych. Inną egipską ideą, którą Naydler znajduje u Platona, a którą można znaleźć również w księgach hermetycznych, jest koncepcja akh. Akh, jak wspomniano, jest tą częścią naszej wewnętrznej istoty, którą można uznać za boską. Ma potencjał, aby całkowicie uciec od ziemskich, a nawet kosmicznych ograniczeń, i to dzięki akh możemy otrzymać boską mądrość i wgląd. Gdy ba jest postrzegane jako niezależne od ciała, możliwe jest poznanie akh, które Egipcjanie postrzegali jako świetliste i związane ze słońcem, i które po śmierci lub poprzez rytuał misteriów, znalazła swoje miejsce wśród gwiazd. Naydler argumentuje, że akh znalazło swój odpowiednik w filozofii Platona w postaci daimona lub, jak czasami określa go Platon, nous. A jeśli chodzi o Egipcjan, ten, kto urzeczywistnił swoje akh, a właściwie stał się akh, jest wypełniony boską mądrością i może znaleźć swoje miejsce jako gwiazda we wszechświecie, dla Platona, filozofa, który poznaje Formę ood — najwyższa możliwa wiedza — również wznosi się do gwiazd. Z tego punktu obserwacyjnego, pisze Platon w Fajdrosie, „stoi z tyłu wszechświata” i może postrzegać przez nous — a nie zmysły — nieprzejawioną Rzeczywistość „za” lub „przed” kosmosem. Naydler sugeruje, że ilustracja z grobowca Ramzesa III przedstawiająca faraona spoglądającego poza gwiazdy, stojącego na dwóch splecionych wężach otaczających kosmos, jest przedstawieniem Platona, który mówił o „staniu na grzbiecie

wszechświata”. Podobieństwo między tymi dwoma ideami i hermetycznym wznoszeniem się do sfery ósmej i dziewiątej powinno być oczywiste, a w Asklepiosie Hermes Trismegistus mówi swoim uczniom, że „jest miejsce poza niebem, gdzie nie ma gwiazd”.

## Duat

Innym aspektem religii egipskiej, który najwyraźniej znalazł się w filozofii Platona, a także w księgach hermetycznych, jest Duat, nazwa, którą Egipcjanie nadali światu duchów. Chociaż jest zwykle przedstawiany jako „podziemie”, do którego dociera się w „zaświatach”, Duat jest tak naprawdę „nadświatem” i „przed życiem”. W przeciwieństwie do piekła chrześcijaństwa, Duat nie jest tak naprawdę miejscem kar ani tortur, ani cienistym królestwem zmarłych homeryckich Greków, chociaż z pewnością jest to miejsce niebezpieczne i tam się odbywa sąd. Jednak chociaż jest „przeznaczeniem wszystkiego, co stare i zużyte”, jest także „początkiem wszystkiego, co świeże i nowe”. Zawiera wszystkie formy, które należą do przeszłości lub przyszłości i w tym sensie, argumentuje Naydler, bardziej przypomina świat archetypowych form Platona; w ten sposób, studiując filozofię - która dla Platona i jego zwolenników nie była, jak to jest dzisiaj, ograniczonym ćwiczeniem akademickim, ale raczej ścieżką transformacji - można było wejść do świata duchów, wciąż żyjąc. Ale Duat jest również podobny do zbiorowej nieświadomości Junga, Kroniki Akaszy Madame Blavatsky i Rudolfa Steinera, Astralnego Światła okultystycznego filozofa Eliphasa Leviego lub Pleromy gnostyków. Dodałbym również, że jest to odpowiednik sfery nieczasowej, do której dostęp uzyskuje się poprzez hermetyczną gnozę, źródło nieskończonego znaczenia P.D. Uspieński zobaczył w popielniczce podczas swojego doświadczenia kosmicznej świadomości, a na bardziej bezpośrednim, fizycznym poziomie, mózgowie „całkowite przypomnienie”, które odkrył neuronaukowiec Wilder Penfield podczas operacji na pacjencie, a powieściopisarz Marcel Proust uruchomił podczas degustacji herbatnika maczanego w herbata. Znajomość i przejście przez Duat było głównym tematem religii egipskiej i jeśli zwolennicy egipskich tajemnic mają rację, można było ich doświadczyć na dwa sposoby. Jedno z nich, śmierć fizyczna, było nieuniknione. Problem polegał na tym, że wejście do Duat bez przygotowania mogło mieć niepożądane konsekwencje; w każdym razie ryzykowałeś. To uwydatniło atrakcyjność drugiej drogi: przez tajemnice. Przechodząc inicjację w Duat, „umierając” jeszcze za życia, człowiek miał szansę stać się akh, utożsamić się z boskością, zyskać gnozę i utracić lęk przed śmiercią fizyczną. Taki był niezwiązany z pogrzebem cel Księgi Umarłych. I chociaż prawdą jest, że Księga Umarłych jest często zawrotnym zbiorem czasami sprzecznych tekstów – być może nieuniknionym, biorąc pod uwagę jej wiek i egipski zwyczaj trzymania się wszystkiego, co stare – z gąszczu materiałów wyłaniają się dwie centralne narracje Duat. Jedną, którą już poruszyliśmy, historię Ozyrysa, jego śmierć i rozczłonkowanie z ręki jego brata Seta oraz jego zmartwychwstanie jako pana podziemi przez jego siostrę i małżonkę Izydę. Zwolennicy Ozyrysa wierzyli, że po śmierci dołączą do niego w Sekhet Hetepet, „Szczęśliwych Polach”, gdzie będą cieszyć się życiem wiecznym, podobnym do tego, które znali, tylko lepszym. Aby jednak dotrzeć do Sekhet Hetepet, czyjeś serce lub brzuch kładziono na wadze Ma'at, bogini porządku, i ważono z piórkiem. Jeśli został znaleziony obciążony grzechem, jego dusza została pożarta przez Ameneta, stworzenie z głową krokodyla, ale jeśli został uznany za równego „pióru Ma'at”, został zabrany przez Horsa, syna Ozyrysa, do szczęśliwych krain. Inna narracja Duat dotyczyła boga słońca Ra. Uważano, że Ra żeglował w swojej barce po niebie ze wschodu na zachód w ciągu dnia, ale o zachodzie słońca zatonął pod horyzontem, na Ziemiach Zachodnich, i wpłynął do Duat. Tam, w towarzystwie swojej boskiej świty, kontynuował swoją podróż, ale tym razem przez ciemne i niebezpieczne wody Duat, gdzie, między innymi, napotkał demona Apophisa (Apep), węża lub istotę podobną do smoka, która była uważana za źródło chaosu i zła. Podróż Ra została podzielona na dwanaście godzin, z których każda miała swoje własne wyzwania i próby, a pod koniec Ra wynurzył się ponownie na wschodzie, odnawiając dzień i przywracając życie i światło na ląd. Z biegiem czasu Apophis związał się z wrogim Ozyrysem, Setem, który później został powiązany z greckim potworem

Tyfonem, który według niektórych relacji został pokonany przez Hermesa Trismegistusa. Tyfon również jest jak Apophis kolejnym gadzim wrogiem i przypominam czytelnikowi o moim komentarzu na temat mózgu gadów; tutaj wydaje się kolejna sugestia, że świadomość lub gnoza toczą nieustanną walkę z atawistycznym chaosem lub korą mózgową w walce ze starym mózgiem. Ponieważ Ra jest bogiem słońca, źródłem światła i życia, a Apopis jest pierwotnym chaosem, pokonanie przez Ra Apopisa odtwarza pierwotny mit o stworzeniu, w którym „pozytywny obszar światła i formy został stworzony pośród nieokreślonej wody”. „nicłość bezczasowej nocy”. W tym sensie oryginalne mity o stworzeniu i pokonanie Apofisa przez Ra mogą być postrzegane jako opis powstania samoświadomości z ciemności nieświadomości, a ich podobieństwo do opisu stworzenia w Poimandres wydaje się jasne. W jakiś sposób tajemnice egipskie zdawały się zawierać elementy zarówno narracji Ozyrysa, jak i Ra w rytuałach i praktykach, które zabierały wtajemniczonego do Duat, aby stawić czoła próbom niezbędnym do przebudzenia jego akh, a tym samym doświadczenia jego tożsamości z boskością i wiecznością, wciąż fizycznie żywy. Czyniąc to, wtajemniczony rozumiał swoją prawdziwą naturę i nie bał się już zniszczeń związanych ze śmiercią fizyczną. Te próby napotkane w misteriach egipskich znalazły bardziej nowoczesny środek, kiedy stały się częścią rytuałów inicjacyjnych masonerii.

### **Inteligencja serca**

Jednym ze współczesnych badaczy starożytnego Egiptu, który wierzył, że jego hieroglify, a właściwie cała jego kultura, należy rozumieć symbolicznie, a jego rytuały i tajemnice miały na celu przemianę świadomości, był alchemik i filozof ezoteryczny R.A. Schwaller de Lubicz. O życiu i twórczości Schwallera de Lubicz pisałem w mojej książce *A Secret History of Consciousness*; tutaj chcę skupić się na jego pomysłach na temat rodzaju świadomości, którą wierzył, że posiadali starożytni Egipcjanie, świadomości, która wydaje się niezwykle podobna do tej przedstawionej w *Corpus Hermeticum*. Jak wspomniano wcześniej, Egipcjanie wierzyli, że świadomość nie jest zlokalizowana wyłącznie w głowie. Wraz ze świadomością „głowy”, którą znamy – rozumem i logiką, które kojarzymy z korą mózgową, czyli „nowym mózgiem” – Schwaller de Lubicz twierdził, że Egipcjanie uznawali inny rodzaj świadomości, który nazywali „inteligencją serce”. W serii wymagających, ale pouczających książek Schwaller de Lubicz zbadał znaczenie tej „inteligencji serca” i doszedł do wniosków, które wydają się odzwierciedlać wiele spostrzeżeń zawartych w księgach hermetycznych, sugerując, że spostrzeżenia Hermesa Trismegistusa mogły mieć narodził się z podobnej świadomości. Aby zrozumieć idee Schwallera de Lubicz, pomocne może być cofnięcie się nieco i ponowne rozważenie pracy filozofa Bergsona, omówionej w poprzednim rozdziale. Pamiętamy, że Bergson sugerował, że mózg i układ nerwowy pełnią funkcję eliminacyjną; to znaczy, są one zaprojektowane tak, aby trzymać informacje poza świadomością i pozwolić, aby dotarły do świadomości tylko tyle, ile jest konieczne, aby pomóc nam przetrwać. Ta „zredukowana” świadomość zapewnia wysoce zredagowaną wersję rzeczywistości i przedstawia nam solidny, stabilny, trójwymiarowy świat, który znamy. O ile jednak ta zredagowana rzeczywistość pozwala nam doskonale sobie radzić w życiu, o tyle obraz świata, jaki nam dostarcza, jest niepełny. Zasadniczo pokazuje nam powierzchnię rzeczy. Nie jest w stanie dać nam wglądu w ich wnętrze. Aby mieć o tym jakieś pojęcie, musimy wziąć psychodeliczny lek, jak zrobił to Aldous Huxley, lub mieć nadzieję na spontaniczne „doznanie mistyczne”, jak Uspieński na morzu Marmora. Wydaje się jednak, że poeci i artyści potrafią zajrzeć pod powierzchnię rzeczy i dotrzeć do ich istoty. Ryzykując uogólnienie, można powiedzieć, że poezja jest językiem wnętrza, podczas gdy proza zewnątrz. Bergson mówi nam, że poeci i artyści są w stanie to zrobić, ponieważ posiadają sposób poznania, który może przebić „martwą” powierzchnię rzeczy zapewnianą przez świadomość „przetrwania” i wejść do ich „żyjących” wnętrza. W rzeczywistości wszyscy ją posiadamy, ale u poetów, artystów i innych o podobnej wrażliwości funkcjonuje ona w wysokim stopniu. Bergson nazywa ten sposób poznania intuicją. W swojej wczesnej karierze Schwaller de Lubicz był uczniem malarza Henri Matisse'a, który sam był uczniem Bergsona, i jak sugerowałem gdzie indziej, inteligencja serca Schwallera de Lubicz

wydaje mi się wersją intuicji Bergsona. Nie chodzi o to, by sprowadzić ideę Schwallera de Lubicz do wariacji Bergsona, ale o pokazanie, że tego rodzaju pytania, jakie stawia myśl ezoteryczna, można znaleźć także w filozofii głównego nurtu i nie są one tak marginalne, jak sądzą jej krytycy. Inteligencja serca Schwallera de Lubicz jest zasadniczo partycypacyjnym trybem świadomości. W „świadomości przetrwania” rygorystycznie przestrzegane jest rozróżnienie między nami a światem „na zewnątrz”. Aby poradzić sobie ze światem, musimy być w stanie trzymać go na dystans i mieć jasne poczucie, czym jest „ja”, a co „nie-ja”. Jednak, jak Uspieński doświadczył na morzu Marmora i Huxley po zażyciu meskaliny, są chwile, kiedy to rozróżnienie zanika, niewidzialna ściana oddzielająca nas od świata znika, a „ja” i „nie-ja” wydają się stapiać. W tych chwilach, które zdarzają się częściej niż podejrzewamy, ale nie zawsze w tak dramatycznej formie, jak Huxley czy Uspieński, my, nasza świadomość, uczestniczymy w świecie. „Ja” i „nie-ja” wydają się być jednym. To jest „inteligencja serca”, a Schwaller de Lubicz uważał, że jest to klucz do zrozumienia tajemnicy starożytnego Egiptu. Jak napisał w *Esotericism and Symbol* „Rozum”, nie racjonalizm, ale rodzaj rozumu związany z nous, „jest inteligencją serca, która pozwala nam w miłości być rzeczą, być wewnątrz rzeczy, wzrastać”. z rośliną, latać z ptakiem, szybować z wężem, być „drogą mężczyzny z służącą”, o której Księga Przysłów mówi, że nie może być poznana; stać się przestrzenią sześciennej z sześcianiem. To właśnie do tego powodu ezoteryzm odnosi się”. Schwaller de Lubicz zwrócił na to uwagę w swoim głęboko hermetycznym dziele *Nature Word*, kiedy napisał, że dzięki wiedzy „inteligencji serca” możemy:

Tumble ze skałą, która spada z góry. Szukaj światła i raduj się, gdy pączek róży ma się otworzyć: pracuj z skąpą mrówką; zbierać miód z pszczołą; rozszerzają się w przestrzeni wraz z dojrzewającymi owocami

Porównaj to z uwagami Tata do Hermesa Trismegistusa w księdze XIII, gdzie mówi, że:

O ojcie, zostałem utwierdzony przez Boga; Teraz widzę nie oczami, ale dzięki działaniu energii duchowej w mocach. Jestem w niebie, na ziemi, w wodzie, w powietrzu; Jestem w żywych stworzeniach i roślinach; Jestem w łonie, przed łonem, po łonie. Jestem obecny wszędzie.

Warto zauważyć, że w swoim komentarzu do Księgi XIII, G.R.S. Mead odnosi się do tej sekcji jako „Świt kosmicznej świadomości” i zauważa, że „ta świadomość, czymkolwiek by nie była, jest przekroczeniem naszego trójwymiarowego ograniczenia świadomości”. Trzykrotnie największy Hermes Meada został opublikowany w 1906 roku i chociaż nie ma w nim wzmianki o R.M. Bucka w indeksie, Mead z pewnością byłby świadomy swojej książki *Cosmic Consciousness*, opublikowanej w 1901 roku. Schwaller de Lubicz uważał, że ten rodzaj świadomości partycypacyjnej działał w hieroglifach, a jego wyobrażenia na ich temat stawiały go, wraz z Jeremy Naydler ze szkoły egiptologii Kirchera. Schwaller de Lubicz argumentował, że współczesne odczytania hieroglifów i innych dzieł egipskich, takich jak *Księga Umarłych*, są skupione na dosłownej interpretacji i są tak ograniczone, jak świadomość niezdolna do zrozumienia metafory byłaby w konfrontacji z poezją: dla niej, róża to róża i nic więcej. Schwaller de Lubicz uważał, że współczesna świadomość cierpi na coś, co nazwał „świadomością mózgową”, która funkcjonuje poprzez „granulację” rzeczywistości, przekształcanie jej w dyskretne kawałki i przecinanie połączeń, które przebiegają przez nią jak włókna pajęczej sieci. „Wszystko we wszechświecie”, pisał Schwaller de Lubicz, „jest we współzależnym związku ze wszystkim”, jest to uwaga hermetyczna, jeśli taka kiedykolwiek istniała. Podobnie jak świadomość „przetrwania” Bergsona, „świadomość mózgową” ma swoją funkcję i jest absolutnie niezbędna (inaczej nie rozwinęlibyśmy jej), ale kiedy dominuje, jak to ma miejsce w niektórych redukcjonistycznych, scjentologicznych poglądach na świat, prowadzi to do katastrofalnych skutków. Ponieważ nasza nauka „chce przeniknąć tajemnice życia zwykłymi sposobami pojmowania”, dochodzi do uwag takich jak astrofizyk Steven Weinberg, który słynny ogłosił, że „im bardziej wszechświat wydaje się zrozumiały, tym bardziej wydaje się bezsensowny”. Jest to dokładne przeciwieństwo tego, co odkrywa nauka hermetyczna, starając się zrozumieć kosmos. Dla niej, z każdą nową gnozą, wszechświat i wszystko w

nim — nawet popielniczka — staje się miejscem o niemal przytłaczającym znaczeniu. Dla Stevena Weinberga ziarno piasku to po prostu ziarno piasku, a galaktyki i planety są w zasadzie tylko ich dużymi skupiskami. Ale dla Williama Blake'a — wykształconego w nauce hermetycznej przez Thomasa Taylora i wyposażonego w naturalne upodobania do niej — ziarno piasku to świat, a niebo można znaleźć w dzikim kwiecie. Ale to znaczenie można rozpoznać tylko w tym innym sposobie poznania, który Schwaller de Lubicz nazywa „inteligencją serca”, a która jest także, jak nam mówi, „inteligencją wszechświata”, która „powie nam wszystko” .

### **Równoczesność stanów przeciwnych**

Ta jedność, w której mówi się nam „wszystko”, przypomina wiedzę R.M. Bucke, William James i P.D. Uspieński otrzymał w swoich chwilach „kosmiczną świadomość”. Podobnie jak świadomość kosmiczna, wykracza to poza nasze zwykłe zrozumienie. W tej jedności „nasza inteligencja mózgowa nie może już niczego rozróżniać, a więc nie ma już żadnej roli do odegrania”, coś, co, jak widzieliśmy, szybko odkryli Bucke, James, Uspieński, a nawet sam Hermes Trismegistus. Aby uchwycić coś z rzeczywistości tej jedności, potrzebujemy, jak argumentuje Schwaller de Lubicz, innego sposobu poznania, sposobu, który, jego zdaniem, był znany starożytnym Egipcjanom, tak dobrze znany, że oparli całą swoją religię na na nim. Dlaczego Egipcjanie byli bardziej zaznajomieni z tym trybem? Powodem, jak sądzę, jest to, że świadomość była wówczas ogólnie inna i mniej zdominowana przez „świadomość mózgową” niż nasza świadomość dzisiaj. Dla zwięzłości możemy powiedzieć, że świadomość starożytnego Egiptu była bardziej „prawopółkulowa”, nastawiona na wzorce i znaczenie, niż nasza nowoczesna, oparta na ego, analityczna świadomość lewej półkuli. To rzeczywiście było coś, co sam Schwaller de Lubicz rozpoznał. „Dwa jakościowo różne umysły zamieszkujące ludzką psychikę”, które badał Schwaller de Lubicz, można zrelegować do dwóch półkul mózgowych i, jak zauważa Robert Lawlor, tłumacz Schwallera de Lubicz, „lokalizacja w prawej półkuli wysoce intuicyjnych aspektów myśli wraz ze zdolnością rozpoznawania wzorców niewerbalnych jest zgodna z dominującą cechą umysłu, która zdaniem Schwallera de Lubicz mogła wytworzyć architekturę świątyni i pisma hieroglificzne starożytnych Egipcjan”. Pozwolenie na te spekulacje pozwala na kilka interesujących sugestii. Jeśli „wiera w stały świat, rozumiany jako twarda, gęsta, fizyczna substancja” jest „tym, co naprawdę definiuje zachodnią mentalność”, jak argumentuje Naydler, to możliwe, że dla starożytnego Egiptu „świat był jeszcze przepuszczalny” i że w świeciło „duchowe światło, oświetlając je boskim blaskiem”. Jeśli pomyślimy o tym „duchowym świetle” i „blasku” jako znaczeniu, to zaczyna to mieć sens. Wydaje mi się, że musiałyby zadziałać coś w rodzaju „prawej świadomości mózgowej”, abyśmy mogli rozpoznać, że wraz z ich dosłownym, „mózgowym” znaczeniem, hieroglify można również rozumieć symbolicznie. Z pewnością w to wierzył Schwaller de Lubicz, kiedy rozwijał swoje pojęcie symboliki. Wraz z Bergsonem, we wczesnych latach Schwaller de Lubicz był pod wpływem powstania „nowej fizyki”, zwłaszcza koncepcji światła Nielsa Bohra i zasady nieoznaczoności Werner Heisenberga. Jak zapewne większość czytelników wie, Bohr zakończył debatę na temat natury światła, która toczyła się od czasów Christiana Huygensa i Isaaca Newtona, na temat tego, czy najlepiej opisać je jako falę, czy jako cząsteczkę, rozwijając swoje pojęcie „komplementarności”, który stwierdza, że jest to jedno i drugie. W niektórych kontekstach światło zachowuje się jak fala, w innych jak cząsteczka, stąd kuferkowy termin „wawicle”. Zasada nieoznaczoności Heisenberga głosi, że nie możemy znać jednocześnie położenia i prędkości cząstki elementar. n.e.j, ale tylko jedną lub drugą: obserwując jedną, zaciemniamy drugą, stąd „niepewność”. W obu przypadkach Schwaller de Lubicz zaczerpnął z tego pogląd, że rzeczywistość może istnieć w dwóch pozornie wykluczających się stanach, pogląd, który nasza przyziemna „świadomość mózgową” dezorientuje, ale który może być dostosowany przez „inteligencję serca”. . Ta „jednoczesność przeciwnych stanów”, jak to nazwał Schwaller de Lubicz, odgrywa wielką rolę w jego rozumieniu hieroglifów. To jest istota tego, co nazywa symboliką, czyli sposobem utrzymywania razem przedmiotu percepcji zmysłowej (danej przez świadomość mózgową)

i treści wiedzy wewnętrznej (intuicja Bergsona i inteligencja serca) w twórczej polaryzacji. Widząc hieroglify ptaka, argumentował Schwaller de Lubicz, Egipcjanie wiedzieli, że jest to znak rzeczywistego, indywidualnego stworzenia, ale wiedzieli też, że jest to symbol tego, co nazwał jego „kosmiczną funkcją”, lotu, a także wszystkich inne cechy z nim związane. Ujmując to w zgrabną formułę, dla Schwallera de Lubicz hieroglify nie tylko oznaczały, ale ewokowały, co przypomina cytowaną wcześniej uwagę Athanasiusa Kirchera: „symbol jest zapisem oznaczającym jakąś tajemną tajemnicę... prowadzi naszą duszę przez pewne podobieństwo do inteligencji czegoś bardzo odmiennego od rzeczy postrzeganych zmysłowo”.

Powiedziałbym, że to jest istota hermetycznego pojęcia korespondencji, idea, że rzeczywistości „wyższego świata” – jak powyżej – korespondują z realiami „niższego” – czyli poniżej. Jest to również, na innym poziomie, esencja metafory, sztuczka mowy, w której jedna rzecz zastępuje drugą, coś, o czym pisałem gdzie indziej. Pojęcie odpowiedników jest tak istotne dla myśli hermetycznej i ezoterycznej, że trudno kontemplować hermetyzm lub ezoteryzm bez niego. Zajmuje honorowe miejsce w „fundamentalnych elementach” ezoteryzmu Antoine'a Faivre'a, badacza ezoteryki. Dla Faivre'a te „korespondencje... mają być czytane i rozszyfrowywane”. „Cały wszechświat”, mówi nam, „jest wielkim teatrem luster, zestawem hieroglify do rozszyfrowania. Wszystko jest znakiem, wszystko skrywa i emanuje tajemnicą; każdy przedmiot skrywa tajemnicę”. I, co wydaje się ukłonem w stronę Schwallera de Lubicz, kontynuuje: „Zasady niesprzeczności i wykluczony środek przyczynowości liniowej [tj. świadomości mózgowej] są zastępowane przez te związane z zawartym środkiem i synchronicznością.” Pomysł, że cały wszechświat jest „zbiorem hieroglify” czekającym na rozszyfrowanie lub, jak wielu powiedziało wcześniej, obszerną księgą czekającą na przeczytanie, sugeruje że metoda symboliki, jednoczesnej świadomości przeciwstawnych stanów, nie ogranicza się do zrozumienia hieroglify. Jak zrobiło to wielu poetów i myślicieli, nie nazywając tego tak, można to zastosować do wszystkiego. Jak widzieliśmy, Uspieński zobaczył, jakie cuda kryją się w prostej popielniczce. Świat staje się więc rodzajem języka, a raczej wierszem; w każdym razie coś, co stawia nas przed wyzwaniem odkrycia, co to znaczy. I tak jak książka lub wiersz nie traci swojego znaczenia, dopóki nie poświęcę mu wymaganej uwagi, tak też księga natury, kosmos, całość, niewiele mi powie, jeśli nie skupię na niej mojej uwagi, skoncentruję swój umysł, jak radzi Hermes, i spróbuję zrozumieć, co jej autor – kimkolwiek on jest – próbuje powiedzieć. Jak pisze Christopher Bamford w swojej ważnej przedmowie do Nature Word: „Świat żyje tylko dlatego, że przemawia do nas językiem, który możemy zrozumieć”, a jego „znaczenie staje się dla nas żywe w takim stopniu, w jakim możemy je przyswoić”. Jak zauważył Bamford i wielu innych, pojmujemy to znaczenie zmysłami, ale umysłem, tak jak patrzymy przez okno, ale oczami. Jak wyjaśnia księga X Corpus Hermeticum: „wiedza jest bezcielesna; organem, którego używa, jest sam umysł”. Wydaje się więc, że znaczeniem książki nie jest sama książka, ale dziwna alchemia, którą wyzwała w twoim umyśle. Być może przebyliśmy długą drogę od Platona i innych zachodnich mędrców otrzymujących inicjację w podziemnych komnatach pod piramidami. To, co próbowałem zrobić w tym rozdziale, to dać pewne wyobrażenie o tym, czego mogła dotyczyć mądrość egipska, uważana za podstawę tradycji hermetycznej. Te spekulacje nie są oczywiście wyczerpujące, ale uważam, że są sugestywne. W następnym rozdziale zatrzymamy się w Egipcie, chociaż przeniesiemy się o tysiąclecia lub dwa, aby zobaczyć, czy uda nam się zrozumieć, jak wyglądał świat, który znał Hermes Trismegistus i jego zwolennicy.

### **Kiedy Thot spotkał Hermesa**

W 332 r. p.n.e. Aleksander Wielki, król Macedonii, uczeń Arystotelesa i obiecujący władca jednego z największych imperiów starożytnego świata, rozpoczął podbój fenickiego miasta Tyr, będącego wówczas pod panowaniem Persów. Siedem miesięcy później, po długim i brutalnym oblężeniu, Tyr skapitulował. Aleksander kazał wymordować wszystkich mężczyzn w wieku wojskowym pokonanego



miasta, a ich kobiety i dzieci sprzedał w niewolę. Niedługo potem powtórzył to zwycięstwo w Gazie, ponownie mordując mężczyzn i wysyłając kobiety i dzieci na targ niewolników. Jakiegokolwiek filozofii Aleksander mógł się nauczyć od Arystotelesa, zajęła ona drugie miejsce w stosunku do praktycznej mądrości tworzenia imperium. Aleksander jest dziś okrzyknięty, ponieważ stworzone przez niego imperium, które w pewnym momencie rozciągało się na Indie, przyniosło kulturę grecką reszcie znanego świata. Po zabójstwie swojego ojca Filipa Aleksander umocnił odziedziczoną władzę, mordując potencjalnych rywali, a po przejęciu kontroli nad Bałkanami, Syrią, Persją i wieloma innymi, nie wiedząc, co ze sobą zrobić, wołał o podbój nowych światów. Zmarł w 323 r. p.n.e. w wieku 32 lat, rzekomo z powodu gorączki, chociaż mógł zostać otruty. Tak czy inaczej, wydawało się, że nie ma powodu, by dalej żył, a to, czego mógł się nauczyć od Arystotelesa, wydawało się niewystarczające, aby zrekompensować utratę dalszych podbojów. Gdyby więcej wiedzy Arystotelesa dotarło do jego najstynniejszego ucznia, być może znalazłby więcej wewnętrznych terytoriów, do których mógłby się zgłosić. Reputacja i niewyciężoność Aleksandra wyprzedziły go w wielu miejscach, a niektóre miasta podbił bez podnoszenia miecza. Na przykład w Jerozolimie przywódcy miasta, słysząc o losie Tyru i Gazy, przyjęli go z otwartymi ramionami, widząc w nim spełnienie biblijnego proroctwa, że wielki grecki król pokona perskich tyranów. Aleksander zgodził się z nimi i miasto zostało oszczędzone. W Egipcie w 331 roku odpowiedź była taka sama. Tamtejsi ludzie postrzegali go jako wyzwoliciela, ponieważ Egipt znajdował się pod panowaniem Persów od czasu pokonania przez Artakserksesa III w 343 p.n.e. króla Nektanebo II, ostatniego rodzimego władcy Egiptu, przez Artakserksesa III. Okrzyknięty „panem wszechświata” i ogłoszony synem Ammona (z greckiego Amona, największego egipskiego bóstwa stwórczego) w wyroczni boga w Siwa, Aleksander musiał czuć się zadowolony z jego powitania, a boski rodowód jego rozpoznano w nim nowe przedmioty. Następnie odniósł się do Zeusa-Ammona jako swojego prawdziwego ojca, wygodnie zapominając o Filipie. Ale sam Aleksander, bez względu na to, jak wielki mógł być, ma tak naprawdę tylko niewielką rolę w historii jeszcze większego, w rzeczywistości dwa razy większego. Bo to nie Aleksander, ale miasto, które założył i nazwał swoim imieniem, stworzyło środowisko do przybycia Hermesa Trismegistusa, nawet jeśli, jak głosi legenda, Aleksander miał odkryć Szmaragdową Tablicę w trzykrotnie wielkim grobowcu w Hebronie. Aleksander założył Aleksandrię w 331 roku i po kilku miesiącach pobytu wyjechał, by już nigdy nie wrócić — to znaczy żywy. Po śmierci Aleksandra w pałacu Nabuchodonozora II w Babilonie, Ptolemeusz Soter I, jeden z generałów Aleksandra i założyciel egipskiej dynastii Ptolemeuszy, zabrał jego ciało do Memfis, gdzie zostało pochowane wśród faraonów, a kilka lat później, za panowania Następcy Ptolemeusza, Ptolemeusz II Filadelf, złoty sarkofag zawierający wielkiego króla został sprowadzony z powrotem do jego tytułowego miasta. Dynastia Ptolemeuszy rządziła Egipcem przez prawie trzy stulecia, ostatecznie dobiegając końca w 30 r. p.n.e., kiedy Kleopatra VII, ostatnia z Ptolemeuszy, popełniła samobójstwo ze swoim kochankiem Markiem Antoniuszem, kiedy Cezar August pokonał ich armię i pojął ich. Następnie Egipt znalazłby się pod panowaniem rzymskim, a następnie bizantyjskim, aż do podboju przez muzułmańskich Arabów w 639 r. Wydaje się, że to właśnie podczas tego rzymskiego Egiptu po raz pierwszy pojawiły się pisma tworzące Corpus Hermeticum i ludzie, którzy podążali za ich naukami.

### **Miasto sekt i ewangelii**

Epoka hellenistyczna, nazwa nadana okresowi od śmierci Aleksandra do śmierci Kleopatry VII, uważana jest za okres, w którym grecka dominacja na świecie osiągnęła swój szczyt. Wraz z podbojami Aleksandra sięgającymi Bliskiego i Środkowego Wschodu oraz Afryki Północnej, okres ten charakteryzował się okresem łączenia kultury greckiej z kulturą tych egzotycznych, dawniej „barbarzyńskich” ziem. Jedno miejsce przede wszystkim symbolizowało kulturowy, religijny i intelektualny synkretyzm, który charakteryzował epokę hellenistyczną, a była to Aleksandria. Nawet po podboju Egiptu przez Rzymian, grecka nauka, myśl i język były dominującą siłą kulturową, a rzymski Egipt, w którym pojawił się hermetyzm, był pod wieloma względami grecki. Dziś starożytna Aleksandria

słynie z legendar. n.e.j zaginionej latarni morskiej na wyspie Faros, u wybrzeży miasta, jednego z siedmiu cudów starożytnego świata, oraz z biblioteki, która uważana jest za największą w starożytności. Zarówno latarnia morska, jak i biblioteka — bliźniacze źródła światła — zyskały na znaczeniu za czasów Ptolemeusza i oba zostały utracone na skutek niszczącego działania czasu. Latarnia uległa zniszczeniu podczas trzęsienia ziemi, ostatniego w 1323 r., które obróciło ją w gruzy. Biblioteka, która kilkakrotnie uległa pożarowi, pozostała symbolem nauki i mandaryńskiego odosobnienia uczonych. Relacje o liczbie ksiąg — a właściwie zwojów — znajdujących się w niej różnią się, podobnie jak relacje o jej zniszczeniu. Szacunkowa liczba dzieł zgromadzonych w Bibliotece Aleksandryjskiej waha się od 500 000 do ponad miliona, ale ponieważ żaden spis ani katalog zawartości biblioteki nigdy nie wyszedł na jaw, liczby te muszą pozostać możliwe. Liczba zwojów musiała być jednak ogromna, skoro biblioteka została założona przez Ptolemeusza I Sotera i istniała w jakiejś formie aż do splądrowania Aleksandrii przez arabskiego przywódcę Amra ibn al'Aasa w 639 r. Zapytany, co należy zrobić z biblioteką, Amr ibn al'Aas podobno powiedział, że książki „albo są sprzeczne z Koranem, w którym to przypadku są herezją, albo zgadzają się z nim, w którym to przypadku są zbędne” i kazał je spalić, aby ogrzały łaźnie dla swoich żołnierzy. Trwa debata na temat prawdziwości tego, podobnie jak w przypadku wielu innych wypowiedzi o bibliotece, ale do tego czasu została ona przypadkowo spalona przez Juliusza Cezara, kiedy nieumyślnie ją podpalił, próbując uniemożliwić Ptolemeuszowi III dotarcie do jego statków (48 p.n.e.); doznał grabieży przez cesarza Aureliana (273 ne); i został zniszczony przez chrześcijańskiego patriarchę Teofila w 391 r., kiedy chrześcijański cesarz Teodozjusz nakazał zniszczenie wszystkich pogańskich świątyń. Z tej okazji zniszczono również Serapeum, poświęcone kultowi synkretycznego boga Serapisa, podobnie jak świątynie Mitry i innych pogańskich bóstw. Aleksandria była niezwykle tolerancyjnym miastem pod rządami Greków i pogańskich Rzymian, ale zanim chrześcijanie przejęli kontrolę, ta liberalna postawa zniknęła, a Teodozjuszowi przypisuje się zapoczątkowanie praktyki celowego palenia ksiąg (w przeciwieństwie do Juliusza Cezara, który tylko Niedługo po tym, jak Teofil zaczął oczyszczać Aleksandrię z pogan, pogańska filozof Hypatia, jedna z najbardziej błyskotliwych kobiet starożytnego świata, została zaatakowana przez tłum chrześcijańskich fanatyków, którzy żywcem obdzierali ją ze skóry muszlami ostryg i spalili jej szczątki. Zachęcił ich do tego Cyryl, chrześcijański patriarcha, który poszedł za Teofilem i który został później kanonizowany. Chociaż Akademia Platowska miała działać przez następ.n.e. stulecie, świat pogański zakończył się wraz ze śmiercią Hypatii. Ponieważ biblioteka zawierała większość światowej wiedzy, co rozumiałe, przyciągała światowych myślicieli i uczonych. Możemy tylko przypuszczać, jakie inne pisma można było znaleźć w tym zaginionym skarbie — wiele z pewnością nigdy nie słyszeliśmy — ale wiadomo, że na jego półkach znajdowały się dzieła Euklidesa, Archimedesza i astronoma Ptolemeusza, którego pogląd na kosmos pozostał dominujący, dopóki Kopernik nie wskazał jego rozbieżności w 1543 r. Między innymi, których prace można było znaleźć w bibliotece, byli Eratostenes, który znał obwód Ziemi, i Arystarch, który twierdził, że planety krążą wokół Słońca, wieki zanim zrobił to Kopernik. Wierzył, że w bibliotece dostęp.n.e. są czterdzieści dwie książki, które Klemens Aleksandryjski przypisał Hermesowi Trismegistusowi. Te, niestety, on również wierzył, że zostały zniszczone przez niezdarność Juliusza Cezara, chociaż ezoteryczny uczyony Manly P. Hall utrzymuje, że niektóre książki uniknęły pożaru i zostały potajemnie zakopane na pustyni, sugestią wzmocnioną w 1945 roku przez odkrycie niektórych tekstów hermetycznych wśród gnostyckich zwojów odkrytych w Nag Hammadi. Jak piszą Justin Pollard i Howard Reid w *The Rise and Fall of Alexandria*, miasto było „największym mentalnym tygłem, jaki świat kiedykolwiek znał”, a wraz z utratą jego biblioteki „większość wiedzy z pierwszego tysiąca lat zachodniego brakuje cywilizacji”<sup>2</sup>. To, że ludzki umysł wyzdrowiał z tych zniszczeń, świadczy o odporności jego ducha. Ale Aleksandria przyciągała nie tylko naukowców i filozofów, tych strażników episteme, i szybko zyskała reputację miejsca otwartego na wszelkiego rodzaju nauki religijne, mistyczne i ezoteryczne. Wśród wielu kaznodziejów różnych wyznań, którzy przybywali do wielkiego światowego miasta, byli pitagorejczycy, wyznawcy chaldejskich wyroczni, czytelnicy mitów greckich

oraz filozofowie platońscy i stoicy. Judaizm, greckie szkoły misteryjne, zaratusztrianizm, astrologia, buddyzm, a później chrześcijaństwo i alchemia – wszystkie miały swoich zwolenników w Aleksandrii, dzieląc przestrzeń filozoficzną z rdzennymi mieszkańcami miasta, którzy wciąż podtrzymywali przy życiu ducha starego Egiptu. Wraz z Grekami, Babilończykami, Persami, Fenicjanami i innymi ludami, które przybyły, by zaludnić Aleksandrię (która do powstania Rzymu była największym miastem starożytnego świata i po Rzymie pozostawała drugim co do wielkości), istniała również duża ludność żydowska. Septuaginta, greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej, powstało w Aleksandrii. Byli też oczywiście sami Egipcjanie, którzy zdominowali obszar znany jako Rhakotis, nazwa pierwotnego egipskiego miasta w tym miejscu, które szybko zostało opanowane przez nowych greckich imigrantów. Pod wieloma względami Aleksandria była bardzo podobna do wielu dzisiejszych dużych miast, czasami nieporęcznej mieszanki różnych ludów, wierzeń i kultur, i podobnie jak dzisiaj oferowała swoim mieszkańcom często zawrotny zakres filozofii i systemów wierzeń. Jeśli dziś pomyślimy o New Age jako o „duchowym targowisku”, ten epitet pasowałby do rzymskiej Aleksandrii. Grecy, a później Rzymianie byli dominującą siłą społeczną i polityczną w Aleksandrii, pozostawiając rdzennych Egipcjan i ludność żydowską jako obywateli drugiej kategorii. Jednak pod względem duchowym Egipt pozostawał pod kontrolą, jak wyjaśnia historyk Garth Fowden<sup>3</sup>. Dla Greków, podobnie jak dla późniejszych Rzymian, Egipt był, jak wspomniano w poprzednim rozdziale, ziemią świętą, krainą tajemnic i tajemnic, a kapłani egipscy cieszyli się takim prestiżem, jaki Grecy przyznawali bardziej egzotycznym mędrcom, takim jak bramini i gimnosofiści (fakirzy) z Indii. Aleksandria była, jak zauważył powieściopisarz Lawrence Durrell w *The Alexandria Quartet*, „miastem sekt i ewangelii”, a jeśli tak było w przypadku Aleksandrii kwartetu Durrella – po II wojnie światowej – było to jeszcze bardziej prawdziwe w przypadku Hermetycznej Aleksandrii. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które po podbiciu dążyło do wykorzenia lub przynajmniej wymazania jak największej części poprzedniego panteonu, Grecy i Rzymianie chętnie dostosowywali swoich własnych bogów do bogów Egipcjan. Serapis, jak widzieliśmy, był jednym z rezultatów tej twórczej fuzji. Innym było pozornie skazane na los połączenie Hermesa i Thota.

### **Idealne połączenie**

Gdy coraz więcej Greków i ludzi mówiących po grecku przybyło do Egiptu, zaczęli dostrzegać podobieństwo między niektórymi ich bogami a bogami Egipcjan. W przeciwieństwie do Żydów, którzy pogardzali dominującymi bałwochwalcami, i późniejszych chrześcijan, którzy demonizowali pogańskie bóstwa, Grecy uważali za zupełnie sensowne, że niektórzy z ich bogów mają wspólne cechy z bogami innych ludów. A jeśli chodzi o egipskich bogów, tradycja utrzymywała, że mają oni pewien priorytet. Egipt był w końcu krajem religijnym, a idea, że jego bogowie i boginie byli archetypami (gr. Istniał również fakt, że chociaż ludność grecka cieszyła się przywilejami, których nie mieli rdzenni Egipcjanie, i na wiele sposobów izolowała się od nich, istniała pewna tendencja do „stania się tubylcami”, zwłaszcza w sprawach religijnych i duchowych, i było to w te, że starożytna egipska mądrość nabrała znaczenia. Thot, jedno z głównych egipskich bóstw, był czczony przez tysiąclecia. Początki tego kultu są trafnie owiane tajemnicą, ale istnieją dowody na to, że Thot był czczony w Egipcie od co najmniej 3000 lat p.n.e., chociaż mogą to być ostrożne szacunki. Pierwotnie bóg stwórca, demiurg podobny do tego przedstawionego w *Poimandres*, ta twórcza moc została później rozpoznana w jego mistrzostwie w mowie, języku, piśmie i magii, i to dzięki jego słowom wola Ra, boga słońca, zostało zmanifestowane. Wraz z Ma'at, boginią porządku, Thot stał z Ra na swojej słonecznej barce i to on zapisał wynik ważenia duszy, gdy umarli byli sądzeni w Duat. Jego głównym ośrodkiem kultu było miasto Khemennu (gr. Hermopolis), w Górnym Egipcie, uważanym za najstarsze miasto na ziemi, tutaj był głową grupy ośmiu bóstw zwanych Ogdoad, rywalizując z panteonami Heliopolis i Memphis, którymi rządzą Ra i Ptah. Na najwcześniejszych pomnikach Thot jest symbolizowany przez ibisa, ptaka tak pospolitego w Egipcie, że każdego roku składano Thotowi w ofierze tysiące mumii ibisa. W Sakkarze, miejscu starożytnej nekropolii Memfis, odkryto budynki, które służyły jako wylęgarnie świętego ptaka,

i uważa się, że spoczęło tu około czterech milionów mumii ibisów. Jak zauważa Brian Copenhaver, sugeruje to, że „dziesięć tysięcy martwych ibisów leżało w tych korytarzach w każdym roku czterech stuleci, kiedy kompleks Sakkara był aktywny”, co być może jest chorobliwym świadectwem oddania wyznawców Thota. Często przedstawiany jako mężczyzna z głową ibisa trzymający pióro i tabliczkę, imię Thota, egipskie Tehuti, mogło pochodzić od dawnej nazwy świętego dla niego ptaka; w późniejszych czasach był również z nim związany z pawianem. W tekstach piramid Thot jest blisko związany z Ozyrysem i uważa się, że napisał części Księgi Umarłych, co nie jest zaskakujące dla boga, który jest także przewodnikiem po podziemnym świecie. Samozrodzony, samozrodzony, jak wiele bóstw egipskich, to Thot dokonał obliczeń, które utrzymywały porządek w kosmosie, regulując ruchy gwiazd, słońca i księżyca, z którymi był związany. Jako bóg księżyca był także, jak powiedziano, bogiem magii, a jako mistrz pisma i twórca hieroglifów Thot jest bogiem, który ucieleśnia związek między pismem a magią, który jest sercem okultyzmu; stąd tarot został nazwany Księgą Thota. Zaklęcia, słowa mocy i zaklęcia są niezbędne w praktycznie wszystkich formach magii i to Thoth jest za nie odpowiedzialny. To dzięki magii Thota Izyda była w stanie przywrócić rozczłonkowanego Ozyrysa i począć przez niego dziecko-zbawiciela Horusa. Thot był także bogiem inteligencji, zarówno kosmicznej, jak i duchowej, ale także dowcipu i sprytu. Legenda głosi, że Thot jest odpowiedzialny za to, że rok ma 365 dni; pierwotnie było ich tylko 360. Ra rzucił klątwę na Nut, boginię nocnego nieba, czyniąc ją bezpłodną. Aby pomóc jej uniknąć tego losu, Thot grał z Khonsu, księżycem, i był tak sprytny, że wygrał 1/72 jego światła. 1/72 z 360 to 5, a podczas tych pięciu nowych dni Nut była wolna od klątwy Ra i szybko urodziła Horusa, Ozyrysa, Seta, Izydę i Neftydę. Thot był również postrzegany jako mediator, utrzymujący stabilną równowagę sił, czy to między bogami, bogami i ludźmi, czy też między porządkiem a chaosem. Mówi się, że w wojnie między Ra i Apophisem pomaga każdej ze stron, gdy jest to konieczne, tak aby ani jedna, ani druga nie dominowała. W pewnym sensie można go było postrzegać jako wielkiego kosmicznego pośrednika i pojednawcę przeciwieństw. Grecki bóg Hermes ma wiele cech Tota, więc nie powinno dziwić, że Grecy mieszkający w Egipcie zaczęli łączyć te dwie rzeczy. Hermes jest bogiem posłańcem, bogiem pisma, mowy i elokwencji; jest także psychopompem i podobnie jak Thot prowadzi zmarłych do podziemi. Jednak w przeciwieństwie do Thota, pochodzenie Hermesa jest nieco skromniejsze i uważa się, że leżą one w stosach kamieni lub kopcach pozostawionych przez podróżników na rozdrożach. Te kamienne stosy lub hermy w języku greckim, datowane na 600 p.n.e., później rozwinęły się w kolumny zwieńczone brodatą głową Hermesa, z wyprostowanym fallusem u podstawy. Chociaż później został przedstawiony jako młody bóg, Hermes zaczął jako bóstwo bardziej priapiczne. Ze względu na swoje hermetyczne korzenie, Hermes jest bogiem rozdroży i granic, patronem ludzi w drodze, pasterzy, pasterzy, podróżników, ale także złodziei, którzy przekraczają granice innego rodzaju. Podobnie jak Thot, jest pośrednikiem, sprowadzającym ziemskie dusze do światów duchów, ale także przynoszącym ludziom sny lub przesłania od bogów. Jego funkcja pośrednictwa i interpretacji — nie tylko przekazuje przesłania bogów, ale je wyjaśnia — prowadzi do współczesnej dyscypliny hermeneutyki, sztuki lub nauki (w zależności od punktu widzenia) odkrywania i rozumienia znaczenia. To, że szczęście lub przypadek jest często związane z tym odkryciem, łączy tę hermetyczną pogoń z greckim hermaionem, który jest „szczęśliwym znaleziskiem”. A to, że nie zawsze znajduje się to, czego się chce, jest wyrazem charakteru Hermesa jako oszusta, rzymskiego Merkurego, o którym Jung napisał ważny esej. twoje palce, zmieniają kształt, są niestabilne, płochliwe i zawodne, mogą nie wydawać się cechami kojarzonymi z Thotem, ale musimy przypomnieć sobie, jak starsze bóstwo spiskowało w imieniu jałowego Orzecha. Związek Hermesa ze złodziejami wydaje się niegodny, ale tak było z nim od samego początku. Wkrótce po jego urodzeniu ukraść bydło Apollowi. Apollo, bóg prorocत्व, odkrył kradzież i przyprowadził Hermesa przed Zeusa w celu zemsty. Hermes początkowo zaprzeczył temu czynowi, ale potem przyznał się, ale kiedy przyprowadził Apolla do jaskini, w której ukrył stado, Apollo zobaczył lirę, którą właśnie wynalazł Hermes, używając skorupy żółwia i jelit owczych. Hermes brzdąkał na lirze — właśnie wynalazł plektron — a Apollo był tak oczarowany, że

szybko zgodził się wziąć lirę zamiast bydła. Choć nie był bogiem magii, Hermes był bogiem astrologii i astronomii, dyplomacji, przebiegłości i perswazji. Podobnie jak głowa ibisa Thota, pióro i tabliczka do pisania, miał wyposażenie, którego nie można było pomylić. Jego skrzydlate sandały — w których poruszał się szybko i niesłyszalnie — uskrzydłony hełm (bardziej symbol Merkurego niż jego greckiego odpowiednika) i płaszcz z chlamysu były rozpoznawalnie hermezyjskie, ale być może jeszcze bardziej hermetyczny był jego kaduceusz, czyli kerykeion.

### **Kaduceusz**

Relacje różnią się co do pochodzenia kaduceusza, który jest zwykle przedstawiany jako skrzydlata laska z bliźniaczymi węzłami zwinętymi wokół niej w podwójnej helisie, co sugeruje cząsteczkę DNA. Laska została po raz pierwszy zrodzona przez Iris, posłanniczkę Hery, ale później została przekazana Hermesowi. Jedna relacja mówi, że to Apollo mu ją dał, wyznaczając go na posłańca po otrzymaniu liry jako zapłaty za to bydło. Jeden z mitów o pochodzeniu kaduceusza głosi, że prorok Tejrezjasz, natknąwszy się na dwa kopulujące węże, zabił samicę laską i sam natychmiast przemienił się w kobietę. Pozostał tak przez siedem lat, aż znalazł jeszcze dwa węże godowe i tym razem zabił samca. Mówi się, że następnie przekazał laskę i jej transformujące moce Hermesowi. Inne relacje sugerują mezopotamskie pochodzenie zarówno Hermesa, jak i kaduceusza sumeryjskiego boga podziemia Ningiszidy, który jest często przedstawiany jako wąż z ludzką głową i którego symbol — dwa węże owinięte wokół pręta — jest najwcześniejszym tego rodzaju, datowanym do 3000-4000 p.n.e.. Inne relacje mówią, że sam Hermes stworzył kaduceusz. Tak jak Tejrezjasz Hermes natknął się na dwa węże, chociaż tym razem były one spowite śmiertelną walką. Hermes rozdzielił ich swoją laską i zaprowadził między nimi pokój, pełniąc w ten sposób rolę mediatora, boga granic, a także sugerując alchemiczne pojednanie. To, że węże i laski wydają się iść razem, sugeruje magiczną moc zarówno Mojżesza, jak i laski Aarona, które są w stanie zamienić laski przeciwników w węże. To, że węże zrzucają skórę i wydają się odrodzone, może wyjaśniać ich związek zarówno z magią, jak i medycyną. Mówi się, że kaduceusz często mylony jest z laską Asklepiosa, symbolem greckiego boga uzdrawiania, jednak fakt, że Asklepios (egipski Imhotep) pojawia się w Corpus Hermeticum jako uczeń Hermesa Trismegistusa sugeruje, że zamieszanie to może być widocznym.

### **Wejdz do Trismegistusa**

Nie jest jasne, kiedy Hermes Trismegistus wyłonił się ze związku Thota i Hermesa. Herodot, w V wieku p.n.e., zidentyfikował tych dwóch w swoich Dziejach i istnieje sugestia, że Thota nazywano „bardzo, bardzo, bardzo wielkim” już w późnym okresie egipskim (664-332 p.n.e.). TI-RI-SE-RO-E, czyli „trzykrotny bohater”, na greckiej tabliczce linear. n.e.j B z Pylos — forma greki używana przez cywilizację mykeńską (od XVI do XI wieku p.n.e.) — może być wczesną formą „potrójnie wielki” i chociaż na tabliczce pojawia się również wzmianka o wczesnej postaci Hermesa, nie jest jasne, czy jest ona w jakikolwiek sposób powiązana z „potrójnym bohaterem”. O Thocie mówi się, że jest „wielki, wielki, wielki” w inskrypcji na świątyni Esny, która może pochodzić z okresu ptolemejskiego (Ptolemeusz III Euergetes, trzeci władca z dynastii Ptolemeusz, który panował w latach 246–222 p.n.e., mógł być odpowiedzialny za świątynię), a czterdzieści dwie księgi Hermesa Trismegistusa Klemensa Aleksandryjskiego może być tym samym, co niektóre święte pisma zapisane w II wieku p.n.e. w świątyni w Edfu. Brian Copenhaver sugeruje, że najwcześniejszy zachowany epitet „potrójnie wielki” pojawia się w protokole ze spotkania kultu ibis Sakkary, o którym mowa powyżej, dotyczącego nieprawidłowości w obowiązkach kultu, datowanego na 172 p.n.e.. Wygląda na to, że przez jakiś czas ptaki były źle traktowane, a urny pogrzebowe, za które zapłacili patroni, zawierające zmumifikowanego ibisa, były w rzeczywistości puste. Skorupki rejestrujące spotkanie mówiły o trwającym od dziesięcioleci upadku kultu i aresztowaniu sześciu jego członków. Zawierał również ostrzeżenie, że „nikt nie odstąpi od sprawy, która dotyczy Thota... który dzierży władzę w świątyni w Memfis” i mówi

o „dobrodziejstwie dokonanym dla ibisa, duszy Thota, trzykrotnie wielkiej” . Garth Fowden twierdzi jednak, że wzmianka u Atenagorasa z Aten (133–190 n.e.), greckiego filozofa, który nawrócił się na chrześcijaństwo, lub prawdopodobnie Filona z Byblos (64–141 n.e.), fenickiego uczonego, stanowi najwcześniejsze zastosowanie słowa „potrójnie wielki” do Hermesa. Podobnie jak w przypadku świata starożytnego, umyka nam dokładna wiedza w tej sprawie. Jednak naukowa debata na temat pochodzenia Hermesa Trismegistusa, choć fascynująca, nie przybliży nas ani trochę do ludzi, dla których trzykroć wielki był czymś więcej niż nowatorskim odniesieniem do amalgamatu Tota i Hermesa. Do czasu powstania Corpus Hermeticum postać Hermesa Trismegistusa — człowieka, mędrca, boga, filozofa — nabrała własnej tożsamości. Nie zastąpił ani Thota, ani Hermesa, ale z nich wyrosły jego cechy i atrybuty. Ważniejsza była jednak jego funkcja jako ucieleśnienia starej egipskiej religii, *prisca theologia*, która olśniła Marsilio Ficino, kiedy odkrył ją ponownie ponad tysiąc lat później. Kiedy Thot, Hermes lub ich zespolone ja zostały po raz pierwszy nazwane „potrójnie wielkimi”, może pozostać tajemnicą. Pewne jest, że w pierwszych wiekach naszej ery istniały grupy, które postępowały zgodnie z naukami i praktykami trzykroć wielkiego, niezależnie od tego, czy kiedykolwiek istniał, czy nie.

### **Hermetyczne uprzedzenia**

Dominikanin André-Jean Festugière, którego tłumaczenie i komentarz do Corpus Hermeticum zdominowały badania naukowe nad nim w pierwszej połowie ubiegłego wieku, wysunął trzy twierdzenia na temat pism hermetycznych, które później zostały mocno zakwestionowane. Jednym z nich jest to, że księgi hermetyczne można podzielić na dzieła „filozoficzne” i „magiczne”, przemawiające odpowiednio do uczonych i popularnych odbiorców, oraz że te filozoficzne zasługują na krytyczną uwagę, podczas gdy popular. n.e. były okultystycznymi śmieciami. Wyrażając ten Festugière, powtarzał uczucia wcześniejszego uczonego hermetryka, Waltera Scotta, który również odrzucił magiczną Hermeticę jako złom. Innym jest to, że elementy egipskie w księgach są ściśle dekoracyjne i retoryczne, a ich pochodzenie leży wyłącznie w filozofii greckiej. Argumentuje, że egipskie tropy w Asklepiosie są rodzajem dekoracji okiennej, nadając tekstowi egzotyczny urok, ale idee można znaleźć u Platona i najprawdopodobniej zostały mu zaczerpnięte. Po trzecie, nie było „społeczności hermetycznych”. Książki Corpus Hermeticum były wyłącznie dziełami literackimi, czytany przez zainteresowane osoby ze zamiłowaniem do filozofii i nie były częścią hermetycznego programu nauczania, mającego na celu wytwarzanie gnozy w kontekście praktyki duchowej. Większość współczesnych uczonych kwestionuje te wnioski. Rzeczywiście, gnostycki uczyony Gilles Quispel posunął się nawet do stwierdzenia, że „jest teraz całkowicie pewne, że przed i po rozpoczęciu ery chrześcijańskiej istniało w Aleksandrii tajne stowarzyszenie, podobne do loży masońskiej”. „Członkowie tej grupy”, kontynuuje Quispel, „nazywali siebie „braćmi”, zostali wtajemniczeni przez chrzest Duchem Świętym, pozdrawiali się świętym pocałunkiem, celebrowali święty posiłek i czytali pisma hermetyczne jako budujące traktaty dla ich duchowych postęp.” A jeśli chodzi o pseudo-egipcjanizm, za którym opowiadał się Festugière, „nawet jeśli Corpus Hermeticum zostało spisane dość późno, jego koncepcje mogłyby być bardzo stare i egipskie”. „W rzeczywistości”, kontynuuje Quispel, „podstawowe zasady emanacji, świata jako przelewu od Boga i człowieka jako promienia słonecznego („Wszystko jest jednym, wszystko jest z Jednego”) są typowo starożytne. Nikt, z wyjątkiem zagorzałych okultystów, nie twierdzi, że teksty hermetyczne zostały naprawdę napisane przed potopem, ale odkrycie w 1945 roku niektórych Hermetica wśród gnostyckich pism znalezionych w Nag Hammadi przemawia za „duchowym” egipskim pochodzeniem Egipcjan. Corpus Hermeticum. Sugeruje to również, że rzeczywiście istniały społeczności hermetyczne, takie jak te gnostyków, które gromadziły się w celu studiowania i wprowadzania w życie idei przedstawionych w księgach hermetycznych. Wielu uważa, że rozróżnienie na „uczonych” i „popularnych” może wynikać z upodobań redaktorów bizantyjskich, którzy jako pierwsi zebrali pisma hermetyczne w jedną antologię, segregację literacką, która pomogła utrzymać przy życiu filozoficzną Hermeticę przez pewien czas w świecie chrześcijańskim

kosztem swoich magicznych braci. To, że uczeni na początku XX wieku unikali wszystkiego, co miało związek z magią, jest oczywiste, ale w ostatnich latach magia, okultyzm i ezoteryka stały się popularnymi przedmiotami w środowisku akademickim, więc to, co kiedyś uważano za niedopuszczalne, teraz pojawia się w dziesiątki prac dyplomowych. Jeszcze ważniejsze niż nowa akademicka tolerancja okultyzmu, która pozwala na szersze zrozumienie Hermetyki, jest to, do czego dążyli przede wszystkim „bracia”, którzy czytali teksty hermetyczne.

### **Ciemne dni Egiptu**

Wśród opowieści o magii i ekspozycjach hermetycznej kosmologii zawartych w Asklepiosie można znaleźć smutną relację o upadku starożytnego Egiptu. „Nadejdzie czas”, mówi Hermes Asklepiosowi, „kiedy okaże się, że Egipcjanie na próżno czcili Boga czystym umysłem i szczerym oddaniem. Całe ich święte nabożeństwo okaże się daremne i nie przyniesie owoców. Albowiem bogowie wycofają się z ziemi do nieba, a Egipt zostanie opuszczony”. Hermes mówi dalej Asklepiosowi, że kiedy bogowie opuszczą Egipt, kraj opanują cudzoziemcy, a sama religia zostanie zakazana. Egipt stanie się wówczas prawdziwą krainą umarłych, a o jego dawnej chwale pozostaną tylko opowieści i mity. Nil spłynie krwią, liczba zmarłych przewyższy żywych, wszystkie starożytne zwyczaje zostaną utracone, a jedyną rzeczą, która pokaże, że jest się Egipcjaninem, jest starożytny język. Zapanuje okrucieństwo. Ludzie, zmęczeni życiem, nie będą już patrzeć na kosmos z podziwem i czcią, ale zaczną nim gardzić. Ciemność będzie lepsza od światła, a śmierć od życia. Duchowi ludzie będą nazywani szaleńcami, a materialści mądrzy. Nieśmiertelność duszy zostanie wyśmiana, a co gorsza, pogoń za nią stanie się przestępstwem. Pozostaną tylko złe duchy, które prowadzą ludzi do wojen, rabunku i innych niegodziwych czynów. „Każdy boski głos zostanie z konieczności zatrzymany. Owoce ziemi uschną, a ziemia nie będzie już urodzajna. Nawet powietrze – mówi nam Trismegistus – „będzie wisieć w martwym odrętwieniu”. Doprawdy żałosny obraz. Jednak nie jest tak źle, a Trismegistus nie traci nadziei. Doradza Asklepiosowi, że nadejdzie czas, kiedy zostaną przywrócone dawne drogi, że kiedy sprawy osiągną dno — „starość świata” — Bóg przeciwstawi się korupcji i naprawi wszystko po oczyszczeniu kataklizmem czy zarazą. Wtedy świat ponownie stanie się godny podziwu i czci, a wszystko, co dobre, powróci, a ludzie ponownie zaśpiewają hymny pochwalne i dziękczynne za jego piękno. W tym czasie Egipt, który kiedyś był „świętynią całego kosmosu”, ponownie stanie się „obrazem nieba”. Ten czarny scenariusz można odczytywać dwojako. Jeden to ogólny opis sytuacji, w której zatracono zrozumienie tego, co duchowe, i dominują niższe, materialne wartości, sytuacja, która może się zdarzyć w każdej chwili i która jest powracającym niebezpieczeństwem, i która dla wielu ludzi wydaje się tak jest dzisiaj (gorliwość, z jaką ateistyczni myśliciele, tacy jak Richard Dawkins, potępia religię, wydaje się sugestywna). Drugi jest opisem stanu, w jakim znalazł się Egipt pod rządami Rzymian. Idea duchowej dekadencji, która została zniszczona przez jakąś apokalipsę, która przywraca pierwotny Złoty Wiek, jest powszechnym tematem w wielu kulturach; jednak sam Egipt był wyraźnie zagrożony utratą tożsamości pod rządami cudzoziemców, co do czasu napisania Corpus Hermeticum miało miejsce od wieków. Złowrogie przepowiednie Trismegistusa można zatem odczytywać jako ostrzeżenie mające zastosowanie w dowolnym momencie oraz jako jerozolimę specyficzną dla Egiptu około 100–200 r. n.e.. Sugerowałbym, że ludzie, którzy po raz pierwszy zetknęli się z tym prorocstwem, zrozumieli je w ten sposób i byli szczególnie poruszeni jego przesłaniem, ponieważ wydawało się, że ostrzeżenie o duchowym upadku wyraźnie odnosi się do ich czasów. Jednym z możliwych rezultatów było to, że tworzyli grupy, a nawet duże społeczności, aby zachować stare tradycje duchowe i pomagać sobie nawzajem w osiągnięciu gnozy, która pomogłaby odwrócić katastrofę od jej biegu.

### **Gnoza na pustyni**

Z pewnością wielu przyciągniętych ideami hermetycznymi mogło pozostać w miastach takich jak Aleksandria i prowadząc zwyczajne życie, podążać za dyscyplinami hermetycznymi, być może nawet

działając jako instruktorzy i rekrutujący agentów do nauczania, rozprawdzając kopie tekstów hermetycznych lub czytając lub mówiąc o nich w przestrzeni publicznej. Jednak wielu innych prawdopodobnie opuściło miasto, aby podążać swoją duchową ścieżką wolną od zakłóceń i ograniczeń miejskiego życia, a także, być może, od obserwacji i krytyki ze strony innych. Jedną z wyraźnych atrakcji opuszczania ośrodków miejskich był niezakłócony widok na niebo, jakie mogła zaoferować pustynia. W tekstach hermetycznych często mówi się nam, że aby poznać Boga, powinniśmy obserwować kosmos. „Jeśli chcesz Go zobaczyć”, Hermes mówi swojemu synowi Tatowi w księdze V: „rozważ słońce, bieg księżycy, kolejność gwiazd”<sup>18</sup>. Daje to bardzo konkretny sens idei „kosmicznej świadomości”. porządku, można dojść do zrozumienia stojącego za nimi umysłu, a także pobudzić własny umysł do ich objęcia. Stanie pod nocnym niebem na egipskich piaskach ułatwiłoby tę praktykę, a także, jak mogłoby się wydawać, utrudniłoby polemikę z jej wnioskami. Hermetycy, którzy wyruszyli na pustynię, nie byłiby sami. Inne grupy również się tam wycofały. Jednymi z nich byli Esseńczycy, żydowska społeczność ascetyczna, która rozkwitła około 200 p.n.e. – 100 n.e. i uważa się, że są odpowiedzialni za słynne Zwoje znad Morza Martwego odkryte w Qumran na Zachodnim Brzegu w 1947 r. tym razem wciąż toczy się dyskusja na ten temat, ponieważ istnieje twierdzenie, że sam Jezus mógł być członkiem ich sekty. Esseńczycy, którzy przybyli z różnych miast, żyli we wspólnocie. Żyli w celibacie i pobożności, odrzucali ofiary ze zwierząt, powstrzymywali się od przyjemności zmysłowych, wierzyli w boga, którego nazywali Bóstwem i w nieśmiertelność duszy, praktykowali chrzest, czyli „oczyszczanie wodą”. przemocy, praktykowali prawość wobec innych, byli zobowiązani do zachowania i przekazywania swoich nauk oraz antycypowali przyjście postaci Mesjasza, Nauczyciela Sprawiedliwości. Esseńczycy uważali się za prawdziwych nosicieli wiary judaistycznej i nazywali innych Żydów „łamiącymi przymierze”, a wiele z ich praktyk, takich jak chrzest, wydawało się być podzielanych przez hermetyków. Innymi pustynnymi mistykami, z którymi hermetycy są często blisko związani, byli gnostycy. Ponieważ zarówno gnostycy, jak i hermetycy podążali za gnozą, jest to zrozumiałe. Jednak chociaż obie społeczności mają ze sobą wiele wspólnego, a włączenie niektórych tekstów hermetycznych do Ewangelii gnostyckich znalezionych w Nag Hammadi sugeruje ścisły związek między nimi, istnieją również głębokie różnice. Jednym z nich jest to, że gnostycy pracowali w ramach judeochrześcijańskich, postrzegając Jezusa jako jednego ze swoich nauczycieli. Hermetycy trzymali się egipskiej narracji i nie odnosili się do Chrystusa. Innym jest to, że chociaż wiemy, kim byli niektórzy z wielkich gnostyckich nauczycieli – Karpokrates, Walentynus, Bazylides – nie zachowały się żadne porównywalne imiona hermetyczne. Wszyscy mistrzowie hermetyczni byli anonimowi i podczas gdy renesansowi hermetycy, którzy ponownie odkryli Corpus Hermeticum, wierzyli, że Hermes Trismegistus był prawdziwą osobą, wydaje się jasne, że prawdziwi autorzy ksiąg hermetycznych przypisywali mu swoje dzieła jako znak oddania i szacunku gwarantowane przez odpowiedzialną za nie mądrość. W świecie starożytnym powszechną praktyką było przypisywanie autorstwa dzieła szanowanemu poprzednikowi, nie z powodu egoizmu czy pychy, ale z pokory. W przypadku ksiąg hermetycznych było to pokazanie, że nie odpowiadał za nie indywidualny umysł, ale wielki Umysł. Inną ważną różnicą między gnostykami a hermetykami była ich koncepcja gnozy. Nie można winić nikogo, kto studiował pisma gnostyckie, że odszedł od nich oszołomiony dziesiątkami demonów, hierarchicznymi eonami i poziomami rzeczywistości duchowej, z którymi musi się zmagać gnostycki aspirant do wyższej wiedzy. Na przykład, istnieją „Rozkazy Trzech Amenów, Dziecka Dziecka, Bliźniaczych Zbawicieli, Wielkiego Sabaotha, Wielkiego Iao Dobrego, Siedmiu Amen”, jak również „Rozkazy Nieogarnionego, Nieprzekraczalnego i Zakony tych którzy są przed nimi i poza nimi”<sup>19</sup>. To tylko niektóre z wielu duchowych rzeczywistości, które gnostyk musiał napotkać na swojej drodze do duchowej wolności. Dla porównania, hermetycy mieli prostsze, czystsze wyzwanie: wznieść swój indywidualny umysł do poziomu Wielkiego Umysłu i osiągnąć kosmiczną świadomość. I podczas gdy gnostyk osiągnął wyzwolenie, wznosząc się na „transcendentalne wyżyny wizji i apokalipsy”, hermetysta, choć również doświadczał ekstazy, pracował nad zakotwiczeniem tego w rygorach logiki



platońskiej, „aby”, jak powiedział G.R.S. Mead napisał: „życiowa substancja otrzymana z góry może być właściwie strawiona przez czysty umysł i stosownie wykorzystana do odżywiania natury poniżej”. Jak zauważają Claire i Nicholas Goodrick-Clarke, to rozróżnienie podkreśla zasadniczą różnicę między gnostycyzmem a hermetyzmem. Podczas gdy obaj uznają, że człowiek w jakiś sposób „spadł” ze stanu duchowego do świata materialnego (tj. ciało, podobieństwa w większości na tym się kończą. Dla gnostyków świat sam w sobie jest złem, wytworem idioty demiurga, który ma złudzenie, że jest prawdziwym bogiem. Dla nich pozostajemy uwięzieni w jego stworzeniu, niewolnicy złowrogich Archontów lub „władców”, którzy blokują nam drogę do prawdziwego transcendentnego Boga poza nim. (Szekspir oddaje to uczucie w Makbecie, gdzie mówi, że życie to „historia opowiadana przez idiotę... nic nie znacząca”. Hermetycy by się z tym nie zgodzili.) Gnostyk chciał uciec z tego „więzienia” i nic dziwnego, że Gnostycyzm był kojarzony z egzystencjalizmem, z jego sensem, używając wyrażenia Martina Heideggera, bycia „wrzuconym” w świat, a postmodernistyczna „świadomość spiskowa”, której przykładem są pisma Philipa K. Dicka i Thomasa Pynchona, została nazwana gnostycką. Atmosfera paranoi przenika kosmos gnostycki, którego nie ma w świecie hermetycznym. Niektóre książki hermetyczne skupiają się na ograniczeniach świata fizycznego, nazywając go „złem”, ale jest to również zastrzeżenie, precyzując, że „ziemia” jest „krajem” zła, ale „nie kosmos, jak niektórzy bluźnierczo twierdzą”, podnosząc pytanie, kim mogą być ci „niektórzy”. Jedną z możliwości jest to, że jest to odniesienie do gnostyków, których hermetycy musieli być świadomi. W każdym razie „zło” ziemi jest dodatkowo uściślone w uwadze, że „człowiek, który boi się Boga, poprze wszystkich, odkąd zrealizował prawdziwą wiedzę; bo dla takiego człowieka wszystko jest dobre, nawet to, co jest złe dla innych”. „Uwikłany w trudności”, taki „odnosi wszystko do prawdziwej wiedzy; tylko on przemienia zło w dobro”. Jednak większość ksiąg hermetycznych nie podkreśla zła świata, aw rzeczywistości wiele z nich celebrowuje kosmos jako dowód boskiego porządku i piękna. Różnica między gnostykami a hermetykami polega na tym, że człowiek hermetyczny nie chce uciec od świata, ale zrealizować w nim swój pełny potencjał, aby przyjąć swoje obowiązki, tak aby, jak mówi Hermes Asklepiosowi, mógł „wzniesić swój wzrok ku niebu, podczas gdy troszczy się o ziemię”. Nie może zatroszczyć się o ziemię, jeśli z niej ucieknie. Jak pisze Glenn Alexander Magee: „Hermetysta nie musi uciekać ze świata, aby się ocalić; chce zdobywać wiedzę o świecie, aby poszerzać siebie i wykorzystywać tę wiedzę do wnikania w Ja Boga”. „Hermetyzm”, pisze Magee, „to pozytywna gnoza, oddana światu”<sup>24</sup>. I chociaż ciało postrzegane jest jako „przenośny grobowiec”, jest ono również celebrowane. Poimandres, jak pamiętamy, każe Hermesowi się rozmnażać, aw Księdze II Hermes wyjaśnia, że „wychowywanie dzieci jest... największym błogosławieństwem dla prawych ludzi” i że jeśli ktoś umiera bezdzietnie, jest to „największe nieszczęście i bezbożność”. I nie tylko dzieci, ale i sposób ich tworzenia jest święty. W Asklepiosie Hermes mówi o „słodkiej i żywotnej tajemnicy” seksu i wyjaśnia, że we wzajemnym orgazmie współżycia „kobieta nabiera siły mężczyzny, a mężczyzna relaksuje się w kobiecej bierności”. Ta wymiana, mówi Hermes Asklepiosowi, w której boskość obojga wyłania się z ich wzajemnego uścisku, ucieleśnia „największą czułość, radość, radość, tęsknotę i boską miłość”, a jej tajemnica została udzielona wszystkim stworzeniom przez Boga. Z drugiej strony gnostycy często gardzili ciałem i prokreacją, a narodziny postrzegali jako znak triumfu demiurga, kolejną duszę schwytaną w sidła Archontów. Tak więc, chociaż hermetyczny człowiek musi walczyć o uwolnienie się od ograniczeń ciała i musi pracować nad wyzwoleniem się z niewoli sfer planetarnych, ma to na celu zajęcie jego prawdziwego miejsca w kosmosie, a nie odrzucenie go. Ale być może najbardziej wyraźnym znakiem, że wyznawcy Hermesa mieli inny stosunek do świata niż gnostycy, jest to, że wiele tekstów hermetycznych kończy się pochwałami. Kiedy po swoich duchowych wysiłkach wtajemniczony dociera do ósmej sfery, słyszy głosy tych, którzy odeszli wcześniej, śpiewających dziękczynienie, uczucie, które poeta Rilke uchwycił w swoim pojęciu *dennoch preisen*, „chwała pomimo”. W swoich Sonetach do Orfeusza Rilke mówi, że misją mitycznego greckiego poety było „chwalenie, to jest to / Chwała była jego misją”. Jedną z cech kosmicznej świadomości jest uznanie, że „wszystko jest dobre”, jak powiedział

R.M. Bucke odkrył, kiedy zobaczył, że „wszechświat jest tak zbudowany i uporządkowany, że bez żadnego przypadku wszystkie rzeczy działają razem dla dobra każdego i wszystkich, że podstawową zasadą świata jest to, co nazywamy miłością”. O ile wiem, nie jest to wizja dana wielu gnostykom.

### **Hermetyczna praca**

Chociaż wielu współczesnych uczonych Hermetica wierzy, że istniały społeczności hermetyczne, natura tych społeczności i praktyki, w które mogły się angażować, pozostają przedmiotem dyskusji. Chociaż wydaje się, że śpiewanie hymnów było częścią ich praktyki, pojęcie i charakter hermetycznych „sakramentów”, takich jak chrzest, jest niejasne, przy czym niektórzy uczeni sugerują, że miało miejsce rzeczywiste fizyczne zanurzenie, a inni sugerują, że pomysł został „uduchowiony” w bardziej metaforyczny akt. To samo odnosi się do pojęć, powiedzmy, ofiary. Osobiście uważam, że skoro hermetyzm jest, jak mówi Frances Yates, religią „bez świątyń i liturgii, wyznawaną wyłącznie w umyśle”, idea ustalonego rytuału, z sakramentami, księdzem itd., wydaje się niepotrzebna. Jednak chociaż dostępny materiał nie pozwala na jednoznaczną tezę, możemy, jak sądzę, pozwolić sobie na spekulacje, a przynajmniej na przyjemność rozważenia spekulacji innych. W swoim ważnym wprowadzeniu do G.R.S. Mead's Hymns of Hermes, gnostycki myśliciel Stephan A. Hoeller sugeruje, co mogło wiązać się z zaangażowaniem w jedną ze społeczności hermetycznych<sup>27</sup>. Hoeller sugeruje, że wyznawca Hermesa Trismegistusa zaczął od przeczytania niektórych ksiąg hermetycznych lub być może od wysłuchania ich czytania lub dyskusowane na jednym z publicznych placów w miejscach takich jak Aleksandria. Ponieważ Aleksandria była miastem sekt i ewangelii, filozofia hermetyczna miała konkurencję, a jej zrozumienie wymagało pewnego stopnia myślenia, logiki i argumentacji, więc możemy założyć, że przyciągała tylko niewielką liczbę ludzi, z których większość znajdowała oddanie lub poświęcenie przekonania bardziej im odpowiadają. Po przeczytaniu i usłyszeniu o ścieżce hermetycznej, po okresie próbnym, nieliczni, których to pociągało, kontynuowali naukę i byli prowadzeni do następnego etapu. Wymagałoby to łączenia się z innymi w małej grupie, w ramach której praktykowano by rytuały i medytacje prowadzone, mając na celu zaaklimatyzowanie aspiranta do duchowej atmosfery sprzyjającej gnozje. Etap ten działałby jako przygotowanie do wznoszenia się przez sfery planetar. n.e., a podczas niego aspirant musiałby opanować pewne podstawowe zasady, coś w rodzaju rozpoznania niezależności ba od ciała, jak omówiono w poprzednim rozdziale.

### **Podróż poza planety**

Następnie nastąpiło to, co Hoeller nazywa „postępem przez Hebdomadę”, czyli podróż przez siedem planet. Jak pisze Hoeller, „wraz ze wzrostem wewnętrznych mocy wtajemniczonego, maleje ucisk kosmosu i planet”<sup>28</sup>. Musimy pamiętać, że dla hermetystów człowiek, jako istota o dwóch naturach, podlega siłom planetarnym, gwiazdnym i kosmicznym, a chodzi o to, aby się od nich uwolnić. W miarę jak ktoś opanowywał hermetyczną wizję, stawał się coraz mniej zdominowany przez konieczność i los, a bardziej zdolny do niezależnego działania, motywowany samoświadomością i świadomą decyzją, a nie popychany i ciągnięty przez siły kosmiczne lub cielesne. Ten etap prawdopodobnie obejmowałby zarówno pewien rodzaj kierowanej ekstatycznej wewnętrznej „wznoszenia się” przez wymaginowane królestwa planetar. n.e. – być może coś w rodzaju kabałistycznej „pracy na ścieżce” – jak i etyczną dyscyplinę, w której odrzuca się ograniczenia związane z planetami. Można by sobie wyobrazić, że będzie to ciągły proces, w którym przejściu przez każdą planetarną sferę — zbliżaniu świadomości do Nous — towarzyszyć będzie porównywalne pokonanie osobistych ograniczeń, przewyciężenie, powiedzmy, zniecierpliwienia, gnuśności lub innych błędy osobiste. Jak wspomniano, dla hermetyka aleksandryjskiego i renesansowego astrologia była sposobem na zrozumienie sił gwiazdnych lub astralnych (łac. astra = gwiazdy) w celu ich uniknięcia. Inaczej niż dzisiaj, czytają swoje horoskopy nie po to, by przepowiadać przyszłość, ale po to, by ją opanować. To pojęcie zarówno ruchu przez planety, jak i ucieczki spod ich wpływu (nasze słowo „wpływ” ma swoje korzenie w idei, że siła lub płyn napłynął

do nas z gwiazd) pozostanie centralnym tematem współczesnego ezoteryzmu. Na przykład w antropozofii Rudolfa Steinera dusza schodząc na ziemię nabywa cechy aniołów planetarnych, których porzucą w przejściu od życia do odrodzenia, a jego plan „ewolucji świadomości” pociąga za sobą przejście od wcześniejszych planetarnych poziomów — na przykład Stare Słońce, Stary Księżyc — do późniejszych — Jowisza, Wenus i dalej. Być może jaśniejsze jest użycie tego tematu w pracy enigmatycznego nauczyciela ezoteryki G.I. Gurdżijewa. Według Gurdżijewa wszechświat jest zorganizowany na wzór tego, co nazywa „Promieniem Stworzenia”, sięgającym od Absolutu do Księżyca. W każdej „oktawie” tego promienia dominują pewne „prawa” kosmiczne. Celem „dzieła” Gurdżijewa jest uwolnienie się od jak największej liczby tych praw. Księżyc, najniższy poziom w Promieniu Stworzenia, podlega 96 prawom. Ziemia, najniżej położona, podlega 48 prawom i to tam znajduje się człowiek. Poprzez „pracę nad sobą” człowiek może wznieść się na wyższy poziom, poziom planet, który podlega tylko 24 prawom. Pracując nad sobą dalej, może osiągnąć kolejny poziom, poziom słońca, który podlega tylko 12 prawom i tak dalej, aż do osiągnięcia „Absolutu”, który wydaje się całkiem podobny do hermetycznego „Jedynego, wszyscy”. Cały system Promienia Stworzenia Gurdżijewa jest mniej lub bardziej unowocześnioną wersją kosmologii emanacjonistycznej, kojarzonej z hermetyzmem, a wcześniej z religią starożytnego Egiptu, w której stworzenie jest wynikiem, a nie arbitralnego aktu Boga stwórcy (*creatio ex nihilo*), ale „przepętnienia” lub emanacji z boskości. Nie oznacza to, że Gurdżijew „ukradł” tę ideę, chociaż oskarżenie nie przejęłoby go, ale że jest ona tak centralna dla myśli ezoterycznej, że pozostała w niej praktycznie niezmienną, poza powierzchownymi zmianami lub wieki.

### Ósma sfera

Po przejściu przez sfery planetar. n.e. Hermetycy mogli teraz dołączyć do Bractwa Ogdoad, wcześniejszych podróżników, którzy dotarli do Ósmej Sfery, gdzie uwolnili się od swoich kosmicznych ograniczeń. Innymi słowy, osiągnęli gnozę i doświadczyli kosmicznej świadomości. Tutaj radują się swoją wolnością i śpiewają chwałę Jedynemu. W praktyce wydaje się, że częścią rytuału mógł być swego rodzaju chrzest, uznający nowego wtajemniczonego w misteria, a w Asklepiosie mowa jest także o wspólnym posiłku. Ekstaza podróży była, jak wspomniano, często wyrażana w hymnach pochwalnych, w których celebrowano nową, transcendentną świadomość. W swoich Hymnach Hermesa G.R.S. Mead podaje kilka przykładów tych ekstatycznych piosenek. W „The Secret Hymnody”, kończącym *Poimandres*, śpiewa Hermes.

Niech każda natura świata usłyszy moją pieśń! Otwórz się, Ziemi! Niech każda śruba Otchłani zostanie wyciągnięta dla mnie! Nie ruszajcie się, Drzewa! Mam zamiar wyśpiewać hymn Pana stworzenia, zarówno Wszystkiego, jak i Jednego. Niebiosia otwórzcie się, a wiatry pozostaniecie nieruchome i niech Nieśmiertelna Sfera Boga przyjmie moje słowo! Albowiem będę śpiewał chwałę Temu, który wszystko założył; który naprawił Ziemię i zawiesił Niebo...

Ponownie, w *The Eighth Reveals the Ninth*, jednym z hermetycznych tekstów znalezionych w Nag Hammadi, znajdujemy długi ciąg samogłosek i coś, co wydaje się „magiczne” słowa, takie jak „Zoxathazo a oo” ee Zozazoth”, które, choć podobne do niektóre gnostyckie „słowa mocy” przypominają również „barbarzyńskie słowa ewokacji” związane z magią ceremonialną. Sens jest taki, że po osiągnięciu gnozy racjonalny umysł, odpowiedzialny za uporządkowaną mowę, zostaje zwarty, tak że żadne logiczne wyjaśnienie tego doświadczenia nie jest możliwe, co, jak widzieliśmy, napotykać bardziej współcześni poszukiwacze kosmicznej świadomości. Nie jest jasne, co te „słowa” mogły znaczyć dla hermetyków, podobnie jak to, czy były używane do wywołania odmiennego stanu, jak śpiewanie jest w praktyce szamańskiej, czy też były znakiem, że został on osiągnięty. Jak słusznie zauważa Hoeller, „niekorzystnie podchodzi się do tej niebiańskiej tajemnicy w kategoriach

racjonalnych”, a „wypowiedź wynikająca z tak niezwykłych stanów świadomości musi być też innego rodzaju niż zwykły”.

## **Język i cisza**

Chociaż Corpus Hermeticum zostało napisane po grecku, inną ważną częścią rytuału hermetycznego było używanie języka egipskiego. Tak jak hieroglify, język egipski był uważany za magiczny i święty. Jego dźwięki miały swoją własną moc poza znaczeniem słów, którego nie dało się przetłumaczyć na inny język, a już na pewno nie na grekę, która była językiem „zniekształceń i niejasności” (Księga XVI). Moc mowy odróżnia człowieka od zwierząt, ale moc języka egipskiego jest mocą Boga. Jak Asklepios mówi królowi Amonowi w Księdze XVI, „sama jakość mowy i dźwięk egipskich słów mają w sobie energię przedmiotów, o których mówią”, a „energetyczny idiom egipski” wykorzystuje nie „mowy (tj. grecka dialektyka „wątpiącego umysłu” G.R.S. Meada), ale dźwięki pełne akcji”. Ten aspekt języka starożytnego Egiptu został później podkreślony przez neoplatońskiego filozofa-maga Jamblichusa w pracy O tajemnicach, w której dowodził, że „dokonywanie tajemniczych czynów, które przekraczają wszelkie zrozumienie” oraz „moc niewypowiedzianych symboli, zrozumiałych dla tylko bogowie” powodują „zjednoczenie teurgiczne”. Dla Jamblichu, właściwe słowa wypowiedziane we właściwy sposób powinny wykraczać poza logikę i mieć rzeczywisty, namacalny skutek, zdolny do ściągnięcia bogów do konkretnej manifestacji. Jednak wraz z hymnami, słowami mocy i innymi sugestywnymi dźwiękami księgi hermetyczne często podkreślają, że milczenie jest najlepszym sposobem na wychwalanie bóstwa. W tym dziwnie przypominają słynną uwagę filozofa Wittgensteina: „O czym nie możemy mówić, musimy przemilczeć”. Jednak ta hermetyczna cisza nie jest zwykłym brakiem dźwięku; jest wypełniony zrozumiałymi pieśniami umysłu, bezsłownym rozpoznaniem rzeczywistości Nous. Jak mówi Hermes na końcu Poimandres: „Ty, do którego zwracamy się w ciszy, to, co niewypowiedziane, niewypowiedziane, przyjmij czystą mowę ofiarowaną z serca i duszy, które do Ciebie docierają”. W The Eighth Reveals the Ninth sprawa jest wyjaśniona jaśniej. Osiągnąwszy gnozę, wtajemniczony deklaruje: „Jestem Umysłem”. Widziałem! Język nie jest w stanie tego ujawnić. Przez całą ósmą, mój synu i dusze, które w nim są, i aniołowie śpiewajcie hymn w ciszy. A ja, Umysł, rozumiem”. A kiedy aspirant prosi o instrukcje, jak śpiewać cichy hymn, pojawia się ta ciekawa sekwencja pytań i odpowiedzi:

Jaki jest sposób, aby przez to zaśpiewać hymn (ciszę)?

Czy stałeś się taki, do którego nie można mówić?

Milczę, mój ojciec. Chcę ci zaśpiewać hymn, gdy milczę.

Więc zaśpiewajcie to, bo jestem Umysłem.

A kiedy pod koniec Asklepiosa Tat pyta Asklepiosa, czy dziękując Bogu, powinni także palić kadzidło, Hermes odpowiada, że byłoby to aktem świętokradztwa, ponieważ ciche dziękczynienie jest w oczach Boga już najlepsze kadzidło.

## **Stawanie się Aionem**

Innym sposobem wyrażenia, że wtajemniczony osiągnął gnozę, było to, że „stał się Aionem”. Nasze słowo „eon” oznacza ogromny okres czasu, ale dla hermetryka „Aion” oznaczało, że osiągnął istnienie poza przestrzenią i czasem. Ten stan, w którym wyobrażano sobie „świt istnienia w łonie” lub „duszę przed wejściem w ciało” i „po opuszczeniu go”, nie był zwykłą fantazją, ale sposobem „widzenia niewidzialnego, antycypowania Great Beyond, prawdziwy trening nieśmiertelności”<sup>34</sup>. Jak pisze Maurice Nicoll, uczeń Gurdżijewa i Uspieńskiego, hermetyczna praktyka „życia we wszystkich

momentach życia” — to znaczy bycia żywą świadomością rzeczywistości własnej przeszłości i przyszłość — prowadzi do naszej przemiany w „wieczną substancję” i sprawia, że „niewidzialna strona rzeczy staje się rzeczywista”<sup>35</sup>. Ta moc konkretnego uchwycenia, używając określenia Colina Wilsona, „rzeczywistości innych czasów i miejsc”, była dowodem na to, że Hermetysta uniknął ograniczeń kosmosu, które trzymały go w pułapce chwili obecnej. Albowiem „stawanie się Aionem” to nic innego jak urzeczywistnianie mocy wyobraźni, która zasadniczo jest zdolnością uchwycenia rzeczywistości, które nie są bezpośrednio obecne. Jednak podczas gdy hermetyczny wtajemniczony i jego współczesny odpowiednik mogą „stać się Aionem” i uciec przed ograniczeniami czasu, Corpus Hermeticum niestety nie mogło. Jakiś czas po ich napisaniu i przed ich ponownym odkryciem w renesansie, księgi hermetyczne popadły w zapomnienie i zaginęły. I zanim literacki zwiadowca Kosmy Medyceusza ponownie ich odnalazł, na scenie pojawił się inny Hermes Trismegistus.

### **Szmaragdowe Tablice**

Pomiędzy czasem, kiedy uważa się, że został napisany — od 100 r. p.n.e. do 300 r. n.e. — a jego ponownym odkryciem przez Leonarda z Pistoii w 1460 r., Corpus Hermeticum znalazł się w literackim zawieszaniu. Wszystko, co wiemy o nim w tym okresie, pochodzi z rozproszonych wzmianek u innych filozofów i uczonych. Te kilka uwag pokazuje nam jednak, że prestiż Hermesa Trismegistusa wcale nie osłabł. W rzeczywistości prawda wydaje się być zupełnie odwrotna. Trzykroć wielki został podjęty przez dwa nurty myśli duchowej, które wykorzystywały jego autorytet w dość odmienny sposób. Dla ojców kościoła Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana i Laktancjusza dzieła hermetyczne były zwiastunami triumfującego chrześcijaństwa. Jedynym liczącym się antyhermetycznym głosem wśród pisarzy chrześcijańskich był Augustyn, który w Mieście Bożym potępił Hermesa jako poganina, a Asklepiosa jako dzieło bałwochwalstwa. (Pamiętamy, że wyróżnił opis egipskich posągów ożywionych przez bogów jako szczególnie demoniczny.) Jednak pomimo całej swojej pogardy Augustyn przyznaje jednak znaczenie Hermesa i to w nim późniejsi hermetycy szukali autorytetu dla ich wiary, że trzykrotnie - wielki był współczesny Mojżeszowi. Jak zobaczymy, znaczenie Hermesa jako chrześcijańskiego herolda i towarzysza podróży utrzymywało się aż do renesansu, a idee hermetyczne wywarły potężny wpływ na myślicieli chrześcijańskich, takich jak pseudo-Dionizego, Mistrza Eckharta i Mikołaja z Kuzy. Inną duchową tradycją, która świetnie wykorzystywała Hermesa, była alchemia. Alchemia jest tak blisko związana z hermetyzmem, że często uważa się je za synonimy. Kiedy mówi się o „sztuce hermetycznej”, zwykle ma się na myśli alchemię i nie byłoby zaskoczeniem, gdyby czytelnik tej książki zastanawiał się, dlaczego do tej pory prawie o niej nie wspomniano. Jednak w traktatach tworzących Corpus Hermeticum, a także w Asklepiosie, alchemia nie pojawia się. Dzieło hermetyczne, w którym związek między hermetyzmem a alchemią jest najbardziej wyraźny, legendarna Szmaragdowa Tablica Hermesa Trismegistusa, była pod każdym względem nieznana hermetikom aleksandryjskim, chociaż sama alchemia mogła nie być im nieznana, ani alchemikom. Chociaż uważa się, że została napisana przez Hermesa Trismegistusa, najwcześniejsza wzmianka o Szmaragdowej Tablicy — lub, jak jest również znana, Tabula Smaragdina — pojawia się w pracy arabskiego alchemika Jabira ibn Hayyana, znanego również pod łacińskim imieniem Geber i pochodzi z VIII wieku. Inna wczesnoarabska wersja pojawia się w dziele z IX wieku zatytułowanym *The Secret of Creation* i jest błędnie przypisywana greckiemu filozofowi-magowi Apoloniuszowi z Tyany. Uważa się, że obie wersje arabskie zostały przetłumaczone z języka syryjskiego. Nigdy nie znaleziono greckiego oryginału Szmaragdowej Tablicy, chociaż jego najstynniejszy aforyzm, „jak na górze, tak na dole”, wydaje się być powtórzony w dziele alchemicznym z II wieku naszej ery, *Dialogu Kleopatry z filozofami*. Kleopatra z Aleksandrii (nie królowa, która zmarła wraz z Markiem Antoniuszem) jest jedną z pierwszych znanych alchemików i w tym dialogu między innymi „filozofowie” proszą ją, by „opowiedziała nam, jak najwyższe schodzi do najniższych i jak najniższy wznosi się do najwyższego”. Towarzysząca tekstowi, który jest tylko fragmentem, jest strona z symbolicznymi rysunkami znanymi jako Wyrób złota Kleopatry. Wśród wizerunków aparatów

alchemicznych znajduje się jeden z Uroboros, wąż potykający własny ogon, starożytny egipski symbol nieskończoności, datowany na prawie 1500 lat p.n.e.. Najstarsze znane przedstawienie Uroborosa znajduje się na północnej ścianie komór grobowych Totmesa III (1479–25 p.n.e.), które zawierają również pełną wersję Księgi tego, co jest w Duat.<sup>1</sup> W Uroboros Kleopatry znajdują się słowa „Jedno jest wszystkim”, napisane po grecku. Inny rysunek przedstawia alchemiczne symbole złota, srebra i rtęci zamknięte w dwóch koncentrycznych okręgach. W kręgach można przeczytać, także po grecku: „Jedno jest wszystkim i przez to jest wszystkim, a przez to jest wszystkim, a jeśli nie masz wszystkiego, wszystko w niczym”. „Jeden, Wszystko” jest centralną nauką hermetyczną. Nie wiadomo, czy istnieje bezpośredni związek między Dialogiem Kleopatry i Filozofów a Szmaragdową Tablicą, ale równoległa troska o „najwyższe” i „najniższe”, „powyżej” i „poniżej”, jak również celebrowanie „Jednego, Wszystkiego” sugeruje jakiś rodzaj związku. Bez wątplenia Szmaragdowa Tablica jest najsłynniejszym dziełem literatury alchemicznej. Nawet ojciec współczesnej nauki, Isaac Newton, przetłumaczył ją z łaciny na angielski, a zwrot „jak na górze, tak na dole”, stanowiący koncentrację jego początkowego stwierdzenia, przeniknął do potocznego języka.<sup>2</sup> Istnieje wiele jego tłumaczeń, ale wszystkie mniej więcej przedstawiają te same zwięzłe i nieco gnomiczne sentencje. Oto jedna wersja:

1. To prawda, bez fałszu, pewna i najprawdziwsza. To, co na górze, jest podobne do tego, co na dole, a to, co na dole, jest podobne do tego, co na górze, aby dokonać cudów jednej rzeczy.
2. I jak wszystkie rzeczy powstały przez kontemplację jednego, tak wszystkie powstały z tego jednego przez jeden akt przystosowania.
3. Jego ojcem jest Słońce, matką Księżyc.
4. Wiatr niósł go w swoim łonie, Ziemia jest jego opiekunką.
5. Jest ojcem wszystkich cudów na całym świecie.
6. Jego moc jest doskonała.
7. Jeśli zostanie rzucony na Ziemię, oddzieli żywioł Ziemi od żywiołu Ognia, subtelny od grubego.
8. Z wielką roztropnością wznosi się łagodnie z Ziemi do Nieba.
9. Znów schodzi na Ziemię i jednoczy w sobie moc rzeczy wyższych i rzeczy niższych.
10. W ten sposób posiędziesz chwałę jasności całego świata, a wszelkie ciemności odejdą od ciebie.
11. Ta rzecz jest potężnym męstwem wszelkiej siły, ponieważ pokonuje każdą subtelną rzecz i przenika każdą stałą substancję.
12. Tak został stworzony świat.
13. W ten sposób zostaną osiągnięte cudowne przystosowania, których sposób jest taki.
14. Z tego powodu nazywam się Hermes Trismegistus, ponieważ dzierżę trzy części mądrości całego świata.
15. To, co miałem do powiedzenia na temat działania Słońca, zostało zakończone.

Prawdopodobnie więcej ksiązek napisano, próbując rozwikłać ten krótki traktat, niż o jakiegokolwiek innej pracy okultystycznej, alchemicznej lub ezoterycznej, i nadal, jak sądzę, nikt nie zgadnie, o co dokładnie chodzi. Co nie znaczy, że jest to kompletna tajemnica. W swojej klasycznej pracy na temat historii alchemii E.J. Holmyard sugeruje, że Szmaragdowa Tablica mówi o „związku lub interakcji między sprawami niebieskimi i ziemskimi” oraz że jej głównym wglądem jest to, że „wszystkie

różnorodne formy, w których występuje materia, mają tylko jedno pochodzenie”. „Uniwersalna dusza lub duch”, pisze Holmyard, „przenika zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos, a ta jedność w różnorodności implikuje możliwość transmutacji”. Nie ma tu nic, z czym można by się spierać, i wszystko z pewnością pasuje do hermetycznego poglądu. (Moim własnym zdaniem, „rzecz”, o której mowa w Szmaragdowej Tablicy, to sama świadomość, ale sposób, w jaki „dokonuje cudów”, to inna historia.) Ale pierwszą rzeczą, na którą czytelnik Corpus Hermeticum i Asklepiosa zwraca uwagę, jest to, że Szmaragd Tablet nie jest napisany w stylu żadnej z tych prac. Zakładając, że księgi hermetyczne były najprawdopodobniej pisane przez różne osoby w różnym czasie, niemniej jednak mają one pewne cechy stylistyczne. Jak wspomniano, najbardziej oczywistym jest format „nauczyciel-uczeń”. Praktycznie we wszystkich księgach hermetycznych „ten, kto wie”, przekazuje swoją wiedzę temu, kto „chce wiedzieć”. Szmaragdowa Tablica nie występuje w tej formie. Autorem ma być Hermes Trismegistus, ale nie zwraca się do nikogo konkretnego, ani też inne księgi hermetyczne nie są tak niejasne jak Szmaragdowa Tablica. Teksty hermetyczne zapożyczają nie tylko idee od Platona – lub powtarzają idee, które sam Platon zapożyczył od Egipcjan – przyjmują także jego styl dydaktyczny, a nauczyciel w tekstach często stara się wyjaśnić, że uczeń dokładnie rozumie, czego uczy, czasami w nudnej długości. Wydaje się, że Szmaragdowa Tablica została napisana w tym „ezoterycznym” stylu, tak powszechnym w pismach alchemicznych, co oznacza, że używa języka, który celowo ukrywa jej znaczenie przed tymi, którzy jej nie znają. Oznacza to, że czytelnik przybywający po raz pierwszy do Poimandresa lub Asklepiosa może uznać pisanie za trudne, ponieważ styl bardzo różni się od współczesnego pisma, ale autor tych dzieł nie wychodzi poza swoje (lub jej) być niejasnym. Ten sam współczesny czytelnik mógłby napotkać te same trudności u Platona lub jakiegokolwiek innego filozofa starożytności. Ale przy odrobinie wysiłku i pracowitości można było coś z tego wyciągnąć. Tego samego nie można powiedzieć o literaturze alchemicznej, która jest ogólnie i celowo enigmatyczna. Pismo alchemiczne chce coś ukryć przed osobami spoza społeczności alchemicznej. Książki hermetyczne chcą przekazać wgląd każdemu, kto jest zainteresowany ich zrozumieniem. W rezultacie przeciętny czytelnik może wziąć do ręki Asklepiosa i chociaż może go to nie porywać, nadal może zrozumieć to, podczas gdy Szmaragdowa Tablica sprawiłaby, że podrapałby się po głowie. Jednak chociaż Szmaragdowa Tablica nie wydaje się być częścią innych tekstów hermetycznych, jej wpływ na zachodnią świadomość był z pewnością tak potężny, jak wpływ innych ksiąg hermetycznych. I chociaż alchemia nie pojawia się w Corpus Hermeticum, wyrosła z tego samego środowiska, co Hermes Trismegistus, i wyraźnie ma wiele wspólnego z trzykrotnie wielkim. Praca nad hermetyzmem bez jakiegoś opisu alchemii wydaje się w jakiś sposób kryminalna. Przyjrzyjmy się zatem genezie „sztuki hermetycznej”.

### **Wszystko co bliższy**

Ponownie, podobnie jak w przypadku wielu innych rzeczy w tej książce, początki alchemii leżą głęboko w przeszłości, a jej najwcześniejsza wzmianka jest niejasna. Dyskusyjne jest nawet pochodzenie nazwy. Niektórzy, jak R.A. Schwaller de Lubicz twierdzą, że wywodzi się ono z arabskiego al-kemi, „z Egiptu”. Inni sugerują alkimie, po grecku „przemienianie złota i srebra”. Inni uczeni proponują inne sugestie. Jednak jedną z ciekawych rzeczy w alchemii jest to, że wydaje się, że miała ona równoległy rozwój na zachodzie i na wschodzie. Jedną z najwcześniejszych zachowanych wzmianek o alchemii w Chinach pojawia się mniej więcej w tym samym czasie, co jedna z najwcześniejszych zachowanych wzmianek na Zachodzie, zbieg okoliczności, że C.G. Jung, który dużo pisał o alchemii, mógł rozważać synchroniczność. Wspomina o tym chiński edykt z 144 r. p.n.e. i mniej więcej w tym samym czasie Bolos z Mendes — grecki alchemik często mylony z Demokrytem, przedsokratycznym filozofem żyjącym ok. 460–370 p.n.e. — napisał o tym książkę. Istnieje również indyjska tradycja alchemiczna, wywodząca się z mitycznej postaci Agastyara, rodzaju hinduskiego Hermesa Trismegistusa. Najwcześniejsze zachowane indyjskie wzmianki alchemiczne pojawiają się w Artha-Sastra, która pochodzi z IV do III wieku p.n.e., mniej więcej w tym samym czasie co jej chińskie i zachodnie odpowiedniki. Chociaż

pojawiła się mniej więcej w tym samym czasie, alchemia na Wschodzie dążyła do innego celu, jakim było długie życie lub nieśmiertelność, niż ten, który zajmował wczesnych zachodnich alchemików, a mianowicie wytwarzanie złota. Jednak z biegiem czasu wschodnie wpływy wpłynęły na zachodnią alchemię, a pogoń za alchemicznym złotem, kamieniem filozoficznym i eliksirem życia stała się mniej więcej synonimem. Korzenie zachodniej alchemii wydają się tkwić w egipskiej obróbce złota, w tajemnicach metalurgii, tygla i kuźni<sup>6</sup>. Te same najprawdopodobniej wyłoniły się z prehistorycznej obróbki metali i kowalstwa. Tajemnice złota były przedmiotem troski zakonu kapłańskiego skupionego w świątyni Ptah, jednego z wielkich bogów stwórców, w Memfis, gdzie sztuka wytwarzania substytutów złota lub zwiększania ilości złota poprzez umiejętne mieszanie go z innymi metalami była starannie ostrożny. Dokładnie, kiedy to się zaczęło, jest znowu niejasne. Słynne papirusy z Lejdy i Sztokholmu, które zawierają przepisy na wytwarzanie „fałszywego złota” lub zwiększanie ilości złota poprzez fałszowanie go innymi metalami, pochodzą z III wieku naszej ery, ale same przepisy pochodzą sprzed kilku wieków. Wydaje się, że idea alchemii jako zajęcia duchowego, tak jak jest obecnie najbardziej postrzegana, pojawiła się później i w tej „duchowej alchemii” ma taki sam stosunek do metalurgii, jak „masoneria spekulatywna” do „murarstwa operacyjnego”.<sup>1</sup> Gdzieś między 1550 a 1700 rokiem „murarstwo operacyjne” — rzeczywista obróbka kamienia — zostało przekształcone w „murarstwo spekulatywne” — masonerię — filozoficzne zainteresowanie znaczeniem architektury, ideami „świętej geometrii” i symbolami zdobiącymi katedry. Podobnie, w pewnym momencie produkcja złota, którą zajmowali się pierwsi alchemicy, sama przekształciła się w troskę o samotransformację, w wytwarzanie alchemicznego złota, które nie było tym samym co metal. (Aurum nostrum non est aurum vulgi, szesnastowieczny paracelski alchemik Gerhard Dorn.) Jednak w swoich początkach, choć później stało się to obiektem wielu żartów, robienie złota było dokładnie tym, czym była alchemia. To złoto jednak nie było złotem w naszym rozumieniu. „Złoto” oznaczało połysk związany z wypolerowanym metalem, a każdy metal, który miał trochę blasku, wbrew staremu porzekadłu był uważany za do pewnego stopnia złoty. Zadaniem alchemika było zwiększenie tego i zrobił to samo ze srebrem, klejnotami i innymi rzadkimi materiałami, używając wielu metod, w tym barwników. Niekoniecznie była to podejrzana operacja, ponieważ centralnym punktem był efekt, a nie czystość materiału. Z biegiem czasu problemem stało się wykrycie, czy złoto zostało zastąpione jakimś innym metalem, i jeden z mieszkańców Aleksandrii odkrył sposób, aby to zrobić. Słynny okrzyk Archimedesza Eureka — „Znalazłem to” — rzekomo miał miejsce około 270 r. p.n.e., kiedy zdał sobie sprawę, że kiedy wszedł do wanny, pewna objętość wody została przemieszczona z powodu objętości jego ciała. Hiero II z Syrakuz poprosił Archimedesza, aby odkrył, czy złota korona, którą zamówił u złotnika, jest prawdziwym złotem, czy też jest wykonana z jakiegoś stopu. Archimedes wziął kawałek złota o takiej samej wadze jak korona, umieścił go w misce z wodą i zanotował, ile zostało przesunięte. Następnie zrobił to samo z kawałkiem srebra o tej samej wadze. Ponieważ srebro jest mniej gęste niż złoto, zajmuje większą objętość i więcej wody zostało wyparte. Archimedes następnie umieścił samą koronę w misce i zobaczył, że ilość wypartej przez nią wody była gdzieś pomiędzy ilością wypartą przez czyste złoto i srebro. Odkrył, że korona była sfalszowana, a złotnik bez wątplenia spotkał się z gniewem Hierona II. Ten wczesny etap alchemii reprezentuje Bolos z Mendes, którego książka *Physika kai Mysteria*, którą można przetłumaczyć jako „Natura i inicjacja”, zawiera szereg instrukcji dotyczących wytwarzania złota, srebra, klejnotów, a także opanowania sztuki farbowania, zwłaszcza koloru fioletowego, który był i jest kojarzony z królewskością. Zainteresowanie barwieniem podkreśla znaczenie, jakie kolor miał dla wczesnych alchemików, a zmiany, jakim ulegał kamień pod wpływem intensywnego ciepła, doprowadziły późniejszych alchemików do fascynacji zmianami koloru, jakie *prima materia*, czyli podstawowa materia, przetrwała podczas proces alchemiczny. Oprócz czysto „rzemieślniczych” aspektów, książka Bolosa zajmowała się także bardziej mistycznymi lub inicjacyjnymi aspektami alchemii i słynie z dostarczenia jednego z klasycznych alchemicznych aforyzmów: „Natura raduje się w Naturze, Natura zwycięża Naturę, Natura panuje nad Naturą”. Alchemik był tym, który



odkrywając tajemnice natury, używał ich, aby przewyższyć samą naturę, aby w efekcie ją udoskonalić. W tej alchemii podziela się z nauką pogląd, że człowiek może wykorzystać „prawa” natury, aby wyjść poza nią. Bolos pisał na wiele innych tematów, w tym na magię, rolnictwo, hieroglify, astrologię, chemię i medycynę. Choć Bolos jest najwcześniejszym źródłem informacji o alchemii, najprawdopodobniej odziedziczył swoją wiedzę po wcześniejszych, wciąż nieznanach alchemikach, a jak wspomniano, niektóre z jego pism przypisuje się Demokrytowi, który opracował jedną z najwcześniejszych wersji teorii atomowej.

### **Piąta esencja**

Od Mendes, greckiej nazwy starożytnego egipskiego miasta Dzedet, we wschodniej delcie Nilu, szlak alchemiczny prowadził do Aleksandrii. Wydaje się, że tutaj w grę wkroczyło raczej pojęcie faktycznej transformacji materii niż sztuka zwiększania uroku metalu. Pogląd, że „Natura panuje nad Naturą”, był echem przekonania Arystotelesa, że wszystkie rzeczy dążą do doskonałości; próbując przekształcić metal nieszlachetny w bardziej szlachetny, alchemia jedynie przyspieszyła proces, który już działał. Również pomysł, że metale w jakiś sposób „rosną” na ziemi, sugerował, że są one podatne na zmiany. Innym ważnym wpływem było przekonanie, że cała materia jest wynikiem działania czterech klasycznych „elementów”, ognia, wody, powietrza i ziemi — po raz pierwszy zaproponowanych przez przedsokratejskiego filozofa Empedoklesa (około 490–430 p.n.e.) — oraz aby te mogły się przemienić w siebie. Do tych czterech elementów dodano także piątą, „kwintesencję”, „uniwersalną duszę lub ducha”, który „przenika zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos”, jak to określił E.J. Holmyard pisał o Szmaragdowej Tablicy. Docierając do tej „piątej esencji” — co oznacza „kwintesencja” — alchemik może przekształcić jedną ekspresję tego „uniwersalnego ducha” w inną. Po Bolosie z Mendes pojawiają się dwie alchemiki, Maria Prophetissa i wspomniana Kleopatra. Maria Prophetissa znana jest z opracowywania urządzeń alchemicznych, takich jak bimar, kąpiel, która utrzymywała stałą temperaturę wody, oraz tribikos, alembik lub destylator, używany do destylacji. Przypisuje się jej również powiedzenie „Jeden staje się dwoma, dwa stają się trzema, a z trzeciego wychodzi jeden jako czwarty”, co jest przykładem rosnącej niejasności w alchemicznej prozie<sup>9</sup>. Jednak nie jest jasne, czy Maria była prawdziwą kobietą, a nawet rzeczywistą, a nie mityczną osobą. W jej czasach alchemia wkroczyła w dziwną mieszankę magii egipskiej, filozofii greckiej, gnostycyzmu, neoplatonizmu, astrologii babilońskiej, teologii chrześcijańskiej i mitologii pogańskiej, znanych mieszkańcom Aleksandrii. Równocześnie rozwinął enigmatyczny język, który tak bardzo utrudnia jego interpretację. Jak bardzo Zosimos z Panopolis, który rozkwitł około 300 r. n.e., przyczynił się do tego, nie jest jasne, ale, jak wspomniano, jest on dziś znany w dużym stopniu dzięki serii wizji, które zapisał i na których C.G. Jung napisał ważny komentarz.

### **Połączenie hermetyczne**

Zosimos został nazwany „Koroną Filozofów” przez późniejszego Olimpiodora i jest postrzegany jako „ojciec” właściwej alchemii. Urodzony w Panopolis (Achim) w Górnym Egipcie, później przeniósł się do Aleksandrii, gdzie zetknął się zarówno z ideami hermetycznymi, jak i gnostyckimi. Niektórzy komentatorzy sugerują, że w rzeczywistości należał do społeczności gnostyckiej lub hermetycznej, lub do jakiejś kombinacji obu. Zrównał Thota z Adamem i zauważył, że żydowscy alchemicy, tacy jak Maria Prophetissa — znana również jako Maria Żydówka — mogli otwarcie pisać o tajemnicach alchemicznych; on, jako Egipcjanin, był zobowiązany do złożenia przysięgi zachowania tajemnicy. Uważał egipskich kapłanów za strażników sztuki alchemicznej i jest jednym z pierwszych alchemików, który uznał Hermesa za twórcę dzieła. Jeśli alchemia zaczęła się jako sposób wytwarzania złota, wraz z Zosimosem wyraźnie przeniósł się na bardziej wewnętrzne terytorium. W swoim opisie swojej dziwnej wizji mówi o ołtarzu w kształcie misy, którego strzegł egipski kapłan. W czwartej księdze Corpus Hermeticum Hermes wyjaśnia Tatowi, dlaczego Bóg, dając wszystkim ludziom „rozsądek” — zdolność

„rozgryzienia” – nie każdemu dał równy udział w „umyśle”, nous. Hermes mówi Tatowi, że Bóg umieścił umysł w wielkiej misie lub kraterze jako nagrodę, o którą należy zabiegać. Następnie kazał swojemu heroldowi ogłosić, że każdy, kto uzna, że jego prawdziwa natura jest poza ziemską naturą, może zanurzyć się w kraterze. Ci, którzy otrzymali gnozę i udoskonalili się, podczas gdy wielu, którzy zignorowali wezwanie, miało obsesję na punkcie fizycznego zadowolenia. Wizja Zosimosy wydaje się być wersją hermetycznego wezwania, do którego dodał alchemiczny rozkwit, wprowadzając elementy rozczłonkowania – przypominające „szamanów Egiptu” – ogień i bolesną przemianę. W jednej części swojej wizji spotyka Agathodaimona, postać z ksiąg hermetycznych. Zosimos pracował z partnerką, Theosebeią – nie jest jasne, czy była to jego rzeczywista siostra, czy też jego soror mystica, „mistyczna siostra” – i sam narzekał na rosnącą niejasność pisma alchemicznego. „Jeżeli tajemnice są konieczne”, argumentował w swoim alchemicznym pamiętniku „Ostateczne wyjście”, „tym bardziej ważne jest, aby każdy posiadał księgę chemii, której nie należy ukrywać”. tajemnicę nauk, dyskutując o nich tylko z niewielką, wybraną grupą, a Zosimos sprzeciwiał się temu, podobnie jak czynił to przeciwko egoizmowi i próżności tych, którzy określają się jako pewnego rodzaju elita. Ale jak pokazuje jego senna narracja, sam Zosimos nie miał nic przeciwko używaniu symbolicznego języka i w tym samym pamiętniku odwołuje się bezpośrednio do Poimandrów i Księgi IV, kiedy nakłania Theosebeię, która wydawała się bardziej zwrócona w stronę „materialnej” alchemii, do naśladowania ich filozofia duchowa.

### **Miłość losu**

Ale to, co najbardziej fascynuje w Zosimosie, to jego stosunek do „przeznaczenia”, konieczności narzuconych ludziom przez edykty kosmosu. Chociaż ścieżka hermetyczna jest sposobem na przekroczenie losu, Zosimos sprzeciwiał się pomysłowi używania magii w celu uniknięcia lub zmiany tego, co przyniósł mu kosmos. Zosimos krytykował tych, którzy identyfikując się wyłącznie z ciałem, stają się niczym więcej jak „marszerami w orszaku losu”, co jest wyraźną aluzją do Księgi IV13. Jednak w swoim własnym stosunku do losu przyjął niemal taoistyczne podejście „nie-- robić”, wu wei. Zosimos argumentuje, że „człowiek duchowy, który poznał samego siebie, nie musi niczego poprawiać za pomocą magii... ani nie może używać siły z konieczności; ale raczej powinien pozwolić konieczności działać zgodnie z jej własną naturą i osądem”. A Theosebei poradził, aby „będąc spokojnym na ciele, uspokój także swoje namiętności, pożądanie i przyjemność, gniew i smutek i dwanaście porcji śmierci. W ten sposób, przejmując kontrolę nad sobą, przywołasz do siebie boskość i naprawdę nadejdzie to, co jest wszędzie i nigdzie”. Jak komentuje Garth Fowden, Zosimos argumentuje, że „filozof powinien być wrażliwy na osobiste znaczenie tego, co przydarza mu się z nieuniknionej konieczności, zamiast starać się obalić lub przekroczyć za pomocą magii boskie moce tkwiące we wszechświecie”. To poczucie tego, co możemy nazwać „mądrością karmiczną”, przypomina proces osobistej transformacji, który C.G. Jung zwraca uwagę w swoim komentarzu do klasyki chińskiej alchemii, Sekret Złotego Kwiatu. Odnosząc sztukę alchemiczną do własnego pojęcia „indywiduacji”, trwającego całe życie procesu psychologicznej i duchowej dojrzałości, Jung mówi o pacjentach, którzy akceptując to, co ich spotkało, zamiast desperacko próbować tego uniknąć, wyrosli z problemów, które prawie zniszczyły ich życie. ich. „Na horyzoncie tej osoby pojawiło się jakieś wyższe lub szersze zainteresowanie”, pisze Jung, „i przez to poszerzenie jego poglądów nierozwiązywalny problem stracił na znaczeniu”. „Co na niższym poziomie doprowadziło do najdzikszych konfliktów i wybuchów paniki emocja widziana z wyższego poziomu osobowości wydawała się teraz burzą w dolinie widzianą z wysokiego szczytu.” Z tej perspektywy problemy i zawoilości życia mają swój cel: uczymy się o sobie dzięki nim i próba ich uniknięcia jest tym samym, co unikanie samowiedzy. Podobny pogląd wyraził filozof Jean Gebser, pisząc, że „wszystko, co mi się przydarza, jest wyzwaniem, abym mógł w to wnikać”<sup>18</sup>. A inny filozof, bardzo różny od Gebsera i Zosimosy, Friedrich Nietzsche, podsumował to postawę w zwięzłej formule: amor fati, „miłość losu”.

## Upadek alchemii

Pisma Zosimosa na temat alchemii zostały zebrane w ogromnej dwudziestoośmioosobowej kopercie tom encyklopedii, *Alchemical Matters*, z których większość niestety jest dla nas stracona. Jedno ważne powiedzenie, które przetrwało, dotyczy odwiecznego celu alchemika: kamienia filozoficznego. Zosimos nazwał to „kamieniem, który nie jest kamieniem, tą drogocenną rzeczą, która nie ma wartości, tą polimorficzną rzeczą, która nie ma kształtu, tą nieznaną rzeczą, która jest znana wszystkim”, przyczyniając się w ten sposób do samego zapomnienia, na które narzekał, dodając jednocześnie element chrześcijański alchemicznego wywaru.<sup>20</sup> Psalm 118:22 mówi: „Kamień, który odrzucili budowniczowie, stał się kamieniem węgielnym”. Niektórzy sugerują, że mówi o tym Bolos, ale ta wzmianka pochodzi z relacji Synezyjusza, alchemika, który podążał za Bolosem i który twierdzi, że Bolos był nauczany przez Ostanesa, mityczną postać, o której mówiono, że był osobistym alchemikiem Aleksandra Wielkiego. Wydaje się jednak, że Zosimos o tym wiedział. Alchemia była kontynuowana w Aleksandrii po Zosimosie, ale do tego czasu, podobnie jak sam Egipt, podupadała. Stephanus, alchemik żyjący w VII wieku, kontynuował tradycję, ale nie dodał nic nowego i w końcu opuścił Aleksandrię i udał się do Konstantynopola. Upadek Egiptu, przepowiedziany w *Asklepiosie*, mógł nawet spowodować powstanie alchemii, w taki sam sposób, w jaki mogła ona oddziaływać na hermetyków. Możliwe, że alchemicy, chcąc ocalić część starożytnej mądrości Egiptu, zebrali ją w swojej sztuce. Jest nawet możliwe, że notoryczna niejasność tekstów alchemicznych opiera się na próbie powstrzymania tej mądrości przed wścibskimi, obcymi oczami. Jak na ironię, przetrwanie alchemii było wynikiem filozoficznych i duchowych zainteresowań ostatnich zdobywców Egiptu, Arabów.

## Hermetyczny Harran

Kiedy Amr ibn al'Aas podbił Aleksandrię w 639 roku, najprawdopodobniej nie zdawał sobie sprawy, że pomoże alchemii i hermetyzmowi dotrzeć do świata muzułmańskiego. Ale jak każdy inny lud podboju, który przekroczył bramy Aleksandrii, Arabowie wkrótce rozpoznali bogactwo nauki, które zdobyli, zdobywając kontrolę nad miastem. Wkrótce arabscy uczeni i filozofowie domagali się przekładów odziedziczonych przez nich greckich i łacińskich tekstów, a także innych języków. Wraz z wieloma dziełami z dziedziny matematyki, filozofii, medycyny i innych nauk, które przetrwały kąpiele zwycięskiej armii (zob. s. 76), znajdowały się dzieła alchemii. To prawda, że Arabowie interesowali się alchemią już przed zdobyciem Aleksandrii. Ale to zainteresowanie stało się czymś w rodzaju obsesji, gdy Egipt był starożytna wiedza trafiła w ich ręce. Jest bardzo prawdopodobne, że do spotkania grecko-egipskiej i chińskiej alchemii doszło za pośrednictwem arabskiego pośrednika. Arabscy marynarze dotarli do Kantonu w 627 r., co było pierwszym znanym bezpośrednim kontaktem między dwoma narodami, i Arabowie faktycznie zbudowali tam meczet, który istnieje do dziś.<sup>22</sup> To właśnie po tym wydarzeniu różne dążenia wschodniej i zachodniej alchemii — nieśmiertelność i kamień filozoficzny — wydaje się, że się połączyły. Elixir życia, jak nazywano magiczny eliksir alchemicznej długowieczności, był po raz pierwszy znany Chińczykom jako rodzaj „pigułki nieśmiertelności”<sup>23</sup>. Pigułka nie jest zbyt daleko od kamienia, a zarówno pigułka, jak i kamień były. Uważa się, że jest cudownie skuteczny w znikomych ilościach. Sam termin eliksir pochodzi od arabskiego *al-ixsir*, co oznacza „esencję”, „piąty element” Arystotelesa. W przeciwieństwie do aleksandryjskich chrześcijan, Arabowie byli początkowo tolerancyjni wobec wyznawców Hermesa, których kojarzyli z prorokiem Idrisem, podobnie jak Grecy kojarzyli Hermesa z Thotem. Jednym z przykładów tej tolerancji jest tajemnicze miasto Harran w północnej Mezopotamii, obecnie Anatolii (Turcja), centrum starożytnego przemysłu miedziowego. Niegdyś miejsce prawdopodobnie najstarszego uniwersytetu na świecie, Harran jest ruiną od prawie tysiąca lat, po zniszczeniu go przez Mongołów w 1271 r. Został założony około 2000 roku p.n.e., ale obszar, na którym wyrósł Harran, jest domem dla prawdopodobnie najstarszych artefaktów cywilizacji. Świątynie datowane na 9500 lat p.n.e. odkryto tam w 1995 roku, a najstarszy na świecie posąg,

datowany na 11500 lat p.n.e., odkryto w pobliskim obszarze w 1993 roku. Stanowisko neolityczne. Harran oznacza „skrzyżowanie dróg” lub „karawanę”, co sugeruje, że miejsce to znajdowało się na wielu szlakach handlowych, co jest trafną nazwą dla miasta kojarzonego z Hermesem. Wśród starożytnych postaci, które przejeżdżały przez miasto, jest Abraham, o którym Biblia mówi, że po opuszczeniu Ur pozostał w Harranie. Uniwersytet w Harranie przyciągał wielu myślicieli i uczonych, a gdy chrześcijanie doszli do władzy w Aleksandrii, wielu pogańskich filozofów tam się udawało. Wraz z nimi przynieśli wiedzę i mądrość z wielu źródeł: Chaldejczyków, Mędrców, Greków, Żydów, a nawet chrześcijan. Ale najważniejszą szkołą mądrości w Harranie była szkoła Hermesa Trismegistusa, którego Harrańczycy czcili jako wielkiego nauczyciela i mędrca. Uważa się, że przynajmniej część tego, co znamy jako Corpus Hermeticum, była ich najświętszym tekstem i możliwe jest, że kopie ksiąg hermetycznych, które dotarły do Marsilio Ficino, mogły dotrzeć do Konstantynopola, a następnie do Macedonii przez Harran. To, że Harran było miastem poświęconym myśli hermetycznej, wywołało wiele spekulacji na ten temat. Niektórzy sugerują, że tajemnicze miasto Damcar, wspomniane w enigmatycznych manifestach różokrzyżowców z początku XVII wieku (jako źródło wiedzy ezoterycznej ich założyciela Christiana Rosenkreutza), mogło rzeczywiście być Harran, chociaż daty się nie pokrywają. Nie Harran i Damcar to to samo, jasne jest, że Harran był jednym z ostatnich przyczółków myśli pogańskiej, hermetycznej i neoplatońskiej, być może ostatnim. Kiedy chrześcijaństwo dotarło do miasta, wielu Harrańczyków odmówiło nawrócenia. Doprowadziło to do tego, że Harran był znany wśród chrześcijan jako „miasto pogan”. W latach 633–43 Syria i Mezopotamia znalazły się pod panowaniem arabskim, a w 744 kalif Umajjadów Marwan II założył swoją stolicę w Harranie. Panowanie Marwana II było jednak krótkotrwałe, a kiedy został pokonany przez Abbasydów w 750 r., wkrótce przenieśli oni stolicę do Bagdadu. W 830 r., w drodze na swoją kampanię przeciwko Bizantyjczykom, kalif Abbasydów al-Ma'mūn przeszedł przez miasto pogan. Zapytał Harrańczyków, jaka jest ich religia. Odpowiedzieli: „Jesteśmy Harrańczykami”. Niezadowolony z tego, al-Ma'mūn zapytał, czy są to chrześcijanie, żydzi, magowie czy muzułmanie, na co ludzie odpowiedzieli: „Nie”. Kiedy zapytał o ich święte Pismo Święte i prorok, mylili się. Następnie Al-Ma'mūn poinformował ich, że są bałwochwalcami i że jeśli do czasu jego powrotu nie nawrócą się na islam lub na inną wiarę usankcjonowaną przez Koran, będzie zmuszony ich zabić. Al-Ma'mūn zmarł podczas swojej kampanii, ale zanim o tym usłyszeli, niektórzy Harrańczycy przeszli na islam, inni na chrześcijaństwo. Wielu jednak pozostało poganami, czyli filozofami neoplatońskimi i hermetycznymi, poszukiwaczami gnozy. Zdając sobie sprawę ze swojej niepewnej sytuacji, skonsultowali się z muzułmańskim prawnikiem, który zasugerował, by nazywali siebie Sabianami, jedną z religii chronionych przez Koran. Jednak samo wybranie imienia nie wystarczyło; musieli także przedstawić święty tekst i proroka. Na swoich proroków wybrali Hermesa Trismegistusa i Agathodaimona, a jako święty tekst księgi hermetyczne. Aby jeszcze bardziej ułatwić im akceptację, zasugerowali, że Hermes to ta sama osoba co Idris, którego muzułmanie utożsamiali z Enochem, jednym z proroków wymienionych w Koranie; Agathodaimona utożsamiali z Setem, synem Adama<sup>26</sup>. Hermetycy z Harranii — odtąd zwani Sabianami — mogli w ten sposób żyć i studiować w pokoju, a Harran przez wiele lat pozostawał ośrodkiem myśli filozoficznej.

### **Poganie z Bagdadu**

Jednym z pogan Harrana był słynny arabski uczony Thabit ibn Qurra (835–901). Student uniwersytetu w Harranie, Thabit i jego towarzysze przenieśli się do Bagdadu po schizmie wśród Harranskich Sabian. Tutaj został przedstawiony kalifowi i otrzymał wysokie łaski na dworze, i został zaproszony na studia do Domu Mądrości. Zostało to założone w 750 roku przez kalifa Abbasydów Haruna al-Rashida, znanego z „Baśni tysiąca i jednej nocy”, jako wspaniałe miejsce nauki. Rzeczywiście, kalifat Abbasydów jest uznawany za złoty wiek nauki i kultury, a w tym czasie świat arabski był niezrównanym centrum cywilizacji. Wraz ze swoimi towarzyszami Thabit założył w Bagdadzie niezależną społeczność pogańską / hermetyczną, znaną również jako Sabianie. Słyszając o tym, wielu hermetyków z Harranu przybyło do

Bagdadu, aby dołączyć do niego, i powstał rodzaj neoplatońskiej akademii, której głównymi tekstami były księgi hermetyczne. Thabit napisał wiele książek na różne tematy, w tym matematykę, medycynę, logikę, astronomię, a także astrologię i magię. Dokonał także wielu tłumaczeń z języka greckiego na arabski. Harrańscy hermetycy jako całość byli wysoko cenieni jako tłumacze, co zostało później przypisane Braciom Czystości, społeczności uczonych hermetyków w X-wiecznej Basrze (Irak), odpowiedzialnych za encyklopedię nauki ezoterycznej, która głęboko wpłynęła na sufizm. Jednak głównym dziełem Thabita była filozofia. Jego pasję do idei hermetycznych i neoplatońskich oraz wiarę w ich wartość można zobaczyć w tym fragmencie:

Jesteśmy spadkobiercami i propagatorami pogaństwa... Szczęśliwy jest ten, kto dla dobra pogaństwa z mocną nadzieją dźwiga ciężar prześladowań. Kto jeszcze ucywilizował świat i zbudował miasta, jeśli nie szlachta i królowie pogaństwa? Kto jeszcze zaprowadził porządek w portach i rzekach? A kto jeszcze nauczał ukrytej mądrości? Komu jeszcze objawiło się Bóstwo, udzieliło wyroczni i przepowiedziało przyszłość, jeśli nie sławnym mężom wśród pogan? Paganie ogłosili to wszystko. Odkryli sztukę uzdrawiania duszy. Rozpowszechnili także sztukę uzdrawiania ciała. Napełnili ziemię ustalonymi formami rządów i mądrością, która jest najwyższym dobrem. Bez pogaństwa świat byłby pusty i nieszczęśliwy.

To, że Thabit napisał to podczas pobytu w Bagdadzie, jest świadectwem rozległości myśli, która przynajmniej przez pewien czas była tolerowana, a nawet do niej zachęcana w świecie muzułmańskim. Co więcej, twierdzenie, że Bóstwo objawiło się poganom – czyli filozofom, co było zniewagą dla ortodoksyjnych muzułmanów – było herezją. A biorąc pod uwagę wojny religijne i prześladowania związane zarówno z chrześcijaństwem, jak i islamem, pogaństwo greckich filozofów wyraźnie zasługuje na pochwałę Thabita. Nie przypominam sobie wielu pogańskich filozofów walczących ze sobą lub prześladowających różne szkoły. Pogaństwo Thabita trwało w Bagdadzie przez półtora wieku po jego śmierci, a praca jego zwolenników miała duży wpływ na życie intelektualne stolicy. Jednak do 1050 roku ta liberalność myśli uległa rosnącej ortodoksji, a paganie z Bagdadu wkrótce zniknęli z pola widzenia. Jedynym wyjątkiem od rosnącego fundamentalizmu był perski teozof Suhrawardi, znany jako „męczennik”, z powodu egzekucji przez władze religijne w Aleppo w 1191 r., oskarżonego o herezję. Biorąc filozofię hermetyczną i łącząc ją z szyickim islamem, Suhrawardi rozwinął ideę Hūrqualyā. Jest to obiektywny świat wewnętrzny, w którym poprzez modlitwę i medytację można „podróżować” i w którym można spotkać równie obiektywne istoty nadduchowe, podobnie jak hermetycy mogli podróżować do wewnątrz przez sfery planetar. n.e., a egipski wtajemniczony mógł podróżować przez męt. Hūrqualyā jest zasadniczo identyczna z królestwem Duat, a także z wewnętrznym królestwem, w którym autor Poimandres napotkał Nous. Hūrqualyā jest również uderzająco podobna do wewnętrznych światów eksplorowanych na różne sposoby przez widzających, takich jak Swedenborg, Rudolf Steiner i C.G. Jung. Niebo, piekło i „świat duchów” Swedenborga, „Księga Akaszy” Steinera i „nieświadomość zbiorowa” Junga to przestrzenie wewnętrzne, które mimo wszystko są obiektywne. Choć wyobrażone, istnieją niezależnie od eksplorującej je psychiki i chociaż nie są materialne, to jednak są „prawdziwe”. Współczesny interpretator Suhrawardiego, francuski filozof Henry Corbin, odnosi się do Hūrqualyā jako do mundus imaginalis, świata wyobraźniowego, którego nie należy mylić z „wymagowanymi światami”, które znajdujemy w science fiction i fantasy. Jest „imaginalny” w tym sensie, że wchodzimy w niego poprzez wyobraźnię, ale wyobraźnia w sensie, o którym mówię w rozdziale 3, w kontekście „stawania się Aionem”, jako zdolność uchwycenia rzeczywistości nie od razu. Wychowani na ograniczonym, racjonalistycznym poczuciu wyobraźni jako czegoś „fałszywego” lub „nierzeczywistego” („To tylko twoja wyobraźnia”, mówimy), trudno nam zrozumieć, że Suhrawardi, podobnie jak hermetycy, mogli badać imaginacyjny królestwo, które miało swoje własne prawa, własne potrzeby, a także własnych mieszkańców, co, co Aldous Huxley odkrył podczas swoich wewnętrznych podróży, w jego przypadku ułatwionych przez psychodeliczne leki.<sup>29</sup> Jednak koncepcja człowieka jako

mikrokosmosu dowodzi, że cały świat istnieje w nas i, jak widzieliśmy w rozdziale 1, coś tak „twardego” i pozbawionego wyobraźni jak neuronauka do pewnego stopnia to potwierdza. Suhrawardi zapłacił cenę za swoje hermetyczne wierzenia. Ale możliwe, że wcześniej niektórzy poganie z Bagdadu, uciekając przed prześladowaniami, udali się do Konstantynopola, który pod wieloma względami stał się nową Aleksandrią. Wśród innych przedmiotów mogli oni przywieźć ze sobą Corpus Hermeticum i być może w ten sposób dotarło ono ostatecznie do Michała Psellusa, wraz z którym Corpus Hermeticum przybrało formę, w jakiej je znamy<sup>30</sup>. W Konstantynopolu wydaje się, że sam Psellus działał jak Gemistos Plethon cztery wieki później we Florencji, gromadząc grupę uczonych zainteresowanych myślą hermetyczną i pogańską, z których niektórzy mogli być poganami z Bagdadu. Zbiór tekstów hermetycznych, który studiowali, mógł równie dobrze być tym, który jakiś chrześcijański uczonec, uciekając przed nadejściem Turków w 1453 roku, zabrał ze sobą i zdeponował gdzieś w Macedonii, a później znalazł go agent Kosmy Medyceuszy.

### **Jabirish**

Nie jest jasne, w jakim stopniu, jeśli w ogóle, Thabit ibn Qurra interesował się alchemią. Ponieważ interesował się magią i innymi dziedzinami nauk okultystycznych, mógł równie dobrze nim być, chociaż nie ma żadnych wzmianek o jego alchemicznej pracy. Jednak inni uczeni arabscy z pewnością byli. Pierwszym arabskim alchemikiem, o którym wiemy, jest Khalid ibn Yazid z Damaszku, księżę Umajjadów, który żył od 660 do 704 roku. Mówi się, że Khalid studiował u Morienusa, bizantyjskiego pustelnika mieszkającego w pobliżu Jerozolimy, który sam studiował pod kierunkiem Stephanusa, jednego z ostatnich alchemików Aleksandrii. Morienus zgodził się uczyć Khalida, ponieważ miał nadzieję nawrócić go na chrześcijaństwo. Ale kiedy Morienus z powodzeniem przekształcił jakiś metal nieszlachetny w złoto, a Khalid, rozgniewany niepowodzeniem swoich arabskich alchemików, kazał ich stracić, Morienus, co zrozumiałe, uciekł. Khalid zlecił greckim uczonym z Egiptu przetłumaczenie tekstów alchemicznych z języka greckiego na arabski — pierwsze tłumaczenie języka obcego na arabski, przynajmniej według biografy Khalida<sup>31</sup> — i sam jest odpowiedzialny za co najmniej dwa dzieła: Raj mądrości oraz Wielki i mały Księgi Zwoju. Ale prawdziwym imieniem, które umieściło arabską alchemię na mapie, był Jabir ibn Hayyan, znany na zachodzie jako Geber, od którego pochodzi nasze słowo „bełkot”. Jabir urodził się w Tus w prowincji Khurasan w Iranie w 721 roku. Jego ojciec, chemik, brał udział w buncie przeciwko kalifatowi Umajjadów i został aresztowany i stracony. Rodzina Jabira uciekła do Jemenu, gdzie studiował Koran, matematykę i inne przedmioty. Po obaleniu Umajjadów i zdobyciu władzy przez Abbasydów, Jabir udał się do Kufy (dzisiejszy Irak), gdzie rozpoczął studia z zakresu chemii i alchemii. Później został uczniem i uczniem szóstego imama, Ja'fara al-Sadiqa, islamskiego nauczyciela, filozofa ezoterycznego i sufi. Mówi się również, że studiował u księcia Khalida ibn Yazida, chociaż ich daty nie wydają się pokrywać. Sufizm, mistyczna gałąź islamu, pozostawał pod głębokim wpływem myśli hermetycznej i neoplatonickiej, w dużym stopniu dzięki pracy Braci Czystości z Basry. Mówi się, że ich nazwa pochodzi od słowa suf, które po arabsku oznacza wełnę, co odnosi się do szorstkich szat ascetycznych sufich, którzy nosili je jako krytykę bujnych strojów dworskich. Sufi szukali tawhid, „jedności bytu”, esencji islamu, poprzez medytację, rytuały, modlitwę, dyscypliny duchowe i, co najszlachetniejsze, taniec. W XIII wieku Rumi, mistyczny poeta suficki, założył słynny zakon derwiszów Mevlevi, których hipnotyczne wirowanie odzwierciedlało nieustanne okrążanie gwiazd. Jabir został alchemikiem na bagdadzkim dworze Haruna al-Rashid i znalazł się pod opieką swojego wezyra Barmacydów, Ja'fara. (Barmacydzi byli rodziną, która doszła do władzy politycznej za czasów Abbasydów, podobnie jak florencki de Medicis z czasów Marsilio Ficino). pogląd starożytnego Egiptu, że prawdziwym siedliskiem inteligencji człowieka było serce, przekonanie, które podzielał z sufiami (i RA Schwaller de Lubicz), i które doprowadziło do tego, że nazywano go „Al-Sufi”. Jabir napisał jedną ze swoich alchemicznych książek, Księgę Wenus (Kitab al-Zuhra), o „szlachetnej sztuce alchemii” dla Haruna, a kiedy jedna z ulubionych konkubin pastora zachorowała, Jabir dał jej mały posmak eliksiru,

który wyleczył ją na miejscu. Duchowny był pod takim wrażeniem, że upadł Jabirowi do stóp i ucałował je. abir dał mu resztę eliksiru i zachęcił ministra do samodzielnego studiowania alchemii, co też uczynił. W 803 r. rodzina Barmacides popadła w niełaskę — źle, ponieważ Harun kazał stracić jednego z nich — a powiązania Jabira z nimi doprowadziły do opuszczenia przez niego Bagdadu i powrotu do Kufy, gdzie założył laboratorium. Dwa wieki po jego śmierci na miejscu odkryto złoty moździerz, ale nie jest jasne, czy był on wykonany z vulgi czy alchemicznego aurum. Zmarł w Tus w 815 r., rzekomo z rękopisem swojej Księgi Miłosierdzia pod poduszką, choć niektóre przekazy podają, że żył do 833 r. 34 Choć przypisuje się mu około dwustu ksiąg, dyskusyjne jest, ile faktycznie sporządził. Jedna grupa dzieł, znana jako „112 ksiąg”, zawiera, jak wspomniano, najwcześniejszą znaną wersję Szmaragdowej Tablicy. Jabir cytuje jako główne źródła swojej alchemicznej wiedzy bogów egipskich i greckich, Pitagorasa, Sokratesa — mało prawdopodobnego kandydata — oraz Agathodaimona i Hermesa z Corpus Hermeticum. (Ponieważ nie wiadomo, czy Corpus Hermeticum było dostęp.n.e. dla Jabira, mógł on wziąć przykład z książki Zosimosa — dosłownie — włączając Hermesa i Agathodaimona do swojej listy poprzedników; Thabit ibn Qurra, który mógł wiedzieć o Corpus Hermeticum, przyszedł po Jabirze.) Wysuwa również ciekawe twierdzenie, że Ariusz, prekursor Hermesa, był faktycznym twórcą tej sztuki i że „to on zastosował do Kamienia pierwszą obróbkę...”<sup>35</sup> Dokładnie kim mógł być Ariusz być jest nieznane; nie jest on chrześcijańskim księdzem z Aleksandrii (250-336 ne) odpowiedzialnym za herezję ariańską<sup>36</sup>. Ale uwaga Jabira przypomina nam, że wśród jego wielu alchemicznych zainteresowań — które obejmowały takwin, czyli tworzenie sztucznego życia (homunculus zachodniej alchemii); mistycyzm liczb; i dodając cechy gorąca, suchości, wilgoci i zimna do czterech klasycznych elementów - pogoń za kamieniem filozoficznym pozostała najważniejsza.

### **Święte kamienie i Graale filozofów**

Jednak wkład Jabira w te poszukiwania jest, jeśli w ogóle, bardziej niejasny niż Zosimosa, a jego książki są napisane w tak niezrozumiałym i tajemniczym stylu, że zrozumiałe jest, że wielu czytelników uznało je za bełkot — słowo, jak wspomniano, pochodzi od jego imienia właśnie z tego powodu. O właściwościach kamienia filozoficznego Jabir mówi o „olejowości (oleistości), powinowactwie, rozrzedzeniu materii (że można ją upłynnić), czystości czystości, radykalnej wilgotności, utrwalaniu ziemi i nalewce”. Kamień może doprowadzić alchemiczną rtęć i siarkę do perfekcji i jest formowany z różnych substancji przy użyciu różnych technik. Ale co to dokładnie jest i jak to znaleźć lub zrobić, pozostaje niejasne. W swojej Księdze Kamieni (Kitab Al-Ahjar) Jabir wyjaśnia, dlaczego nie mówi o tym problemie. „Celem”, mówi, „jest zakłopotanie i wprowadzenie w błąd wszystkich oprócz tych, których Bóg kocha i o których troszczy się”. Niewielka liczba tych, którzy odkryli kamień filozoficzny, sugeruje, że Bóg kocha i troszczy się o kilka cennych osób. Wielu bezskutecznie szukało kamienia, podobnie jak wielu czytało labiryntowe pisma Jabira i wychodziło z nich, wiedząc nie więcej niż wcześniej, a być może nawet mniej. Jednak, chociaż Bolos i Zosimos mogli o tym wiedzieć, kiedy dzieła Jabira dotarły do Europy, w łacińskich tłumaczeniach z XII wieku — przede wszystkim w interpretacji Szmaragdowej Tablicy dokonanej przez Hugona z Santillany — poszukiwanie kamienia filozoficznego dorównywało poszukiwaniom Świętego Graala . Istnieje nawet dobry powód, by podejrzewać, że kamień i Graal mogą być tym samym. Gdzieś między 1200 a 1210 rokiem w Europie ukazał się Parzival Wolframa von Eschenbacha, jego opis historii Graala. Wolfram to tajemnicza postać, o której wiemy bardzo niewiele. W swojej relacji o tym, jak doszedł do napisania Parsifala, Wolfram twierdził, że wcześniejsza wersja historii Graala Chrétiena de Troyesa, Perceval, niedokończona w 1190 r., Była niedokładna i że poznał prawdziwą relację od „Kyota z Prowansji” , który sam otrzymał go od niejakiego Flegetanisa, żydowskiego astrologa, który przeszedł na chrześcijaństwo. Wolfram pisze o dzielnych rycerzach, którzy „mieszkają pod Graalem w Munsalvaesche” i zauważa, że „żyją oni dzięki kamieniowi, którego natura jest najczystsza”. Kamień nazywa się lapsit exillis, a „mocą tego kamienia

feniks spala się, obracając w popiół, ale te popioły przywracają go do życia". „Nigdy”, mówi nam Wolfram:

był człowiekiem w takim bólu, ale od tego dnia widzi kamień, nie może umrzeć w następnym tygodniu... Ani jego cera nigdy się nie pogorszy. Będzie miał taki kolor, jaki posiadał, kiedy zobaczył kamień... Gdyby ta osoba widziała ten kamień przez dwieście lat, jego włosy nigdy nie posiwiałyby. Kamień obdarza człowieka taką mocą, że jego ciało i kości natychmiast zyskują młodość. Ten kamień jest również nazywany Graalem.

Graal jest często przedstawiany jako kielich lub kielich, ale równie dobrze jako miska. Pamiętamy, że w wizji Zosimosa przytoczonej wcześniej w tym rozdziale ujrzał ołtarz w kształcie misy, chroniony przez egipskiego kapłana, i że wydaje się to być odniesieniem do księgi IV Corpus Hermeticum, w której Hermes mówi Tatowi o „misa umysłu”, którą Bóg wystawił, aby godnie się w niej zanurzyć. „Miska” po grecku to krater, a jeśli, jak mówi Wolfram, „kamień jest również nazywany Graalem”, to Graal, odwrotnie, również jest kamieniem i wydaje się, że mamy tutaj bezpośredni związek między hermetyzmem, alchemią, i tajemnicą Graala. Lapsit ex illis można czytać jako lapsit ex caelis, „kamień z niebios”, jednak jego zdolność uzdrawiania, zachowania młodości i przedłużania życia sprawia, że lapsit ex illis bardzo przypomina chińską „pigułkę nieśmiertelności”, która, jak już widzieliśmy, wykazuje więcej niż niewielkie podobieństwo do kamienia filozoficznego. Możliwe więc, że lapsit ex illis jest zepsuciem eliksiru lapis, „kamienia kwintesencji” lub „kamienia piątego żywiołu”, pierwiastka niezbędnego do rodzajów transmutacji związanych z kamieniem filozoficznym. Sugeruje to fascynującą możliwość. Prowadzi nas to do pytania, czy w pogoni za jakimś obiektem fizycznym, kamieniem lub Graalem, alchemicy i łowcy Graala przez stulecia nie gubili się w sednie, ponieważ oba wydają się być metaforami hermetycznego urzeczywistnienia umysłu, innymi słowy, kosmiczna świadomość. Hermetyczny związek jest nawet widoczny w Percevalu Chrétiena de Troyesa, w którym mnich Trevizrent — „potrójna wiedza” — opowiada historię Graala<sup>40</sup>. Jeśli Wolfram był tego świadomy, wydaje się, że nie wspomniał o tym. Innym możliwym powiązaniem między Graalem, alchemią i hermetyczną gnozą jest to, że Wolfram nazywa rycerzy Graala „Templariuszami”. Zakon templariuszy został założony w 1118 r., aby zapewnić chrześcijanom bezpieczne przejście przez ziemie święte podczas wypraw krzyżowych. Wśród legend otaczających templariuszy jest jedna o „skarbie” odkrytym podczas wykopalisk prowadzonych na Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie; to od ich związku z tym świętym miejscem templariusze otrzymali swoją nazwę. Niektórzy sugerują, że „skarbem” był zbiór zwojów napisanych przez esseńczyków, w których znajdowały się objawienia dotyczące pochodzenia wiary chrześcijańskiej. Inną możliwością jest to, że „skarbm” nie był przedmiotem fizycznym, ale nauką: filozofią hermetyczną zawartą w dziełach Hermesa Trismegistusa. Ponieważ nauki hermetyczne zostały zachowane przez arabskich filozofów i alchemików po upadku Egiptu, sugeruje się, że templariusze zostali im przedstawieni podczas ich pobytu w Ziemi Świętej. To, że templariusze są również kojarzeni z powstaniem masonerii, a sama masoneria, według Joscelyn Godwin, jest uważana za „najtrwalszy twór tradycji hermetycznej na Zachodzie”, czyni ten możliwy związek jeszcze bardziej intrygującym. Jeśli nie ma nic innego do rozważenia, podobnie jak fakt, że Jabir, jeden z wielu, którzy ścigali kamień filozoficzny, ma własny krater na Księżycu. Pamiętamy, że księżyc był związany z egipskim bogiem Thotem.

### **Paracelsus: Hermes z północy**

Jedną z konsekwencji Szmaragdowej Tablicy i poszukiwań Kamienia Filozoficznego jest to, że doprowadziło to do hermetyzmu bardzo odmiennego od tego, który kojarzy się z renesansowym humanizmem czy hermetykami z Aleksandrii. Jak argumentował Florian Ebeling, tradycja alchemiczna w niewielkim stopniu korzysta z Corpus Hermeticum, chociaż uważa Hermesa Trismegistusa za jednego z jej założycieli. Podobnie platoński hermetyzm związany z Marsilio Ficino i Pico della Mirandola, który



omówimy w następnym rozdziale, nie odnosi się ani do Szmaragdowej Tablicy, ani do kamienia filozoficznego. Ani też, jak już wspomniano, hermetyzm odpowiedzialny za Corpus Hermeticum. A jeśli w tradycji włoskiego renesansu Platon wydawał się być zwieńczeniem długiej linii mędrców, sięgającej aż do trzykroć wielkiej linii — hermetycznego lub złotego łańcucha — dla tego „alchemicznego hermetyzmu”, główny nowożytny (tj. Renesansową postacią był Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), zwany inaczej Paracelsusem. Paracelsus był alchemikiem, filozofem przyrody i uzdrowicielem i można go postrzegać jako twórcę „medycyny alternatywnej”, przynajmniej na Zachodzie. Jego prestiż był tak wielki, że Paracelsus został uznany za prawdziwego „Hermes Północy”, dla humanistów włoskich północ to kraina za Alpami, konkretnie Niemcy, chociaż sam Paracelsus był Szwajcarem. Chociaż Hermes również był u źródła tej alchemicznej tradycji, nie obejmowała ona ważnych przedstawicieli teologii prisca, takich jak Platon czy Pitagoras. Sama prisca theologia nie odgrywała w tym żadnej roli. Niemniej jednak, aż do ponownego pojawienia się Corpus Hermeticum, to alchemiczny hermetyzm utrzymywał przy życiu przynajmniej jedną wersję myśli hermetycznej w średniowieczu.<sup>46</sup> Ten „alchemo-paracelsjanizm” wydaje się nie dotyczyć bezpośrednio gnozy ani doświadczenia kosmicznej świadomości w sposób, w jaki byli hermetycy aleksandryjscy lub ci z włoskiego renesansu, chociaż z pewnością nie ma powodu sądzić, że niektórzy z jej praktykujących tego nie doświadczyli. Poręcznym, choć nie do końca adekwatnym sposobem na odróżnienie hermetyzmu „alchemicznego” od hermetyzmu „gnostycznego” lub „świadomości kosmicznej” jest stwierdzenie, że ten hermetyzm Północy był bardziej nastawiony na praktyczne rezultaty; w przypadku Paracelsusa miały one charakter medyczny. W rozdziale 2 zauważyłem, że pojęcie „korespondencji” ma tak duże znaczenie, że Antoine Faivre czyni z niego warunek sine qua non myśli hermetycznej lub ezoterycznej. Innym istotnym elementem Faivre'a jest pojęcie „żywej natury”.<sup>48</sup> W przypadku Paracelsusa i tradycji alchemicznej możemy powiedzieć, że ten aspekt myśli hermetycznej wysuwa się na pierwszy plan, chociaż znowu korespondencja odgrywa centralną rolę również w myśli alchemicznej. Co więcej, mówi nam to, że niezwykle trudno jest rozdzielić te podstawowe wymagania myślenia hermetycznego lub ezoterycznego. Niemniej jednak na wieki przed ponownym odkryciem Corpus Hermeticum – trzynastego i czternastego, często uważanego za okres rozkwitu alchemii – to alchemik Hermes niósł pochodnię, a dokładniej kaduceusz. Te dwa nurty hermetyczne wkrótce miały się połączyć i z innymi tradycjami ezoterycznymi zjednoczyć, tworząc podstawę współczesnego okultyzmu. O dziwo, idea pierwotnej tradycji, prisca theologia, mądrości niezgłębionej starożytności – istota wiary ezoterycznej – wyłoniłaby się z tej samej zmiany w zachodniej świadomości, która dała początek naszemu współczesnemu światu: renesansowi

### **Godność człowieka**

26 kwietnia 1336 roku włoski poeta Francesco Petrarca, znany potomnym jako Petrarka, dokonał czegoś, czego najwyraźniej nikt wcześniej nie dokonał, a przynajmniej nie zrobił tego przez jakiś czas. Wspiął się na górę, aby zobaczyć widok.<sup>1</sup> W słynnym liście do profesora teologii augustianów — i byłego spowiednika Petrarki — Dionigi di Borgo San Sepolcro, Petrarka opisał swoją, jak na tamte czasy, niezwykłą wycieczkę. Mont Ventoux, imponujący francuski szczyt na północny wschód od Awinionu, od lat był obiektem ciekawości Petrarki. Ten obszar Francji ma historię bogatą w ezoteryczne znaczenie, będąc domem dla trubadurów, albigensów i katarów, a Petrarka mówi Dionigiemu, że góra fascynowała go od wczesnego dzieciństwa. Po przeczytaniu relacji o wejściu Filipa Macedońskiego na górę Haemus w Tesalii, Petrarka mówi, że „ogarnął go impuls, by osiągnąć to, czego zawsze pragnął”. Petrarka powiedział Dionigiemu, że „nic poza pragnieniem zobaczenia jego rzucającej się w oczy wysokości” stało za tym impulsem, co, choć dziwne dla współczesnych Petrarki, jest dość powszechnym powodem dzisiejszego wspinania się na górę. Petrarka mówi Dionigiemu, że gdy on i jego brat - którego poprosił o towarzyszenie mu - mieli rozpocząć wędrówkę, stary pasterz próbował ich odwieść. Pięćdziesiąt lat wcześniej pasterz był na tyle głupi, by spróbować tego samego, ale po

przedzieraniu się przez skały wrócił tylko z posiniaczonym ciałem i podartymi ubraniami, i od tamtej pory nikt nie był na tyle szalony, by pójść za jego przykładem. Ostrzeżenie starca tylko wzmogło pożądanie Petrarcki i pozostawiając mu swój sprzęt, dwaj bracia rozpoczęli wspinaczkę, a stary pasterz wykrzykiwał za nimi swoje obawy. Relacja Petrarcki o jego powolnym, meandrującym dryfowaniu, pełnym objazdów i błędnych zakrętów, w przeciwieństwie do bezpośredniego podejścia jego brata, często przypomina przyznanie Dantego na początku Boskiej komedii, że „w połowie podróży naszego życia” miał „zboczył z prostej drogi” i sugeruje, że list Petrarcki był bardziej świadomym dziełem literackim, niż sam twierdzi<sup>3</sup>. Sam Petrarcka porównuje swoją okrężną drogę z trudnościami osiągnięcia „błogostawionego życia”. Mówi Dionigiemu, że gdy tylko wrócił do „małej wiejskiej gospody”, z której wyruszyli, wycofał się do odległej części domu, aby spisać swoją relację „pod wpływem chwili”, roszczenie niektórzy komentatorzy uważają za niewiarygodne. Jednak chociaż te wątpliwości są zrozumiałe - proza Petrarcki jest wzorem jasności i wydaje się, że ma on pod ręką ogromny zestaw uczonych cytatów, a wejście na świętą górę nie jest niczym niezwykłym - twierdzenie Petrarcki, że napisał list natychmiast po jego zejściu nie jest niemożliwe. Inspiracja może dokonać niezwykłych rzeczy, az relacji Petrarcki jasno wynika, że wejście na Mont Ventoux głęboko go poruszyło. Czytając relację Petrarcki staje się jasne, że jest on jednocześnie zafascynowany tym, co zrobił i przerażony tym. W jakiś sposób naruszył prawo, ludzkie i boskie, i chociaż ten widok go wznosi, jest pełen wyrzutów sumienia, że się nim cieszy. Chociaż Petrarcka zdaje sobie sprawę, że w jakiś sposób to, co robi, przyniesie pożytek innym, czuje też ogromną winę za to, że pozwolił, by wspaniałość świata go olśniła. Jednak widok z góry jest oszałamiający i niepodobny do niczego, co Petrarcka kiedykolwiek widział. Czuje się „przytłoczony wichurą, jakiej nigdy wcześniej nie czułem, oraz niezwykle otwartym i szerokim widokiem”. Przestrzeń, jakiej nigdy wcześniej nie doświadczył, nagle otwiera się przed nim i pod nim: zauważa chmury gromadzące się pod jego stopami i jak widok ten sprawił, że Olimp wydał się mniej fantastyczny. Spogląda w kierunku Włoch, a Alpy, „sztywno zamrożone i pokryte śniegiem”, wydają się „całkiem blisko... choć są bardzo, bardzo daleko”. Widzi góry Lyonu i morze w pobliżu Marsylii i może dostrzec fale, „które rozbijają się o Aigues Mortes, chociaż podróż do tego miasta zajmuje kilka dni”, co sugeruje, że do pewnego stopnia nowe poczucie czasu, jak również przestrzeń, została mu dana. Bezpośrednio pod sobą ujrzał szybko poruszający się Rodan. Nic dziwnego, że Petrarcka napisał swoją relację dla swojego byłego spowiednika do przeczytania. Przez cały czas, gdy jego zmysły ogarniają nowe, niemal bolesne wrażenia, a świadomość uderzająco olśniewające widoki, sumienie targa świadomością, przypominając mu wcześniejsze twierdzenia, że jego świat wewnętrzny, jego powinność wobec Boga i boskości, ma na duszy. Jego umysł nieustannie powraca do Augustyna, jego duchowego mentora, i pogrąża się w ponurej introspekcji, rozważając swoje moralne porażki i niezdolność do odrzucenia rzeczy, o których wie, że powinien porzucić, ale nie może. Jest tak pochłonięty swoim wewnętrznym monologiem, że zapomina, gdzie jest i musi podjąć wysiłek, by ponownie zwrócić uwagę na nowy świat, który otworzył się u jego stóp. To właśnie napięcie między jego wewnętrznym i zewnętrznym światem skłoniło filozofa Hansa Blumenberga do nazwania wejścia Petrarcki na Mont Ventoux „potworną ludzką pokusą” i postrzegania go jako „jednego z wielkich momentów, które niezdecydowanie oscylują między epokami”. Petrarcka, dla Blumenberga, zarówno „głęboko średniowieczny”, jak i „wczesny nowożytny”. Umysł Petrarcki przechodzi do bardziej nowoczesnej formy świadomości, a wspinając się na Mont Ventoux, ma wrażenie, jakby wyrwał się z dwuwymiarowego świata średniowieczny gobelin i wejście w świat perspektywy, który za czasów Petrarcki dopiero się rozpoczynał, a który sto lat później zdominował malarstwo renesansowe. Jednak nawet gdy zmysły i umysł Petrarcki poszerzają się, aby przyjąć nową perspektywę, jakaś jego część chce zaprzeczyć poszerzeniu. Mówi sobie, być może nieprzekonująco, że widziana z punktu widzenia duszy Mont Ventoux „wydawała się niewiele wyższa niż łokieć w porównaniu z wysokością ludzkiej kontemplacji”<sup>7</sup>. Z punktu widzenia gnozy hermetycznej porównanie to wydaje się zrozumiałe, nieskończony umysł przekraczający granice skończonego świata. Jednak niepokój Petrarcki nie jest

motywowany poczuciem rozległych wewnętrznych przestrzeni, przez które podróżowali hermetyczni filozofowie i które dla niego teraz znalazły odzwierciedlenie w rozległych przestrzeniach zewnętrznych, które ujawniło jego wejście na Mont Ventoux. Jego wymuszona pogarda dla wielkości góry — bo jasne jest, że mimo całego „duchowo poprawnego” odrzucenia jej, mimo to jest nią zafascynowany — wynika z negacji świata, której domaga się ciasna średniowieczna wiara chrześcijańska. Podobnie jak gnostycy, średniowieczni chrześcijanie wierzyli, że świat jest królestwem zła, a ekspansywne poglądy, jakie rozwijają się przed Petrarcką, są, jego zdaniem, tylko kolejną pokusą. Ze światem, który właśnie stał się stokrotnie większy, rozciągającym się przed nim, bszta się za to, że wciąż podziwia ziemskie rzeczy. To przeciąganie liny między jego wewnętrznymi i zewnętrznymi światami znajduje odzwierciedlenie w niezwykłej synchronizacji, której Petrarcka doświadcza tuż przed tym, jak musi zejść. Zaniepokojony wewnętrznym dysonansem — odnalazł siebie „teraz delektując się ziemskimi przyjemnościami, teraz wznosząc swój umysł do wyższych sfer” — Petrarcka pomyślała, by zasięgnąć rady. Otworzywszy na chybił trafił swój egzemplarz Wyznań Augustyna — swojego stałego towarzysza — przeczytał pierwszy fragment, na który wpadł mu wzrok. Wydaje się, że Augustyn patrzył. „A ludzie idą podziwiać wysokie góry”, napisał w Księdze X, „ogromne powódzie mór, ogromne strumienie rzek, obwód oceanu i obroty gwiazd – i opuszczają się”. Petrarcka była wstrząśnięta<sup>9</sup>. Augustyn, jak wiemy, nie był fanem Hermesa Trismegistusa, ale gdyby jego hermetycznym bête noire był Asklepios — którego Petrarcka dobrze znał<sup>10</sup> — z tego fragmentu możemy być pewni, że znalazłby księgę V Corpus Hermeticum równie dobrze naganny. Tutaj, jak pamiętamy, Hermes mówi swojemu synowi Tatowi, że jeśli chce ujrzeć Boga, powinien „rozważyć słońce, bieg księżycy, kolejność gwiazd”. Petrarcka był, co zrozumiałe, oszołomiony tą synchronizacją i wierzył, że to znak. Zejście z góry zostało podjęte przez jego wątpliwości co do jego zachwyty nad ziemskimi cudami i jego postanowieniem, by „położyć pod stopami nie wyższy punkt ziemi, ale namiętności, które są nadęte przez ziemskie instynkty”. I co dziwne, gdy Petrarcka schodził do swojej wiejskiej gospody, pełen tych mrocznych myśli, zwrócił uwagę na ludzkie słabości w dziwnie znajomych słowach. „Pomyślałem — napisał — jak bardzo brakuje rady śmiertelnikom, którzy zaniedbując najszlachetniejszą część siebie w pustym paradowaniu, szukają na zewnątrz tego, co można znaleźć w środku”. Język ten uderzająco przypomina słowa Hermesa skierowane do Tat w Księdze IV, kiedy wyjaśnia, że ci, którzy wybierają drogę ciała zamiast drogi umysłu, „tylko przechadzają się po kosmosie”. (Przypominają nam się również ślepi „marszowcy” Zosimos, których spotkaliśmy w rozdziale 4.) Petrarcka jednak nie znałby Corpus Hermeticum, tak jak byłoby to kolejne stulecie przed Leonardo de Pistoia, zwiadowcą ksiązek Cosimo de Medici, znalazł egzemplarz w Macedonii i pospieszył z powrotem do Florencji, aby przekazać go swojemu szefowi.

### **Świadomość perspektywiczna**

Znaczenie wejścia Petrarcki na Mont Ventoux nie zostało utracone przez historyków zachodniej świadomości. Dla dziewiętnastowiecznego historyka kultury Jacoba Burckhardta, piszącego o korzeniach renesansu, wejście Petrarcki oznacza początek nowej świadomości natury. Burckhardt pisze, że u Petrarcki „znaczenie natury... dla receptywnego ducha jest w pełni i wyraźnie ukazane”, co czyni go „jednym z pierwszych prawdziwie nowoczesnych ludzi”<sup>13</sup>. Że Petrarcka zapowiadał jeszcze głębsze docenienie natury, które miało nadejść wraz z romantykami, jest jasno w uwadze Burckhardta, że „nieokreślona tęsknota za odległą panoramą stawała się w nim coraz silniejsza” i była główną zachętą do jego wspinaczki. „Nieokreślona tęsknota” lub Sehnsucht stałaby się kilka wieków później wspólnym tematem niemieckich poetów romantycznych. W swoim Fauście Goethe mówi o „niewiarygodnie słodkiej tęsknocie”, która pchała go do wędrowania „przez lasy i liście”, a w 1777 roku sam Goethe miał dokonać własnej wspinaczki na Brocken, który nawet cztery wieki po Petrarce był nadal uważany za niezwykłą rozrywkę. Dla filozofa Ernsta Cassirera wejście Petrarcki stanowi „świadectwo decydującej zmiany w koncepcji natury, która rozpoczęła się w XIII wieku”, a która jest obecnie postrzegana jako „nowy środek wyrazu” ludzkiej świadomości; powtarzając Burckhardta, Cassirer zauważa, że „chęć

natychmiastowej kontemplacji natury” była głównym motywem wędrówki Petrarcki. Wznoszenie się Petrarcki, argumentuje dalej Cassirer, jest przykładem napięcia, jakiego doświadcza nowa dusza renesansu, znajdując się pomiędzy przyciąganiem ducha i ziemi. „Kiedy podąża ścieżką spirytyzmu” [czyli religii], dyskredytuje „wartość życia”, ale kiedy widzi „duszę i życie” jako jedno, poświęca „ducha i nieśmiertelność”<sup>15</sup>. Post-jungowski archetypowy psycholog James Hillman, objawienie Petrarcki na Mont Ventoux ujawniło „złożoność i tajemnicę relacji człowiek-psychika”, w której „człowiek może zwrócić się na zewnątrz ku górą, równinom i morzu lub do wewnątrz, ku odpowiadającym im obrazom”. Dla Hillmana oznacza to, że „zdarzenia wyobrażeniowe” — w sensie Henry’ego Corbina — „mają taką samą ważność, jak zdarzenia w naturze”<sup>16</sup>. Zatem dla Hillmana Petrarcka jest nie tylko „odkrywca” natury, ale także rzeczywistości również świata wewnętrznego. Innym historykiem kultury, który docenił znaczenie wspinaczki Petrarcki, był urodzony w Niemczech szwajcarski filozof Jean Gebser, autor jednego z najbardziej niezwykłych dzieł filozofii XX wieku, *The Ever-Present Origin*. Dla Gebsera wejście Petrarcki jest „epokowym wydarzeniem”, które oznacza „odkrycie krajobrazu” i „pierwszy świt świadomości przestrzeni, który doprowadził do fundamentalnej zmiany postawy Europejczyka wobec świata”. Wchodząc na Mont Ventoux, Petrarcka stał się dla Gebsera „pierwszym Europejczykiem, który wyszedł z transcendentalnej połączanej ziemi mistrzów ze Sieny” i „pierwszym, który wyłonił się z przestrzeni uśpionej w czasie i duszy, w „prawdziwej” przestrzeni... Dla Gebsera oznaczało to, że wraz z Petrarcką zachodnia świadomość rozpoczęła radykalnie nowy rozwój, który Gebser nazywa „światem perspektywicznym”. Według jednego z autorytetów „człowiek średniowiecza był pokorny, prawie zawsze świadomy swojej upadłej i grzesznej natury, czując się nędzną, plugawą istotą obserwowaną przez rozgniewanego Boga”<sup>18</sup>. Teraz, już nie unieruchomiony, jako jedno stworzenie między innymi, podobnie jak jego średniowieczni przodkowie, ten nowy „człowiek perspektywiczny” mógł „wznieść się ponad swoją pozycję” — jak z pewnością zrobił to Petrarcka — badać rozległy krajobraz stworzenia i planować własne przeznaczenie. W pewnym sensie to śmiałe wejście Petrarcki, a nie orbitowanie rosyjskiego satelity Sputnik w 1957 roku, zapoczątkowało „erę kosmiczną”.

### **Jean Gebser i struktury świadomości**

Odczytywanie przez Gebsera wspinaczki Petrarcki odbywa się w kontekście jego własnej analizy tego, co nazywa „strukturami świadomości”. Są to różne formy świadomości, poprzez które ludzkość „mutuje” od czasu pojawienia się pierwszych protoludzi miliony lat temu. Zadowolające opisanie „struktur” Gebsera jest tutaj niemożliwe — odsyłam czytelnika do mojego podsumowania w *A Secret History of Consciousness* — ale krótko mówiąc, Gebser uważa, że ludzkość przeszła mutację przez cztery poprzednie struktury świadomości i że obecnie doświadczamy załamania czwartej struktury i pierwsze poruszenia piątej i ostatniej, „integralnej” struktury, która zintegruje poprzednie cztery i ponownie zjednoczy nasze wyalienowane ego ze światem, zachowując przy tym nasze niezależne, świadome „ja”. Gebser nazywa swoje wcześniejsze struktury archaicznymi, magicznymi, mitycznymi i mentalno-racjonalnymi, a każda z nich charakteryzuje się rosnącym oddzieleniem od tego, co Gebser nazywa „źródłem”. Jest to nieprzestrzenna, nieczasowa podstawa lub matryca, podobna do hermetycznego „Jednego i Wszystkiego”, z którego wyłaniają się różne struktury. W rozdziale 2 krótko zauważyłem, że świadomość starożytnych Egipcjan odpowiedzialnych za hieroglify, *Księgę Umarłych* i *Księgę tego, co jest w Duat*, różniła się od naszej współczesnej świadomości, i zasugerowałem, że postrzeganie jej w kategoriach to, co możemy nazwać „świadomością prawej półkuli”, byłoby wygodnym sposobem na odróżnienie jej od naszej dominującej świadomości „lewej półkuli”. Dla Gebsera starożytni Egipcjanie byłiby późnym przykładem tego, co nazywa mityczną strukturą świadomości. Późno, bo dla Gebsera mityczna struktura zaczęła się wraz z pierwszymi cywilizacjami po ostatniej epoce lodowcowej, około 10 000 p.n.e., a zakończyła mniej więcej około 1200 r. p.n.e., kiedy zaczęła się struktura mentalno-racjonalna. W mitycznej strukturze świadomości dominuje raczej uczucie niż myślenie, a podstawowym trybem świadomości jest to, co Schwaller de Lubicz nazwał

„inteligencją serca”. (Jest to również we wszystkich istotnych elementach identyczne ze „świadomością prawej półkuli”). Mityczna struktura postrzega świat nie jako przedmiot myśli, ale jako podmiot uczuć, a także jako żywą istotę. Również w strukturze mitycznej powstaje biegunowość, a wcześniej niezróżnicowany kosmos struktur archaicznych i magicznych rozdziela się na binar. n.e. pary ziemia/niebo, mężczyzna/kobieta, bogowie/boginie i tak dalej. Jednym z silnych ogniw łączących mityczną strukturę świadomości ze świadomością starożytnego Egiptu jest symbol koła. Dla Gebsera koło jest najczystszy symbolem mitycznej struktury świadomości, ponieważ reprezentuje pętlę świadomości rzutuującą się na naturę i powracającą z niej. Gebser postrzega mit Narcyza jako przykład tego procesu, pięknego chłopca (dusza) zakochującego się we własnym odbiciu w sadzawce (naturze). Jeszcze innym silnie okrągłym symbolem jest Ouroboros, który, jak widzieliśmy w rozdziale 4, jest silnie związany ze starożytnym Egiptem. Jak zauważyłem powyżej, dla Gebsera po mitycznej strukturze świadomości następuje struktura mentalno-racjonalna, struktura, która dominuje w naszej własnej świadomości. Charakteryzuje się to głębokim oddzieleniem od „źródła”, na co wskazuje nasze współczesne egzystencjalne poczucie bycia „zagubionym w kosmosie”. Kiedy struktura świadomości wyczerpała swoje możliwości, wchodzi w coś, co Gebser nazywa trybem „niedostatecznym”, który inicjuje rozpad tej struktury, aby utworzyć drogę do powstania nowej struktury. W naszym przypadku jest to cała, która będzie charakteryzować się — przynajmniej według Gebsera — integracją czterech poprzednich struktur i świadomym udziałem w „źródle”. Dla Gebsera wadliwy tryb mentalno-racjonalnej struktury rozpoczął się wraz z pojawieniem się perspektywy, czyli wejściem Petrarki na Mont Ventoux. Dla Gebsera oznacza to początek najdalszego oddzielenia świadomości od „źródła”, od jej korzeni w nieprzestrzennym, nieczasowym, a więc niematerialnym czy duchowym źródle. Jednym z rezultatów tego oddzielenia świadomości od jej źródła jest rosnąca alienacja zarówno od natury, jak i od samego Zachodu świadomość przeżywała przez ostatnie kilka stuleci. Innym rezultatem jest rozwój nauki, racjonalizmu i innych specyficznie ludzkich osiągnięć, które składają się na to, co nazywamy współczesnym światem. Jednak jednym z paradoksów historii zachodniej świadomości jest to, że „zmiana perspektywy”, która ucieleśniała nowe radosne i przerażające oddzielenie nas samych od „źródła”, zapoczątkowała również ostatnie wielkie odrodzenie myśli hermetycznej. Być może najbardziej żądnymi przygód beneficjentami niebezpiecznej wspinaczki Petrarki byli czytelnicy Hermesa Trismegistusa, którzy poszli w jego ślady. Uwolnieni teraz od „zakorzonego” charakteru średniowiecznej świadomości, ci nowi „perspektywalni” ludzie mogli nadać nowe znaczenie idei człowieka jako „małego wszechświata”. Jednak w tym samym czasie, gdy mentalno-racjonalna struktura zaczęła się dekonstruować, nowa „integralna” struktura, która asymilowała poprzednie struktury świadomości w twórczą całość, również zaczęła się wyłaniać i nabierać kształtu w wyobraźni tych renesansowych hermyków.

### **Ficino: urodzony pod złym znakiem**

Marsilio Ficino urodził się w Figline we Włoszech, w Val d'Arno, 19 października 1433 roku o godzinie 9:00 wieczorem. Saturn, planeta czasu, materialności i ograniczeń, był na wzniesieniu, a jeśli masz tylko przelotną znajomość astrologii, będziesz wiedział, że nie jest to szczególnie pomyślna wróżba. Czytelnicy mitologii pamiętają, że Saturn — grecki Kronos — zjadał swoje dzieci i jest zwykle przedstawiany jako starzec wymachujący kosą. Biorąc pod uwagę astralne wpływy dominujące przy jego narodzinach, nie jest zaskakujące, że Ficino dorastał w głębokim poczuciu melancholii i że spędził dużą część swojej kariery na badaniu sposobów zrównoważenia mrocznej postaci, która została mu przydzielona przy jego wejściu na świat. Pod wieloma względami Ficino wykorzystał hermetyczną mądrość, którą zaczerpnął z Asklepiosa, Corpus Hermeticum i Picatrix — arabskiego podręcznika ewokacji duchów, który nie został przypisany Hermesowi Trismegistusowi, ale który zawiera historię fantastycznego miasta Adocentyn, wspomnianego we wstępie — była wczesną formą psychoterapii. Frances Yates nie wiedziała, jak bardzo była trafna, kiedy zauważyła, że czytanie renesansowych

„podręczników samopomocy” Ficino, zwanych łącznie Book of Life, „możemy być w gabinecie dość drogiego psychiatry, który wie, że jego pacjentów stać na mnóstwo złota i wakacje na wsi”. Niedługo po tym, jak Yates to napisał, James Hillman twierdził, że „pozbawiony miłości, garbaty, melancholijny” Ficino jako wczesny i przełomowy przedstawiciel „centralizacji duszy”, która leży u podstaw „archetypowej psychologii” Hillmana. opisał Platona i który, jak głosi legenda, jego patron, Cosimo de' Medici, opisywał samego Ficino. Ojciec Ficino był odnoszącym sukcesy lekarzem — jednym z jego wielu wpływowych pacjentów był Cosimo — i sam Ficino z dużym prawdopodobieństwem poszedłby w ślady ojca, gdyby nie wpływ jego matki, która, jak się wydaje, miała znaczne zdolności parapsychiczne. Dokładnie przewidziała kilka wydarzeń, takich jak śmierć własnej matki, śmierć nowo narodzonego dziecka i wypadek męża z koniem, i miała reputację nieco dziwacznej. Niektórzy sugerują, że Ficino odziedziczył po niej nadwrażliwy temperament i wątłą budowę ciała, a sam Ficino wierzył, że jego nadmiernie rozpieszczona matka może w jakiś sposób „wyjść poza swoje ciało”. Jeśli Ficino odziedziczył słabość po matce, przeciwstawił się im, przyswajając sobie charakter ojca jako uzdrowiciela. Pod wieloma względami kariera Ficino jako hermetycznego szamana zrodziła się ze związku jego rodziców. Jak mawiałby frazes, był lekarzem i pacjentem w jednym. Ficino był chorowitym chłopcem, a jego garbaty grzbiet, karłowata sylwetka i jękanie sprawiały, że miał niewielu przyjaciół, ale to, czego mu brakowało w fizycznej witalności — był według tłumacza „jednym z najmniej aktywnych ludzi” — nadrabiał z nawiązką dla bystrego i wysoce aktywnego umysłu. Jego jedyną atrakcyjną fizycznie cechą były złote włosy, a jego łaskawy, uprzejmy sposób bycia sprawiał, że od razu można go było polubić. O swojej wielkiej miłości, Platonie, po raz pierwszy usłyszał od Luca d'Antonio de Bernardi, swojego nauczyciela łaciny, który wprowadził go także w inną miłość — muzykę. Jedną z form późniejszego praktycznego hermetyzmu Ficino było śpiewanie hymnów orfickich, które przetłumaczył, przy akompaniamencie własnej liry. A jednak Arystoteles wyprzedził Platona, który zająłby miejsce z tyłu po Hermesie, a wczesna edukacja Ficino była na wskroś arystotelesowska. Choć uczeni tacy jak John Argiropolos zakwaszali jego suchy arystotelesowski dyskurs od czasu do czasu platońskimi drożdżami, większość uczonych kościelnych nie ufała temu, co wiedzieli o Platonie jako antychrześcijańskim. Dopiero gdy ukazały się własne tłumaczenia Ficino, Platon zaczął zyskiwać szacunek, na jaki zasługiwał ojciec zachodniej filozofii. Jego apetyt na filozofię platońską zaostrzyły wykłady, na które uczęszczał na Uniwersytecie Florenckim, prowadzone przez Cristoforo Landino. Ale kiedy miał osiemnaście lat, Ficino rozpoczął naukę w szkole seminaryjnej — w końcu został księdzem — i presja anty-Platona była nieunikniona. Po przeczytaniu kilku swoich esejów Landino zachęcił Ficino do kontynuowania greki — i Platona — ale wkrótce potem Ficino przeżył coś w rodzaju kryzysu religijnego. Zabroniono mu uczęszczania na jakiegokolwiek wykłady Argiropolosa, a św. Antoninus, arcybiskup Florencji, oskarżył go o herezję, co było zapowiedzią stłumienia, z jakim spotkali się późniejsi hermetycy renesansu. Odsyłając go z powrotem do Figline, arcybiskup poradził Ficino, aby przeczytał Tomasza z Akwinu. Bez wątplenia Ficino to zrobił — wydaje się, że przeczytał wszystko, co wpadło mu w ręce, przewidywalna cecha Saturna — ale kontynuował pisanie. Przez pewien czas studiował medycynę na uniwersytecie w Bolonii i wydawało się, że zostanie lekarzem, tak jak jego ojciec. Ale potem nastąpił wielki przełom Ficino. Wyglądało na to, że gwiazdy przygotowały dla niego coś jeszcze.

### **Platon powraca**

Mimo całego swojego znaczenia dla historii zachodniej myśli, George Gemistos Plethon pozostaje postacią mglistą. Jego dyskurs na temat Platona i neoplatoników olśnił Kosmę Medyceusza i członków jego kręgu filozoficznego podczas soboru w 1439 roku, ale nie dotyczyło to arystotelesowskich duchownych, którzy uważali, że Plethon może być diabłem w neoplatońskim przebraniu. (Nie pomogło to, że Plethon był przeciwny ponownemu zjednoczeniu kościoła ortodoksyjnego i łacińskiego — którego nienawidził — i popierał je tylko dlatego, że cesarz bizantyjski Paleolog potrzebował pomocy w walce z Turkami). Był również dobrze zorientowany w innych tajemnych myślach. Wyrocznie

chaldejskie były kolejnym przedmiotem żywego zainteresowania Plethona, podobnie jak Orfeusza, Pitagorasa, Zoroastra i innych pogańskich umysłów, których idee budziły u katolików brwi i temperamenty. Wyrocznie były jednak szczególnie ważne dla Gemistos. Podobnie jak Corpus Hermeticum, wierzone, że zostały napisane w zamierzczłych czasach – jako ich autora często wymieniany jest Zoroaster, założyciel starożytnej perskiej religii – i podobnie jak Corpus Hermeticum, teraz wiemy, że tak nie było. Ich początki sięgają Rzymu z II wieku naszej ery i rodziny astrologów i magów zwanych Juliani, którzy nazywali siebie „Chaldejczykami” – nazwa ta może odnosić się do starożytnego Sumeru, Akadu, Asyrii lub Babilonii – jak niektóre współczesne zachodnie społeczeństwa ezoteryczne nazywają siebie „Egipcjanami”. Ojciec wprowadzał syna w trans, stosując jakąś formę rytuału teurgicznego, a będąc w tym odmiennym stanie, chłopiec odpowiadał na pytania i przepowiadał przyszłość. Neoplatończycy, tacy jak Jamblichus, zebrali niektóre z tych uwag i, jak pisze ezoteryk Joscelyn Godwin, „przeszły one od nich do Bizancjum, gdzie skomentował je Michał Psellus”<sup>27</sup>. Gemistos, wysoki urzędnik w rozpadającym się imperium bizantyjskim, na Wyrocniach i wraz z Platonem, Plotynem i resztą przywiózł swoją wiedzę o nich także do Florencji. Kiedy Plethon odbywał swoją fatalną i jedyną podróż do Florencji, Ficino był tylko chłopcem, więc nigdy nie spotkał człowieka, którego idee i osobista siła miałyby tak wielki wpływ na jego życie. Plethon zmarł w Mistra w 1452 roku, kiedy Ficino miał dziewiętnaście lat. Podczas prywatnej kolacji z Cosimo erudycja Plethona zainspirowała wielkiego mecenasa. Widział już, jak Plethon rozbraja swoich arystotelesowskich przeciwników swoją wiedzą z pierwszej ręki na temat greckich klasyków, a teraz pomysł sprowadzenia samego Platona do Florencji zachwyił go. Tak, jak widzieliśmy, założyłby nową Akademię Platońską. Ale kto miałby nim kierować? Nie jest jasne, czy odpowiedzialny był za to ojciec Ficino, czy jego stary nauczyciel Landino, ale ktoś wpadł w ucho Cosimo i opowiedział mu o błyskotliwym młodym uczniu, który znał grekę, kochał Platona i pisał wyjątkowo dobrze. Marsilio już raz spotkał Cosimo, gdy miał dziewiętnaście lat, ale nie zrobił na nim wrażenia. Tym razem było inaczej. W 1459 roku, gdy Ficino miał zaledwie dwadzieścia sześć lat, wielki Cosimo poprosił go o przybycie i uzyskał go. Za drugim razem Cosimo był pod wrażeniem. Po pewnych przygotowaniach Cosimo umieścił młodego człowieka w willi w Careggi, na wzgórzach nad Florencją. Marsilio Ficino, doktor dusz, uzbrojony w kilka nowo zakupionych tekstów platońskich, wywiesił gont za drzwiami. Florencka Akademia Platońska była otwarta dla biznesu. Niedługo po tym Cosimo poprosił go, aby powstrzymał się od Platona i skoncentrował się na nowo odkrytych tekstach hermetycznych. Słyszając tak wiele o trzykrotnie wielkim i przestudiowawszy jego boskiego Asklepiosa, Marsilio nie mógł się doczekać, aby zacząć. Akademia Platońska Ficino szybko stała się miejscem pielgrzymek artystów, poetów i filozofów, co było bardzo dobre, ponieważ sam Ficino nigdy nie podróżował daleko od Florencji. Jak większość uczonych, wolał podróżować w umyśle, chociaż utrzymywał kontakt z innymi myślicielami poprzez obszerną korespondencję. Choć prawdą jest, jak pisze James Hillman, że uczynienie z Ficino „jedynego źródła odrodzenia quattrocento” posuwa się za daleko”, trudno przecenić jego wpływ. Poza Pico della Mirandola, którego wkrótce poznamy, charakter Ficino i jego platońsko-hermetyczna filozofia wpłynęły na większość wielkich umysłów tamtych czasów: Michał Anioł, Rafael, Tycjan, Dürer – wszyscy byli poruszeni jego obecnością, duchowo, jeśli nie fizycznie. Ficino „dokonał głębokiej i trwałej zmiany w społeczeństwie europejskim” i, jak szybko staje się jasne dla ówczesnego badacza, „całe życie intelektualne Florencji [...] było pod jego wpływem”<sup>29</sup>. Wymienię tylko jeden przykład, jak pisze Frances Yates i inni zauważyli, że Ficino wyreżyserował obraz Primavera Botticellego, jedno z najbardziej rozpoznawalnych dzieł renesansu. Jak pisze Yates, obraz przedstawia „praktyczne zastosowanie magii [Ficino], jako złożonego talizmanu, „obrazu świata” ułożonego tak, aby przekazywać patrzącemu wyłącznie zdrowotne, odmładzające, antysaturnowskie wpływy”<sup>30</sup>. było zgodne z przekonaniem Ficino, że celem sztuk wizualnych jest „przypomnienie duszy o jej pochodzeniu z boskiego świata” i stanowiło przykład wykorzystania przez niego magii hermetycznej jako środka przyciągania korzystnych wpływów ze sfer planetarnych.<sup>31</sup> nie był wyłącznie dosłownym talizmanem,

którego sztuka renesansowa ucieleśniała magię. Jak sugeruje Yates, porównując potęgę sztuki renesansowej do magii związanej z Asklepiosem, „głównie w tym wyobrazeniowym i artystycznym sensie powinniśmy rozumieć wpływ magii renesansowej typu zapoczątkowanego przez Ficino... Operacyjni magowie z Renesansu byli artystami i to Donatello lub Michał Anioł umieli poprzez swoją sztukę tchnąć boskie życie w posągi”. Wpływ Ficino sięgnął także do innych przejawów wielkiego odrodzenia kulturowego, a jak argumentował jego tłumacz Clement Salaman, w stuleciu następującym po narodzinach Ficino poczyniono większy postęp w sztuce i nauce niż w poprzednim tysiącleciu. Można argumentować, że – pomijając ostrożność Jamesa Hillmana – bardziej niż ktokolwiek inny Ficino jest odpowiedzialny za „narodziny piękna” związane z XV wiekiem. Ficino poważnie traktował swój platonizm, nie tylko w tym sensie, że odtwarzał Sympozjum każdego 7 listopada – w dniu, w którym miała miejsce pierwotna „noc poważnego picia” i myślenia – ale także w swoim oddaniu życiu filozoficznemu. Był rannym ptaszkiem, zdyscyplinowanym pracownikiem i wegetarianinem, chociaż najwyraźniej lubił wino, stąd coroczne sympozja. I chociaż istnieją powody, by sądzić, że był homoseksualistą – mówił o „wyjątkowym przyjacielu”, Giovannim Cavalcantim – uważa się, że Ficino był cnotliwy. Jak sugeruje jego oddanie Sympozjum, jego erotyczny nacisk koncentrował się na pięknie duszy. Tak jak w przypadku Hermesa Trismegistusa, ta dusza obejmowała wszystko. Jak napisał Ficino w swoim głównym dziele *Teologia platońska*, w którym próbował zsyntetyzować filozofię platońską i chrześcijaństwo, dusza człowieka „obejmuje niebiosa i ziemię; schodzi do głębin Tartaru; ani niebiosa nie są dla niego zbyt wysokie, ani środek ziemi nie jest zbyt głęboki”. Podtytuł tego ogromnego dzieła, składającego się z osiemnastu ksiąg i rozpoczętego w 1469 r., brzmi: *Nieśmiertelność dusz i chociaż idea, że nasze dusze są nieśmiertelne, była częścią myśli chrześcijańskiej, stała się częścią katolickiego dogmatu dopiero na Soborze Laterańskim w 1512 r. Istnieje dobry powód, by sądzić, że praca Ficino miała istotny wpływ na tę decyzję, a pamiętamy również, że, jak widzieliśmy w rozdziale 2, jedną z centralnych idei religii starożytnego Egiptu było to, że część duszy, akh, był nieśmiertelny.*

### **Ucieczka od gwiazd**

Chociaż to właśnie jako tłumacz i komentator Platona Ficino zyskał reputację w głównym nurcie kultury, dla studentów ezoteryki i hermetyzmu jest on ważny także z innych powodów. Ficino nie tylko ponownie udostępnił *Corpus Hermeticum*, dawno utracone dla zachodnich umysłów. Kiedy Cosimo de' Medici nalegał, aby przetłumaczył księgi hermetyczne, zanim zajął się Platonem, Ficino wykorzystał swoją nową wiedzę do opracowania praktycznego sposobu wykorzystania tych hermetycznych tajemnic, zastosowania hermetycznej mądrości, która dla miłośników sztuk tajemnych pozostaje użyteczna do dziś. O tym, że astrologia pozostaje popularnym tematem, świadczą miliony ludzi, którzy każdego dnia czytają swoje horoskopy. Ale współcześni fani Mystic Meg nie mają pojęcia, jak moc gwiazd oświadczyła renesansowym umysłem. Możemy czytać z przymrużeniem oka, pół serio, co nas czeka, ale dla renesansowego umysłu niebiosa były żywą inteligencją, hierarchią mocy, których wpływ był odczuwalny poprzez nieuniknione emanacje astralne. To poczucie dominacji gwiazd pozostało długo po tym, jak Izaak Newton przekształcił naszą wizję kosmosu. Dla średniowiecznego człowieka, który czuł się całkowicie osadzony w świecie, nie było ucieczki przed mocą gwiazd, a jeśli czytelnik jest zainteresowany wiedzą, jak centralna była wiara w dominację astralną w czasach przednowoczesnych, mogą go skierować do fascynującej pracy Nicholasa Campiona *The Great Year: Astrology, Millenarism and History in the Western Tradition*. Ale jak widzieliśmy, wraz z wejściem Petrarki na Mont Ventoux, późnośredniowieczny (lub wczesnonowoczesny) człowiek wydobył się ze średniowiecznego gobelinu i zaczął czuć się wolnym agentem, zdolnym do kierowania swoją wolą i mocami ku światu, zamiast być biernym odbiorcą jego wpływu. Ficino wyraził tę nową wolność, wykorzystując moc magicznych talizmanów, rodzaj astrologicznego magnesu. Poinformowane hermetycznymi odpowiednikami i skierowane do *anima mundi*, czyli duszy świata, o której Platon mówił w *Timajosie*, mogły one odbijać złowrogie emanacje astralne i przyciągać dobroczynne. Jak wspomniano, wiele z tych wysiłków było



ukierunkowanych na złagodzenie silnego wpływu Saturna, z którym Ficino był skazany przy urodzeniu, a także podwójnie przyciągał go ze względu na jego naukowe skłonności. Niezależnie od znaków urodzenia, uczeni i filozofowie często padają ofiarą depresji Saturna i muszą przeciwdziałać im wpływami łżejszego, bardziej prężnego charakteru, zwykle Jowisza, Wenus lub Słońca. Znaczna część „magii naturalnej” Ficino – to znaczy magii wykorzystującej siły kosmiczne, a nie demoniczne, jak większość magii średniowiecza – opierała się na materiale z Picatrixa, który wraz z Asklepiosem uważano za nieco „niebezpieczną” pracę. Ale z wieloma dwuznacznymi Ficino był w stanie przekonać władze kościelne, że jego magia nie ma nic wspólnego ze „złymi” gwiazdnymi demonami i polega na bezosobowych „naturalnych” agentach. Ponieważ Kościół nie potępił jeszcze całkowicie filozofii hermetycznej, a Platon był nadal postrzegany przez niektórych jako prekursor chrześcijaństwa, Ficino, który był kapłanem, mógł rozwijać swoją hermetyczną profilaktykę we względnie bezpiecznym środowisku. Zgodnie ze swoim nieśmiałym, wycofanym charakterem, co rozumiałe, przedstawiał swoje idee z licznymi zastrzeżeniami i zastrzeżeniem, które na dłuższą metę Kościół oczywiście wiedział najlepiej. Astralne recepty Ficino stały się, jak widzieliśmy, bardzo popularne. n.e. i wielu zwracało się do niego po radę, uważając go za mędrca, który może przekazać innym tajemnice spokoju i siły. W renesansowym świecie intryg i niebezpieczeństw były to cechy wysoce pożądane. Jak zauważa James Hillman, „psyche renesansu” obejmowała „fantazję o ulicznych nożownikach i truciznach, morderstwie podczas wielkiej mszy, sprzedawaniu córek, kazirodztwie, torturach, zemście, zabójstwie, wymuszeniu, lichwie pośród wspaniałości”. Ale mając w ręku wiedzę hermetyczną, człowiek mógł teraz modyfikować, a nawet panować nad swoim losem. Do pewnego stopnia „magia zapobiegawcza” Ficino wydaje się przeciwieństwem „nieudziałania” taoistycznego wuwei Zosimosa i akceptacji losu, ale talizmaniczne środki ostrożności Ficino były bardziej terapeutyczne niż próba zmiany niebios zgodnie z jego pragnieniami. Jak wyjaśnia Hillman, zamiast eliminować depresję, jak ma na celu współczesna farmapsychologia, nauczanie Ficino miało na celu nauczenie się, jak żyć z depresją, to znaczy żyć z duszą, jej wznoszeniami i upadkami, jej niebiosami i piekłami. Metody Ficino na „odmienianie losu” były tak subtelne, jak słuchanie „jowialnej” muzyki, długie spacerowanie w słońcu lub aranżacja pokoju za pomocą odpowiednich kolorów wenerycznych (Wenus), aby zrównoważyć ciężkie wewnętrzne szarości i czernie Saturna. W Magii duchowej i demonicznej od Ficino do Campanelli, D.P. Walker przedstawia obraz tego, jak Marsilio rzucał swoje „zaklęcia”:

Gra na lirze da braccio, czyli lutni, ozdobionej wizerunkiem Orfeusza czarującego zwierzęta, drzewa i skały; on śpiewa... Orficki Hymn Słońca; pali kadzidło, czasem pije wino; może kontemplanuje talizman; za dnia jest w świetle słonecznym, a nocą 'przedstawia słońce w ogniu'

Jak wyjaśnia Yates, do przestrzegania zaleceń Ficino potrzebne byłyby dość znaczne dochody, ponieważ obejmowały one wyposażenie twoich prywatnych pokoi w różnorodne piękne i symboliczne przedmioty. Ale dla tych, których było na to stać, lekarstwo Ficino było naprawdę mile widziane. Znając zależności między mikrokosmosem a makrokosmosem, astralne powiązania między wielkim światem a małym, pacjenci Ficino mogli stworzyć hermetyczny „dziwny atraktor”, przyciągający lub odpychający astralny wpływ, który wybrali. Zrozumienie powiązań między różnymi symbolami, zapachami, kolorami, metalami, liczbami, datami, czasami, miejscami, stanami umysłu i wpływami astralnymi — jak zostało to opisane w „samopomocowej” pracy Ficino pt. *Renesansowy hermetyk zdobył moc, której brakowało jego średniowiecznemu bratu lub której unikał, bojąc się handlu z diabłem*<sup>36</sup>. Chociaż rzucając wyzwania losowi było oznaką pychy, odrzuceniem boskiej opatrności i sugerowało sojusz ze Złym, subtelny intelekt Ficino i łaskawy sposób pomógł mu pokonać tę przeszkodę i pozwolił przekonać władze, że mądrość trzykrotnie wielkiego nie była sprzeczna z przyjętą doktryną. Przestraszył się w 1489 roku publikacją swojej *Księgi Życia*, która przyciągnęła oskarżenia o demonizm i nekromancję, które dotarły do papieża Innocentego VIII. Ale listy od różnych wpływowych przyjacieli przekonały papieża, że książka jest nieszkodliwa, a Ficino pozwolono spędzić ostatnią dekadę w spokoju.

## Godność Człowieka

Inaczej było w przypadku jednego z najbardziej błyskotliwych uczniów Ficina, który wydawał się być skazany na spalenie swojej krótkiej świeczki na obu końcach. Jednym z aspektów ficynskiej magii, który denerwował duchownych, była myśl, że może ona spowodować swego rodzaju „zadośćuczynienie” zmysłowemu światu. Ficino wierzył, że hermetycy mogą „naprawić” części świata, które „wypadły z łask”, co niebezpiecznie zbliżało się do nadeptnięcia na prerogatywy Boga. Dla Ficino talizmany naładowane hermetycznymi korespondencjami „zadziały”, ponieważ jako obrazy i symbole były bliższe Ideom platońskim, ponieważ czerpały z platońskiej anima mundi, która działała jako pośrednik między światem fizycznym a tym, co zrozumiałe, lub Idealny. W ten sposób anima mundi jest bardzo podobna do Hūrqulyā Suhrawardiego, która oprócz tego, że jest „wyobrażeniową”, ale obiektywną rzeczywistością, działa również jako rodzaj „planu” dla świata fizycznego. Przykład ze sztuki może pomóc to wyjaśnić. Artysta ma pomysł na obraz. Tworzy sobie w głowie jego obraz. Następnie ucieleśnia ten obraz na płótnie. Dla Suhrawardiego, hermetyków i innych myślicieli świat fizyczny jest wynikiem identycznego procesu. Idea (archetyp) rodzi obraz (świat wyobrażeniowy), którego rezultatem jest kosmos (świat fizyczny — płótno Boga). Widać, że obraz znajduje się pośrodku między Pomysłem a gotowym produktem, co sugeruje, że w stosunku do gotowego produktu zajmuje „wyższe” miejsce w hierarchii tworzenia. Dodaje to znacznej wagi staremu powiedzeniu, że należy uważać na to, czego się sobie życzy, kasztan, który poeta i magik W.B. Yeats wyraził się bardziej wymownie w swoim przekonaniu, że „cokolwiek zbudujemy w wyobraźni, spełni się samo w okolicznościach naszego życia”. Obrazy hermetyczne były szczególnie skuteczne, ponieważ dla Ficino i jemu współczesnych, będąc częścią najwcześniejszej dispensacji, *prisca theologia*, były bliżej boskiego źródła niż jakiegokolwiek inne. Tworząc w swojej wyobraźni obrazy świata zewnętrznego, renesansowy mag mógł kierować boskie energie w niedoskonały świat zmysłów. Używając talizmanów ukształtowanych dzięki znajomości ksiąg hermetycznych, Ficino dostarczył człowiekowi renesansu środki, dzięki którym mógł stać się współtwórcą z Bogiem. Same księgi hermetyczne sugerują, że w bardzo realnym sensie człowiek jest tak samo potrzebny Bogu, jak Bóg jemu — wiara Mistrza Eckharta — i że zamiast arbitralnego aktu boskiej woli — *creatio ex nihilo* — Bóg potrzebował stworzenia świata, i człowieka, aby być w pełni sobą, i że to tworzenie trwa. Jak opowiada Poimandres, *Nous* stworzył Człowieka, aby ktoś rozpoznał jego dzieło i zaopiekował się nim. To właśnie takie myślenie doprowadziłoby do ekskomuniki Hermesa Trismegistusa, ponieważ dla Kościoła Bóg pozostanie Bogiem w całej swej doskonałości, niezależnie od tego, czy stworzyłby kosmos, człowieka, czy nie. Sugerowanie inaczej dowodzi, że Boga w jakiś sposób brakowało, a to oczywiście było herezją. Sam Ficino, świadomy potencjalnego niebezpieczeństwa tych pomysłów, milczał na ich temat, zgodnie ze swoim dwuznacznym charakterem i wrodzonym talentem do przetrwania. Jego uczeń, hrabia Giovanni Pico della Mirandola, miał jednak inną historię. Urodzony w Mirandola, niedaleko Modeny, w 1463 roku — w którym Cosimo poprosił Ficino, by odłożył na bok Platona i zwrócił się ku Hermesowi — Pico wychował się w jednej z najwspanialszych i najbogatszych rodzin wielkiego renesansu. Jako dziecko wykazywał zdumiewającą pamięć i wcześniej matka przygotowała go do kariery w Kościele. W wieku czternastu lat studiował prawo kanoniczne w Bolonii, a następnie przez kilka lat przeszedł przez uniwersytety włoskie i francuskie, w tym czasie opanował grekę, łacinę, hebrajski, chaldejski i arabski. Opisywany jako „najbardziej romantyczny ze wszystkich humanistów”, jego ognisty charakter był niemal całkowitym przeciwieństwem ostrożności i taktu Ficina<sup>38</sup>. Kiedy w 1480 roku zmarła jego matka — Pico miał siedemnaście lat — porzucił prawo kanoniczne i zwrócił się ku filozofii, którą studiował w Ferrarze. Wkrótce potem poznał Angelo Poliziano — przyjaciela i pacjenta Ficino — oraz młodego dominikanina Girolamo Savonarolę. Savonarola — asceta, palący książki millenarianin i zaciekle antyhumanista, który był odpowiedzialny za „Ognisko próżności” — wywarł duży wpływ na Pico w ostatnich latach jego życia, a wpływ zarówno jego, jak i Ficino pokazał, że dla wszystkich Mimo swojej

oratorskiej błyskotliwości Pico pozostał bardzo wrażliwym młodzieńcem, który, jak się wydawało, łatwo ulegał wpływom otaczających go umysłów. Pico wszedł w orbitę Ficino w 1484 roku, kiedy osiadł we Florencji i spotkał zarówno Lorenzo de' Medici – wnuka Cosimo – jak i Doktora Dusz, w dniu, w którym Ficino zdecydował się opublikować swoje tłumaczenia Platona. Ficino wybrał ten dzień, ponieważ uważał, że jest pomyślny z astrologicznego punktu widzenia. Wygląda na to, że tak było i nie tylko dla niego, ponieważ zarówno on, jak i Lorenzo zostali przyjaciółmi na całe życie genialnego i niestabilnego cudownego dziecka, które szybko stało się jedną z czołowych gwiazd akademii Ficino. W tym czasie Pico obmyślił już swój plan obrony dziewięciuset tez teologicznych w debacie publicznej w Rzymie. To właśnie podczas pobytu w Perugii, po nieudanym romansie z żoną jednego z kuzynów Lorenza, natknął się na dzieła takie jak Wyrocznie chaldejskie i, co najważniejsze, Kabała. Starożytny hebrajski system mistyczny miał swoje korzenie w minionych wiekach, ale został skodyfikowany w Hiszpanii dopiero przez Mojżesza de León pod koniec XIII wieku. Pico znał już Hermetica, a idea prisca theologia leżała u podstaw jego tez. Jego wielkim celem było zsyntetyzowanie tradycji chrześcijańskiej, pogańskiej i hebrajskiej – ponieważ wszystkie miały swoje korzenie w pierwotnym objawieniu – iw tym sensie Pico podzielał synkretyczny impuls, który zrodził myśl hermetyczną w Aleksandrii ponad tysiąc lat wcześniej. W 1486 roku, czekając w Rzymie na debatę, Pico opublikował swoje tezy, a papież Innocenty VIII – który trzy lata później przestraszył Ficino – dowiedział się o planie Pico i położył temu kres. Pico miał jednak szansę wygłosić słynną Orację o godności człowieka, w której zawiera się istota jego tez. W 1487 r. Innocenty VIII zażądał rewizji tez, w wyniku czego trzynastie z nich zostało wprost potępionych. Pico pokornie zgodził się je wycofać, ale potem niemal natychmiast opublikował broniącą ich Apologię. Innocenty VIII nie był rozbawiony i tym razem zmusił Pico do wycofania zarówno Apologii, jak i potępionych tez. Pozostałe 887 tez nie wypadło dużo lepiej. Innocenty VIII uznał je za niekonwencjonalne, a głównym powodem było to, że „powielają błędy pogańskich filozofów”. Co gorsza, niektórzy z nich zdawali się popierać magię, a nie nieszkodliwą „naturalną” odmianę Ficino. W szczególności jedna teza może służyć jako przykład wyzwań, przed którymi stanął Kościół w związku z ideami Pico i które czuł, że nie ma innego wyjścia, jak tylko potępić. Wyjaśnia również, jak ważny dla Pico był hermetyzm i kabała. „Nie ma nauki, która daje nam większą pewność co do boskości Chrystusa”, powiedział Pico uczonym teologom, „niż magia i Kabała”. fakt, że użył ich do tego, był skandaliczny i sugerował, że Pico wierzył, że Chrystus był niewiele więcej niż jednym magiem między innymi. W obliczu dezaprobaty Innocentego VIII Pico, co zrozumiałe, w 1488 roku uciekł z Włoch, ale we Francji został aresztowany przez Filipa II Sabaudzkiego, który uwięził go w Vincennes. Został zwolniony dzięki apelom Lorenza de' Medici i pozwolono mu mieszkać we Florencji pod jego opieką, chociaż dopiero w 1493 roku i wniebowstąpieniu papieża Aleksandra VI, który faworyzował filozofię hermetyczną, Pico został oczyszczony z papieskiej cenzury. W tym momencie odnowił swoją przyjaźń z Savonarolą, która ostygła z powodu zainteresowania Pico heretyckimi myślicielami, takimi jak Platon i Hermes Trismegistus. W ostatnich latach napisał Heptaplus, alegoryczną relację o stworzeniu, oraz De Ente et Uno (1491) o bycie i jedności. Dopiero po jego śmierci ukazał się jego Traktat przeciw astrologii, w którym odrzucił gwiazdny determinizm na rzecz zdolności człowieka do panowania nad swoim losem poprzez wolną wolę i ficyńską magię. W 1492 roku, gdy Krzysztof Kolumb zmierzał w kierunku nowego świata, zmarł Wawrzyniec Medyceusz, a Pico przeniósł się do Ferrary. W próżni władzy pozostawionej przez śmierć Lorenza, Savonarola zyskał rozgłos we Florencji i zaczął, podobnie jak przed nim patriarcha Teofil z Aleksandrii, palić pogańskie dzieła i narzucać religijny i moralny fundamentalizm. Jak na ironię, ale bez wątplenia wstrząśnięty spotkaniem z papieskim niezadowoleniem, Pico stał się gorliwym wyznawcą, odrzucając Hermesa, Platona i teologię prisca. Co dziwne, nie był sam; jako DP Walker wyjaśnia, że większość innych florenckich platoników, z wyjątkiem Ficino, również została wyznawcami Savonaroli. Savonarola oświadczył, że „najmniejsze dziecko chrześcijan jest lepsze” niż Sokrates i Platon, i nagle członkowie akademii Ficino zgodzili się. Nigdy nie robiąc rzeczy na pół, Pico rozdał swoją fortunę i spalił własną poezję. Wiele lat wcześniej wyraził chęć

wędrowania boso po Włoszech jako wędrowny ewangelista, a teraz powrócił asceza tego młodzieńczego pragnienia. Ale nigdy nie dostał szansy. Zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach w 1494 roku — istnieje podejrzenie, że został otruty — w wieku trzydziestu jeden lat.

### **Jakim wielkim cudem jest Człowiek**

W przeciwieństwie do Ficino, który zadowalał się odkryciem sekretów naturalnej magii płynącej z anima mundi – unikając w ten sposób władz – Pico miał większe plany i zamierzał wprowadzić do ludzkiej świadomości do samego źródła bytu. Jego czytanie Kabały nie tylko wpłynęło na jego pragnienie połączenia między wierzeniami hebrajskimi, chrześcijańskimi i pogańskimi; ujawniło mu potencjał człowieka do opanowania tajemnego logosu, ukrytego w liczbach i alfabecie, a tym samym do osiągnięcia boskich mocy. Pico argumentował, że aby magia była skuteczna, musi sięgać poza gwiazdy i do wyższych, superniebiańskich sfer — ósmej i dziewiątej, poza kosmos. Jego rodzaj magii wykorzystywał siły kryjące się za światem zmysłowym: anioły, archanioły, dziesięć sefirotów lub moce Boga na kabalistycznym Drzewie Życia, a może nawet sam Bóg, do czego ostrożny Ficino nigdy by się nie przyznał. Kabalistyczne badania Pico otworzyły drzwi dla chrześcijańskich wariantów zdecydowanie żydowskiej tradycji i umożliwiły kabalistyczną magię kojarzoną z okultystycznymi postaciami i stowarzyszeniami końca XIX wieku, takimi jak Eliphas Levi i Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku, którego najbardziej znani członkowie byli poetą W.B. Yeatsa i osławionego Aleistera Crowleya (którego związek z tradycją magii chrześcijańskiej wydaje się szczególnie pikantny). To właśnie ta tradycja, wywodząca się od Pico, kształtuje większość współczesnych praktyk magicznych. To poczucie potencjalnej boskości człowieka jest jasne na początku najbardziej znanego dzieła Pico, Oracji o godności człowieka. Zostało to nazwane „manifestem humanizmu”, chociaż „superhumanizm” może być bardziej trafny, ponieważ poczucie ludzkiego potencjału Pico wykracza daleko poza to, co większość współczesnych humanistów, którzy są w większości świeckimi myślicielami, zaakceptowałyby dzisiaj<sup>42</sup>. Nawet humaniści bliscy Pico, tacy jak Erazm, byli głęboko krytyczni wobec jego metafizycznych zainteresowań). Pico zaczyna swoją Orację od uwagi, że szacowny Abdala Saracen — dziś uważany za kuzyna proroka Mahometa<sup>43</sup> — zapytany, co u licha był najbardziej godny podziwu, odpowiedział „człowiek”. Pico poparł ten wniosek, cytując z pierwszych stron Asklepiosa, kiedy Hermes mówi Asklepiosowi: „Jakim wielkim cudem jest człowiek”. To, że w 1603 roku Szekspir zgodził się z Pico, pisząc w Hamlecie „Cóż za dzieło jest człowiekiem!” i wychwalając jego cnoty, sugeruje, że albo znał, albo wiedział o Asklepiosie lub oracji Pico. Pozostała część retorycznego pokazu Pico ma na celu przedstawienie sprawy człowieka tak przekonująco, jak to tylko możliwe. Jak na ironię, fakt, że spotkał się z papieską cenzurą, sugeruje, że odniósł sukces.

Jego podstawowym argumentem, z którym żaden papież nigdy by się nie zgodził, jest to, że człowiek jest bogiem, który, jak to ujął Colin Wilson, „zapomniał o swoim dziedzictwie i zaakceptował fakt, że jest żebrakiem”<sup>44</sup>. Pico był zdeterminowany, abyśmy powinniśmy pamiętać o naszych korzeniach i odzyskać nasze dziedzictwo. Centralnym punktem jego przesłania jest idea, że w przeciwieństwie do wszystkich innych stworzonych istot, człowiek nie ma ustalonej natury, pogląd, który przypomina objawienie Poimandresa dane Hermesowi, że człowiek ma podwójną naturę, zarówno ziemską, jak i duchową, objawienie powtórzone w Asklepios. „Najwyższy Stwórca postanawia”, mówi nam Pico, że człowiek „powinien mieć udział w szczególnym wyposażeniu każdego innego stworzenia... Nie daliśmy ci, o Adamie, żadnego własnego oblicza”. Prawie pięćset lat później ten Pomysł ten zostałby wskrzeszony przez całkowicie niehermetycznego myśliciela, egzystencjalnego filozofa Jean-Paula Sartre'a, który dowodził, że człowiek istnieje, ale nie ma istoty (co znajduje odzwierciedlenie w twierdzeniu Sartre'a, że istnieje ludzki stan, ale nie ma ludzkiej natury). Tak więc, zarówno dla Pico, jak i Sartre'a, człowiek jest zmienny, zdolny do uczestnictwa we wszystkich wymiarach i sferach rzeczywistości. (Nie trzeba dodawać, że Pico wyciąga z tego spostrzeżenia inne wnioski niż Sartre). Dla

Pico mikrokosmos jest tak naprawdę makrokosmosem, a przynajmniej ma taki potencjał. „Nie uczyniliśmy cię stworzeniem ani niebiańskim, ani ziemskim”, mówi Najwyższy Stwórca, „ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, abyś mógł, jako wolny i dumny twórca własnej istoty, ukształtować siebie w takiej formie, w jakiej może preferować”, prawdziwie hermetyczna propozycja, którą Kościół uznałby za groźną, ponieważ nie miał w nim miejsca dla „wolnych i dumnych twórców” czegokolwiek. może teraz zrobić z siebie, co chce. Może „zstąpić do niższych, brutalnych form życia” lub „wznieść się ponownie do wyższych porządków, których życie jest boskie”. Wybór należy do niego. „Którąkolwiek z nich człowiek powinien kultywować, ta sama wyda w nim owoc.” Przypominamy sobie, co Poimandres ponownie powiedział Hermesowi, i jest to również mądrość starożytnego chińskiego mędrca Mencjusza, który nauczał, że „ci, którzy podążają za ta część ich samych, która jest wielka, to wielcy ludzie; ci, którzy podążają za tą częścią, która jest niewielka, są małymi ludźmi”, co sugeruje, że istotę *prisca theologia* można znaleźć w kulturach, które mają niewielki lub żaden fizyczny kontakt między nimi. Pico's Oration to ekscytujące, inspirujące dzieło, a mając do dyspozycji pisma Hermesa Trismegistusa, Platona, Kabałę, Ewangelie i ojców kościoła, Pico wierzy, że jest na dobrej pozycji, by urzeczywistnić te ideały. Jego pewność, że wyzwał przywódców religijnych swoich czasów na publiczną debatę, w sędziwym wieku dwudziestu czterech lat, przemawia na jego korzyść i myślę, że trudno byłoby komukolwiek czytającemu dzisiaj orację odejść od niej bez nowej poczucie naszych możliwości. Jednak dla niektórych ta najwyższa pewność siebie jest jedynie pychą, jak twierdzą, najbardziej wszechobecnym darem renesansu, która doprowadziła do całkowitego „uczłowiczenia” świata kosztem zarówno *sacrum*, jak i natury. Trzeba przyznać, że mają dobre argumenty. Wydaje się, że sam Pico zmienił zdanie na temat boskiego potencjału człowieka i poddał się represyjnemu kierownictwu antyhumanisty Savonaroli, który chciał powrotu do średniowiecza, niepokojąco radykalnego zwrotu, który ostatecznie okazał się niezadowolający. Jednak, jak pisze Frances Yates, „trudno do przecenienia jest głębokie znaczenie Pico della Mirandola w dziejach ludzkości”. Po nim Europejczyk miał pewność, że może wpływać na świat i kontrolować swoje przeznaczenie poprzez wiedzę. Sam Pico mógł ostatecznie odrzucić to, ale było to coś, czego żaden Savonarola nie mógł cofnąć.

### **Giordano Bruno - Nolan**

Jednym z renesansowych hermetyków, który wziął Pico za słowo, był filozof i teolog Giordano Bruno. W 1600 roku Bruno został spalony na stosie przez inkwizycję na Campo de' Fiori w Rzymie. Auto da fe Brunona jest zwykle przypisywane jego obronie heliocentrycznego systemu słonecznego Kopernika przeciwko panującemu geocentrycznemu systemowi ptolemejskiemu, który był akceptowany przez Kościół od wieków i który, z jedną poprawką, podzielał hermetycy; dla hermetyków, podążających za systemem egipskim, słońce znajdowało się tuż nad księżycem, a nie, jak u Ptolemeusza, pośrodku pięciu innych planet. Ten obraz Brunona nie jest jednak całkiem dokładny. W rzeczywistości był „acentrystą”, który wierzył w nieskończony wszechświat pełen niezliczonych światów — bardzo podobny do naszej współczesnej koncepcji — którego środek, jak powiedziano o Bogu, „był wszędzie, a jego obwód nigdzie”, uwaga przypisywana różnym myślicielom, od Hermesa Trismegistusa i Empedoklesa po Mikołaja z Kuzy i racjonalistycznego Woltera. Jednak męczeństwo Bruno nie dotyczyło bezbożnego, bezsensownego wszechświata Wielkich Wybuchów i czarnych dziur, które wyłoniły się z rewolucji kopernikańskiej, przez co zostałyby odrzucone. Bruno nie spłonął, ponieważ faworyzował kosmos zredukowany do samej energii i materii, pozbawiony duchowego charakteru. Według Frances Yates, Bruno potraktował wyzwanie Pico, by odzyskać nasze boskie dziedzictwo, tak poważnie — poważniej niż ukarany Pico — że podjął próbę ożywienia starożytnej religii egipskiej, która, jak wierzył, była źródłem nauk hermetycznych. Bruno chciał przełamać represyjną władzę Kościoła nad ludźmi i wskrzesić w jego miejsce panteon najwcześniejszych duchowych przewodników człowieka, bogów starożytnego Egiptu — z nim samym na czele. To właśnie z tego powodu, a nie ze względu na jego miejsce w standardowych historiach „wojny między nauką a religią”, należy pamiętać o jego

„męczeństwie”. Giordano Bruno urodził się jako Filippo Bruno w 1548 roku w południowym mieście Nola, które było wówczas częścią Królestwa Neapolu, u podnóża Wezuwiusza, odpowiedniego miejsca narodzin tej niestabilnej osobowości. To właśnie ze względu na swoje miejsce urodzenia nazwał się później „Nolanem”, a imię Giordano przyjął od jednego ze swoich wychowawców w klasztorze augustianów San Domenico Maggiore, kiedy w wieku siedemnastu lat wstąpił do zakonu dominikanów. Niewiele wiemy o jego matce, ale ojciec Bruna był żołnierzem i kuszące jest zakotwiczenie wojowniczego charakteru Bruna w jakimś ojcowskim dziedzictwie. Kształcił się w Neapolu i właśnie podczas przygotowań do święceń kapłańskich, które miał dwadzieścia cztery lata, Bruno zaczął rozwijać swoje niezwykle zdolności pamięciowe, o których później napisał kilka książek. Pico, jak widzieliśmy, również wykazywał się znakomitą pamięcią, ale Bruno najwyraźniej przewyższał nawet swoją. To było tak zdumiewające, że Bruno podobno zademonstrował swoje zdolności mnemoniczne przed papieżem Piusem V i wpływowym kardynałem Rebibą. Bruno twierdził później, że jego zaginiona książka O Arce Noego była dedykowana Papieżowi. W tamtych czasach dedykacje musiały być akceptowane przez dedykowanego, a to, że Pius V się na to zgodził, sugeruje, że był pod wrażeniem darów Brunona, czego nie podzielali późniejsi papieże. Podobnie jak Ficino i Pico, Bruno był człowiekiem kościoła, ale jego zamiłowanie do niezależnego myślenia oraz apetyt na zakazane książki i wiedzę wkrótce doprowadziły go do starć z nim. Jego burzliwą i niespokojną karierę można postrzegać jako długą, męczącą i ostatecznie daremną walkę z władzami. To zrozumiałe, że wielu uważa Bruno za bohatera wolnej myśli, pokonanego przez ignorancki, opresyjny reżim, ale jak wyjaśnia France Yates, Bruno nie był święty, a jego duma, arogancja i zadziorność często czyniły go swoim najgorszym wrogiem. Pod wieloma względami przypomina on swego niemal współczesnego Paracelsusa, innego agresywnego filozofa hermetycznego, często skłóconego z władzami, i pamiętamy, że słowo „bombastyczny” wywodzi się od jego drugiego imienia Bombastus. To, że urzędnicy, z którymi Bruno często się kłócił, byli również agresywnymi, silnymi, dominującymi mężczyznami, sprawia, że coś w rodzaju kościelnego „zderzenia tytanów” wydaje się nieuniknione. Pierwszym przewinieniem Brunona było wyrzucenie wizerunków świętych — zatrzymał tylko krucyfiks — i zarekomendowanie jakiejś nieostrożnej duszy „niebezpiecznej” listy lektur. Bardziej szkodliwa była jego obrona herezji ariańskiej, o której mowa w rozdziale 4, oraz jego kopia Erazma, filozofa-humanisty, który został zakazany. Te wczesne czar. n.e. znaki zapoczątkowały życie w niezgodzie, a w wieku dwudziestu czterech lat Bruno uciekł z Neapolu, Inkwizycji i Kościoła. W czasach, gdy Kościół był praktycznie jedyną przystanią dla ludzi nauki, wyjście poza jego granice niemal gwarantowało życie w bezdomnej tułaczce. Podobnie jak inni magowie renesansu — ponownie przychodzi mi na myśl Paracelsus, którego niezwykle podróże są legendar. n.e. — właśnie to przydarzyło się Brunonowi. Jeśli Ficino był siedzącym trybikiem i siedział w domu, Bruno był niemal maniakalnym wędrowcem. Przez następ.n.e. trzynaście lat, aż do aresztowania w Wenecji w 1592 roku, Bruno przemieszczał się z miejsca na miejsce w całej Europie, znajdując przyjaciół, ale częściej wrogów, a ze względu na jego agresywny, paranoiczny charakter, często ci, którzy zaczęli jako przyjaciele, kończyli jako wrogowie. Najpierw udał się do północnowłoskiego portu Noli, potem do Savenu, Turynu i Wenecji. W Padwie koledzy dominikanie namawiali go, by ponownie przywdział habit, i wydaje się, że pomysł ten przyjął. Przekroczył Alpy do Francji i w 1579 wylądował w Genewie, gdzie prawdopodobnie przyłączył się do kalwinistów. Wydawało się, że zmienił zdanie na temat swojego habitu i przyjął w prezencie „cywilne” ubranie od margrabiego de Vico z Neapolu, włoskiego arystokraty mieszkającego w Genewie, który pomagał rodakom. Uczęszczał na uniwersytet, ale po zamachu na pracę jednego z jego profesorów został aresztowany. Jak to często robił odtąd, bronił swoich działań, ale roztropność podpowiadała mu opuszczenie Genewy, co uczynił. W Tuluzie uzyskał doktorat z teologii i wykładał filozofię; wydaje się, że on również próbował wrócić do Kościoła, ale odmówiono mu. W 1581 wyjechał do Paryża, gdzie wykładał i, co stało się częstą praktyką, ponownie wykazał się zdolnościami pamięciowymi. Zadziwił swoją publiczność, chociaż wielu uważało, że jego umiejętności są zakorzenione w czar. n.e.j magii, piętnie, które będzie prześladować Bruno przez resztę

jego kariery i które miało więcej niż stopień prawdy. Jego demonstracje odniosły taki sukces, że zyskał wpływowych francuskich mecenasów, którzy dali mu czas na napisanie książek o jego teorii pamięci. W 1582 roku opublikował *O cieniu idei*, *O sztuce pamięci* i *Pieśni cyrkowej*. Bruno nie był jedynym myślicielem promującym system mnemoniczny. Pierre de la Ramée, lepiej znany jako Peter Ramus, który zginął w 1572 roku w protestanckiej masakrze św. Bartłomieja, opracował system ramizmu, który był zasadniczo rodzajem uczenia się na pamięć. Po jego śmierci system Ramusa stawał się coraz bardziej popularny w krajach protestanckich, a jego „logiczne” podejście jest stosowane do dziś. Jak zobaczymy, system Brunona był czymś zupełnie innym. W 1583 Bruno udał się do Anglii jako gość ambasadora Francji, uzbrojony w listy polecające od Henryka III Francji, któremu Bruno poświęcił jedną ze swoich książek. Tam zaprzyjaźnił się z poetą Philipem Sidneyem – który również otrzymał dedykację – i chociaż nie ma wzmianki o jego spotkaniu z magikiem i matematykiem Johnem Dee, astrologiem królowej Elżbiety, Bruno poruszał się w kręgu Dee i spotkanie dwóch mędrców byłoby prawdopodobne. Brunonowi nie udało się zdobyć posady nauczyciela w Oksfordzie, ale prowadził tam wykłady na temat systemu kopernikańskiego. Jednak jego nieortodoksyjne poglądy astronomiczne w połączeniu z jego wiarą w nadchodzącą hermetyczno-egipską „nową erę” — z nim samym w jej centrum, w taki sam sposób, w jaki słońce było centrum systemu Kopernika — wywołały kontrowersje, podobnie jak podejrzenie że splagiatował swoje pomysły z Ficino. Pobyt Brunona w Anglii był jednak owocny. W tym czasie ukończył i opublikował niektóre ze swoich najważniejszych dzieł. W 1584 roku nadeszła wieczerza w Środę Popielcową; *O przyczynie, zasadzie i jedności*; *O nieskończonym wszechświecie i światach*; a także *Wypędzenie triumfującej bestii*, w której gloryfikuje starożytną egipsko-hermetyczną religię, oraz w 1585 *O heroicznym szaleństwach*, coś, o czym Bruno wiedział osobiście i co, jak wierzył, może doprowadzić ludzkość do bogów. Niektóre z tych prac budziły nie tylko zdziwienie, ale brak ficyńskiego taktu i podstawowych umiejętności społecznych, a także apodyktyczny charakter Bruna oznaczały, że niektórzy, którzy zaczęli jako mistrzowie, wkrótce zostali uznani za wrogów. Możliwość, że Bruno pracował jako szpieg, informując o tajnych katolikach „szpiega” królowej Elżbiety, Sir Francisca Walsinghama, nie mogła poprawić jego reputacji.

### **Męczennik gwiazd**

Po tym, jak ambasada francuska - w której przebywał w Londynie - została zaatakowana przez buntowników, Bruno wrócił do Paryża w 1585 r., ale jego 120 tez przeciwko Arystotelesowi i jego polemiczne broszury przeciwko systemowi matematycznemu Fabrizio Mordente ponownie wywołały kontrowersje. Ruszył dalej, tym razem do Niemiec. Uważa się, że tutaj założył coś w rodzaju tajnego stowarzyszenia „Giordanistis”, oddanych zwolenników jego tysiącletnich idei, a przynajmniej miał takie plany. Przez krótki czas nauczał w Wittenberdze, po czym postanowił spróbować szczęścia u hermetycznego Świętego Cesarza Rzymskiego, Rudolfa II z Pragi. Rudolf II był zapalonym uczniem wiedzy ezoterycznej, choć był beznadziejnym cesarzem, i gościł kilka słynnych postaci hermetycznych, w tym Johna Dee i alchemików Michaela Maiera i Michaela Sendivogiusa. Rudolf II gościł także naukowców, takich jak Tycho Brahe i Johannes Kepler, którzy połączyli astrologię z nowymi odkryciami w astronomii. Niezależnie od tego, czy było to strategiczne pochlebstwo, czy szczerą wiarą, Bruno wywarł wrażenie na Rudolfe II, że jest „nowym Hermesem Trismegistusem” i że jego panowanie zapoczątkowało nową erę. Rudolf II, chociaż był prawdziwym wyznawcą i badaczem nauk ezoterycznych, często był kapryśny i chociaż potrafił być hojny, był równie oszczędny w stosunku do uczonych pukających do jego drzwi. Po półrocznym pobycie, podczas którego nie udało mu się zdobyć posady nauczyciela, Bruno wyjechał z darem w wysokości 300 talarów od Rudolfa. Pomocna, ale nie zapewniała bezpieczeństwa, jakiego oczekiwał. W Helmstedt Bruno został ekskomunikowany przez luteranów, więc ponownie musiał uciekać. Potem, w 1591 roku, na Targach Książki we Frankfurcie, los zaczął się zbliżać. Patrycjusz Giovanni Mocenigo zaprosił go do Wenecji, aby nauczył go sztuki zapamiętywania. Mniej więcej w tym samym czasie Bruno usłyszał o wakacie na katedrze matematyki

na Uniwersytecie w Padwie. Bruno miał znakomitą pamięć, ale zastanawiał się, czy Inkwizycja też, i założył się, że nie. Nie uzyskał stanowiska w Padwie, więc w 1592 roku Bruno wrócił do Wenecji. Był to błąd, który dwa wieki później popełnił inny hermetyczny filozof, budzący grozę Cagliostro<sup>53</sup>. Jak to często bywało w przeszłości, między Brunem a jego dobroczyńcą zaczęły się kłopoty, a Mocenigo, być może przestraszony roszczeniami Bruna do półboskości, wkrótce zadenuncjował go przed inkwizycją. Być może ćwiczyli jego techniki mnemoniczne; w każdym razie Inkwizytorzy nie zapomnieli o Bruno i 22 maja został aresztowany. Zarzuty przeciwko niemu obejmowały bluźnierstwo, herezję, magię i głoszenie wiary w wielość światów. Wydaje się, że Bruno dobrze bronił się przed weneckimi porywaczami. W magiczny sposób przygotował się na spotkanie z szeregiem talizmanów, które miały wręcz demoniczną naturę – nie było to delikatne „naturalne zaklęcie” dla wulkanicznego Nolana. Wkrótce jednak nadeszła wiadomość z Rzymu i w 1593 roku został przeniesiony do Wiecznego Miasta. Bruno pozostał w więzieniu podczas swojego siedmioletniego procesu. Chociaż zarzuty przeciwko niemu były złożone, nie jest jasne, czy promowanie systemu kopernikańskiego było jednym z nich. Heliocentryzm został uznany za heretycki dopiero w 1616 r., a nawet wtedy decyzja ta została unieważniona przez bardziej oświecone urzędy Kościoła<sup>54</sup>. Jak wyjaśnia Arthur Koestler w swojej klasycznej historii astronomii *Lunacy*, Kościół stawał na głowie, by dostosować się do Galileusza, którego proces jest postrzegane jako inaugurujące „wojnę” między nauką a religią. Niestety, podobnie jak Bruno, Galileusz był kolejnym nietaktownym egoistą, który nie potrafił wycofać się z bitwy, a przed losem Bruna uratował się dopiero w ostatniej chwili. Jednak głoszenie wiary w nieskończony wszechświat pełen niezliczonych światów, co Bruno najwyraźniej czynił, było herezją. Większość zarzutów dotyczyła odrzucenia przez Brunona dogmatów chrześcijańskich, ale te, które dotyczą nas najbardziej, to oskarżenia o uprawianie magii. Wydaje się, że Bruno zaakceptował fakt, że zaprzecza dogmatom i zgodził się odwołać uwagi, które to wyrażały. Odmówił jednak wyrzeczenia się swojej wiary w wielość światów i właśnie na to nalegał równie samowolny kardynał Bellarmin, odpowiedzialny za postępowanie; Bellarmin również zetknął się z Galileuszem na początku jego starcia z Kościołem, półtorej dekady później. Bruno zaapelował do papieża Klemensa VIII, mając nadzieję, że częściowe odwołanie będzie wystarczające i że zachęcająco nazwany papież udzieli łaski. Miało nie być. Klemens VIII zgodził się z wyrokiem skazującym. Uznany za heretyka, Bruno został wydany władzom świeckim i z kneblem w ustach, aby powstrzymać jego „niebezpieczne słowa” – a także krzyki – męczennik do gwiazd spotkał swój los.

### **Egipskie wspomnienia**

Wkład Bruna w renesans hermetyczny jest centralny i czytelnik nie może zrobić nic lepszego, jak odwołać się do klasycznej pracy Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, z której dużo czerpałem w tym rozdziale. Ale wyróżniają się dwa aspekty filozofii Brunona: proponowane przez niego odrodzenie Egiptu i mistrzostwo w sztuce zapamiętywania. Ponownie Yates obszernie opisał tę starożytną sztukę, a czytelnika odsyła się do jej książki *The Art of Memory*<sup>55</sup>. Znana retorom starożytności i wskrzeszona przez uczonych renesansu, „magiczna pamięć”, jak nazywana jest mnemoniczna dyscyplina Brunona, jest warunkiem sine qua non prawdziwego maga. Jednym z głównych tematów Hermetyzmu Brunona było odbicie wszechświata w umyśle maga, temat, z którym spotykaliśmy się już nie raz. W księdze XI *Corpus Hermeticum*, Boski Umysł mówi Hermesowi, że: „Dopóki nie uczynisz siebie równym Bogu, nie możesz zrozumieć Boga”. do: „Dorośnij do wielkości ponad miarę, uwolnij się z ciała; wznies się ponad czas, stań się Wiecznością; wtedy zrozumiesz Boga”. Sposobem osiągnięcia tego przez Brunona było wyrzucie w jego świadomości boskich wizerunków niebiańskich archetypów — pieczęci gwiazd, jak je nazywał — w podobny sposób, w jaki Ficino wcześniej wykorzystywał wyobraźnię do kształtowania symboli przyciągających promieniowanie świat zwierząt. Jak sugeruje tytuł jego książki *The Shadow of Ideas*, Bruno postrzegał te obrazy jako cienie lub odbicia platońskich archetypów. Aby wyposażyć ten wewnętrzny wszechświat — mikrokosmos



mieszający makrokosmos — zastosował metodę znaną klasycznym mówcom. Retorycy rzymscy zapamiętywali szereg miejsc w wyimaginowanym budynku i dołączali do tych „miejsc” obrazy, aby przypomnieć im o „punktach rozmów” w ich przemówieniu. Wygłaszając przemówienie, mentalnie „przeszli” przez budynek, pod wpływem zapamiętanych obrazów. Jeśli pomyślimy o wirtualnej wycieczce po miejscu architektonicznym lub wycieczce po zamku w grze wideo, mamy dobre wyobrażenie o tym procesie, z wyjątkiem tego, że praktycy tej sztuki używali wyłącznie własnej wyobraźni. Jak zauważa Yates, trudno jest nam sobie wyobrazić pamięć zdolną do zachowania złożonych, żywych szczegółów, jakie osiągnęli starożytni mnemotechnicy. Wznawiając tę praktykę, Bruno zaadaptował ją do swoich magicznych projektów. Biorąc boskie obrazy z ksiąg hermetycznych i tworząc własne talizmany, utrwalił je w swojej wyobraźni, dostarczając w ten sposób swojemu światu wewnętrznemu planu wszechświata. Wierzył, że w trakcie tego procesu nabył magiczne moce, które umożliwiły mu oddziaływanie na świat.

Odzwierciedlając w ten sposób wszechświat w swoim umyśle, Bruno stał się współtwórcą z Bogiem, temat, który napotkaliśmy wcześniej w koncepcji Ficino dotyczącej możliwości hermetycznej „naprawy” części upadłego świata. Czyniąc to, Bruno wypełnił nakaz Pico, że człowiek musi uosabiać najwyższe i największe dobro, przywilej i odpowiedzialność powierzone jemu samemu. Magiczne obrazy Bruna zostały ułożone w porządku mnemonicznym z odpowiadającymi im obrazami świata przyrody — roślin, zwierząt, minerałów — a także z sumą ludzkiej wiedzy symbolizowaną przez obrazy wielkich myślicieli i mędrców. W centrum tego systemu znajdował się magik, ponad przestrzenią i czasem, podobnie jak Petrarca wznosiła się ponad średniowiecznym światem poniżej, a nowe kopernikańskie słońce było ogniskiem swoich satelitów — a przynajmniej jednego z nich, jako ich eliptyczne orbity, rozpoznany wkrótce przez Johanna Keplera, wymagał dwóch ognisk. Odzwierciedlając w swojej świadomości cały wszechświat natury i człowieka, Bruno sprostał hermetycznemu wyzwaniu „stania się Aionem”. Powinno być oczywiste, że ta „magiczna pamięć” ma wiele wspólnych cech z doświadczeniem R.M. Bucke'a, Williama Jamesa i Uspieńskiego, omówionych w rozdziale 1. Praktykując tę magiczną pamięć, Bruno miał nadzieję przebić się przez gęstą materię ziemskiego świata i powrócić do swojej prawdziwej pozycji jako agenta boskiego umysłu. Ta hermetyczna „herezja” — że człowiek nie jest zwykłym stworzeniem, ale ucieleśnieniem archetypowej energii kryjącej się za światem pozorów — jest radykalnym rozwinięciem subtelnej magii astralnej Ficino i burzy nieba Pico. Przechodzi od manipulowania siłami natury do urzeczywistniania drzemających w nas boskich mocy. Nie było to dokładnie coś, do czego Kościół by zachęcał, i tak nie było. „Egipskie odrodzenie” Bruno, w którym miał nadzieję przywrócić starożytną religię hermetyczną z uznaniem człowieka jako maga, i które stanowiło część jego kontrowersyjnego wykładu w Oksfordzie, było motywowane jego głęboką niechęcią do wizerunku człowieka ogłoszonego przez Kościół. Bruno wierzył, że upadek religii starożytnego Egiptu, opłakiwany w Asklepiosie, został w rzeczywistości spowodowany przez Kościół i podobnie jak Pico, Bruno wierzył, że jego misją jest przebudzenie ludzi do ich prawdziwego miejsca w kosmosie. Postawił swoje przekonania na szali w Wypędzeniu zwycięskiej bestii, w którym celebrował magiczną, hermetyczną religię Egipcjan. Rzucając ficińską ostrożność na wiatr, ogłasza, że starożytne wierzenia wkrótce powrócą, z nim na czele, czego Kościół nie może zignorować. Hermetyczna „reformacja” Brunona zaczyna się od oczyszczenia zodiaku przez boską Sophię, Izydę i Momusa (greckiego boga satyry), archetypowe moce hermetyczne. Dla niego nie tylko życie człowieka na ziemi, ale cały kosmos musi odzyskać swoje magiczne dziedzictwo. Niestety, jak zobaczymy w następnym rozdziale, ludzka wizja wszechświata zmierzała w jeszcze bardziej radykalnym kierunku. Prawdą jest, że w Wieczerzy w Środę Popielcową, w której Bruno satyruje akademickich wisiorków, którzy odrzucają jego hermetyczną wizję, twierdzi, że nowy system heliocentryczny Kopernika jest znakiem, że rozpoczęło się jego hermetyczne odrodzenie. Tak nie było, chociaż w następnym rozdziale zobaczymy, dlaczego Bruno myślał, że tak jest. Jak zauważył Nietzsche,

Kopernik uwolnił człowieka z centrum wszechświata i od tego czasu toczymy się w kierunku jakiegoś X, czyli jakiegoś nieznanego. Ten Kopernikański wszechświat jest jednak bardzo podobny do tego, który Bruno widział w swojej wyobraźni na wiele lat przed tym, jak Galileusz spojrział na niego przez swój teleskop. Od przerażającej wspinaczki na górę — obecnie będącej częścią wyścigu kolarskiego Tour de France<sup>58</sup> — człowiek hermetyczny przedarł się do gwiazd. Kościół jednak, jak na ironię, sprzymierzył się ze swoją nową rywalizującą nauką, zrobi wszystko, co w jego mocy, aby powstrzymać go przy ziemi.

### **Hermes w Zaświatach**

Egzekucja Giordano Bruno oznaczała zmianę postawy Kościoła wobec Hermesa Trismegistusa i jego wyznawców, ale nawet wcześniej w Kościele zyskiwała na popularności silna postawa antyhermetyczna. Przez cały szesnasty wiek magia była coraz częściej postrzegana jako zagrożenie, zarówno dla autorytetu Kościoła, jak i dla dusz jego wiernych, a dzieła takie jak wielkie kompendium Kor. n.e.liusza Agryppy, O filozofii okultyzmu, opublikowane w 1533 roku, zdawały się powracać do bardziej demonicznej formy magii związanej z Picatrixem i średniowieczem. Marsilio Ficino mógł argumentować, że jego magia dotyczyła wyłącznie sił naturalnych i kosmicznych, ale dlaczego, wielu zaczęło pytać, w ogóle trzeba było zwracać się do tych sił, skoro miłość i dobroć Chrystusa powinny wystarczyć? Pico mógł twierdzić, że jego magia odnajduje tylko anioły, ale kto mógł powiedzieć, kiedy anioł jest naprawdę aniołem, a nie demonem lub diabłem w przebraniu? Czy jakiś przebiegły duch nie mógł przekonać maga, że jest posłańcem od Boga, podczas gdy tak naprawdę był sługą diabła? Czy myślenie inaczej, tak jak myślenie o skromnym człowieku jako o jakimś cudzie, nie było czystą pychą? A tak w ogóle, do czego potrzebny był Kościołowi te pogańskie wierzenia? Czy Chrystus nie przyszedł, aby pokazać ludziom „drogę i życie”? Jeśli tak, to po co nam Platon, Hermes czy jakikolwiek inny pogański filozof? Czy nauki Chrystusa nie wystarczą? Po co szukać innych, co może jedynie doprowadzić do zamieszania i zbieżności z jedynej prawdziwej ścieżki? Argumenty te, wyrażone przez takie postaci jak Giovanni Francesco Pico (bratanek Pico), protestanci John Weir i Erastus, hiszpański biskup Pedro García, jezuita Martín del Río i inni, były szczegółowe i dopracowane, ale ich istota była prosta i proste i sprowadzające się do podstawowego przekonania. Magia była zła, demoniczna i błędna, a Kościół jej nie potrzebował. Trudno dyskutować z tego rodzaju paranoją, która wydaje się endemiczna dla ludzkiej psychologii. Czy ci ludzie nie mogą być naprawdę komunistami, terrorystami czy czarownicami w przebraniu? Jak możesz być pewny? Tylko Kościół był gwarantem prawdy, a biorąc pod uwagę przykład Brunona, niebezpieczeństwo związane z podążaniem ścieżką hermetyczną wydawało się oczywiste. Jednak chociaż większość z nas byłaby zaskoczona, gdyby dowiedziała się, że Kościół kiedykolwiek uważał Hermesa Trismegistusa za „towarzysza podróży”, jak wspomniano, tak właśnie było. Wyraźnie mówi o tym mozaikowy chodnik przy wejściu do katedry w Sienie, ułożony w 1488 roku przez Giovanniego di Stefano<sup>1</sup>. Tam, po bokach dwóch Sybilli — starożytnych wyroczni, które, jak wierzą, podobnie jak Hermes, przepowiedziały przyjście Chrystusa — stał trzykrotnie wielki. Jeśli to nie wystarczyło, aby zasugerować znaczenie, jakie Hermes Trismegistus miał kiedyś dla Kościoła, inskrypcja mówi nam, że Hermes był rówieśnikiem Mojżesza, a postać przedstawiająca odbiorcę Dziesięciu Przykazań wydaje się niemal kłaniać przed wielkim egipskim mędrce i magiem. Za postacią Mojżesza stoi inna postać i może to być, jak sugerowali niektórzy, Asklepios lub inny hermetyczny wtajemniczony, być może chcący wysłuchać rozmowy tych dwóch starożytnych mędrców. Ręka Hermesa spoczywa na tabliczce, na której wyryty jest fragment z jego Asklepiosa, w którym, przynajmniej według ojca kościoła Laktancjusza, trzykrotnie wielki mówi o chwale Chrystusa, który ma nadzieję. Choć niezwykle, chodnik katedry w Sienie nie jest jedyną hermetyczną ikonografią związaną z Kościołem. Być może jeszcze bardziej zaskakujące są freski w Appartamento Borgia w Watykanie, namalowane dla „hermetycznego” papieża Aleksandra VI przez Bernardino di Betto, lepiej znanego jako Pinturicchio. Pamiętamy, że Aleksander VI był papieżem, który oczyścił Pico z stawianych mu zarzutów i wydaje się, że wykazywał on prawdziwe zainteresowanie ideami hermetycznymi,

pogańskimi i egipskimi. Niektóre freski zdają się przedstawiać karierę Hermesa. Jest pokazany jako zabójca wielookiego Argusa (jak opowiadał Cyceon), następnie jako prawodawca Egipcjan, a następnie jako nauczyciel Mojżesza. Wyraźne są inne motywy egipskie. Izyda siedzi między Mojżeszem a Hermesem, ale chyba najbardziej niezwykle są sceny przedstawiające byka Apisa, którego zidentyfikowano z Ozyrysem i który stanowił połowę unii Ozyrysa i Apisa w aleksandryjskim synkretycznym bogu Serapisie (którego Serapeum, jak pamiętamy z rozdziału 3, zostało zniszczone przez patriarchę Teofila w 391 r.). Jak podkreśla Frances Yates, byk był emblematem rodziny Borgiów, a na tej serii obrazów byk Borgiów zostaje utożsamiony z bykiem Apis<sup>2</sup>. Ponieważ Apis był kojarzony z Ozyrysem, bogiem słońca, przesłanie wydaje się być że papież Borgia utożsamia się z egipskim kultem słońca, być może nawet z faraonami, którzy uważali się za bogów.

Yates sugeruje, że Aleksander VI zgodził się z Pico, że magia i Kabała mogą być ważnymi dodatkami do nauk chrześcijańskich, i można podejrzewać, że gdyby Aleksander VI był papieżem, kiedy Bruno promował swoją własną, co prawda megalomańską wersję odnowionej egipsko-hermetycznej religii, mógłby nie spotkały się z tak ponurym końcem. Jak zauważa Antoine Faivre, „w kręgach, w których przechodzi Hermes, można być pewnym, że panuje tolerancja”<sup>3</sup>. Istotnie, księżna Emanuela Kretzulesco-Quranta, autorka studium alegorycznego romansu Francesca Colonna z końca XV wieku *Hyp.n.e.rotomachia Poliphili* — rozstawionego dzięki bestseller *The Rule of Four* — wierzy, że Aleksander VI chciał zamienić chrześcijaństwo w hermetyczną teokrację, niewiele różniącą się od tego, co miał na myśli Bruno<sup>4</sup>. Niestety, Aleksander VI był „papieżem Borgiów” i jest kojarzony z całą dekadencją i niesławą związaną z tym nazwiskiem. To właśnie przeciwko jego nepotyzmowi i nadużyciom powstał fanatyczny Savonarola i najprawdopodobniej jakiegokolwiek skojarzenie hermetyzmu z „najbardziej skorumpowanym, bezbożnym i ambitnym człowiekiem, który zasiadał na tronie” nie było dla niego korzystne.<sup>5</sup> Jak widzieliśmy, Klemens VIII nie podzielał hermetycznych upodobań Aleksandra VI, chociaż wenecki naukowiec i platoński filozof Francesco Patrizi próbował go przekonać, aby nauczał filozofii hermetycznej w chrześcijańskich szkołach. Patrizi zmarł w Rzymie w 1597 r., przed egzekucją Brunona, i nie jest jasne jaki mógł być jego stosunek do Bruna. Był jednak krytykiem Arystotelesa, którego filozofia uważała za sprzeczną z nauczaniem kościoła, i akceptował, jak wielu innych, że Platon i inni pogańscy filozofowie utorowali drogę Chrystusowi. Taki pogląd przedstawił humanista Agostino Steuco w 1540 r., kiedy ukuł termin *philosophia perennis*, by wyjaśnić harmonię, jaką dostrzegał między nauczaniem Kościoła a filozofami starożytności. Poglądy Patriziego i Steuco były jednak coraz bardziej mniejszościowe i działały inne siły, które pchnęły wyznawców Hermesa na duchową pustynię, podobną do tej, którą autor *Asklepiosa* przewidział w mrocznych dniach Egiptu. Nie można jednak nie zastanawiać się, jak wyglądałaby historia zachodniej myśli, gdyby Patrizi i inni o podobnym umyśle, jak naukowiec, alchemik i biskup Aire François Foix de Candale, który przekonywał, że księgi hermetyczne powinny być sporządzone kanoniczne, skierowali swoje sugestie do bardziej wrażliwych uszu.

### **Oh Oh Oh, to magia!**

Jak na ironię, to magia lub coś, co wydawało się być jej wersją, pomogło poszerzyć przepaść w chrześcijaństwie, która przekształciła się w reformację protestancką. Coś, co niepokoiło wielu krytyków katolicyzmu, to pomysł, że księża mieli jakiś szczególny związek z Bogiem lub z rzeszą świętych, co coraz bardziej przypominało pogański politeizm. Jedną z kluczowych kwestii były „odpusty”, które księża sprzedawali wiernym. Były to zasadniczo łapówki przyjmowane przez księży w zamian za zapewnienie zbawienia własnego lub bliskiej osoby. Wątpliwe jest, czy odpusty zadziałały, ale pieniądze poszły na odbudowę bazyliki św. Piotra w Rzymie, co dla krytyków katolickich jest dowodem na prostszy formę odpustu. Za pewną sumę kapłan użyłby swoich „mocy”, aby naprawić sytuację między tobą a bogami. Gdybyś teraz zapłacił wystarczająco dużo, miałbyś zapewnione dobre miejsce w niebie lub

przynajmniej krótszy czas w czyścicu, co zostało przedstawione na soborze florenckim, w którym uczestniczył Gemistos Plethon. Kapłani w istocie rzuciliby zaklęcie i zmusili świętych do użycia magii, tak jak uczeń Picatrix zrobiłby demona. Oburzali się ludzie tacy jak Marcin Luter, ale sam Kościół uznał, że w tym oskarżeniu było więcej niż trochę prawdy. Jednym z argumentów przeciwko magii Ficino było to, że Kościół miał już swoją magię i nie potrzebował jej. jako DP Walker wskazuje, że wraz z Hermesem, Platonem i neoplatonistami jednym z wpływów na magię Ficino był sam Kościół. Nietrudno jest dostrzec w katolickiej Mszy jedno z działań „magii naturalnej” Ficino, a Ficino, jak wiemy, był księdzem. Jak pisze Walker, elementy mszy, „muzyka, słowa konsekracji, kadzidło, światła, wino i najwyższy efekt magiczny – transsubstancjacja”, są zadziwiająco podobne do rzeczy, które Ficino zalecał swoim saturnicznym pacjentom<sup>8</sup>. są tam składniki: symbole, odpowiedniki, efekty sensoryczne i, jak w magicznym rytuale, jeśli zostanie wykonany pomyślnie, uczestnik powinien poczuć poczucie odnowy. To, że inkorporacja ciała boga – teofagia lub, mówiąc mniej obrazowo, komunia – jest starożytną praktyką magiczną, jest kolejnym łącznikiem między katolicką Mszą a religiami pogańskimi (patrz klasyk Sir Jamesa Frazera *The Golden Bough*, który zawiera wiele przykładów) . Jeśli Kościół odprawiał już własne magiczne rytuały, nie potrzebował konkurencji ze strony Ficino. Oprócz sprzeciwu wobec magii, protestanci sprzeciwiali się również wprowadzaniu jakichkolwiek „zewnętrznych” autorytetów w celu wzmocnienia pozycji chrześcijaństwa. Wystarczająco źle było mieć do czynienia z hierarchią Kościoła, ale wciągnięcie Platona, Hermesa i kto wie kogo jeszcze do tego obrazu tylko stworzyło więcej zamieszania i umieściło więcej pośredników między jednostką a Bogiem, co było dokładnym przeciwieństwem tego, co chcieli protestanci. Nawet gdyby Platon siedział u stóp Hermesa, wszystko, czego się dowiedział, to „zła” egipska magia, a nie prawdziwa religia, a protestanci wprost odrzucili pogląd, że Mojżesz w ogóle nauczył się czegokolwiek od Egipcjan. Tylko Biblia zawierała klucz do zbawienia i nic, co Platon lub ktokolwiek inny napisał lub pomyślał, nie mogło niczego do niej dodać. Rodzaj purytanizmu popierany przez protestantów był zasadniczo taki sam, jak ten, który muzułmańska ortodoksja podniosła przeciwko postaciom takim jak Suhrawardi: jeśli nie ma go w Biblii – ani w Koranie – to dlaczego go potrzebujemy? Protestanci zdecydowali, że nie, i opierając się na wypróbowanej i sprawdzonej metodzie, podobnie jak wcześniej Teofil z Aleksandrii, zaczęli palić książki. Dla przykładu, za panowania Edwarda VI, nastoletniego króla i pierwszego angielskiego władcy wychowanego na protestanta, kościół anglikański został przebudowany na protestancki, a w 1550 roku podczas wizyty komisarzy rządowych rozpalono w Oksfordzie ogromne ogniska , do których wrzucano całe biblioteki.

### **Humanista, aż za bardzo humanista**

Wydaje się zrozumiałe, że Kościół — zarówno katolicki, jak i protestancki — miałby problem z hermetyzmem. W końcu magia jest pod wieloma względami rodzajem „religii spekulatywnej”, a katolicy, którzy mieli już własną markę, i protestanci, którzy jej nie chcieli, nie potrzebowaliby rywala. Ale ruch anti-Hermes nie ograniczał się do rywalizacji duchowej. Siły czysto akademickie rosły w siłę i również były niezadowolone z prestiżu trzykrotnie wielkiego. Z ich perspektywy martwił ich nie tyle magiczny charakter hermetyzmu, ile jego zaabsorbowanie kwestiami metafizycznymi i prosty brak wyrafinowania. Niechęć Kościoła do filozofii hermetycznej była prawdopodobnie zakorzeniona w jego misji ratowania ludzkich dusz. Ale w przypadku innych obozów przeciwnych Hermesowi głównym zarzutem było niewiele więcej niż wybredna pogarda dla złej gramatyki. Jak widzieliśmy, humanizm jest powiązany z renesansem, ale rodzaj humanizmu kojarzony, powiedzmy, z Pico, bardzo różni się od humanizmu, który znalazł błąd w celebrowaniu przez Pico Hermesa i Platona. Humanizm Pico jest bardziej podobny do humanizmu poety Williama Blake'a, studenta nauk hermetycznych, który wydaje się powtarzać Pico, gdy pisze w „Ewangelii wiecznej”: „Ty jesteś człowiekiem, Boga już nie ma/Twojego własnego człowieczeństwa ucz się adorować”. Blake nie był ateistą, a jego uwaga, że „Boga już nie ma” zapowiada odrzucenie represyjnego gnostyckiego demiurga, którego w innych wierszach Blake nazywa „Starym Nobodaddy”. Humanizm Blake'a jest znacznie bardziej „nadhumanizmem”, o którym

mówiłem wcześniej w odniesieniu do Pico, z jego celebracją ludzkiej wyobraźni i kreatywności jako najwyższych mocy. Nie był to rodzaj humanizmu, który sprzeciwiał się Hermesowi i który Blake postrzeżałby jako wyraz „pojedynczej wizji”, rodzaj duchowej i intelektualnej krótkowzroczności. Aby zrozumieć ten rodzaj humanizmu, musimy cofnąć się nieco i ponownie odwiedzić Petrarę. Kiedy nie wspinał się po górach, Petrarca poświęcał swój czas na pasjonujące studium przeszłości i niedawno odzyskane łacińskie teksty. Chociaż nie był w tym osamotniony, Petrarca z pewnością może służyć jako wygodny symbol humanizmu, który znalazł błąd w Hermesie. Pamiętamy, że Petrarca nie znał greki, a dla jego rodzaju humanizmu to autorzy rzymscy, a nie greccy, wyznaczali standardy. Można by niemal powiedzieć, że istniały dwa różne rodzaje renesansu, które odwoływały się do dwóch różnych aspektów ludzkiej świadomości. Ten, który zwracał się ku filozofii greckiej, neoplatonistom i hermetyzmowi, był głęboko zainteresowany metafizyką i nauką; był spekulatywny i natchniony, polegał w równym stopniu na intuicji, co na uczeniu się, i widział rzeczy z „kosmicznej” perspektywy. Miał obsesję na punkcie wielkich pytań, losu, przeznaczenia i poznania Boga. Drugi humanizm, który wzorował się na autorach rzymskich, czego przykładem jest Petrarca, bardziej skupiał się na dobrej formie i retoryce. Był wytworny, wyrafinowany i dotyczył „grzecznej nauki”. Trzymał się w ryzach i „opanował swój entuzjazm”. Chciał „doprowadzić do porządku”. Nie „przesadził”, jak to zrobili Bruno i Pico. Znał swoje ograniczenia i trzymał się ich, pogardzając barbarzyńską porywcznością tych, którzy ich nie znali. Rzymianie nie stworzyli żadnej filozofii ani nauki, a wszystko, co mieli, pożyczili od Greków. To, w czym byli dobrzy, to inżynieria, zarówno mechaniczna, jak i społeczna. Celowali w polityce i prawie, czyli w szczególności w ludzkich dążeniach. Pomysł wystrzelenia — nawet w wyobraźni — w podróż w kosmos wydałby się rzymskim literatom jako nieskończenie młodzieńczy, i tak właśnie czuł się ich renesansowy epigon. Jeśli Petrarca był zaniepokojony wejściem na Mont Ventoux, możemy sobie tylko wyobrazić, co mógł pomyśleć o nieskończonym wszechświecie Brunona. Biorąc pod uwagę nieadekwatność tej idei, możemy powiedzieć, że grecki renesans był bardziej „prawopółkulowy”, podczas gdy rzymski był bardziej „lewopółkulowy”. Jednej chodziło o zanurzenie się w głąb rzeczy, drugiej o osiągnięcie wyrafinowanego, dostojnego, a przede wszystkim poprawnego stylu. Podczas gdy krasomówstwo Pico wznosiło się na kosmiczne wyżyny, oratorium takich postaci jak Erazm wyraźnie stąpało po ziemi. Jest to jasne w programie akademickim, który został powiązany z tymi dwoma podejściami. Urbane Humanism trzymał się trivium gramatyki, logiki i retoryki, podczas gdy humanizm kosmiczny koncentrował się na quadrivium arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii. (Choćby było warto, nasze słowo „trywialny”, oznaczające nieważny, jest powiązane z łacińskim trivium.) Dla kosmicznego lub superhumanisty styl jest drugorzędny w stosunku do treści i jest on skłonny, podobnie jak Pico i Ficino, odwoływać się do barbarzyńskich, nieokrzesanych (w sensie posiadania złej łaciny) myślicieli średniowiecza, jeśli mogą mu pomóc w jego poszukiwaniach. Dla „zbyt humanistycznego” (by ukraść to sformułowanie Nietzschemu) styl i forma liczą się ponad wszystko, a treść jest drugorzędna. Uboga średniowieczna łacina uniemożliwiała im poważne traktowanie wszystkiego, co w niej napisano. Być może możemy tu zobaczyć zapowiedź słynnego „Querelle des Anciens et des Modernes”, które miało charakteryzować początek XVII wieku. W pewnym sensie można powiedzieć, że te dwie formy renesansu stworzyły wczesną wersję idei „dwóch kultur”, spopularyzowanej pod koniec lat pięćdziesiątych przez naukowca i powieściopisarza C.P. Śnieg. Kiedy Bruno szydził z głupców, którzy nie dostrzegali znaczenia jego idei, jego ulubioną obelgą było nazywanie ich „gramatycznymi pedantami”. Urbane Humanism nie może powstrzymać się od rzucenia mokrego ręcznika na aspiracje maga. Jak zauważa Yates, „atmosfera czystego humanizmu nie sprzyja magowi”<sup>9</sup>. To wkrótce miało się okazać prawdą. Z biegiem czasu humanizm i religia okazałyby się nie do pogodzenia — humaniści stoją dziś za kampanią „Nie ma Boga”, ogłaszaną na tablicach autobusowych — ale początkowo humanizm kojarzony z Erasmusem nie stanowił dla Kościoła problemu. Zarówno Erazm, jak i Petrarca byli pobożnymi chrześcijanami i wykorzystali swoją wiedzę do promowania sprawy Kościoła. Jak na ironię, to humanizm kosmiczny, głęboko religijny, postrzegany

jako wróg Kościoła, który dziś w różnych formach — w całej gamie nowych ruchów duchowych — sprzeciwia się całkowitej sekularyzacji społeczeństwa.

### **Mechaniczne cuda**

Nie tylko hermetycy zwykli humaniści skupiali swoje krytyczne uwagi. Niepokoili ich również nauka, a przynajmniej rozwój matematyki, skały macierzystej nauki, i to właśnie tutaj rozpoczął się wspomniany wcześniej podział na „dwie kultury”. Wspomniałem wcześniej, że w Oksfordzie w 1550 r. podpalono całe biblioteki w wyniku odrzucenia przez protestantów magii katolickiej. W ogniu znalazły się wszystkie dzieła metafizyki, ale także dzieła matematyki. Podejrzane wydawało się praktycznie wszystko poza Biblią, ale książki zawierające diagramy matematyczne wydawały się szczególnie podejrzane, ponieważ były powiązane z czarną magią. Nawet pojęcie „obliczenia” było kojarzone z „zaklinaniem”, a jak zauważył John Aubrey, siedemnastowieczny antykwariusz (i odkrywca „dziur Aubrey” w Stonehenge), władze Tudorów również „paliły książki matematyczne dla ksiąg przywoływania”<sup>10</sup>. Trudno wyobrazić sobie humanistę jako odpowiedzialnego za palenie książek, ale jak argumentuje Frances Yates, niechęć Erazma do „dialektyki, metafizyki czy filozofii naturalnej” doprowadziła, przez dziwne zakręty historii, do dymu i płomieni wznoszących się nad literaturą. stopy pogrzebowe. „Humanistyczna niechęć do metafizyki i nauk matematycznych – pisze – przekształciła się w reformacyjną nienawiść do przeszłości i lęk przed jej magią”. inteligencja stojąca za historią, z pewnością ma upodobanie do ironii. Inną dziwną ironią jest to, że nauka, krótko sprzymierzona z nauką humanistyczną wroga, ostatecznie podkopałaby hermetyzm. Jednak przez pewien czas nauka była towarzyszem hermetyzmu, tak jak hermetyzm był uważany za towarzysza podróży z chrześcijaństwem. Pamiętamy, że jedną z rzeczy, które niepokoiły św. Augustyna w Hermesie Trismegistosie, były te mówiące posągi, o których mówił w Asklepiosie. Ten rodzaj magii był uważany za demoniczny i to właśnie jego postrzeganie musiał przezwyciężyć ktoś taki jak Marsilio Ficino, aby jego „naturalna magia” została uznana za akceptowalną. Związek między magią a „mechanicznymi cudami” ma długą historię. Bohater z Aleksandrii był, jak wspomniano w rozdziale 2, znany ze swoich mechanicznych cudów, w tym eolipilu (rodzaj napędzanego parą silnika przypominającego raketę); automat; „koło wiatru” (pokazujące troskę o energię naturalną z I wieku naszej ery); i cała gra mechaniczna, wymyślona dla teatru, ze sztucznym piorunem, co można by nazwać wczesną formą „efektów specjalnych”. Inni wynalazcy z Aleksandrii rywalizowali z Hero o uznanie (w *The Rise and Fall of Alexandria* Pollard i Reid mają fascynujący rozdział o automatach aleksandryjskich) i nie byłoby zaskoczeniem, gdyby jakaś forma tych mechanicznych cudów zainspirowała pomysł mówiącego Egipcjanina posągi. Później arabscy magowie i wynalazcy w równym stopniu zainteresowali się związkiem między magią a mechaniką, fascynacją, która wypełnia strony „Baśni i jednej nocy” wspaniałymi opowieściami o automatach: latających koniach, humanoidalnych robotach i żywych marionetkach (temat, który później obsesję na punkcie niemieckiego pisarza romantycznego ETA Hoffmanna, który głęboko interesował się ideami hermetycznymi). Mechanika również odegrała wielką rolę w renesansowym „pogańskim odrodzeniu”, co widać w wielu renesansowych „magicznych” ogrodach wypełnionych pogańskimi i hermetycznymi obrazami i alegoriami. Jeden, ogród Villa d'Este w Tivoli, wykorzystywał techniki opracowane przez Hero, w tym brązowe ptaki siedzące na sztucznych drzewach, które „śpiewały”, gdy woda była przez nie pompowana przez urządzenie hydrauliczne<sup>12</sup>. Kolejny, zamek w Heidelbergu i ogród Fryderyka V Palatynatu, zaprojektowany przez architekta Simona de Caus, zawierał organy wodne i śpiewające fontanny i był urządzony w stylu hermetycznym. Niestety zostały one zniszczone w 1620 roku, na początku wojny trzydziestoletniej. Hermetycy, którzy podążali za Ficinem, Pico i Brunem, tacy jak Athanasius Kircher, którego poznaliśmy wcześniej, również byli zafascynowani magią mechaniki, podobnie jak magik Korneliusz Agryppa, który przekonywał, że mag musi mieć pewną wiedzę matematyczną, ponieważ dzięki temu może wykonywać to, co nazwał „prawdziwą sztuczną magią”. Jako przykłady tego Agryppa podaje mówiące posągi Asklepiosa i

ruchome posągi mitycznego greckiego cudotwórcy Dedala. Liczba stała się ważnym narzędziem w warsztacie magika, kiedy Pico połączył filozofię hermetyczną z hebrajską Kabałą. Kładąc nacisk na mistyczną wartość alfabetu hebrajskiego, którego opanowanie, jak wierzył Kabalista, ujawniłoby boskie tajemnice, Kabała była środkiem „poznania umysłu Boga”, czymś, co naukowcy nadal chętnie robią. A ponieważ w alfabecie hebrajskim litery mają wartość liczbową, rozwinął się system zwany gematrią, w którym różne idee lub nazwy były ze sobą powiązane ze względu na ich identyczność liczbową. (W gruncie rzeczy była to wersja hermetycznego tematu korespondencji.) Tak jak wierzył grecki filozof-mystyk Pitagoras, członek „łańcucha hermetycznego” Ficino, Kabała utrzymywała, że liczby mają charakter jakościowy. Liczby takie jak 1, 2, 3 i 4 mają dla Kabały znaczenie metafizyczne, a nie tylko liczbowe. Ponieważ liczby nie są tylko jednostkami w szeregu, ale same w sobie wyrażają metafizyczną rzeczywistość, ideę, z którą zetknęliśmy się w rozdziale 4, kiedy spotkaliśmy alchemika Marię Prophetessę i jej enigmatyczny aforyzm: „Jeden staje się dwoma, dwa stają się trzema, a z trzeciego wychodzi jeden jako czwarty.” To nie są zwykłe liczby całkowite, jedna następująca po drugiej; są symbolami rzeczywistości duchowych lub ontologicznych. Ale zrozumienie liczb związane z „prawdziwą sztuczną magią”, o której mówił Agryppa, zbliżało się znacznie do czysto ilościowego aspektu, który kojarzymy ze współczesną matematyką i jej zastosowaniem w nauce i technice. Aby wykonać „prawdziwą sztuczną magię”, mag musiał porzucić lub przynajmniej tymczasowo odłożyć na bok kabalistyczny rodzaj „magii matematycznej”.

### **Doktor Dee**

Jednym z matematycznych magików, biegłych zarówno w mechanice, jak i kabale, był astrolog i wynalazca John Dee, podobnie jak Bruno, przez pewien czas gość hermetycznego cesarza Rudolfa II. Dee był bardziej magikiem ze starej szkoły niż typem ficyniańskim. Słynny on i jego wróżbita, Edward Kelly, nawiązali kontakt z kilkoma aniołami, którzy rozmawiali z Dee w języku, który nazwał enochiańskim. (Pamiętamy, że Hermes Trismegistus jest kojarzony z tą biblijną postacią, która była potomkiem Adama i jest autorem apokryficznej Księgi Henocha). Kelly rozmawiał z aniołami przez kryształową kulę i przez pewien czas Dee była przetrzymywana w wysokie poczucie własnej wartości. Był osobistym astrologiem Elżbiety I, choć ostatecznie popadł w niełaskę. Na początku swojej kariery, jeszcze w Cambridge, Dee wynalazł mechanicznego latającego skarabeusza jako efekt specjalny do sztuki Arystofanesa Pokój<sup>13</sup>. Skarabeusz, jak wiemy, był ważnym symbolem Egipcjan, przedstawiającym boga był związany ze wschodzącym słońcem i zmartwychwstaniem Ra po jego podróży przez podziemie. Nie jest pewne, w jaki sposób Dee osiągnął swój efekt, ale wielu uważało, że musiała to być czarna magia, skoro w końcu posługiwał się matematyką. Dee nie był ostatnim, który połączył naukę i magię. Fascynacja cudami mechaniki trwała w późniejszych stuleciach i być może osiągnęła swój punkt kulminacyjny w XVIII wieku, wraz z grającym na flecie androidem i mechaniczną wydalającą kaczką Francuza Jacquesa de Vaucansona oraz słynnym mechanicznym Turkiem grającym w szachy Austriaka Wolfganga von Kempelena. Jednym z osiemnastowiecznych hermetyków — chociaż jego współcześni zwolennicy zaprzeczyliby, że nim był — który był także naukowcem i wynalazcą mechanicznym, był Skandynaw Emanuel Swedenborg. We wczesnych latach Swedenborg, który później rozmawiał z aniołami i odwiedzał niebo, piekło i planety, sporządził między innymi plany latającego powozu, wiatrówki i rodzaju domowego systemu rozrywki dla majsterkowiczów. Matematyka Dee miała jednak również poważniejszy aspekt. Według jego biografa, Benjamin Woolleya, Dee's Propaedeutica Aphoristica, opublikowana w 1568 r., na kilka sposobów antycypowała epokowe Principia Mathematica Izaaka Newtona, a Dee argumentował również za sprzecznym z intuicją faktem, że ciała o różnej masie spadają jednak z tą samą prędkością. („Odkrycie” tego przypisuje się zwykle Galileuszowi, który, przynajmniej według swojego pierwszego biografa Vincenzo Vivianiego, zrzucił dwie kule armatnie o różnej masie ze szczytu wieży w Pizie, aby obalić teorię Arystotelesa, że ciężarki o różnej masie spadałyby z nierównymi prędkościami.) Dee, podobnie

jak Galileusz, poświęcił również wiele uwagi kwestii pływów i wydaje się, że miał pewne przeczucie Newtonowskiego wglądu w grawitację. I podobnie jak Newton i Galileo, Dee był zapalonym miłośnikiem astronomii. Jednak Dee, który, jak się uważa, podobnie jak Giordano Bruno, był zatrudniony przez elżbietańskiego mistrza szpiegów, Sir Francisca Walsinghama, został ostatecznie oskarżony o czarną magię i czary i zmarł w biedzie i zapomnieniu. Wydaje się, że wszelka wiedza poza Kościołem, czy to naukowa, czy hermetyczna, było uważane za niebezpieczne, a wiedza matematyczna, czy to wykorzystywana w obliczeniach mechanicznych, czy wzywania kabalistycznych aniołów, była podwójnie uważana za niebezpieczną.

### **Oto nadchodzi słońce**

Być może najbardziej zaskakujące powiązanie między magią a matematyką można znaleźć w tym, co musi być najważniejszą zmianą w ludzkiej świadomości wyznaczającą początek nowoczesności: heliocentrycznym układem słonecznym Kopernika. Podobnie jak Galileusz, Kopernik jest zwykle przedstawiany jako bohaterski poszukiwacz prawdy, nieustraszony badacz, nieustraszenie podążający za swoimi spostrzeżeniami do końca. W rzeczywistości wydaje się, że Kopernik był dość nieśmiałym i pedantycznym uczonym, który wbrew sobie zmienił sposób, w jaki patrzyliśmy na wszechświat. Jak zauważył jeden z pisarzy, Kopernik „był typem, którego Freud nazwałby analnym erotykiem, czyli awanturnikiem”. To nie nagła inspiracja doprowadziła do jego nowej teorii, ale dokuczliwa obsesja na punkcie drobnego problemu panującego Ptolemeusza. system, z jego mylącymi epicyklami planetarnymi, bez których Kopernik zostawiłby go w spokoju. Tak czy inaczej, Kopernik i tak zachował w swoim nowym systemie wiele elementów Ptolemeusza, a nawet zwiększył liczbę epicyklów. Dopiero pod koniec życia Kopernik zgodził się wydać swoją przełomową książkę O obrotach sfer niebieskich (1543). Chociaż napisał ją kilkadziesiąt lat wcześniej, słynie z tego, że na łożu śmierci trzymał w rękach pierwszą kopię. Przyjaciele namawiali go do opublikowania go od lat, ale Kopernik sprzeciwiał się, najprawdopodobniej z obawy przed wyśmianiem i niechęcią do bycia w centrum uwagi. Udowodnił również, że jest osobą mniej niż wielkoduszną. We wstępie do dzieła Kopernik nie wspomina o swoim przyjacielu i oddanym naśladowcu, Retyku (Georg von Lauchen), który po napisaniu teorii — mozolnie przepisał rękopis — nie wymieniając na żądanie Kopernika autora — w tym, co zwane Pierwszym Kontem. Retyk, który energicznie promował dzieło Kopernika wśród uczonych i wzbudzał w nim większe zainteresowanie niż Kopernik kiedykolwiek, został pominięty, gdy osiągnięcie Kopernika stało się powszechnie znane. W ostatnim rozdziale wspominałem, że podczas pobytu w Oksfordzie Bruno wykladał teorię Kopernika i przedstawił ją w kontekście własnej misji reanimacji kultu słońca w starożytnym Egipcie. Można by pomyśleć, że był to przypadek, w którym jeden geniusz przejął pracę drugiego, i jak rozumiem, tak myśleli wykładowcy z Oksfordu, chociaż najprawdopodobniej nie uważali Bruno za geniusza. Jednak, jak wyjaśnia Frances Yates, sam Kopernik był przesiąknięty hermetycznymi ideami, które napędzały wizję Brunona. Słońce odgrywa centralną rolę w kosmologii hermetycznej. W Asklepiosie Hermes mówi o „boskości i świętości” słońca i mówi Asklepiosowi, że powinien myśleć o nim jako o „drugim bogu”. W księdze XVI Corpus Hermeticum słońce nazywane jest „rzemieślnikiem”, jak Platon nazwał demiurga w Timajosie, a jego znaczenie jest wyjaśnione w innych księgach hermetycznych. Dzieło słońca, jak Asklepios mówi królowi Amonowi w Księdze XVI, polega na związaniu nieba i ziemi poprzez zsyłanie „esencji” na ziemię i wznoszenie materii ku sobie. Dając swobodnie swoje boskie światło, jego owocujące energie sięgają od góry do dołu, od czystego nieba do głębokich głębin. Słońce odgrywało również ważną rolę w naturalnej magii Ficino, będąc kanałem dla energii anima mundi. Przedstawiając swoją pracę, dwaj poprzedni myśliciele, których Kopernik werbuje do wspierania swojej teorii, są członkami Hermetycznego łańcucha prisca theologia Ficino. Pitagoras, który nauczył się teologii prisca od Aglaofemu (orficki wtajemniczony), wierzył, że słońce i planety krążą wokół czegoś, co nazwał „centralnym ogniem”, a Filolaos, jeden z wyznawców Pitagorasa i nauczyciel Platona, zgodził się z tym. Ale bardziej do rzeczy, Kopernik odnosi się bezpośrednio do



Asklepiosa i jego uznania dla słońca jako „widzialnego boga”. Kopernik oczywiście nie doszedł do swojego nowego systemu poprzez magię, jednak fakt, że w kosmologii hermetycznej słońce zajmuje inną pozycję niż u Ptolemeusza, jak wspomniano w poprzednim rozdziale, w połączeniu ze znaczeniem, jakie nadaje mu Hermes, z pewnością wpłynęły na sposób myślenia Kopernika. Kopernik był dobrze zorientowany w literaturze hermetycznej i jak to ujął Yates, jego odkrycie „wyszło z błogosławieństwem Hermesa Trismegistusa na jego głowie”. Jednak przedłużająca się ciężyca i długi poród — Kopernik zaczął pisać książkę w 1507 r., a skończył w 1507 r. 1530, ale nie ukazała się drukiem przez kolejne trzynaście lat — można się zastanawiać, czy to coś więcej niż nieśmiałość i odchodząca dusza Kopernika kazały mu czekać do końca życia z upublicznieniem swoich pomysłów. Wiemy, że nastroje anty-Hermesowskie rosły, a jak widzieliśmy z kariery Brunona, nie minie zbyt wiele czasu, zanim autorzy, i to nie tylko ich książki, zostaną spaleni.

### **Pan Casaubon**

Matematyka kryjąca się za latającym skarabeuszem dr Dee i niebiańskimi rewolucjami Kopernika w ciągu mniej niż wieku doprowadziłyby do prawie całkowitej dewaluacji wiarygodności hermetyzmu. Ale prawdziwym młotem, który wbił gwoździe w trumnę Hermesa Trismegistusa – czyli sarkofag – był klasyczny uczonec i filolog Isaac Casaubon. Urodzony w Genewie w 1559 roku w rodzinie francuskich hugenotów, Casaubon, genialny uczonec, jakim był, nie wydaje się być człowiekiem odpowiedzialnym za poważną zmianę w ludzkiej świadomości, a w swojej własnej karierze rola, jaką odegrał w doprowadzeniu do tego, pojawia się prawie jako refleksja. Pierwsza lekcja greki Casaubona odbyła się w jaskini w Dauphiné w południowo-wschodniej Francji, po masakrze św. Bartłomieja w 1572 roku, w której zginął Peter Ramus, rywal teoretyk pamięci Brunona. Ukrywanie się przed wściekłymi katolikami było częścią codziennego życia Izaaka, którego ojciec był głową kongregacji hugenotów, i do dziewiętnastego roku życia uczył się tylko w domu lub w biegu. W 1578 roku został wysłany do Akademii Genewskiej, gdzie po kilku latach, mając zaledwie dwadzieścia dwa lata, został następcą swojego nauczyciela, Kreteńczyka Franciszka Portiusa, jako profesor greki. Casaubon był oddany nauce. Wydawał wszystkie swoje pieniądze na książki i kopiował teksty, które nie były jeszcze drukowane. Pozostał w Genewie do 1596 roku, kiedy to zapewnił sobie posadę na Uniwersytecie w Montpellier we Francji. Jego pobyt w Montpellier był jednak mniej udany niż w Genewie i po kilku latach Casaubon dał się poznać jako niezależny redaktor klasyków. Jego gwiazda zaczęła wschodzić w 1600 roku, kiedy został zaproszony przez Henryka IV — Henryka z Nawarry, którego małżeństwo z siostrą Karola IX w 1572 roku zapoczątkowało masakry, podczas których rodzina Izaaka ukrywała się w jaskiniach — do Paryża. Tam został uwikłany w coraz bardziej niebezpieczne konflikty religijne i polityczne między katolikami i protestantami. Ale dzięki lekturze ojców kościoła sam Casaubon doszedł do kompromisowego stanowiska, „pośredniej drogi”, która zajmowała zdemilitaryzowaną strefę między kalwinizmem a ultramontanizmem, gorliwą wiarą, że papież jest absolutnym władcą i ostatecznym arbitrem wiary chrześcijańskiej. Jednak partyzanci po obu stronach postrzegali to jako zwykłe siedzenie przy płocie i każdy rywalizował ze sobą, aby zapewnić sobie pełne poparcie. Do 1610 roku Casaubon przez wiele lat cieszył się pensją króla i został mianowany kierownikiem jego biblioteki i był powszechnie uważany za najbardziej uczonego człowieka w Europie. Ale kiedy Henryk IV został zamordowany 14 maja 1610 r. Przez François Ravallaca, katolickiego fanatyka, Izaak wiedział, że jego pozycja jest niepewna. Sam Henryk IV przeszedł z kalwinizmu na katolicyzm, aby objąć tron w 1589 r. Jego edykt nantejski z 1598 r. zapewnił protestantom wolność religijną i chociaż zakończył on pustoszącą Francję religijną wojnę domową, władze katolickie nigdy nie były z tego zadowolone. Wraz z zabójstwem Henryka IV partia ultramontańska doszła do władzy i Casaubon zdał sobie sprawę, że musi ruszyć dalej. Przed laty w Genewie poznał i zaprzyjaźnił się z Henrym Wottonem, angielskim dyplomatą i poetą. W październiku 1610 roku Casaubon udał się do Londynu z bratem Wottona, Edwardem, baronem Marley, ambasadorem Anglii, po przyjęciu zaproszenia arcybiskupa Canterbury

do Anglii. „Środkowa droga” Casaubona wydawała się idealnie pasować do anglikanizmu, a posiadanie najbardziej uczonego człowieka w Europie, który opowiadał się za angielską ścieżką między dwiema niepożądanymi skrajnościami, wydawało się dobrym pomysłem. Casaubon został ciepło przyjęty przez Jakuba I i ostatecznie król zlecił mu napisanie krytyki włoskiego kardynała, historyka kościoła i prawie papieża Cezara Baroniusza, obszernych *Annales Ecclesiastici* (1588–1607), dwunastotomowej historii Kościoła. To właśnie podczas przeszukiwania tej kontrreformacyjnej odpowiedzi na protestanckie ataki na katolicyzm filologiczna wiedza Casaubona podważyła wiarygodność trzykrotnie wielkiego, a przynajmniej niektórych z jego najbardziej znanych dzieł. Baroniusz nie był spin-doktorem ani propagandystą Kościoła. Dziewiętnastowieczny brytyjski historyk Lord Acton nazwał swoje *Annales* najwspanialszą historią kościoła, jaką kiedykolwiek napisano, i był znany ze swojego głębokiego umiłowania prawdy i osobistej uczciwości. Mówi się, że ukuł termin „wieki ciemne”, a omawiając kontrowersje wokół Galileusza, zażartował, że „Biblia mówi nam, jak iść do nieba, a nie jak chodzą niebiosy”, sugerując tę prawdę, a nie dogmat, był dla niego ważny. Ale greka Baroniusza nie była wzorowa, podobnie jak znajomość tekstu materiału, z którym musiał pracować. Zadaniem Casaubona było zastosowanie własnej bystrości filologicznej do wielkiego dzieła uczonego kardynała. Robiąc to, Casaubon coś odkrył. Baroniusz powtórzył to, co ojciec kościoła Laktancjusz powiedział o tym, jak Hermes Trismegistus, a także Sybille, przepowiedzieli przyjście Chrystusa. Miejskie humanistyczne instynkty Casaubona zostały zaalarmowane. Wiedział, że Hermes Trismegistus miał być wielkim mędrcom stojącym za Platonem, ale Casaubon wiedział, że nigdzie u Platona nie ma wzmianki o Hermesie Trismegistosie czy Sybilli. Nie było ani Arystotelesa, ani żadnego z innych wielkich pogańskich myślicieli, którzy mieli być odbiorcami jego mądrości. To było dziwne. Można by pomyśleć, że gdyby Hermes Trismegistus był źródłem wiedzy, która dotarła do Platona za pośrednictwem Aglaofemu, Pitagorasa i Filolausa, Platon wspomniałby o nim gdzieś we wszystkich swoich licznych pismach. Ale on nie. Ani razu. Dobry kardynał nie był za to odpowiedzialny — w końcu przytaczał tylko to, co powiedzieli historycy i kronikarze poprzedniego kościoła, i po prostu wziął je za dobrą monetę. Ale Casaubon nie mógł, nie pozwoliła mu na to jego wielkoduszna humanistyczna uczciwość. Nie zaprzeczał, że najprawdopodobniej istniał prawdziwy Hermes Trismegistus, jakiś czas w mrocznej przeszłości. Ale jego instynkt filologiczny podpowiadał Casaubonowi, że niezależnie od tego, jak mądry był ten człowiek, nie mógł napisać przypisywanych mu dzieł, a już na pewno nie *Corpus Hermeticum*. Przyglądając się uważnie tym księgom, Casaubon doszedł do wniosku, że były one raczej chrześcijańskimi fałszerstwami, pobożnymi oszustami powstałymi we wczesnych dniach chrześcijaństwa z być może dobrych powodów, aby zakotwiczyć autorytet Kościoła w mądrości starożytnych i przekonać pogan, że Chrystus był jedynie wypełnieniem tego, co poprzedni mędrzy jedynie sugerowali. Ale i tak były fałszywe. Greka, w której spisano te teksty, nie była wczesną greką, ale greką w późniejszym stylu, używającą późniejszego słownictwa; to nie była greka, której użyłby ktoś wcześniej niż Platon. Była to greka z pierwszych kilku wieków po narodzeniu Zbawiciela, najprawdopodobniej greka z rzymskiej Aleksandrii. A podobieństwa między tematami w *Corpus Hermeticum* i Platona nie tłumaczy fakt, że Platon uczył się od Hermesa, ale bardziej prawdopodobna historia, że autorzy tych fałszerstw zapożyczyli idee platońskie. Nic nie wskazywało na to, że zawarta w nich „mądrość” pochodzi ze starożytnego Egiptu. Chrześcijańskie echa były na to zbyt wyraźne. Jeśli chcemy być konkretni, były tam ślady Timaeusa, św. Pawła, Księgi Rodzaju i Ewangelii św. Jana. Były też inne ślady, ale idea była jasna. Około roku 100 n.e. w Aleksandrii, niektórzy entuzjastyczni chrześcijanie, mając nadzieję na przyciągnięcie pogan do prawdziwej wiary, wymyślili te fałszerstwa i aby dać im tak potężny autorytet, jak tylko mogli, przypisywali je mędrcom z przeszłości. Ich czytelnicy najprawdopodobniej nie mieliby przeszkolenia w zakresie analizy tekstu, więc uznano je za prawdziwe. Potem, wraz z upadkiem Rzymu, weszli w wir mrocznych czasów, a kiedy otrząsnęli się, entuzjastyczny Ficino — być może wielki czytelnik, ale żaden prawdziwy uczyony, bo inaczej zauważyłby brak Hermesa u Platona — zaakceptował je według wartości nominalnej. Będąc już pod wrażeniem Asklepiosa Ficino,

nie wątpił w autentyczność tych tekstów i do tej pory żaden prawdziwy uczonec ich nie widział. Czy Lactantius wiedział, że to podróbki? Casaubon mógłby zapytać. Być może. Dobra sprawa może wymagać godnych ubolewania środków. A Asklepios? To prawda, że grecki tekst zaginął, ale poczucie winy przez skojarzenie jest trudne do zrzucenia. Najprawdopodobniej również został wycięty z tego samego materiału. Jednak nie były to jedyne błędy, jakie przeszła historia dobrego kardynała, a pracowity Casaubon zakasał kościelne rękawy i wrócił do pracy... W ten sposób chwała po trzykroć wielkiego została zredukowana do rangi kłamstwa w dobrych intencjach. Nie było to najbardziej wybuchowe przejście od jednego spojrzenia na kosmos do drugiego, ale było to jedno i to samo. Prace wyburzeniowe Casaubona mieściły się w jego szczegółowej krytyce równie szczegółowej historii Kościoła i chociaż uważano go za najbardziej uczonego człowieka w Europie, minęło trochę czasu, zanim jego rewelacje stały się powszechnie znane. A kiedy już to zrobiły, nie przyniosły natychmiastowego efektu. Ale to była tylko kwestia czasu. Jednak sam Casaubon nie byłby świadomy wyników swoich filologicznych czepiania się. Baroniusz zmarł po ukończeniu swoich *Annales*. Casaubon zmarł po ukończeniu krytyki zaledwie pierwszej połowy pierwszego tomu *Annales*, który ukazał się w 1614 roku. Ostatnie lata jego życia nie były wesołe. Jakub I był coraz bardziej niepopularnym królem, a ze względu na jego zażyłość z nim Casaubon brał w tym udział. Inni wokół króla nienawidzili Francuza korzystającego z angielskich przywilejów, a Casaubon był obiektem różnych obelg, nadużyć, a nawet napaści. Dręczyła go wada rozwojowa pęcherza moczowego, którą pogarszała przez swoją skłonność do przesadzania z nauką. Był według współczesnych standardów pracoholikiem i odniósłby korzyści, podążając za niektórymi anty-saturnijskimi reżimami Ficino. To jego pragnienie, aby żaden z błędów kardynała nie został naprawiony, ostatecznie go zabiło – co nie świadczy dobrze o pracy Baroniusza – i został pochowany w Opactwie Westminsterskim. Jego sława jako uczonego przerosła jego życie i wkrótce przeszła do sfery mitów. Suchy jak kurz mitolog, pan Casaubon, z Middlemarch George'a Eliota (1874) jest na nim wzorowany, podobnie jak uczonec z antyhermetycznej powieści Umberto Eco z 1988 roku, Wahadło Foucaulta. Co ciekawe, w 1614 roku, roku śmierci Casaubona, opublikowano coś, co uważa się za kolejną ezoteryczną mistyfikację literacką, która mogła być powiązana z obecnie zdyskredytowanymi dziełami hermetycznymi.

### Po Casaubonie

Chociaż krytyka Casaubona zdyskredytowała ideę, że *Corpus Hermeticum* zostało napisane w czasach pierwotnych, być może nieumyślnie zapewnił trzykroć wielkiemu status jeszcze bardziej niepodważalnego. Jak zauważył Antoine Faivre, *exposé* Casaubona mogło pomóc wzmocnić wiarę w ukrytą tradycję, która była teraz „tym bardziej tajemna lub pierwotna, że nie można było jej już datować”<sup>21</sup>. Oczywiście wartość tekstu filozoficznego lub duchowego nie jest zakotwiczone w swoim autorze lub czasie, w którym zostało napisane, ale w swojej treści i według tego standardu – jedyne, według którego należy je oceniać – *Corpus Hermeticum*, *Asklepios* i inne *Hermetica* pozostają ważnymi dziełami w ten sam sposób, że *Ewangelie* są ważnymi tekstami religijnymi niezależnie od tego, kiedy zostały napisane. Jednak w czasie datowania Casaubona „spór między starożytnymi a współczesnymi” nabierał rozpędu, a myśliciele ucieleśniający wadliwy tryb mentalno-racjonalnej struktury świadomości – zapoczątkowany przez Petrarke – byli zajęci wycinaniem tego, co pozostało z wcześniejszego animistycznego poglądu na kosmos z zachodniej świadomości. Ale chociaż datowanie Casaubona wyraźnie obniżyło prestiż *Hermesa Trismegistusa* wśród wielu, a nawet większości uczonych, nie oznaczało to, jak sugeruje Yates, jego śmierci. Minęło trochę czasu, zanim fala pracy Casaubona dotarła poza czytelników historii kościoła, a nawet niektórzy z nich nie byli do końca przekonani o jej znaczeniu. Ralph Cudworth i Henry More, centralne postacie wśród platoników z Cambridge, zaakceptowali ocenę Casaubona dotyczącą niektórych, ale nie wszystkich, *Corpus Hermeticum*. Uważali, że niektóre traktaty mogą być chrześcijańskimi fałszerstwami, ale nie wszystkie. I chociaż Cudworth i More uważali, że sam *Hermes* nie jest już postacią realną, idea *prisca teologii* zakorzenionej w egipskiej mądrości wciąż miała,

jak wierzyli, wielką wartość i mogłaby istnieć bez trzykroć wielkiego<sup>22</sup>. Wielki Egipcjanin może myśleli, że stali się obciążeniem, ale philosophia perennis związana z jego imieniem mogłaby się bez niego obejść.<sup>23</sup> Inną ważną postacią, która kontynuowała hermetyczną tradycję po Casaubonie, był szesnastowieczny włoski mag i filozof Tommaso Campanella. Podobnie jak Giordano Bruno, którego kariera jest podobna pod wieloma względami, Campanella był wielbicielem gwiazdnej magii Ficino i wierzył, że jego przeznaczeniem jest poprowadzenie magiczno-religijnej reformy, która zapoczątkuje nową erę egipskiego hermetyzmu, coś w rodzaju hermetycznego Odbudowa po upadku Egiptu przepowiedziana w Asklepiosie. Niestety, kiedy Campanella próbował wcielić te idee w życie polityczne, podczas buntu przeciwko rządowi hiszpańsko-habsburskim w jego rodzinnej Kalabрії w 1598 r., powstanie zostało szybko stłumione i został aresztowany. Był torturowany i spędził następn. n.e. dwadzieścia siedem lat w więzieniu, a Campanella uniknęła losu Bruno tylko udając szaleńca, co jest przykładem umiejętności przetrwania, których brakowało Bruno. To nie był pierwszy raz, kiedy Campanella korzystała z wygód katolickiej celi. Podobnie jak Bruno, Campanella wstąpił do zakonu dominikanów i podobnie jak Bruno wkrótce wpadł w konflikt. W 1593 został aresztowany w Padwie pod zarzutem herezji, a konkretnie za głoszenie idei duszy świata, Ficino anima mundi. Po przewiezieniu do Rzymu w 1594 został zwolniony w 1595, najprawdopodobniej za sprawą traktatu skierowanego do papieża Klemensa VIII, w którym przedstawił go jako władcę rozległej powszechnej unii religijno-politycznej, przekazując Klemensowi VIII przeznaczenie, jakie Campanella wyznaczyła przewidział dla siebie. Popierał także cele hiszpańskiej monarchii, znak, zauważa Yates, gotowości Campanelli do mówienia właściwych rzeczy, kiedy to konieczne, akceptacji realpolitik, którą mógł wykorzystać starszy Bruno. Jak sugeruje jego nieudana rewolta, poparcie Campanelli dla hiszpańskich rządów rozproszyło się, gdy otworzyły się drzwi jego celi. Jednak wiele lat później Campanella radykalnie zmienił swoje poglądy na temat Hiszpanii i postrzegał ją jako kandydata do uniwersalnego imperium hermetyczno-katolickiego.

Pod koniec 1597 roku Campanella opuścił Rzym i udał się do Neapolu. Spotkał się tam z astrologami, którzy potwierdzili jego pogląd, że niebiosa zwiastują wielkie zmiany na Ziemi, zwłaszcza w sprawach politycznych i religijnych Europy. To właśnie te znaki przekonały go, że nadszedł czas, aby wprowadzić w życie jego hermetyczne idee. Wydaje się, że Campanella źle odczytała gwiazdy; jego bunt zakończył się klęską i w 1599 r. ponownie trafił do więzienia, tym razem na znacznie dłuższy pobyt. Chociaż był torturowany, dobrze wykorzystał swoje uwięzienie i podczas pobytu w więzieniu Campanella napisał dzieło, z którego jest najbardziej znany, utopijne Miasto Słońca. Po raz pierwszy została opublikowana w Niemczech w 1623 roku, przy użyciu rękopisu przemyconego przez niektórych zwolenników Campanelli. Chociaż można w nim doszukać się śladów republiki Platona – jak w przypadku praktycznie każdej zachodniej utopii – centralny wpływ na Miasto Słońca wydaje się mieć dziwne miasto Adocentyn, wspomniane w Picatrixie. To jest miasto, które Hermes Trismegistus miał zbudować na „wschodnim Egipcie” i w którym za pomocą magii dokonał zdumiewających rzeczy. W Adocentynie magia Hermesa mogła regulować Nil, stawać się niewidzialnym, ożywiać posągi, które pełniły rolę strażników miejskich bram, wznosić wielobarwną latarnię morską – której promieniowanie naśladowało promieniowanie gwiazd – i być może najbardziej spektakular. n.e., używać talizmanów do tworzenia jego obywateli są cnotliwi, lekarstwo na zachowania antyspołeczne, o którym można tylko marzyć. Podobna magiczna atmosfera panuje w słonecznym mieście Campanelli, przesiąkniętym na wskroś mocą gwiazd. Gwiazdna magia jest tam nawet odpowiedzialna za pewną formę eugeniki. Tylko astrologicznie poprawne pary mogą kojarzyć się w pary i tylko wtedy, gdy gwiazdy są w najlepszej pozycji, aby zapewnić korzystny problem. Samo miasto jest podzielone na siedem części, zgodnie z oktawą siedmiu planet hermetycznych, a w jego centrum znajduje się ogromna świątynia, idealnie okrągła, z wielkim kopułowym sufitem pokrytym symbolami gwiazd i ich mocy, modelem makrokosmosu. Wszystko w mieście Campanelli jest zaaranżowane tak, aby osiągnąć jak

najkorzystniejszą zgodność z niebiosami, tak jakby jakiś hermetyczny planista społeczny wykorzystał Ficino O sprawieniu, by twoje życie zgadzało się z niebiosami jako plan. Odzwierciedlał to również porządek społeczny, z Kapłanem Słońca (najprawdopodobniej wzorowanym na samym Campanelli; podobnie jak Bruno miał mesjańskie fantazje) jako najwyższym władcą, co stanowiło ukłon w stronę teorii Kopernika, której Campanella był orędownikiem. Wraz z niebiosami czczeni byli także wielcy nauczyciele i magowie, członkowie *prisca theologia*. Na ich czele stał Chrystus, którego Campanella, podobnie jak Pico, uważał za wielkiego maga. Jedną z różnic między Campanellą i Bruno było przekonanie Campanelli, że magiczna reforma, którą przewidział, może zostać przeprowadzona w strukturze Kościoła. W rzeczywistości było to dla niego naturalne miejsce. Mimo wszystkich swoich heretyckich przekonań Campanella akceptował ramy katolickie i był w tradycji Pico, która łączyła magię hermetyczną z mocami aniołów. W 1628 roku, po wyjściu z więzienia, wykonał nawet ficińską magię gwiazd dla papieża Urbana VIII, który chciał uniknąć złowrogich emanacji zaćmienia. Campanella zasugerował Urbanowi VIII, że magia, którą mógłby wykonać dla jednej osoby — powiodła się; Urban VIII przeżył zaćmienie — w odpowiednich warunkach mógł być wystawiony dla całego ludu, podobnie jak Hermes Trismegistus dokonał tego w Adocentynie. Urban VIII był, podobnie jak Aleksander VI, magicznym papieżem — przynajmniej bardzo interesował się astrologią — i Campanella miał nadzieję, że przyjmie swoje reformy. Innym maklerem władzy Campanella próbował zainteresować jego pomysłami był kardynał Richelieu. Ale dopiero w 1643 roku, rok po śmierci Richelieu, we Francji zapanował własny Król Słońce, Ludwik XIV.

### **Wielki Fludd**

Można usprawiedliwić Campanellę za kontynuację tradycji hermetycznej pomimo obalenia Casaubona, ponieważ przebywał on w więzieniu, kiedy praca Casaubona została opublikowana, i miał niewielką szansę na jej przeczytanie. Nawet z uprawnieniami do czytania trudno sobie wyobrazić, aby jego strażnicy pozwolili mu na dostęp do protestanckiej krytyki historii rzymskokatolickiej. Ale inni wiedzieli o Casaubonie i mimo niego kontynuowali. Jednym z nich był Atanazy Kircher. Innym był filozof Robert Fludd. Według jego biografy Fludd „żył na samym końcu ery, w której jeden umysł mógł objąć całość nauki”<sup>25</sup>. Spojrzenie na szerokie zainteresowania Fludda, które obejmowały medycynę, matematykę, astrologię, muzykę, sztuki wojennej, wróżbiarstwa, mechaniki i sztuki pamięci sugeruje, że nie jest to przesada. Fludd był jedną z tych zawstydzająco płodnych osób, które z tego czy innego powodu wydają się bardzo rzadkie w naszych czasach. Jego zdolności polimatyczne przyniosłyby mu tuzin nowoczesnych stopni naukowych. Podobnie jak jego współczesny Kircher, Fludd mocno wierzył w teologię *prisca* oraz w zdolność człowieka, mikrokosmosu, do pomieszczenia kosmosu, makrokosmosu, a jego własne poszukiwanie wiedzy sugeruje, że wziął to pojęcie dosłownie. Ten motyw makrokosmosu/mikrokosmosu miał zastosowanie nie tylko filozoficzne. Opierając się na swojej kopernikańskiej wizji serca jako słońca i krwi jako planet, Fludd spekulował na temat układu sercowo-naczyniowego i doszedł do jego prawidłowego obrazu wcześniej niż współczesny mu William Harvey, który jest zwykle uznawany za jego twórcę<sup>26</sup>. imponujące są pomysły Fludda na „mechaniczne cuda”. Patenty na wariacje na temat jego „perpetuum mobile”, oparte na pracach Hero i Archimedesza, były wydawane dopiero w latach siedemdziesiątych XIX wieku. Podobnie jak w przypadku Johna Dee, nauka i Hermetyzm był równorzędnymi partnerami w Fludd. Jego celem było „podsumowanie wiedzy zarówno o wszechświecie, jak i o człowieku”, a w pogoni za tym Fludd nie zamierzał pozwolić, by przeszkadzały mu filologiczne zamieszanie Casaubona<sup>27</sup>. Robert Fludd urodził się w Bearsted w hrabstwie Kent w 1574 r. do prestiżowej rodziny. Jego ojcem był Sir Thomas Fludd, który został pasowany na rycerza przez Elżbietę I za zasługi dla Anglii jako skarbnik wojenny w Holandii. W wieku siedemnastu lat Fludd wstąpił do St John's College w Oksfordzie. Chociaż St John oferował szeroki zakres studiów, skupiał się na teologii, a Fludd nie uniknął tego nacisku. Według J.B. Cravena, po ukończeniu studiów w 1598 roku, Fludd pozostał „wiernym i przywiązanym przyjacielem i członkiem

Kościola anglikańskiego”<sup>28</sup>. Podobnie jak inni renesansowi hermetycy, Fludd chciał znaleźć wspólną płaszczyznę dla nauk Kościoła i tych Hermesa Trismegistusa. Jednym z jego celów w późniejszym życiu byłoby zebranie mitów o stworzeniu wyrażonych w Księdze Rodzaju i Poimandres, cel, który nawiązuje do wysiłków Pico della Mirandola. Po ukończeniu studiów Fludd spędził kilka lat podróżując po Europie, podróżując przez Francję, Hiszpanię, Włochy i Niemcy. To właśnie podczas tych podróży najprawdopodobniej natknął się na idee Paracelsusa, „północnego Hermesa”. Paracelsus, który zmarł w 1562 roku, opracował alchemiczny system „alternatywnego zdrowia”. Oparta na zrozumieniu wewnętrznych mechanizmów natury, właściwości roślin i ich zastosowania w medycynie, obejmowała także wpływ gwiazd i, być może najważniejsze w kontekście hermetyzmu, siłę wyobraźni. Paracelsus nazwał wyobraźnię „wewnętrznym firmamentem”, co jest wygodnym sposobem odniesienia się do hermetycznego poglądu, że umysł człowieka — mikrokosmos — zawiera wszechświat — makrokosmos. Dzięki kontaktowi z ideami Paracelsa Fludd zainteresował się alchemią i chemią; ta dwójka jeszcze nie podzieliła się na oddzielne zajęcia. Zainteresował się także naukami okultystycznymi, innymi słowy hermetyzmem i kabałą. W rozdziale 4 mówiłem o różnicach pomiędzy południowym, florenckim hermetyzmem, a jego północnym bratem Paracelsem. We Fluddzie te dwa nurty połączyły się i pod wieloma względami hermetyzm znany współczesnym studentom, który łączy alchemię i „kosmiczną” wizję hermetyków aleksandryjskich, ma swoje korzenie w pracach Fludda. Po swoich podróżach Fludd wrócił do Oksfordu, gdzie wstąpił do Christ Church i pracował nad uzyskaniem stopnia naukowego w medycynie. Jednak jego rosnące mistyczne i okultystyczne zainteresowania niepokoiły jego kolegów. Być może wspomnienie wizyty Bruno uniósł niektórych brwi, ale fakt, że z Bruno i Paracelsusem Fludd wydawał się mieć silną passę arogancji, nie mógł pomóc. Brunonowi i Paracelsusowi trudno było z radością znosić głupców. Z większości relacji wynika, że Fludd też. Jednym z przykładów tego była krytyka, jaką otrzymał od władz uczelni z powodu upierania się przy wyższości leków chemicznych (narkotyków, pomysł, który przejął od Paracelsusa) nad lekami Galena. Znany jako „ojciec zachodniej medycyny”, Galen był grecko-rzymskim lekarzem żyjącym w II wieku naszej ery, którego teorie dominowały w myśli medycznej przez ponad tysiąc lat; pod wieloma względami można go było postrzegać jako Arystotelesa medyka. Paracelsus rozwścieczył uczonych lekarzy swoich czasów, sugerując, aby porzucili Galena i zamiast tego skoncentrowali się na czytaniu księgi natury, która zawierała przepisy na dziesiątki lekarstw. Były to środki chemiczne, za którymi opowiadał się Fludd, i podobnie jak Paracelsus, został za to skrytykowany. Paracelsus rozgniewał też współczesnych sobie troską o biednych i ich bezpłatne leczenie. Ficino również nie przyjmował wynagrodzenia za swoje usługi, a przy silnym nacisku na wyobraźnię u obu myślicieli wydaje się jasne, że Paracelsus, Hermes z północy, pozostawał pod wpływem swoich południowych braci. Fluddowi udało się przewyciężyć te trudności i do 1610 roku uzyskał stopień naukowy z medycyny oraz licencję na wykonywanie zawodu. Jego waleczny charakter opóźnił jego przyjęcie do Fellowship of the College of Physicians of London, ale po dwóch próbach został przyjęty. Założył praktykę w Londynie, gdzie pod każdym względem odniósł sukces. Fludd utrzymywał laboratorium, w którym przeprowadzał eksperymenty alchemiczne i medyczne. Był także w stanie zatrudnić własnego aptekarza, podobnie jak lokalny lekarz ogólny, który ma dla siebie Buta. Ale sukces Fludda nie opierał się wyłącznie na jego studiach akademickich. Podobnie jak Ficino i Paracelsus, Fludd wydawał się mieć charyzmatyczną, „magnetyczną” osobowość — „magnetyczną” w sposób, który inny okultystyczny lekarz, osiemnastowieczny austriacki uzdrowiciel Anton Mesmer, spopularyzował. (Określenie „zahipnotyzowany”, co oznacza zahipnotyzowany, wywodzi się od niego.) Wydawał się wywierać uzdrawiający wpływ na swoich pacjentów, co sugeruje, że Fludd mógł być naturalnym uzdrowicielem. Podobnie jak Ficino i Paracelsus, on również wykorzystywał astrologię w swojej pracy, dostosowując swoje recepty do specyficznych potrzeb swoich pacjentów, podejście „przyjazne pacjentowi”, które wprawilo w zakłopotanie współczesnych Paracelsusa i bez wątpienia także Fludda.

## Różowy Krzyż

Wśród tego wszystkiego Fludd znalazł czas na pisanie, a spośród wielu jego zainteresowań jedno szczególnie zaczęło dominować w jego umyśle. Wcześniej wspominałem, że w 1614 roku, w którym Casaubon wygłosił swoją bombę, na scenie pojawiła się kolejna ezoteryczna mistyfikacja literacka. Nie jest jasne, czy oba są bezpośrednio powiązane. Ale fakt, że gdy jeden zestaw mistycznych pism tracił kontrolę nad europejską inteligencją, inny dramatycznie pojawił się, nasuwa pytanie o związek. Gdzie indziej pisałem obszernie o tajemniczym Bractwie Różokrzyżowców. Tutaj chcę się skoncentrować na jego roli jako psychopompki w prowadzeniu Hermesa Trismegistusa i jego zwolenników do podziemi. Jeśli przenikliwość naukowa Izaaka Casaubona doprowadziła do śmierci Hermesa Trismegistusa wraz z różokrzyżowcami, filozofia hermetyczna, którą ucieleśniali w nowej formie, stała się nauką tajemną. Oczywiście w przeszłości istniały wybrane, elitar. n.e. grupy oddane różnym wierzeniom mistycznym. Pitagoras założył jedno i być może najbardziej znanymi „tajemniczymi” zgromadzeniami – jeśli możemy pozwolić na ten oksymoron – były te związane z Misteriami Eleusis. Ale wraz z różokrzyżowcami mamy, jak sądzę, pierwsze okultystyczne „tajne stowarzyszenie” we współczesnym znaczeniu, ponieważ wraz z nimi okultyzm — filozofia hermetyczna — schodzi do podziemia. Pokrótce, historia różokrzyżowców jest taka. W 1614 roku w Cassel w Niemczech ukazała się broszura informująca o istnieniu tajnego stowarzyszenia Bractwa Różokrzyża. Czytelnicy broszury zostali zaproszeni do odszukania stowarzyszenia i przyłączenia się do jego pracy. Było to nic innego jak religijna, naukowa, społeczna i polityczna reforma Europy, a reformacja broszura sformułowana w niejasnym języku astrologicznym i hermetycznym z wyraźnymi tonami antykatolickimi i antyhabsburskimi. W ciągu następnych dwóch lat pojawiło się więcej dziwnych broszur różokrzyżowców i wkrótce „różokrzyżowa furia” rozprzestrzeniła się po całym kontynencie. Jednak kim dokładnie byli różokrzyżowcy, pozostawało niejasne, ponieważ każda próba nawiązania z nimi kontaktu spotykała się z ciszą. Bracia różokrzyżowcy okazali się tak tajni, że wkrótce zaczęto ich nazywać „niewidzialnymi”. Z tego powodu wielu ludzi zaczęło wierzyć, że cała sprawa była mistyfikacją, a ostatecznie Johann Valentin Andreae, pastor luterański i jeden z autorów dokumentów różokrzyżowców, przyznał, że przynajmniej jeden z nich, The Chemical Wedding Christiana Rosenkreutza (1616), dziwny tekst alchemiczny, był tym, co nazwał ludibrium, co tłumaczy się jako „poważny żart”. Ponieważ Andreae był literatem zafascynowanym teatrem, oznaczało to, że dokumenty różokrzyżowców były swego rodzaju „zabawą” o jednak poważnym charakterze. Własna opowieść różokrzyżowców o tym, kim byli, była jednak jednoznaczna. Fama Fraternitas („Sława Bractwa”), broszura zapowiadająca ich przybycie, opowiadała historię założyciela bractwa, Christiana Rosenkreutza. W poszukiwaniu tajemnej wiedzy Christian podróżował na wschód, gdzie między innymi dotarł do tajemniczego miasta Damcar. W rozdziale 4 wspominałem, że niektórzy identyfikują Damcar jako Harran, hermetyczne miasto w starożytnej Mezopotamii. Po podróżach, które zaprowadziły go do Arabii i Maroka, Christian wrócił do Europy. Miał nadzieję, że tutaj przekaze zebraną mądrość sympatycznym umysłom i zwerbuj je do swojej misji zapoczątkowania ogólnej reformy chrześcijaństwa. Niestety spotkał się tylko z szyderstwem, dlatego w Niemczech postanowił wybudować świątynię, która miała pomieścić jego wiedzę. Pięć lat później ponownie wyruszył w podróż po Europie, ale tym razem dołączyło do niego kilku zwolenników. W końcu rozdzielili się i ci pierwotni Bracia Różokrzyża (Rosenkreutz oznacza po niemiecku „różany krzyż”) udali się do różnych krajów, aby szerzyć słowo. W końcu w 1484 roku Christian zmarł — podobno miał 106 lat, urodził się w 1378 — a wiedza o bractwie przeszła do mitów. A jednak w 1604 roku, roku sygnalizowanym wydarzeniami na niebie, takimi jak odkrycie „nowych gwiazd” w konstelacjach Serpentarius i Cygnus, odkryto grobowiec Christiana Rosenkreutza. (Supernowa — eksplodująca gwiazda — została zaobserwowana w tym roku przez Johannesa Keplera i nazywa się ją zarówno Supernową 1604, jak i Supernową Keplera). Tam, w siedmiobocznym sklepieniu oświetlonym przez coś w rodzaju miniaturowego słońca, leżało nienaruszone ciało Christiana. Ściany pokrywały figury geometryczne, a

wewnątrz odkryto dzieła Paracelsusa i różne mechaniczne cuda, w tym coś, co autorzy Famy nazwali „sztucznymi pieśniami”. Wewnątrz znajdowała się również dziwna księga zawierająca tajemną wiedzę Christiana. Dla odkrywców grobowca oznaczało to odnowienie reformatorskiej misji chrześcijanina, dlatego podróżowali po całym kraju, rozpowszechnianie wieści o nadchodzących przełomowych zmianach. Frances Yates sugeruje, że Różokrzyżowcy mogą być powiązani z sektą Giordanisti, którą prawdopodobnie założył Bruno w Niemczech, a także możliwe są powiązania z Tommaso Campanella. Niektórzy ze zwolenników Campanelli byli członkami tego, co historyk Christopher McIntosh nazywa „Krągiem Tybingi”, do którego należeli Johann Valentin Andreae, a Andreae mógł przeczytać rękopis Miasta słońca, który przemycili do Niemiec, gdzie został później opublikowany.<sup>30</sup> Innymi możliwymi źródłami bractwa są grupy Paracelsów, które powstały po śmierci Hermesa z północy, takie jak Orden der Unzertrennlichen (Zakon Nierozłącznych) i Fruchtbringende Gesellschaft (Towarzystwo Przynoszenia Owoców), którego dziwna nazwa dla angielskich czytelników oznacza „owocujące” lub „owocne”. Pochodzenie różokrzyżowców pozostaje tajemnicą, ale to nie musi nas tu zatrzymywać. Co wydaje się ważne, to fakt, że w tym czasie hermetyczna nauka, którą promowali i dzięki której mieli nadzieję doprowadzić do reformacji chrześcijaństwa, jaką wyobrażali sobie zarówno Bruno, jak i Campanella, zesłała do podziemia. Ficino, Pico, Bruno i Dee bardzo otwarcie mówili o swoich hermetycznych wierzeniach. Rozmawiali o nich z papieżami i królowymi. Widzieliśmy, jak wielu uczonych podejmowało próby połączenia idei hermetycznych z wiarą chrześcijańską. Teraz, po odrzuceniu Hermesa przez Kościół, protestanckim ataku na magię i humanistycznym obaleniu przez Casaubona pierwotnego statusu Corpus Hermeticum, nauka hermetyczna musiała się ukrywać. W rzeczywistości musiała stać się tak ukryta, że faktycznie stała się „niewidzialna”, tak jak wydaje się, że byli różokrzyżowcy. Nie tylko wiedza, do której dążą hermetycy, nie jest już „okultystyczna”, co oznacza „zamknięta”, czyli niewidzialna; teraz jego zwolennicy też muszą być. I jak sugerowałem gdzie indziej, wraz z takim obrotem wydarzeń zaczyna się współczesny okultyzm.<sup>31</sup> Masoneria, Swedenborgianizm, Mesmeryzm, okultystyczne odrodzenie XIX wieku, teozofia, antropozofia, Gurdżijew, Jung i reszta „alternatywy” systemy, które składają się na okultystyczną „kontrkulturę” Zachodu: wszystkie na różne sposoby wyłaniają się z rezerwuaru „wiedzy odrzuconej” utworzonej przez „śmierć” Hermesa Trismegistusa. Jednak kadencja Hermesa w podziemnym świecie, podobnie jak boga słońca Ra, może być tylko tymczasowa i może, jak głosiła nazwa jednego z najśłynniejszych stowarzyszeń hermetycznych końca XIX wieku, zmierzać w kierunku złotego świtu. Centralnym czynnikiem tego podziemnego exodusu nie był Kościół ani jego protestanccy reformatorzy, ani nawet humaniści. Oni także, prędzej czy później, na różne sposoby padliby ofiarą obłączenia przez moc, która początkowo wywierała presję na hermetyzm. To, co zadziało, to zmiana w ludzkiej świadomości, a widocznym tego znakiem był rozwój nauki.

### **Mechaniczne potwory**

Pierwszą opublikowaną pracą Roberta Fludda była żarliwa obrona różokrzyżowców, którzy w tym czasie stali się obiektem wielu oszczerstw. Apologia Compendiaria Fraternitatem de Rosea Cruce podejrzanyis et infamiae maculis aspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens ukazała się w 1616 roku i jak sugeruje jej długi tytuł, Fludd poważnie potraktował obronę różokrzyżowców. W tytule jest jednak mały „poważny żart”, jak wyjaśnia jego angielskie tłumaczenie: A Compendious Apology for the Fraternity of the Rosy Cross, obrzucone błotem podejrzeń i hańby, ale teraz oczyszczone wodami prawdy. Ponieważ imię samego Fludda tłumaczy się po łacinie jako de fluctibus, „wody prawdy” tutaj należą do samego Fludda. To była jedyna żartobliwa rzecz w pracy Fludda. Obrona Fludda opierała się na powiązaniu Bractwa z teologią prisca i twierdzi on, że magia, której używa bractwo, jest zarówno naukowa, jak i święta. Tylko w tym oświadczeniu jasno widać, że Fludd toczy wojnę na dwóch frontach. W 1617 roku Fludd uzupełnił swoją salwę otwierającą inną obronę różokrzyżowców, Tractatus Apologeticus, a jego ogromne dzieło, Utriusque Cosmi Historia — jego



pełny tytuł jest dłuższy niż jego Apologia — również opublikowane w 1617 roku, jest prawdopodobnie najpełniejszym przedstawieniem historii filozofia makrokosmosu i mikrokosmosu — powyżej i poniżej — do pomyślenia. Obejmuje optykę, muzykę, mechanikę, hydraulikę, astrologię, geomancję i wiele innych. Nic dziwnego, że jej strony pełne są cytatów z przekładów Corpus Hermeticum dokonanych przez Ficino. Fludd cytuje Ficino tak często, że, jak sugeruje Yates, prawdopodobnie znał go na pamięć. Jednak, co dziwne, Fludd zadedykował ten kolosalny tekst Jakubowi I, temu samemu królowi, który dał Casaubonowi możliwość podważenia autorytetu dzieła, na którym, bardziej niż na jakimkolwiek innym, opierało się dzieło Fludda. Podobnie jak w przypadku Kirchera, Fludd wydaje się być jednym z ostatnich wielkich dinozaurów, uparcie trzymającym się wieku, który nie jest już odpowiedni dla jego przetrwania. Jego pozdrowienie dla Jakuba I jako „Ter Maximus”, jeden z tytułów Hermesa Trismegistusa, łączący w ten sposób króla z założycielem nauki, której próbuje bronić, wydaje się, z perspektywy czasu, nieco desperackie. Wydaje się to szczególnie widoczne, gdy przypomnimy sobie, że James I zlekceważył Johna Dee, a jego własna niechęć do okultyzmu zmaterializowała się w książce Demonologie, atakującej czary. Ale prawdziwa bitwa, przed którą stanął Fludd, nie toczyła się z Casaubonem, ale z katolickim mnichem, teologiem, filozofem, teoretykiem muzyki i matematykiem Marinem Mersenne. Mersenne urodził się w 1588 roku w prowincji Maine we Francji. Wykształcony przez jezuitów, w wieku dwudziestu trzech lat wstąpił do Minim Friars, katolickiego zakonu założonego we Włoszech w XV wieku i znanego z pobożności i pokory. W 1620 r. Mersenne wstąpił do klasztoru L'Annonciade w Paryżu, gdzie studiował matematykę i muzykę; jednym z jego kolegów był tam filozof i matematyk René Descartes, z którym Mersenne się zaprzyjaźnił, a muzyczne studia Mersenne'a sprawiły, że zyskał miano „ojca akustyki”. Mersenne był kimś, kogo dzisiaj nazwalibyśmy „sieciowcem”, skupiającym myślicieli o podobnym umyśle i rozpowszechniającym ich idee. Korespondował szeroko z wieloma naukowcami i uczonymi, między innymi z holenderskim poetą Constantijnem Huygensem, ojcem astronoma Christiana Huygensa, akredytowanego w dziedzinie falowej teorii światła. Mersenne był także wielbicielem Galileusza i przyjacielem zagorzałego obrońcy Galileusza, Pierre'a Gassendiego. Znał też Campanellę i w pewnym momencie zapytał Kartezjusza, czy chciałby się z nim spotkać. Kartezjusz odmówił. W 1623 roku Mersenne opublikował ogromne, nieporęczne i nie dające się sklasyfikować dzieło Quaestiones Celeberrimae in Genesim, chaotyczny komentarz do Księgi Rodzaju. W istocie jednak była to naprawdę przedłużająca się polemika z hermetycznym światopoglądem. Wykorzystując opis stworzenia w Księdze Rodzaju, Mersenne rozpoczął gorzki atak na magię, wróżbiarstwo, Kabałę, panteizm, magię astralną, anima mundi i być może najbardziej energicznie animizm, ideę, że wszechświat jest żywą, czującą istotą, z którą człowiek mógł się komunikować. Jak można się było spodziewać, celem ataku Mersenne'a byli znani zwolennicy trzykrotnie wielkiego. Używanie przez Ficino talizmanów i obrazów oraz jego przekonanie, że dzięki nim człowiek może ściągać siły z gwiazd, jest przedstawiane nie tylko jako sprzeczne z doktryną kościoła — krytyka Mersenne'a służy zarówno ortodoksyjnemu katolicyzmowi, jak i nowej mechanice — ale szalony. Ale Ficino nie jest sam. Wiara Pico w magiczną Kabałę jest również wyróżniona, podobnie jak własna magia Agryppy. Bruno i Campanella nie zostali oszczędzeni, podobnie jak hermetyczni apologety, tacy jak Francesco Patrizi, i nowi nowicjusze różokrzyżowców. Ale głównym odbiorcą animusa Mersenne'a jest arcyhermetysta i obrońca różokrzyżowców Robert Fludd. W oczach Mersenne'a Fludd reprezentuje niebezpieczną próbę cofnięcia czasu, ożywienia lub przynajmniej utrzymania podtrzymującego życie poglądu na człowieka i kosmos, który jest przestarzały, przestarzały i oderwany od rzeczywistości. Jeśli, jak argumentuje Joscelyn Godwin, Fludd chciał promować filozofię, która „łączy praktyczne badanie natury z duchowym spojrzeniem na wszechświat jako inteligentną hierarchię bytów, która czerpie swoją mądrość ze wszystkich możliwych źródeł i widzi właściwy cel człowieka jako bezpośredniej wiedzy o Bogu”, Mersenne chciał pokazać, że był to chybiony projekt i kompletna strata czasu<sup>33</sup>. Nie tylko to, ale także błędna przeszkoda w rozwoju prawdziwej wiedzy, która w tym momencie oznaczała rodzaj ilościowej, mechanicznej wiedzy kojarzonej z Galileuszem, a później Kartezjuszem. Jak

pisze Frances Yates, Mersenne „aktywnie zwalczał renesansowy animizm i magiczne koncepcje, aby utworować drogę nowym czasom”, które były naszym własnym naukowym, racjonalistycznym, zdecydowanie niemagicznym światem<sup>34</sup>. Innymi słowy, Mersenne był, jeden z nas. Nic dziwnego, że jego przyjaciel Kartezjusz argumentował później, że tylko człowiek ma świat wewnętrzny — duszę — a zwierzęta są jedynie rodzajem maszyny i że świat poruszany jest nie przez anima mundi, ale przez siły czysto mechaniczne. wprowadzając wyniszczający podział umysł-ciało, który nęka nas od tamtej pory. Jeśli Petrarca jedną nogą stał w średniowieczu, a drugą w raczkującym współczesnym świecie, Mersenne jest mocno osadzony w nowoczesności.

### **Znowu Gebsera**

Wcześniej w tym rozdziale pisałem, że w czasie bomby Casaubona „myśliciele ucieleśniający ułomny tryb mentalno-racjonalnej struktury świadomości — zapoczątkowany przez Petrarę — byli zajęci usuwaniem z zachodniej świadomości tego, co pozostało z wcześniejszego animistycznego poglądu na kosmos”. Tutaj wyjaśnię, co miałem na myśli. Do czasu datowania Casaubona i ataku Mersenne'a na Fludda i całą tradycję hermetyczną, wadliwy tryb mentalno-racjonalnej struktury świadomości (wprowadzony w rozdziale 5) według Jeana Gebsera dominował przez trzy stulecia. Jak wspomniano, w schemacie Gebsera struktura mentalno-racjonalna jest najbardziej zdystansowana i oddzielona od tego, co nazywa „źródłem”, a-czasową, nieprzeprzeczną, niemanifestowaną rzeczywistością, która nie różni się od hermetycznego „Jednego, Wszystkiego”. Poprzednie struktury świadomości, archaiczne, magiczne i mityczne, cieszą się większym udziałem w świecie. Struktura archaiczna jest praktycznie z nią utożsamiana, świadomość doświadczeń magicznych jako zjednoczona z otoczeniem, a mit, jak zauważyłem wcześniej, widzi swój wewnętrzny świat odzwierciedlony w zewnętrznym. Dopiero wraz z powstaniem mentalno-racjonalnej struktury świadomości czuje się całkowicie oddzielona od kosmosu. Pozwala to na większą swobodę i indywidualizację i jest absolutnie niezbędne do rozwoju niezależnego, samoświadomego ego, „ja” zdolnego do samodzielnego myślenia i urzeczywistniania wolnego wyboru, czego nie było w poprzednich strukturach. Ale rodzi też pewne problemy. Jednym z nich jest poczucie kosmicznej alienacji. Matematyk, fizyk i myśliciel religijny Blaise Pascal urodził się w tym samym roku, w którym Mersenne opublikował swoją antyhermetyczną polemikę. Pascal był cudownym dzieckiem, a w wieku dwunastu lat siedział na dyskusjach matematycznych w celi Mersenne'a wraz z myślicielami takimi jak Kartezjusz. Pascal dorastał w antyanimistycznym świecie, który słał dzieło Mersenne'a, a odnośnie rozległego, pustego, nieświadomego wszechświata, który wszyscy znamy, pisał w swoich Myślach: „Przeraża mnie wieczna cisza tych nieskończonych przestrzeni”. Prawdą jest, że wcześniejszy kosmos Ptolemeusza był bardziej przytulnym miejscem, z Ziemią w centrum i brzęczącymi krystalicznymi sferami planetarnymi z wdziękiem okrążającymi. Ale nieskończony kosmos Brunona, pełen niezliczonych światów, był tak samo nieskończony jak nieożywione przestrzenie, które przerażały Pascala. Jednak Bruno się ich nie bał; w istocie bardzo chciał się do nich dostać. Podobnie hermetycy, choć wyobrażali sobie kosmos podobny do Ptolemeusza, starali się również wyrwać z niego, przebić kosmiczną powłokę i wejść w przestrzeń „poza niebem, gdzie nie ma gwiazd”. Nie ma w tym nic przytulnego. Nie tylko powiększony rozmiar wszechświata niepokoi Pascala, ale także jego cisza. Nie jest świadomy ani jego, ani nikogo innego, i jest to problem, który powoduje nieunikniony wzrost mentalno-racjonalnej struktury. Zapewnia nam martwy, bezwładny wszechświat, który jest całkowicie nieświadomy nas lub czegokolwiek, i który powstał w niezgłębionej eksplozji niezliczone eony temu. Wszechświat Brunona jest równie nieskończony, ale jest to wszechświat, z którym możemy się w jakiś sposób komunikować lub, jak bym to lepiej ujął, uczestniczyć. Wszechświat, który wyłonił się z antyhermetycznego ataku Mersenne'a — czyli wszechświat, który wszyscy znamy — to taki, w którym jest to niemożliwe, a wszelkie próby zrobienia tego są po prostu uważane za szalone. Nie jestem pewien dokładnej daty, kiedy zaczyna się ten rodzaj wrażliwości — Mersenne może być tym, który ją zapoczątkował — ale interesującym badaniem byłoby

znalezienie punktu w historii Zachodu, kiedy wiara w możliwość komunikowania się z naturą — światem — co jest istotą animizmu, zostaje ogłoszone oznaką szaleństwa. Nie czarna magia czy demonizm, ale szaleństwo, to znaczy we współczesnym znaczeniu tego słowa. Pierwotnie szaleństwo oznaczało w jakiś sposób obcowanie z bogami. To samo w sobie jest ciekawym zwrotem akcji. Tam, gdzie wcześniej szaleństwo oznaczało bliskość bogów, dziś mówienie o bogach jest postrzegane jako oznaka szaleństwa. Jak argumentują Gebser i inni, tacy jak duchowy naukowiec Rudolf Steiner, powstanie mentalno-racjonalnej struktury, wejście jej w tryb wadliwy i wszystkie towarzyszące temu zmiany były — są — nieuniknione i łatwo byłoby zgadzać się z Mersenne i postrzegam Fludda i cały przebieg współczesnego „podziemnego” hermetyzmu jako daremną próbę pozostania w ramach wcześniejszych struktur świadomości, w tym przypadku magicznych i mitycznych<sup>35</sup>. I myślę, że to prawda, że w niektórych przypadkach Zwrócenie się ku okultyzmowi i magii jest po prostu próbą uniknięcia poczucia „utknięcia” współczesnej świadomości poprzez zanurzenie się we wcześniejszych trybach. Ale spojrzenie na wyrafinowane systemy stworzone przez Fludda, Kirchera, Ficino i innych sugeruje, że chodzi tu o coś więcej niż wyraz kosmicznej nostalgii. Jak Joscelyn Godwin pisze o Fluddzie, ale co można w równym stopniu powiedzieć o jego kolegach hermetrykach i różokrzyżowcach, dążył on do „możliwości... kosmicznego poglądu wolnego zarówno od krótkowzroczności materializmu, jak i absurdów naiwnego spirytyzmu”. W pierwszym rozdziale tej książki zauważyłem, że celem gnozy nie jest po prostu przytłoczenie nią, ale uchwycenie niektórych jej spostrzeżeń, aby można je było przekształcić w episteme, przekształcając je w rodzaj wiedzy, którą można przekazać innym. Myślę, że właśnie o to chodziło Fluddowi i innym renesansowym hermetrykom. Dążenie do wchłonięcia się w kosmos, zatarcia swojej indywidualnej, odrębnej, oddzielonej świadomości i wtopienia się w nieskończone, wesołe wody, kwalifikuje się, jak sądzę, jako próba powrotu do poprzedniej struktury świadomości. (Pod wieloma względami wydaje się, że tak właśnie dzieje się pod wpływem środków psychodelicznych.) Ale to nie jest to, co robią Fludd i inni hermetrycy. W tym sensie nie są oni „mystykami”, chociaż mistycyzm będzie z pewnością zarzutem stawianym im przez bardziej „nowoczesnych” myślicieli. Nie chcą utracić swojej indywidualności w świecie, ale komunikować się z nim, a nie możesz komunikować się ze światem, jeśli się w nim zagubisz. Jak pisze Glenn Alexander Magee, „zbawienie dla hermetryków było... przez gnozę, przez zrozumienie”. Magee pisze z perspektywy zrozumienia jednej z największych postaci zachodniej myśli, dziewiętnastowiecznego filozofa G.W.F. Hegel, w kategoriach hermetyzmu. Hegel był jednym z wielu umysłów na Zachodzie, na które wpłynął nurt myśli hermetycznej i ezoteryki, który zeszedł do podziemia po pracach Casaubona i Mersenne'a. Goethe, jego wielki współczesny, był kolejnym, a było ich znacznie więcej. Uczony nieco wcześniejszy od Magee, krytyk literacki M.H. Abrams zauważył również, że Hegel wchłonął wiele filozofii hermetycznej. Podobnie jak hermetrycy, Hegel opowiadał się za jednością bytu, ale podobnie jak oni uczynił wiedzę i walkę o jej osiągnięcie w centrum swojej myśli. Abrams zauważył, że dla Hegla i dla ruchu romantycznego, w którym Abrams go widzi, „ogólny bieg rzeczy jest wyobrażany jako okrężny ruch od jedności do wielości i ostatecznie z powrotem do jedności”<sup>38</sup>. Jednak ta jedność nie jest po prostu nam dane. Tym, co czyni człowieka „Człowiekiem”, „jest jego dążenie do harmonii i integralności, które są o wiele wyższe niż jedność, którą utracił”<sup>39</sup>. Proces osiągnięcia tej „wyższej jedności” wydaje się przybierać charakterystyczny kształt. Jest to, pisze Abrams, „wznoszący się krąg lub spirala”, a ponieważ mówimy hermetycznie, nie można nie myśleć o kaduceuszu Hermesa z jego spiralnymi wężami. Nie tylko powrót do dawnej, ale już przerośniętej jedności — co według schematu Gebsera oznaczałoby regres do poprzedniej struktury świadomości — ale „powrót do przodu” do tego, co Gebser nazywa „strukturą integralną”, która jednoczy i czyni całość poprzednich czterech struktur i przywraca świadomość „uczestniczącą”, zachowując jednocześnie niezależne ego. Sam Hegel powiedział, że „filozofia ma wygląd koła, które zamyka się w sobie”, co wydaje się inną wersją Hermetycznego Uroborsa, węża wiecznie powracającego w siebie. Jednak jedność, do której powraca, jest w jakiś sposób wyższa, w jakiś sposób większa, jak na podróż, którą odbyła. Jak ujął to

bardziej współczesny myśliciel: „Głębszy wgląd w proces świadomej ewolucji zależy do pewnego stopnia od doświadczenia procesu wyobcowania i nauczania się, jak go przekształcać”<sup>40</sup>. Dotyczy to jednostki i sugerowałbym dotyczy to również cywilizacji jako całości. Przedstawiam te uwagi jako sugestię, że to, co robili Fludd i inni, choć ostatecznie okazało się nieskuteczne, było rodzajem operacji ratunkowej, zachowującej pozostałości starożytnej mądrości, *prisca theologia*, i łącząc je z nową wiedzą pojawiającą się w początek czasów nowożytnych. Jak argumentował Gebser, poprzednie struktury świadomości nie znikają tak po prostu. Pozostają i są w efekcie „przykryte” przez nową, tak jak fizjologicznie nasze stare mózgi „gadów” i zwierząt zostały „przykryte” przez naszą wyraźnie ludzką korę mózgową. I, jak argumentował również Gebser, w tym samym czasie, gdy dominująca struktura wchodzi w tryb niedoboru, zaczyna się wyłaniać ukryta nowa struktura. Nowa wyłaniająca się struktura, integralność, jak wspomniano wcześniej, zintegruje cztery poprzednie struktury, a także osiągnie nowy świadomy związek z „źródłem”, z „wszechobecnym” źródłem swego istnienia, w przeciwieństwie do naszej wcześniejszej „nieświadomej” jedności z To. Wydaje się to raczej koncepcją osiągnięcia wyższej jedności poprzez podążanie wznoszącą się spiralą. W swoim wadliwym trybie to, co było zaletą we wcześniejszych stadiach struktury świadomości, zaczyna być deficytem, a to, co było zaletą, staje się obciążeniem. Myślę, że Gebser miał rację twierdząc, że rodzaj separacji osiągnięty przez mentalno-racjonalną strukturę był niezbędnym etapem rozwoju świadomości. Chociaż niektórzy mogą twierdzić inaczej, nie sądzę, że naszym przeznaczeniem było pozostawanie w ciepłym uścisku wczesnych struktur świadomości, a jedynie wyrzucenie na zimne światło dzienne rozumu z powodu jakiegoś grzechu lub katastrofy. Rodzaj bezpośredniej, intuicyjnej wiedzy, którą cieszyły się wcześniejsze formy świadomości, może być godny pozazdroszczenia, tak jak my możemy zazdrościć niewinności naszym dzieciom. Ale nikt poważnie nie wierzy, że byłoby nam wszystkim lepiej, gdybyśmy pozostali dziećmi; z pewnością nasze własne dzieci ucierpiałyby, gdybyśmy to zrobili, bo kto by się nimi opiekował? Niezależnie od tego, czy nam się to podoba, czy nie, musimy dorosnąć, a to oznacza posiadanie niezależnego ego, zdolnego do samodzielnego stawienia czoła kosmosowi. Myślę, że możemy nawet prześledzić zmiany w dominującej strukturze świadomości poprzez różne podejścia do hermetycznej gnozy omówione w tej książce. Wydaje się, że starożytni Egipcjanie mieli tego natychmiastowe, niemal instynktowne doświadczenie. Hermetycy aleksandryjscy mają religijno-duchową praktykę mającą na celu jej wywołanie: rytuały, medytacje, wyprawy na pustynię, różne techniki ukierunkowane na wywoływanie stanów ekstatycznych, co sugeruje, że nie były one łatwo dostępne. Dla renesansowych hermetyków staje się złożonym systemem magiczno-filozoficznym, przedsięwzięciem intelektualnym wymagającym argumentów i dowodów. Co to może być dla nas samych, dopiero się okaże, ale teraz, po kolejnych czterech wiekach zarówno od Casaubona, jak i Mersenne, nadszedł czas, aby zacząć myśleć o nowej strukturze świadomości, której obecność, według Gebsera, odczuwaliśmy już od dawna. przynajmniej w ostatnim stuleciu. Może być tak, że to, co ma nam do powiedzenia Hermes, pomoże nam to osiągnąć.

### **Powstanie Hermesa**

Wraz z różokrzyżowcami rozpoczyna się tradycja hermetyczna, jaką rozumiemy dzisiaj. Wraz z ich pojawieniem się — lub nie pojawieniem się — idee i dyscypliny, niegdyś otwarcie dyskutowane i praktykowane, przeniosły się do mrocznego królestwa na marginesie głównego nurtu, a poza okresowymi „odrodzeniami” — najnowszym początkiem w latach 60. starożytna mądrość przybrała charakter nieco ukradkowy, niemal przestępczy.<sup>1</sup> Kościół, tradycyjnie postrzegany jako wróg wschodzącego naukowego oświecenia, na przestrzeni wieków zdołał oprzeć się atakom, jakie dawała mu rosnąca dominacja naukowego racjonalizmu, i obaj mniej więcej osiągnęły wykonalne, jeśli nie miłe odprężenie. To samo nie dotyczy hermetyzmu ani innych pokrewnych dyscyplin ezoterycznych. W pewnym sensie ma to sens. Kościół ma historię dzielenia wymagań rozumu i wiary i mógł dostosować się do wzrostu wiedzy naukowej, jednocześnie potwierdzając świętość własnych terytoriów. Karol

Darwin, który być może bardziej niż ktokolwiek inny był odpowiedzialny za zdebronizowanie ludzkości z jakiegokolwiek uprzywilejowanego statusu w kosmosie, mógł, mówiąc nam, że jesteśmy małpami w spodniach, pozostać pobożnym chrześcijaninem.<sup>2</sup> Ponieważ jednak hermetyzm jest właśnie sposobem poznania, gnozy, nowa dyspensacja, charakteryzująca się atakiem Mersenne'a na animizm Roberta Fludda, musiała ją wymazać. Lub, jeśli to się nie powiedzie, rzucić na nią takie oszczerstwa, że żaden szanujący się myśliciel nie poświęciłby jej czasu w obawie przed śmiesznością. Tak jak w wielu przypadkach chrześcijaństwo podbiło, sprowadzając wcześniejszych bogów swoich nowo nawróconych do statusu demonów, mentalno-racjonalna struktura świadomości, zdeterminowana, by zmieścić wszystko przed sobą w swoim bezwzględnym, niedoskonałym trybie, rozpoczęła politykę zabijania charakteru okultyzmu. nauki ezoteryczne i hermetyczne. My, wytwory niekwestionowanej nowoczesności, zostaliśmy wychowani w poczuciu, że „okultyzm” jest czymś haniebnym, zabobonnym i, w szeroko pojętym sensie, „niebezpiecznym”, jak setki „przeróżających” filmów o satanistach i „niebezpiecznych”. zaświadczenie o czar. n.e.j magii. Ciekawe, że w czasach, gdy większość dotychczasowych tematów „tabu” można teraz omawiać otwarcie, nadal nie możemy mówić o okultyzmie w jakikolwiek obiektywny, bezstronny sposób. Zachęcamy ludzi do wyznawania i mówienia „szczerze” o szczegółach seksualnych i osobistych niepowodzeniach w sposób, który zgorszyłby ich młodszy wiek, a w naszej potrzebie „przejrzystości” każdy przejaw powściągliwości traktujemy jako oznakę „zaprzeczenia”. Jednak jakakolwiek dyskusja o okultyzmie w popularnych mediach pada ofiarą czegoś, co nazywam „efektem X-Files”. Oznacza to, że poza sensoryjnym traktowaniem tego tematu nigdy nie można dyskutować na ten temat bez pewnego rodzaju sugestii, że ludzie, którzy się nim zajmują, są „dziwni” lub „miękczy umysłowo”, że każda racjonalnie myśląca osoba natychmiast to rozpozna, i że ostatecznie tylko nauka może nam zaoferować jakąkolwiek niezawodną wiedzę o nas samych i naszym świecie. Mówiąc to, nie próbuję promować ani „sprzedawać” okultyzmu. Próbuję zobaczyć, czy możemy zrozumieć sposób, w jaki nasza kultura scharakteryzowała to jako wyraz potrzeby, aby dominująca struktura świadomości zatarła lub przynajmniej radykalnie zminimalizowała wartość wcześniejszej struktury świadomości. Aby ustabilizować się jako środek zdobywania wiedzy, wadliwy tryb mentalno-racjonalnej struktury musiał podważyć jakąkolwiek legitymację, jaką mógł zachować przestarzały już pogląd hermetyczny. Powinienem dodać, że nie było to wyłącznie w celu przywłaszczenia sobie pozycji. Wiedzę taką, jaką słynął Mersenne, można zdobyć jedynie poprzez postrzeganie świata w sposób, jaki on promuje, to znaczy jako nie-animistyczny, innymi słowy, jako „martwy”, prawdę, którą romantyczny poeta William Wordsworth uznał w swoim wierszu „The Table Tur. n.e.d”, kiedy napisał, że „mordujemy, by dokonać sekcji”. Tylko pozbawiając świat jego żywego charakteru, możemy zdobyć o nim taką wiedzę, jaką kojarzymy z nauką. Aby zrozumieć prawa ruchu planet, musimy odrzucić ideę, że aniołowie poruszają gwiazdami. Fakt, że ten rodzaj wiedzy doprowadził do naszych triumfów technologicznych, jest powszechnie uważany za dowód jej wyższości. To, że pogląd Mersenne'a otworzył drogę do niezaprzeczonego postępu, jest praktycznie oczywiste: niejedynemu historykowi zwracał uwagę, że cywilizacja zachodnia rozwinęła się bardziej w ciągu ostatnich czterystu lat niż w poprzednich czterech tysiącach. Nie chodzi o to, by zaprzeczać korzyściom, jakie ta perspektywa przyniosła, a jest ich wiele i są cenne, ale o uznaniu, że coś o równej wartości zostało w tym procesie utracone. To „coś innego” jest równie ważne dla naszego dobrobytu, jak korzyści materialne, które stworzył nasz postęp technologiczny, chociaż jego brak jest mniej natychmiast wykrywany, a uznanie tego stało się głównym tematem łączącym różne „podziemne” ruchy, które oparty się całkowitej racjonalizacji życia. Jednym ze źródeł, w którym te ruchy się zanurzyły, w poszukiwaniu broni lub po prostu w celu ożywienia własnych wysiłków, był hermetyzm. Ponieważ pisałem obszernie o historii współczesnego okultyzmu i ezoteryzmu oraz o jego oporze wobec całkowitego „scjentyzacji” życia gdzie indziej, zbędne byłoby powtarzanie tego tutaj, a czytelnik pragnący podążać tą trajektorią może kontynuować ją w innych moich książki Polityka i okultyzm oraz The Dedalus Book of the Occult: A Dark Muse. W tym ostatnim rozdziale chciałbym wspomnieć o kilku

innych sposobach, w jakie odrzucony obecnie pogląd hermetyczny utrzymywał się w coraz bardziej nowoczesnym świecie.

### Procesy masońskie

Wcześniej zacytowałem uwagę Joscelyn Godwin, że masoneria jest „najtrwalszym tworem tradycji hermetycznej na Zachodzie”. Jak wiele innych tradycji hermetycznych i ezoterycznych, korzenie masonerii są, jak to się mówi, owiane tajemnicą. W rozdziale 4 wspominałem również, że niektórzy historycy śledzą początki masonerii od templariuszy. Inni, tacy jak Thomas De Quincey, słynny „angielski zjadacz opium”, sugerują, że masoneria powstała jako odgałęzienie różokrzyżowców i istnieje dobry powód, by podejrzewać, że istnieje związek między masonerią oraz niektóre praktyki związane z renesansowym hermetyzmem. W 1583 roku Jakub VI ze Szkocji (wkrótce Jakub I z Anglii, wróg czarów i przyjaciel Izaaka Casaubona) wyznaczył Williama Schawa na mistrza robót. Schaw był odpowiedzialny za organizację wszystkich łóż kamieniarzy w Szkocji i wydaje się, że dodał dziwny dodatek do zwykłych wymagań dotyczących wjazdu. Schaw sprawił, że każdy nowy aplikant do loży musiał zostać przetestowany „w sztuce zapamiętywania i jej nauce”. Czy ta „sztuka zapamiętywania” była taka sama jak ta, którą praktykował Bruno? Schaw może odnosić się do prostej codziennej pamięci, potrzebnej do zapamiętywania rytuałów i haseł. Ale czy ktoś musiałby być w tym „testowany” i czy można by to nazwać „sztuką?” Robert Fludd, który, choć sam nie był różokrzyżowcem, z pewnością był najgłośniejszym apologetą Bractwa, opracował własną formę sztuki pamięci, ale to było już po „diasporze różokrzyżowców”. Był to exodus z Europy Środkowej różnych myślicieli związanych z różokrzyżowcami, po klęsce Fryderyka V z Palatynatu z rąk Habsburgów w bitwie pod Białą Górą 8 listopada 1620 roku. różokrzyżowców i masonerii, nie wyjaśnia ona w wystarczającym stopniu jej pochodzenia, ponieważ „testowanie pamięci” Williama Schawa poprzedza manifesty różokrzyżowców. Inni umieszczają początki masonerii jeszcze dalej w historii, w rzeczywistości w prehistorii. The Old Charges, masoński tekst datowany na 1400 rok i znaleziony w tak zwanych rękopisach Cookea i Regiusa, twierdzi, że masoneria sięga czasów przedpotopowych. Jego tajemnice zostały odzyskane po potopie i to od nich Hermes Trismegistus i mędrcy, którzy za nim podążali, czerpali swoją mądrość. Prawdopodobnie najbardziej akceptowana relacja o pochodzeniu masonerii umieszcza ją w opowieści o Hiramie Abiffie, mistrzu budowniczym Świątyni Salomona, który został zamordowany przez trzech masonów niższego stopnia, kiedy odmówił ujawnienia tajnego „słowa masońskiego”. Jednak według co najmniej jednego ezoterycznego uczonego, Manly'ego P. Halla, sam Hiram Abiff jest swego rodzaju „słowem kodowym” dla „uniwersalnego agenta” i jest głównym tematem Hermetycznej Szmaragdowej Tablicy<sup>4</sup>. „Uniwersalny agent” Halla jest rozsądnie identyfikowalny jako „uniwersalna dusza lub duch”, który, jak twierdzi EJ Holmyard, jest przedstawiony w legendarnej Szmaragdowej Tablicy i chociaż to wyraźnie nie potwierdza twierdzenia Halla, przynajmniej sugeruje, że zasługuje na uwagę. W The Lost Keys of Freemasonry (Zagubione klucze masonerii) Hall argumentuje, że istnieje „zdecydowana zgodność między hiramową legendą o masonerii a mitem Ozyrysa, wyjaśnionym w rytuałach inicjacyjnych Egipcjan”, o czym wspominałem w rozdziale 2. Hall mówi o „niezwykły zwój”, który dostarcza „prawie niezaprzeczalnych dowodów na to, że misteria egipskie były protoplastami współczesnej masonerii”, a na poparcie tego twierdzenia wymienia on „wczesnych masońskich historyków... Alberta Mackeya, Roberta Freke Goulda i Alberta Pike'a”. Hall nie podaje źródeł swoich twierdzeń o „niezwykłym zwoju”, ale opowiada tajemniczą opowieść o Szmaragdowej Tablicy. Mówi nam, że „bardzo starożytny autor”, którego nazwisko, jak przyznaje, nie jest znane — twierdzi, że widział Szmaragdową Tablicę w Egipcie. „Jego znaki”, pisze Halls, „były przedstawione w płaskorzeźbach, a nie grawerowane”. Miał dwa tysiące lat, a szmaragd był kiedyś w „płynnym stanie jak stopione szkło”, a następnie stwardniał w jakimś alchemicznym procesie. Hall dalej informuje nas, że „papierus Księgi Umarłych definitywnie dowodzi... że ten dziwny dokument (przypuszczalnie dotyczący wyłącznie losu bezcielesnego ducha) był w rzeczywistości dramatycznym ceremoniałem

zainscenizowanym przez żyjących aktorów, przypuszczalnie w zakamarkach świątynie”. Hall jest mniej niż otwarty na temat swoich źródeł, więc tak nie jest nierozsądne, abyśmy traktowali jego uwagi z przymrużeniem oka. Jeśli jednak dopuścimy możliwość, że to, co mówi, ma jakieś podstawy, prowadzi to do interesujących spekulacji. Odnosząc się do papirusowej kopii Księgi Umarłych, Hall nazywa ją „okaleczonym fragmentem świadczącym o tych tajemnych rytuałach towarzyszących ustanowieniu Wtajemniczonego kultu Ozyrysa” i że tożsamość mitów Ozyrysa i Hirama sprawia, że Księga Umarłych „otwarty sezam symbolicznej masonerii...” Istota tych obrzędów koncentrowała się wokół „tajemnych dyscyplin, dzięki którym rozumna natura [umysł lub nous] jest wyzwalana z niewoli bez zabiegów rozkładu”<sup>9</sup>. innymi słowy, są one tym samym, co nakaz „praktykowania umierania”, który, jak widzieliśmy w rozdziale 2, Jeremy Naydler postrzega jako główny punkt „egipskiego szamanizmu” i który również stanowi część filozofii Platona i hermetyzmu. Podobnie jak Naydler, Schwaller de Lubicz i Athanasius Kircher, Hall wierzy, że w egipskich hieroglifach kryje się coś więcej, niż sugeruje oficjalna relacja, i idzie dalej, argumentując, że od czasu powstania chrześcijaństwa podejmowano zorganizowane wysiłki mające na celu zaciemnienie prawdziwy charakter starożytnego Egiptu. Po spaleniu Serapeum przez cesarza Teodozjusza Hall twierdzi, że „chrześcijańscy uczeni... zapoczątkowali skomplikowany program rekonstrukcji archeologicznej”, w wyniku czego powstał „śmieszny konglomerat dziecinności, który przez kilkaset lat był przenoszony na stosunkowo niepiśmienny świat pod rządami nazwa egiptologii”<sup>10</sup>. Hall faktycznie argumentuje, że istnieją dwie przeciwstawne szkoły archeologiczne. Jedna, złożona z „ludzi o ściśle materialistycznych poglądach... klasyfikuje, ale nigdy nie próbuje interpretować... ani dopasowywać do siebie fragmentów dawnych cywilizacji i kultur”. Drugi, do którego bez wątplenia należą tacy ludzie jak Schwaller de Lubicz i Kircher, to „intuicjoniści”, którzy „próbują zbudować jakiś sensowny wzór z wraku”. To rozróżnienie prowadzi Halla do wniosku, że „pomimo wszystkich naszych dyskusji, wykopalisk itd., nadal w większości nie znamy prawdziwych elementów mitologii egipskiej”. Niezależnie od tego, czy akceptujemy wydanie Halla, czy nie, wydaje się, że istnieje silny rezonans między próbami i wyzwaniem, jakie napotyka się w podziemiu, jak przedstawiono w Księdze Umarłych, a rytuałami inicjacyjnymi związanymi z masonerią. Jeśli zaakceptujemy, jak argumentują Hall i Naydler, że rytuały związane z Księgą Umarłych pełniły coś więcej niż tylko funkcję pogrzebową — były rzeczywiście częścią ceremonii, podczas której uczestnik „ćwiczył umieranie” za życia — to powiązanie to wydaje się wzmacniać. Inne aspekty masonerii, takie jak wiara w Istotę Najwyższą i nacisk na moralne i etyczne obowiązki — tak rygorystycznie przetestowane w starożytnym Egipcie przez pióro Ma’at — również sugerują związek. Chociaż do tej pory masoneria zgromadziła historię i mitologię, której rozwikłanie wymagałoby całej książki i która dla niektórych czytelników może okazać się nużąca, jednym z zachwycających sposobów zobaczenia egipskiego (a więc hermetycznego) charakteru masonerii jest udział w przedstawieniu hermetycznego arcydzieła Mozarta, Czarodziejskiego fletu, „Czarodziejskiego fletu”. Wraz z Haydnem i wieloma innymi artystami i myślicielami końca XVIII wieku Mozart był masonem, a w Czarodziejskim flecie próby i wyzwania stojące przed masońskim wtajemniczonym zostały przełożone na popularną operę komiczną, rodzaj muzycznego ludibrium, w którym nawet zwykły mężczyzna i kobieta są odkupieni. Jak Goethe, sam uważany za masona, zauważył o Czarodziejskim flecie: „Wystarczy, aby tłum czerpał przyjemność z oglądania spektaklu; jednocześnie jego wysokie znaczenie nie umknie wtajemniczonym”.

### **Hermetyczny romantyzm**

Wzmianka o Goethem przypomina nam o hermetycznym charakterze większości romantyzmu, o którym krótko wspomniałem w poprzednim rozdziale. Sam Goethe przez pewien czas zajmował się alchemią i był czytelnikiem Corpus Hermeticum, a także innych pism ezoterycznych. Znał między innymi prace Swedenborga, Jacoba Boehme, Paracelsusa i alchemika Thomasa Vaughna. Zainteresowanie Goethego alchemią nie było wyłącznie intelektualne. Jako młody człowiek doznał

pewnego rodzaju długotrwałego załamania nerwowego i został wyleczony z tego stanu przez „medycynę uniwersalną” podaną przez dr Metza, który również poradził mu, aby czytał pewne alchemiczne i kabalistyczne teksty. To było po tym uzdrowieniu że Goethe założył laboratorium alchemiczne na strychu swoich rodziców i przez pewien czas próbował wyprodukować liquor silicum, rodzaj alchemicznego szkła, które rozpuszcza się pod wpływem powietrza. Nie odniósł dużego sukcesu, ale jego zainteresowanie ideami hermetycznymi przetrwały jego alchemiczne niepowodzenia. Najbardziej oczywistym związkiem między Goethem a hermetyzmem jest jego klasyczny dramat okultystyczny Faust, ale Goethe był również głęboko zainteresowany różokrzyżowcami, a jego niedokończony wiersz Die Geheimnisse („Tajemnice”) opowiada o tajnym Bractwie. Wspomniana w poprzednim rozdziale Chemiczne Zaślubiny Christiana Rosenkreutza Johanna Valentina Andreae zainspirowała Goethego do napisania własnej baśni hermetycznej, czyli Märchen, Bajki o zielonym wężu i pięknej lili. To z kolei zainspirowało Rudolfa Steinera do rozwinięcia własnej formy filozofii hermetycznej, najpierw pod auspicjami teozofii, a później poprzez własne nauczanie, antropozofii. Steiner, któremu w wieku dwudziestu dwóch lat powierzono zadanie redagowania dzieła Goethego pisma naukowe, był również pod silnym wpływem pracy poety dotyczącej morfologii roślin, The Metamorphosis of Plants. Tutaj Goethe mówi o czymś, co nazwał „aktywnym widzeniem”, sposobem obserwacji natury, który postrzegał ją jako żywą, rozwijającą się i celową, a nie jako „martwy” mechanizm Mersenne'a i Kartezjusza. W przyrodzie Goethe rozpoznał ożywioną całość, która wyrażała się w jej niezliczonych tworcach i ich nieustannej transformacji, percepcji, którą podzieliłby Ficino lub Fludd. „Aktywne widzenie” jest sposobem uczestniczenia w obserwowanej rzeczy, a nie, jak proponowała nowa metoda naukowa, pozostawania wobec niej „oderwanym” i „obiektywnym”, co w efekcie oznaczało traktowanie jej tak, jakby była „martwy”, bez żadnej rzeczywistości poza tą, którą można zważyć i zmierzyć. Gdy Goethe praktykował „aktywne widzenie”, odkrył, że może postrzegać to, co nazwał Urpflanze, archetypową roślinę, z której wywodzą się wszystkie inne, rodzaj platońskiego „planu”, który, choć nie natychmiast „widoczny” dla niewprawnego oka, można je jednak dostrzec, skupiając uwagę na roślinie na wszystkich etapach jej rozwoju. Kluczowe jest tu to, że świadomość obserwatora wchodzi w rodzaj zjednoczenia z rośliną lub innym obiektem obserwacji. W przypadku Goethego zdarzyło się to również, gdy oglądał katedrę w Strasburgu podczas jej budowy; mógł, nie widząc planów, powiedzieć, zanim została ukończona, jak będzie wyglądać ukończona konstrukcja<sup>13</sup>. Oznacza to, że poprzez swoją wyobraźnię Goethe mógł, praktykując „aktywne widzenie”, wejść w wewnętrzną istotę wszystkiego, co obserwował, w sposób, w jaki filozof Bergson argumentował, że może to zrobić „intuicja”. Tutaj „wyobraźnia” nie jest rozumiana w redukującym sensie „nierealny”, ale w sensie nadanym jej przez myślicieli hermetycznych, takich jak Ficino i Suhrawardi, jako sposób na wejście do Hürqalyā, świata wyobrażeniowego lub anima mundi, który pośredniczy między światem czystą abstrakcją (Idee Platona) i rzeczywistością fizyczną (w przypadku Goethego roślina lub katedra). Innym obszarem, w którym Goethe zastosował „aktywne widzenie”, była optyka, a w swojej Teorii koloru słynnie zakwestionował odkrycia Newtona dotyczące światła, które, jak twierdził, zostały uzyskane poprzez rodzaj „tortury” zjawisk naturalnych. (Podobnie jak William Blake, który również go krytykował, Goethe nie był świadomy alchemicznych zainteresowań Newtona). „Aktywne widzenie” Goethego i towarzyszące mu uznanie „żywej natury” podzielała Naturphilosophie, która rozwinęła się w Niemczech w ostatniej dekadzie XVIII wieku. Reprezentowana przez filozofów F.J.W. Schelling, Franz von Baader i inni opowiadali się za Naturą jako żywą całością, którą uważali za widzialny aspekt Ducha — lub, bardziej hermetycznie, Umysłu. Z powodu tego związku między Naturą a Duchem, Naturphilosophie postrzegała świat jako wyraz Ducha, a zatem uznawała go za rodzaj tekstu, który należy rozszyfrować zgodnie z zasadą zgodności, która, jak widzieliśmy w rozdziale 2, jest głównym tematem hermetyzmu. Jak zauważa Antoine Faivre, dla Naturphilosophie świat jest pełen „symbolicznych implikacji” sugerujących „niewidzialne procesy”, które korelują z ludzkimi uczuciami; stąd „wiedza o Naturze i wiedza o sobie idą ręką w rękę”, co jest najwyraźniej wglądem hermetycznym.



Naturphilosophie wywarła wpływ na Hegla, o którego hermetycznych powiązaniach wspomniano wcześniej, a także na filozofa Johanna Gottlieba Fichte, który, wraz z Goethem wywarł silny wpływ na Rudolfa Steinera. Ponownie, wbrew nowemu „naukowemu” pogładowi na martwą, mechaniczną naturę i staremu religijnemu pogładowi na skromną, zepsutą naturę, Naturphilosophie zaproponowała żywą, ożywioną i inteligentną naturę, którą postrzegała i doświadczała holistycznie. Późniejszym myślicielem, który podzielał to hermetyczne postrzeganie żywego, inteligentnego wszechświata, był dziewiętnastowieczny psycholog Gustav Fechner, którego idee wywarły wpływ na idee Williama Jamesa (patrz rozdział 1). Fechner wykonał solidną, fundamentalną pracę w psychologii eksperymentalnej, ale był także wizjonerem, który wierzył, że człowiek stoi w centrum kosmosu, między duszą Natury a duszą gwiazd, które postrzegał jako anioły – głęboko hermetyczny pogląd. 15 Henri Bergson (patrz rozdział 2) i Alfred North Whitehead, których „filozofia procesu” przedstawia żyjący, rosnący wszechświat, również podzielał hermetyczne pojęcie panpsychizmu, przekonanie, że umysł, a nie produkt sił materialnych działających wyłącznie w ludzkich mózgach, przenika wszechświat. W ostatnich latach idea panpsychiczna została zaproponowana przez filozofa umysłu Davida Chalmersa, a pojęcie żywej planety, Gaia Jamesa Lovelocka, stało się częścią naszej wspólnej kultury. Inny romantyczny poeta, który podzielał hermetyczny pogląd Naturphilosophie na żywy kosmos i jego wiarę w jedność między światem przyrody był Friedrich von Hardenberg, lepiej znany pod pseudonimem Novalis. Novalis jest prawdopodobnie najbardziej otwartym hermetykiem spośród romantyków, ponieważ jego fragmentaryczna praca jest pełna tego rodzaju aforystycznych uwag, które, jak twierdzi uczyony Jean-Pierre Mahé, stanowią istotę nauczania hermetycznego. Jak pisze Klemens Salaman: „Istnieją fragmenty Hermesa, które można przeczytać w ciągu kilku sekund, a mimo to kontemplować przez całe życie”. To samo można powiedzieć o wielu pismach Novalisa, które, podobnie jak aforyzmy hermetyczne, mają być rozważane i medytowane jako pomoc w duchowym wgląd. Kiedy w ruchu romantycznym nastąpiło przejście w praktykach okultystycznych od skrupulatnego przestrzegania rytuałów i ceremonii do potęgi wyobraźni, postaci poety lub artysty i maga zaczęły się łączyć, metamorfoza, którą przedstawiam w Mrocznej muzie. Novalis dostrzega to w swojej hermetycznej uwadze, że: „Prawdziwy poeta jest wszechwiedzący — jest prawdziwym światem w miniaturze”. Ta mikrokosmiczna/makrokosmiczna nuta pojawia się ponownie, gdy Novalis pisze, że: „Zrozumiemy świat, kiedy zrozumieć siebie”; i znowu, kiedy mówi nam, że: „Człowiek jest słońcem, a jego zmysły planetami”

### **Pszczółki niewidzialnego**

Kolejne powiedzenie Novalisa prowadzi nas do bardziej nowoczesnego poety hermetycznego. „Marzymy o podróżach przez kosmos” – pisał Novalis i dodawał: „Czy kosmos nie jest w nas samych? Głębi ducha nie znamy. W stronę wnętrza idzie tajemna droga. W nas lub nigdzie jest Wieczny ze swoimi światami, przeszłością i przyszłością”. Wraz z echem Pico i Bruno jest to wyraźny wyraz hermetycznej idei, że człowiek musi pomieścić w sobie cały wszechświat. Ponad sto lat później inny poeta piszący po niemiecku, Austriak Rainer Maria Rilke, powtórzył Novalisa. W Siódmej Elegii Duino Rilke napisał, że „świat nie może istnieć nigdzie indziej, jak tylko wewnątrz”. W odpowiedzi na to, co uważał za „opróżnianie” świata znaczeń poprzez powstanie wiele innych późnoromantycznych dusz, zwróconych do wewnątrz. Stare symbole znaczenia — czy to religijne, czy klasyczne — nie były już dłużej aktualne; jak zauważyłem w innym miejscu, „jak wyczerpane baterie nie mogły już utrzymać ładunku”. Rilke uznał więc, że jego zadaniem — zadaniem poety — jest ocalenie widzialnego, zewnętrznego świata od całkowitej bezsensowności, poprzez przejęcie go we własną duszę. Mikrokosmos uratowałby makrokosmos, ukrywając go w sobie. Rilke przedstawił tę ideę w niezwykłym liście do swojego polskiego tłumacza Witolda von Hulewicza. Nie tylko niegdyś potężne symbole religijne i duchowe nie były już w stanie nieść siły numinous, ale nawet przedmioty codziennego życia stały się namiastką. Rilke mówi o „pseudorzeczach” i „manekinach życia” pochodzących z Ameryki —

produkowanych śmieciach coraz częściej jednorazowego użytku, schodzących z niezliczonych linii produkcyjnych — i ubolewa nad tym, jak w niezbyt odległej przeszłości przedmioty codziennego użytku wciąż zachowywały rodzaj duszy, wewnątrz. „Nawet dla naszych dziadków”, pisze Rilke, „dom”, „studnia”, znajoma wieża, ich strój, płaszcz były nieskończenie bardziej intymne... poecie, ze swoimi alchemicznymi mocami, aby przemienić ziemskie rzeczy w nowy rodzaj egzystencji. Dlatego Rilke radzi, aby Anioł Elegii — symbol istoty przemienionej — nie był pod wrażeniem żadnego nadprzyrodzonego pokazu, ale raczej ofiarujmy mu jakiś przyziemny przedmiot, dzban, linę, most, pod warunkiem, że przemieniona przez nasze wniesienie jej do wewnątrz. A co może oznaczać to schronienie rzeczy w naszym wewnętrznym świecie, jeśli nie przeniesienie ich z płaszczyzny fizycznej do świata wyobraźniowego, do duszy Ziemi, gdzie będą chronione przed dalszym rozkładem? To dzięki temu procesowi, powiedział Rilke von Hulewiczowi, stajemy się, jak to nazwał, „pszczołami niewidzialnego”. W Dziewiątej Elegii Rilke pyta: „Ziemio, czy nie tego właśnie chcesz, powstać w nas niewidzialna? Stać się pewnego dnia całkowicie niewidzialnym?”<sup>26</sup> Rilke nazwał zadanie wykonania tego Herzwerka „pracą serca” i szczegółowo opisuje to w swoim liście. „Naszym zadaniem — pisze — jest wtłoczenie w nas tej prowizorycznej, ginącej ziemi [podkreślenie moje] tak głęboko, tak boleśnie i namiętnie, aby jej był mógł w nas „niewidzialnie” ponownie powstać. Jesteśmy Pszczołami Niewidzialnego”. Rilke mówi nam, że nie robimy tego wyłącznie dla siebie, ale jako wysiłek na rzecz tego, co nazywa „Całością”. „Wszystkie formy tu i teraz”, powiedział von Hulewicz, „nie mają być używane tylko w sposób ograniczony w czasie, ale, o ile to możliwe, w ramach nadrzędnego znaczenia, w którym uczestniczymy...”. To nadrzędne znaczenie nie jest „Zaświatem, którego cień zaciemnia ziemię”, ale Całością, w którą przemijające rzeczy „wszędzie pogrążają się”. Całość Rilkego, podobnie jak „pochodzenie” Gebsera, wydaje mi się niezbyt odmienna od hermetycznego „Jednego, Wszystkiego” i może warto zauważyć, że Gebser rozpoczął swoje poszukiwania struktur świadomości od studiowania poezji Rilkego. Jeśli Herzwerk Rilkego wydaje się mniej triumfalny niż wyzwanie Pico czy Bruno, by „stać się wszechświatem”, lub nawet mniej romantyczny niż Novalis, nie powinno to dziwić. Rilke pisał w czasie, gdy niedoskonały tryb mentalno-racjonalnej struktury świadomości osiągnął swego rodzaju szczyt (lub, co bardziej trafne, dolinę), a jego wezwanie do „ratowania świata” ma, co rozumiacie, jeśli nie atmosferę desperacji, co najmniej elegijnym tonem. Rilke pisał w czasie „upadku Zachodu”, po niszczycielskiej katastrofie pierwszej wojny światowej, i pod wieloma względami jego wezwanie do ratowania świata jest operacją ratunkową. Jednak czerpie z tego niezwykle perspektywy. W innym miejscu skomentowałem pewne podobieństwa między wezwaniem Rilkego do „niewidzialnego” odtworzenia Ziemi a niektórymi pomysłami Rudolfa Steinera<sup>29</sup>. Po powrocie do tego tematu dostrzegam teraz więcej podobieństw. Rilke pisze, że praca polegająca na przekształcaniu „widzialnego i namacalnego w niewidzialne wibracje... naszej własnej natury... wprowadza nowe numery wibracji do sfer wibracyjnych wszechświata”, z którą Pitagoras, jeden z teologów prisca, nie polemizowałby. Rilke mówi dalej, że: „ponieważ różne materiały w kosmosie są jedynie wynikiem różnych prędkości wibracji” — pomysł, który podzielił z G.I. Gurdżijew <sup>30</sup> — „przygotowujemy w ten sposób nie tylko intensywność duchowego rodzaju, ale — kto wie? — nowe substancje, metale, mgławice i gwiazdy”. To niezwykle refleksja. Przekształcając świat zewnętrzny w wewnętrzny niewidzialny, Rilke mówi, że rzeczywiście możemy tworzyć nowe światy, nie tylko wewnętrzne, ale „prawdziwe”, fizyczne, namacalne. Astronomiczna analogia może to wyjaśnić. Wciągając rzeczy ze świata zewnętrznego do „czar. n.e.j dziury” naszej świadomości (która jest niewidoczna, tak jak astronomiczna czarna dziura, ponieważ jej grawitacja jest tak wielka, że światło nie może z niej uciec), możemy tworzyć gdzieś w wszechświecie, który niektórzy astronomowie nazywają „białym tryskaczem”, drugim końcem czar. n.e.j dziury, rodzajem kosmicznego gejzeru, z którego wyłania się cała materia wessana do czar. n.e.j dziury, ale przekształcona w nową materię, „metale Rilkego, mgławice i gwiazdy”. W rzeczywistości Rilke mówi, że nasze akty mentalne, nasza świadomość mogą tworzyć światy, i to był pomysł, który podzielił ze Steinerem. Jedną z najbardziej zdumiewających rzeczy, które powiedział Steiner, było to, że przyszłe

ciało fizyczne Ziemi będzie kształtowane przez myśli ludzi żyjących dzisiaj, tak jak Ziemia w przeszłości była kształtowana przez myśli wcześniejszych ludzi (więc świat fizyczny, którego doświadczamy dzisiaj – jego chmury, góry, jeziora itd. – ma swoje korzenie, przynajmniej według Steinera, w świadomości ludzi z przeszłości)<sup>32</sup>. W różny sposób zarówno Steiner, jak i Rilke mówią to samo: ta świadomość, umysł, może tworzyć fizyczną rzeczywistość. To zdaje się posuwać hermetyczny pogląd na człowieka jako mikrokosmos o krok dalej: nie tylko możemy pomieścić kosmos w naszych umysłach, ale możemy faktycznie użyć naszych umysłów do jego stworzenia. Co więcej, nadaje to zupełnie nowe znaczenie hermetycznemu pojęciu, że jesteśmy „opiekunami” świata.

### Sztuki pamięci

Możemy myśleć, że powyższe spekulacje idą trochę za daleko, ale istnieją inne, być może mniej radykalne sposoby, dzięki którym możemy zrozumieć hermetyczną ideę mikrokosmosu mieszczącego makrokosmos. Jednym z nich jest uchwycenie mocy pamięci i jej zdolności do przekraczania chwili obecnej, dając nam dostęp do szerszego zakresu rzeczywistości niż bezpośrednio „tu i teraz”. Wiemy, że Sztuka Pamięci była centralną praktyką wśród renesansowych magów i że była jednym z narzędzi, których używali, aby objąć kosmos. Niedawno zdolność umysłu do ponownego uchwycenia przeszłości została zbadana przez egzystencjalnego filozofa Colina Wilsona. W swojej książce *The Occult Wilson* przedstawił pojęcie tego, co nazywa „wydziałem X”, zdolnością uchwycenia „rzeczywistości innych czasów i miejsc”. W rozdziale 1 podałem często przytaczany przez Wilsona przykład Wydziału X, powieściopisarz Marcel Proust degustujący magdalenkę, rodzaj biskoptu, maczany w herbacie i nagle przewożony do Combray, gdzie spędził wakacje z dzieciństwa. Proustowi nie tylko przypomniano o tym; nie tylko pamiętał, że jako dziecko spędzał lato w Combray. Podobnie jak pacjent, który nagle „ponownie przeżył” zdarzenie z przeszłości, kiedy jego mózg został przypadkowo pobudzony przez neurochirurga Wildera Penfielda, dla Prousta było to tak, jakby nagle znowu tam był. Doświadczenie było czymś więcej niż „normalnym” wspomnieniem, które jest w najlepszym razie bladym odbiciem przeszłego wydarzenia, i zwykle nie było czymś więcej niż zwykłą wiedzą (w sensie nie-gnozowym), że to się wydarzyło. Można powiedzieć, że różnica między nimi byłaby jak patrzenie na płaską czarno-białą fotografię jakiejś scenerii, a potem nagle znalezienie się w niej, w pełnym kolorze i trójwymiarze, ze wszystkimi dźwiękami i zapachami. Dla samego Prousta przeżycie to było niemal mistyczne i dało mu poczucie czegoś, co wykracza poza czas, w ten sam sposób że celem platońskiego nakazu „uprawiania umierania” było wywołanie poczucia własnej nieśmiertelności. „Gdy tylko ciepły płyn zmieszany z okruchami dotknął mojego podniebienia” – pisze Proust – „przeszedł mnie dreszcz i zatrzymałem się, skupiony na niezwyklej rzeczy, która mi się przydarzyła”. Wyjątkowa przyjemność opanowała moje zmysły... I od razu kolejne życie stały się dla mnie obojętne, jego katastrofy nieszkodliwe, jego zwięzłość iluzoryczna [kursywa moja]... Przestałem się już czuć przeciętny, przypadkowy, śmiertelny”. Już czuć się „przeciętnym, przypadkowym, śmiertelnym”? Dlaczego zwięzłość życia była teraz iluzoryczna? Ponieważ degustując magdalenkę, Proust zdał sobie sprawę, że rzeczywistość przekroczyła granice chwili obecnej, „tu i teraz”, w którym on – i my wszyscy – jesteśmy uwięzieni przez większość czasu. Gdyby ktoś po prostu przypomniał mu, że wakacje dzieciństwa spędził w Combray, mógłby poczuć krótką przyjemność na to wspomnienie i westchnąć z nostalgią za minionymi czasami. Ale to, co mu się przydarzyło, nie miało nic wspólnego z nostalgią, która jest mniej lub bardziej melancholijną refleksją nad nieuchronnie ulotnym charakterem doświadczenia. W rzeczywistości był antynostalgiczny, ponieważ powiedział Proustowi, że przeszłość wciąż jest rzeczywista i że może być uchwycona przez umysł, co jest dokładnie tym, co Proust postanowił zrobić w swojej obszer. n.e.j powieści. Mówi to samo, gdy po próbie ponownego ożywienia doznania poprzez kolejne łyki herbaty i porażce, zastanawia się, że „prawda, której szukam, leży nie w filiżance, ale we mnie”. Combray młodości Prousta istnieje, tak jak całe życie pacjenta Wildera Penfielda istnieje w jego umyśle. Wilson podaje wiele innych przykładów Wydziału X zaczerpniętych z literatury. Innym ulubionym jest powieść

Hermann Hessego Wilk stepowy. Harry Haller, bohater Hessego, jest pięćdziesięcioletnim intelektualistą, który jest tak znudzony swoim pustym, monotonnym życiem, że postanawia popełnić samobójstwo. W drodze do domu, aby poderżnąć sobie gardło, Haller postanawia zatrzymać się w tawernie i wypić kieliszek wina. Potem, podobnie jak w przypadku magdalenki Prousta, dzieje się coś dziwnego. Haller popija wino i stwierdza, że: „Narodził się we mnie orzeźwiający śmiech... Uniósł się w górę jak bańka mydlana, odbijając cały świat w miniaturze na swojej tęczęj powierzchni”. „W moim mózgu”, mówi nam Haller, „przechowywano tysiące obrazów”. Zastanawia się nad nimi: starożytna, zwietrzała ściana, stare, zapomniane i iluminowane teksty, dawno zapomniane wiersze, samotny cyprys na opuszczone wzgórze, ruch chmur nocą nad Renem. Gdy te obrazy przemijają, nieszczęście Hallera zanika i ze zdziwieniem stwierdza, że jest szczęśliwy. „Złoty szlak został przetarty. Przypomniało mi się wieczność, Mozart i gwiazdy”. Podobnie jak u Prousta, doświadczenie Hallera daje mu poczucie nieśmiertelności. I znowu, gdyby w jego wcześniejszym samobójczym nastroju, pełnym narzekania na mieszczańską cywilizację, ktoś wspomniał mu o Mozarcie, skinałby głową i najprawdopodobniej zastanowiłby się, jak geniusz jest niszczonej przez obojętny świat, i dodał jeszcze jeden do już wiele powodów, dla których musiał się zabić. Ale jego łyk wina, podobnie jak magdalenka Prousta, w jakiś sposób uruchomił Wydział X, a teraz fakt Mozarta nagle stał się realny, podobnie jak obrazy z jego przeszłości — zwietrzały mur, chmury nad Renem — są również prawdziwe. I tak jak rzeczywistość Combray sprawia, że Proust rozpoznaje iluzję zwięzłości życia — innymi słowy, własnej nieśmiertelności — tak też rzeczywistość Mozarta przypomina Hallerowi o wieczności. Najwyraźniej nie tylko nostalgia za przeszłością uszczęśliwia Hallera. Paradoksalnie przeszłość, przynajmniej w tym momencie, już nie jest przeszłością. Jest, podobnie jak on, ponadczasowy. Później, po spędzeniu nocy z dziewczyną z sali tanecznej, Haller ma kolejną chwilę Wydziału X. „Przez chwile moje serce stanęło w miejscu między zachwytem a smutkiem, odkrywając, jak bogata jest galeria mojego życia i jak zatłoczona jest dusza nieszczęsnego wilka stepowego wysokimi, wiecznymi gwiazdami i konstelacjami”. wykracza poza czas. Powinno być oczywiste, że w obu przykładach chodzi o coś podobnego do rozróżnienia między gnozą a episteme omówionego w rozdziale 1. Zarówno Proust, jak i Hesse (Harry Haller jest najwyraźniej alter ego swojego twórcy) wiedzieli o swojej przeszłości. Ani kieliszek wina, ani maczana w herbacie magdalenka nie dały im żadnych nowych informacji o ich przeszłości. To, co dzieje się w obu przypadkach, polega na tym, że obaj w jakiś sposób „znają” rzeczywistość z przeszłości — lub czegoś obiektywnego, jak Mozart — w sposób, który sprawia, że ta wiedza jest rzeczywista. Wcześniej wiedzieli, ale teraz naprawdę wiedzą. (Ponownie nasz język, który nie jest przystosowany do zajmowania się tymi rozróżnieniami, załamuje się.) Wiedzą w pewien sposób, że znaczenie tej wiedzy jest jasne. Można powiedzieć, że wiedzą w 3D, w przeciwieństwie do swojej „normalnej” wiedzy 2D. Lub możemy po prostu powiedzieć, że mieli chwilę gnozy. Mówiąc to, widzimy, że Proust i Haller mieli doświadczenie podobne do Uspieńskiego, kiedy stanął przed swoją popielniczką, chociaż ponieważ nie odczuwali skutków działania podtlenku azotu, doznania nie były przytłaczające. Rzeczywistość tego, co już wiedzą, uderzyła ich w tak bezpośredni sposób, że sprawia, że oboje czują się nieśmiertelni. To nie tyle treść tej wiedzy — której, podkreślam ponownie, byli już świadomi — ale fakt, że mogą teraz żywo i żywo uchwycić jej rzeczywistość, wpływa na transformację. Powinno być również jasne, że rodzaj pamięci, o który troszczył się Proust, Hesse i Wilson, jest silnie powiązany z tym, co Henry Corbin nazwał światem wyobrazeniowym, co poznaliśmy w rozdziale 4. Ponownie, świat wyobrażony nie jest światem udawanym lub fantazji. Jest to obiektywny świat postrzegany wewnątrz, okiem umysłu. „Niewidzialny” świat wewnętrzny Rilkego jest częścią świata wyobrazeniowego, podobnie jak żywa świadomość „innych czasów i miejsc”, osiągnięta za pośrednictwem Wydziału X. Kiedy Haller Hessego przywołuje „tysiące obrazów” zgromadzonych w jego mózgu i może przywołać wyraziście chmury nad Renem lub starożytny zwietrzały mur, nie tylko pamięta te rzeczy w zwykły sposób, ale w prawdziwym sensie ponownie je postrzega. Nadal istnieją w jego umyśle, a ich obrazy stanowią część Wyimaginowanego Świata.

## Ponowne stanie się Aionem

Teraz, oprócz pokazania nam, że nasze umysły są w stanie pomieścić świat — co miało na celu Sztuka pamięci Brunona — Wydział X Wilsona pokazuje nam, że możemy również podróżować poza ciałem, w taki sam sposób, w jaki starożytni Egipcjanie robili, kiedy ćwiczyli uwalnianie ba z ograniczeń formy fizycznej. Podczas gdy moje fizyczne ciało może utknąć w tym, co „tu i teraz” zajmuje, mentalnie mogę wybrać to, co „tam i wtedy”, chcę odwiedzić. Znakomity tego przykład można znaleźć w powieści pisarza Christophera Isherwooda *The World in the Evening*, opublikowanej w 1954 roku. Bohater Isherwooda miał ciężki wypadek; obie nogi są w gipsie i jest zmuszony spędzić tygodnie na rekonwalescencji w łóżku. Jest więc dość „unieruchomiony” w bardzo konkretnym „tu i teraz”. Wykorzystuje ten czas na zastanowienie się nad biegiem swojego życia i ma wystarczająco dużo wolnego czasu, aby zauważyć pewne dziwne rzeczy. Są na przykład ciekawe doświadczenia, które ma po przebudzeniu:

Leżąc tam, w niemal bezmyślnym spokoju pierwszego przebudzenia, czułem się, jakbym pamiętał wszystko, co kiedykolwiek zrobiłem, powiedziałem lub pomyślałem od czasu, gdy byłem dzieckiem [kursywa moja]. Tylko to nie było dokładnie pamiętanie. Pamięć łączy rzeczy stopniowo, tworząc łańcuch; to była totalna natychmiastowa świadomość. Tysiące kawałków mojego życia zdawało się być rozrzuconych wokół mnie, jak meble w pokoju, wszystkie jednocześnie obecne. Nie byłem młody; nie byłem stary; Nie byłem w żadnym konkretnym wieku ani w żadnym konkretnym ja... Świadomość leżała tam, anonimowa, i patrzyła na nagromadzony bałagan z połowy życia.

Przede wszystkim uderza nas fakt, że bohater Isherwooda — trafnie nazwany Stephen Monk — wydaje się doświadczać tego, co Maurice Nicoll nazwał „życiem we wszystkich momentach życia”, co, jak zauważyłem w rozdziale 3, jest definicją hermetycznego pojęcia „stawanie się Aionem”, wyjście poza czas. Leżąc w łóżku ze złamanymi nogami, Stephen może jednak wznieść się ponad czas i przestrzeń i zobaczyć swoje życie jako całość. Ta wizja prowadzi do poczucia optymizmu — poczucia nieśmiertelności Prousta i Hallera — oraz determinacji, by naprawić błędy, które popełnił, i „robić lepiej”. Później w powieści Stephen ponownie czyta listy od swojej pierwszej żony, która niedawno zmarła, i to doświadczenie również dostarcza dziwnych spostrzeżeń. Podobnie jak w przypadku „stawania się Aionem”, poranki są najlepszym czasem na czytanie listów, ale mimo to odkrywa, że najpierw musi „wprawić się w odpowiedni nastrój”. „Czasami”, mówi, „leżałem całkiem nieruchomo z zamkniętymi oczami nawet przez pół godziny, pozwalając sobie powoli zapaść w stan zadumy, który był prawie transem” [kursywa moja]. To odprężenie wydaje się bardzo podobne do stanu, w jakim znajduje się Hermes Trismegistus, zanim ukazał mu się Poimandres, jak widzieliśmy w rozdziale 1, a także jest bardzo podobne do stanów transu, które według Jeremy'ego Naydlera występowały, gdy starożytni egipscy szamani „praktykowali umierający”. Z tego medytacyjnego spokoju wyłania się kolejne niezwykle doświadczenie „podróży w czasie”:

Kiedy Elizabeth [pierwsza żona Stephen] wspomniała o Schwarzwaldzie, dosłownie poczułem zapach mokrych krzaków bzu; kiedy opisała naszą wycieczkę na Chalkis, poczułem nagły, intensywny głód smażonej kalmary. Od czasu do czasu te wrażenia zmysłowe były tak żywe, że zastanawiałem się, czy nie jest to coś więcej niż wspomnienie; gdybym nie przeżywał w jakiś sposób pierwotnego wydarzenia

Jeśli ta ostatnia linijka przypomina nam doświadczenie pacjenta Wildera Penfielda, następna jest jeszcze bardziej niezwykła:

Tego dnia zjedliśmy lunch z Rose Macaulay w Carcassonne — czy tylko pamiętałem jasnozielonego ślimaka pełzającego po nodze stołu, czy też zauważyłem go teraz po raz pierwszy?

Wydaje się, że wspomnienia Stephena są tak żywe, że wytapuje szczegóły, których wcześniej nie zauważył. Ale jeśli ich nie zauważył, jak mógł ich „zapamiętać”? Oczywiście jest to powieść, więc wydarzenia nie są „prawdziwe”, ale pomysł jest mimo wszystko zaskakujący. Podobnie jak pacjent Wildera Penfielda, Stephen „przeżywa” przeszłe wydarzenie, ale przeżywa je tak intensywnie, że jest w stanie poświęcić mu więcej uwagi niż za pierwszym razem. Sugeruje to, że robi coś więcej niż odtwarzanie taśmy wideo z tego doświadczenia. Albo dosłownie z powrotem w tym siedzi, jedząc lunch w Carcassonne, ale teraz zauważa pewne rzeczy po raz pierwszy, albo jakaś jego część, której nie był świadomy, pamiętała więcej o wydarzeniu niż „on” i teraz daje informacje, które Stephen posiadał, ale o których nie wiedział.

### **Kaduceusz mózgu**

W obu przypadkach „podróży w czasie” Stephena znajduje się on w stanie głębokiego spokoju, niemal transu, i oba następują zaraz po przebudzeniu; mówi o „prawie bezmyślnym spokoju pierwszego przebudzenia”. Wcześniej zauważyłem, że tego rodzaju wspomnienia Wydziału X wydają się należeć do Wyimaginowanego Świata Corbina. Kiedy Isherwood pisze, że: „Tysiące kawałków mojego życia zdawało się być rozrzuconych wokół mnie, jak meble w pokoju”, odnosi się wrażenie, że jego bohater leży w łóżku i w jakiś sposób rzeczywiście patrzy na „kawałki” jego życia, że są niezależnymi, obiektywnymi obrazami, które są w jakiś sposób „tam” w taki sam sposób, jak meble. Pojęcie widzenia wyraźnych, wyraźnych, niezależnych obrazów po przebudzeniu jest związane ze zjawiskiem obrazów hipnagogicznych, które pojawiają się podczas krótkiego, wizyjnego stanu, przez który wszyscy przechodzimy, gdy zasypiamy w nocy i budzimy się rano. Występuje w tym półmrocznym stanie pośrednim między snem a jawą i na różne sposoby wizjonerscy myśliciele, tacy jak Swedenborg, Rudolf Steiner i Carl Jung, między innymi, zbadał ten dziwny stan świadomości pomiędzy. Wydaje mi się, że wyobrażenia hipnagogiczne są blisko spokrewnione ze Światem wyobraźni Corbina, a gdzie indziej pokazałem, jak Swedenborg, Steiner i Jung wykorzystali je do odbycia własnych wewnętrznych podróży<sup>38</sup>. Należy zaznaczyć, że stany hipnagogiczne nie są wyłącznie wizualne. Często są słuchowe i mogą być również dotykowe i węchowe, i istnieje dobry argument, że są one związane z prekognicją, jasnowidzeniem, synchronicznością i innymi zjawiskami „paranormalnymi”. Najbardziej wyczerpującym studium stanów hipnagogicznych jest Hypnagogia autorstwa Andreasa Mavromatisa, opublikowana w 1987 roku, a o pracy Mavromatisa pisałem obszernie w *A Secret History of Consciousness*. Najprostszym sposobem opisanego stanów hipnagogicznych jest stwierdzenie, że są one rodzajem snu na jawie. Choć są one wyraźnie spokrewnione, należy je odróżnić od „świadomych snów”, które możemy opisać jako „budzenie się podczas śnienia”.<sup>40</sup> Są one najbardziej związane ze stanem pośrednim między snem a jawą, ale Mavromatis wyjaśnia, że stany hipnagogiczne można wywołać dobrowolnie, poprzez świadomy relaks. Rodzaje odprężonych stanów sprzyjających hipnagogii są podobne, jeśli nie praktycznie identyczne, do tych, które Jeremy Naydler kojarzy z „egipskimi szamanami” uwalniającymi ba i ze stanem, w jakim znajdował się Hermes Trismegistus, kiedy spotkał Poimandresa, kiedy jego „zmysły cielesne zostały wycofane”. jak we śnie”. Jeśli zarówno doświadczenie Hermesa, jak i doświadczenie egipskiego wtajemniczonego mają miejsce w świecie wyobraźni, istnieje dobry argument, że weszli do niego poprzez stany hipnagogiczne. Mavromatis argumentuje, że hipnagogia jest powiązana z podkorowymi strukturami mózgu, które są wspólnie określane jako „stary mózg”. Podczas stanów hipnagogicznych sugeruje, że zwykle dominująca kora nowa — ewolucyjnie nowa i specyficznie „ludzka” część mózgu — zostaje zahamowana, a znacznie starsze struktury, takie jak siatkowaty rdzeń pnia mózgu, hipokamp, rdzeń przedłużony i wzgórze „przejmują kontrolę”. Aktywność kory mózgowej jest związana z jasnym, logicznym myśleniem i postrzeganiem dobrze zdefiniowanego „zewnątrznego” świata. Kiedy taka aktywność jest hamowana podczas snu lub w stanach głębokiego relaksu, dominują starsze struktury mózgu. Struktury te są bardziej dostrojone do wewnętrznego doświadczenia i „przedlogicznej” formy

myślenia, która wykorzystuje obrazy, symbole i analogie, a nie język i jasno zdefiniowane koncepcje. Jak zauważono wcześniej, jest to rodzaj myśli, który Athanasius Kircher, René Schwaller de Lubicz i inni kojarzą ze starożytnym Egiptem i który Jean Gebser lokuje w mitycznej strukturze świadomości. Opisując stany hipnagogiczne jako „śnienie na jawie”, Mavromatis łączy je z Czwartym Stanem Jogi Tantrycznej, „stanem półsnu”, w którym wszystkie stany świadomości — jawa, śnienie i sen bez śnienia — „przecinają się”. Co ciekawe, łączy to empiryczne „skrzyżowanie” z fizycznym „skrzyżowaniem” odpowiedzialnych za nie struktur mózgu. Wzgórze, które według Mavromatisa jest ośrodkiem świadomości i prawdopodobnym źródłem zjawisk hipnagogicznych, jest anatomicznie połączone z „gadzi mózgiem”, układem limbicznym i półkulami mózgowymi, trzema „domami” trójjedynego ludzkiego mózgu (rozdział 1). (Zwróć tylko uwagę na znaczenie „trójjedynego” tematu w odniesieniu do Hermesa Trismegistusa.) Każdy z trzech mózgów, argumentuje Mavromatis, ma własną świadomość i „logikę”, i sugeruje, że świadomość jednego mózgu byłaby wyjątkowo dziwna dla kogoś innego. To, co dzieje się w hipnagogii, polega na tym, że dominacja kory — to, co Schwaller de Lubicz nazwał „świadomością mózgową” — jest hamowana przez sen lub głęboki relaks, co pozwala świadomości innych „mózgów”. Ponieważ świadomość korowa „wyłącza się” dość szybko, gdy zasypiamy — „zasypianie” jest „wyłączaniem” świadomości korowej — przechodzimy do tych innych form świadomości, nie zauważając ich. Dzieje się tak, ponieważ „my”, nasze świadome, obserwujące ego, są powiązane ze świadomością korową, a jeśli „nas” tam nie ma, nie ma „nikogo”, który by je obserwował. Jeśli jednak uda się utrzymać minimalny poziom pobudzenia korowego, można zaobserwować „świadomość” starego mózgu. Do tego właśnie zmierzają ćwiczenia tantryczne dotyczące „stanu czwartego”, ale także do tego dążą świadomie indukowane stany hipnagogiczne. Jest także, jeśli czytelnik pozwoli mi to powtórzyć jeszcze raz, co dzieje się z Hermesem Trismegistusem, gdy jego „zmysły cielesne” są „wycofane jak we śnie” i dlatego później napomina Asklepiosa i innych jego uczniów, aby byli „całkowicie terażniejszości” i osiągnąć „boską koncentrację świadomości”. To połączenie tych dwóch tworzy stan wizjonerski. Jak wyjaśnia Mavromatis, w stanach medytacyjnych wzgórze i inne struktury „starego mózgu” są aktywne, podczas gdy utrzymywana jest wystarczająca uwaga, aby zapobiec zaśnięciu praktykującego. Nowy mózg niejako „wyłącza się” na tyle, aby stary mózg „włączył się”, ale pozostaje „włączony” na tyle, by obserwować świadomość starego mózgu. Można więc powiedzieć, że w hipnagogii jeden mózg „obserwuje” drugi. Powiniennem zaznaczyć, że Mavromatis uważa wzgórze za ważne także z innego powodu. Dzieje się tak dlatego, że znajduje się w nim szyszynka. Funkcja tego maleńkiego narządu wciąż pozostaje tajemnicą. Słynny filozof Kartezjusz uważał, że jest to fizyczna „siedziba duszy”, hipoteza, która spotkała się z krytyką Kartezjusza. Jednak współczesna neuronauka i starożytna mądrość sugerują, że Kartezjusz mógł nie być daleko od celu. Szyszynka jest bardzo stara, pochodzi z okresu dewonu i syluru, mniej więcej od 450 do 350 milionów lat temu. Jedną z jego najwcześniejszych funkcji był rodzaj oka znajdującego się na czubku głowy prymitywnych gadów. U niektórych współczesnych kręgowców, w tym u ludzi, szyszynka jest nadal światłoczuła, a u ludzi wczesna „szyszynka” pojawia się w początkowej fazie życia. Wkrótce znika, ale związany z nim gruczoł pozostaje i również jest wrażliwy na światło. U ssaków szyszynka wytwarza aminokwas melatoninę, która jest ważna w produkcji neuroprzekaźnika serotoniny. Bierze również udział w utrzymaniu serotoniny w podwzgórzu oraz w dystrybucji innych neuroprzekaźników do innych części mózgu. Melatonina jest również powiązana z kolorem skóry, a ta funkcja jest związana z wrażliwością szyszynki na światło. Ciekawym faktem dotyczącym melatoniny jest to, że nadmiar światła i stres zwykle hamują jej produkcję, a to z kolei wpływa na wielkość szyszynki, czyniąc ją mniejszą. Odwrotny efekt uzyskuje się poprzez ciemność i relaks; zwiększają one produkcję melatoniny i ogólną aktywność szyszynki. Jak wie każdy, kto przyjmował melatoninę jako suplement, może ona działać relaksująco na układ nerwowy, a to sugeruje rodzaj pozytywnego sprzężenia zwrotnego między produkcją melatoniny a stanem najbardziej jej sprzyjającym. Relaksacja zwiększa produkcję melatoniny, co z kolei powoduje głębsze odprężenie, co skutkuje większą ilością melatoniny i tak dalej.

Jest to twardy neurologiczny dowód na to, że mistycy doceniają spokój i ciemność, i dlatego poeci tradycyjnie faworyzują noc. Jest to również neurologiczny dowód na starożytną hinduską ideę „trzeciego oka”. Szyszynka znajduje się dokładnie tam, gdzie powinno znajdować się to źródło wizjonerskiego wglądu, co sugeruje, że Kartezjusz mógł być bliżej określenia „siedziby duszy”, niż sądzili jego krytycy. Otwarcie „trzeciego oka” skutkuje „widzeniem duchowym” i „oświeceniem”, co może być sposobem na wyrażenie związku między produkcją melatoniny a jej wpływem na neuroprzekazniki. Mavromatis zauważa silny związek między szyszynką a „trzecim okiem”, ale sugeruje również, że „przecięcie” starej i nowej struktury mózgu, które jego zdaniem jest odpowiedzialne za stany wizyjne związane z hipnagogią, przypomina symbolikę hermetycznego kaduceusza. Otwarcie „trzeciego oka” symbolizuje ponowne przebudzenie starożytnej wizji duchowej, niegdyś dostęp.n.e.j dla człowieka, ale „tymczasowo (to znaczy na kilka milionów lat) utraconej z powodu koniecznego ewolucyjnie zejścia w materię, która ma zostać odzyskana we właściwym czasie w wyższy poziom<sup>1</sup>. Mavromatis mówi dalej, że:

Na Zachodzie ten ostatni poziom jest często reprezentowany przez berło boga Hermesa, kaduceusz, przedstawiający dwa węże owinięte wokół centralnego pręta, którego kulminacją jest mała kula lub stożek otoczony dwoma skrzydłami... Warto zauważyć, że węże reprezentują dwie rzekomo przeciwne strony człowieka, podczas gdy kula lub stożek oznacza jedność świadomości. Dwa skrzydła wyrastające z kuli są zarówno wyższymi reprezentacjami dwóch stron człowieka, jak i symbolami spełnienia i wyzwolenia świadomości: są to dwie półkule mózgowe otaczające szyszynkę. To, że hipnagogia jest wynikiem „powrotu” do wcześniejszych form świadomości, mieszczących się w „starym mózgu”, nadaje nowe znaczenie pojęciu „starożytnej mądrości”. Co ciekawe, Mavromatis zwraca uwagę na „spiralny sposób”, w jaki to się osiąga, przy czym starsze formy świadomości są obserwowane przez nowszą, „korową” świadomość, co z kolei tworzy świadomość, która „przekracza” obie. Jak wspomniano w poprzednim rozdziale, ten „spiralny” motyw wydaje się mieć silny związek z ideami hermetycznymi, związanymi z węzami kaduceusza, a także z Uroborusem. Inny ciekawy związek typu „spiralna/wąż” można znaleźć w fascynującej książce Jeremy'ego Narby'ego *The Cosmic Serpent*, będącej opisem jego doświadczeń z potężnym lekiem psychoaktywnym ayahuasca. Po zażyciu narkotyku Narby miał wizję dwóch gigantycznych boa dusicieli, którzy rozmawiali z nim, przekazując starożytną mądrość. Narby został zachęcony do eksperymentowania z ayahuasą po przeczytaniu relacji antropologa Michaela Har. n.e.ra o jej efektach, który również mówił o gigantycznych gadzich stworzeniach „odpoczywających w najniższej części jego mózgu”. który leży pod nową korą mózgową. Har. n.e.r zauważył, że te stworzenia „przypominały DNA”. Narby był zainteresowany tym, skąd rdzenni mieszkańcy, którzy używają ayahuaski podczas ceremonii religijnych, wiedzieli o jej właściwościach, a także o wielu właściwościach leczniczych tysięcy roślin w rodzimej dżungli, wiedzy, której nie mogliby zdobyć metodą prób i błędów. Powiedzieli mu, że same rośliny dały im tę wiedzę, która przyszła do nich, gdy zażyli ayahuaskę. Narby zastanawiał się nad podobieństwem między „węzami” a cząsteczką DNA — która, jak wspomniano wcześniej, przypomina splecione węże z kaduceusza — i zaczął badać symbolikę węża w światowej mitologii. Narby znalazł niezliczone przykłady obrazów splecionych węży związanych ze świętą wiedzą, a ponadto pomyślał, że „węże” cząsteczki DNA są połączone za pomocą „szczebli”, które sprawiają, że wygląda to jak rodzaj „drabiny”. Motyw „drabiny” do nieba jest silnie związany z szamanizmem — jak wspomniano w rozdziale 2 — i jest również ściśle powiązany z hermetyczną ideą podróży przez sfery planetar. n.e.. W kontekście hipnagogii widzimy, że Mavromatis uważa, że jego wizje są związane z powrotem „spiralnej mody” do starszej formy świadomości przy jednoczesnym zachowaniu nowszej, mózgowej świadomości, i że odnosi splecione węże kaduceusza do połączenie starego i nowego systemu mózgowego. Ostatecznie Narby doszedł do wniosku, że obrazy splecionych węży były symbolem DNA i że sama cząsteczka DNA w jakiś sposób komunikuje się z szamanami za pośrednictwem ayahuaska.



## Duch Hermesa

Nie byłoby nierozsądne, gdyby niektórzy czytelnicy myśleli, że powyższe refleksje mają w najlepszym razie tylko wąty związek z hermetyzmem. Jednak, jak wskazuje hermetyk Antoine Faivre, podobnie jak sam Hermes, hermetyzm nie musi być ogłaszany jako taki, aby był obecny, a Hermes, jak wiemy, jest oszustem, który pojawia się w dziwnych miejscach. „Słowo [hermetyzm]”, mówi nam Faivre, „nie zawsze pojawia się tam, gdzie ten stan umysłu, te doktryny i te praktyki są widoczne”<sup>42</sup>. Jednak obecność Hermesa jest wyczuwalna. Doktryny i praktyki, do których odnosi się Faivre, to te, które zbadałem w tej książce. To, co chciałbym zrobić na tych ostatnich stronach, to skupić się na tym, co on nazywa „hermezyjskim” stanem umysłu. Jednak zanim to zrobię, czuję, że powinienem zaznaczyć, że skoro Hermes jest bogiem rozstajów dróg, ścieżek, spotkań i przesłań, być może nie jest naciągane tak bardzo, że łączę idee dotyczące „skrzyżowania” — naszych współczesne określenie „skrzyżowań” — stanów świadomości i odpowiedzialnych za nie systemów mózgowych, a także związanych z nimi neuroprzekazników — chemicznych „posłańców” — do potrójnie wielkiego. A fakt, że połączyłem niektóre hermetyczne wątki z ideami Jeana Gebsera na temat integralnej struktury świadomości, która ponownie odnosi się do idei „łączenia rzeczy razem” — „integrowania” ich — sugeruje, przynajmniej dla mnie, że powiązania tutaj są być może nie tak wąty, jak mogłoby się wydawać. Tak jak hipnagogię można rozumieć jako rekapitulację starszych funkcji mózgu przy zachowaniu świadomości mózgowej, tak integralna struktura Gebsera „integruje” wcześniejsze struktury świadomości, zachowując jednocześnie niezależne ego: obie dotyczą „spotkania” starych i nowych form świadomości w celu stworzyć coś więcej niż jedno i drugie, a integralna struktura świadomości, którą wyobraża sobie Gebser, wydaje się taką, w której można by utrzymać hermetyczny pogląd na świat. A o „pszczołach niewidzialnego” Rilkego i rodzaju pamięci kojarzonej z Wydziałem X sam Faivre pisze: „Czy sztuka pamięci... nie jest przede wszystkim sposobem odczytywania świata, aby go uwewnętrznić i... jaźń?” I „szczególnie pod natchnieniem Corpus Hermeticum... pamięć i wyobrażenia są ze sobą powiązane do tego stopnia, że się zlewają. W końcu część nauczania Hermesa Trismegistusa polegała na „interioryzacji” świata...”<sup>43</sup> Więc znów być może moje spekulacje nie są całkowicie bezpodstawne. W rzeczywistości ten rodzaj „pomostu” jest rodzajem aktywności, którą Faivre ma na myśli, kiedy pisze o „duchu hermezyjskim”. Twierdzi, że ten duch jest zasadniczo duchem synkretyzmu i eklektyzmu. Niezależnie od tego, czy chodzi o samego Hermesa i Thota, czy też o niebo i ziemię — na górze i na dole — akt hermetyczny wydaje się polegać na łączeniu skądinąd pozornie odmiennych idei, wierzeń i wizji oraz tworzeniu nowego, żywotnego prądu ze spotkania. To nie to samo, co postmodernistyczny etos „wszystko ujdzie”, motywowany bardziej zblazowaną, często cyniczną „post-wiarą” niż jakimkolwiek wysiłkiem wyjścia poza ślepią uliczkę, do której dotarła zachodnia filozofia. Wręcz przeciwnie. Jeśli, jak mówi nam Faivre, hermetycy „postrzegają ciało jako przedmiot magiczny, mistycznie związany z planetami i elementami natury, to dlatego, że wszędzie znajdują sens w rzeczach i przekraczają iluzję banalności”. A to, jak zauważa Faivre, jest „wyjątkowo poetyckim zadaniem”<sup>44</sup>. Myślenie postmodernistyczne, przynajmniej dla mnie, wydaje się operować dokładnie odwrotnym nastawieniem: „dekonstruując” wielkie systemy myślowe, dochodzi do wizji (lub braku to), które nie znajduje żadnego sensu — żadnego znaczenia — nigdzie. Kiedy nihilizm po raz pierwszy podniósł swój niepokojący łeb w drugiej połowie XIX wieku, wywołał w zbiorowej świadomości rodzaj paniki. Teraz jest nauczany na uniwersytetach i prawie nie wywołuje poruszenia. Kiedy pogląd, że świat jest bezsensowny — coś, co mówi nam również nauka — zostaje zaakceptowany z tak niewielką reakcją, jak uwaga na temat pogody, możemy być pewni, że coś poszło nie tak z naszym postrzeganiem rzeczy. Na początku ubiegłego wieku G.R.S. Mead przeciwstawił hermetyczną gnozę „wątpiącemu umysłowi”, którego „hałas słów” na temat „pozoru rzeczy” doprowadził jedynie do zamieszania. Kilka lat później Frances Yates zasugerowała, że to wyczerpanie greckiej dialektyki skłoniło egipskich Greków z

Aleksandrii do poszukiwania nowych sposobów wyjaśniania świata poprzez mistycyzm i okultyzm. Być może teraz, ponad sto lat po Meadzie, nadszedł czas, aby Hermes ponownie stanął nam z pomocą. Myślę, że to właśnie uczucie skłania dziś wielu do opowiadania się za powrotem do bardziej „tradycyjnych” systemów myślenia, ale mają one swoje wady i pisałem o nich w innym miejscu<sup>45</sup>. W przeciwieństwie do powrotu do Tradycji, w poczucie otrzymanego zbioru wiecznych wierzeń i objawień, Faivre mówi o „tradycyjnym duchu, złożonym z intensywnej i skoncentrowanej ciekawości”, w którym Tradycja odnosiłaby się „nie do niezmiennego depozytu, a raczej do nieustannej odnowy”<sup>46</sup>. Sugeruje to „tradycja” ma na celu zadawanie pytań, a nie uzyskiwanie odpowiedzi, co wydaje mi się odpowiednio hermetycznym podejściem do rzeczy. Ta „intensywna i skoncentrowana ciekawość” jest jedną z cnót, które odziedziczyliśmy po renesansie, a także siłą napędową eklektycznego charakteru ducha hermezyjskiego. Jest to ciekawość, która nie odrzuca współczesnego świata — zapoczątkowana atakiem Marina Mersenne'a na animizm — ale próbuje zsyntetyzować swoje spostrzeżenia z spostrzeżeniami z przeszłości lub stworzyć jakąś trzecią nową możliwość, której żadna z nich nie daje od razu (i równoległa z hipnagogią, która łączy „stary” mózg z „nowym”, jak również z „strukturą integralną” Gebsera, integrującą „przerośnięte” formy świadomości). I chociaż ta taktyka może wydawać się szczególnie nowoczesna, w rzeczywistości jest tak stara jak samo Corpus Hermeticum, które, jak mówi nam Faivre, było wynikiem „różnorodnego wkładu, różnych filozofii wymieszanych w tygłu, teoretycznej i doktrynalnej spójności co jest ledwie wyczuwalne”. Ta „otwartość na nowoczesność”, argumentuje Faivre, pozwala na to, co nazywa „trzecią ścieżką”, różną od „purystycznej” — Tradycyjnej w mocnym tego słowa znaczeniu — czy „historycznej”. W jego lekturze „ścieżka historyczna” składa się na różne formy „popular. n.e.j” duchowości i okultyzmu, których dziś jest mnóstwo. W tych podejściach szerokie spektrum przekonań — powszechnie uważanych za „New Age” — stanowi „alternatywę” dla głównego nurtu. Chociaż mogą zaspokajać duchowy głód odczuwany przez wielu, brakuje im intelektualnej i filozoficznej mocy jest czymś więcej niż rodzajem „kontrkultury” o dobrych intencjach, a ich mniej niż rygorystyczny charakter pozwala na łatwe — i często słuszne — ignorowanie. W przeciwieństwie do tych dwóch skrajności — twardych tradycjonalistów i łuszczącego się New Age — Faivre oferuje coś, co nazywa „ścieżką humanistyczną”. Jest to humanizm w sensie Ficina, Pico, Brunona i Fludda, a nie Erazma. Nie jest to tylko akceptacja niektórych idei hermetycznych, ale próba zapoznania się ze światem nauki tak bardzo, jak to tylko możliwe. Ponieważ jednym ze świętych patronów tej „trzeciej ścieżki” jest Thot, bóg pisma, a sam Hermes Trismegistus napisał podobno około trzydziestu sześciu tysięcy ksiąg, nie powinno to dziwić. Ze względu na „rozszerzone pole badań”, ten „erudycyjny hermetyzm” wymaga „poziomu kultury, który musi obejmować coś więcej niż ezoterykę”. konieczne. Rzeczywiście, najczęściej jest to postrzegane jako przeszkoda w „zbawieniu”, a nie pomoc. Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do współczesnej kultury, którą zarówno tradycjonałiści, jak i wyznawcy New Age mają tendencję do uważania za mniej lub bardziej „złe”, produkt kalijugi, „wieków ciemnych”, w których obaj wierzymy, że się znaleźliśmy. Jednak jednym z najbardziej Hermetyczne dzieła XX wieku, anonimowe Medytacje o tarocie, z podtytułem „Podróż do chrześcijańskiego hermetyzmu”, łączy idee hermetyczne i rzymski katolicyzm z dociekliwymi dyskusjami na temat psychologii, filozofii, socjologii, nauki i dziesiątkami innych „nowoczesnych” tematów, aby tworzą prowokującą do myślenia i często kontrowersyjną pracę. Każdy czytelnik, który zajrzy do Medytacji nad Tarotem, spodziewając się miłej pracy New Age dotyczącej przepowiadania przyszłości, będzie zaskoczony, a wielu odniesień do Bergsona, Nietzschego, Goethego i innych gigantów zachodniej kultury najprawdopodobniej ich zniechęcą. A hermetyzm, który pojawia się w tym ponad 600-stronicowym opus magnum, sam w sobie jest przykładem syntetyzującego charakteru, który Faivre widzi w sercu filozofii hermetycznej. Dla jego autora „hermetysta jest... osobą, która jest jednocześnie mistykiem, gnostykiem, magikiem i filozofem „realistą-idealistą”, który łączy i syntetyzuje „różnorodne płaszczyzny makrokosmosu i mikrokosmosu”. Ta praca syntezy jest osiągnięta przez hermetyka, ponieważ on sam jest syntezą

mistycznego, gnostycznego, magicznego i „hermetyczno-filozoficznego” „zmysłu” (znowu temat integracji), oraz jest w stanie zastosować do dowolnego przedmiotu wiedzy metodę najlepiej do niego dopasowaną. Ale chociaż szuka wiedzy, nie postępuje tak, jak czyni to nauka. Zamiast „dążyć do władzy nad siłami natury... Hermetyzm aspiruje do świadomego uczestnictwa w konstruktywnych siłach świata...”, a jego środkami do osiągnięcia tego nie są „jednoznaczne koncepcje i ich werbalne definicje... ale raczej arkana i ich symboliczne wyrażenia”. Tymi „arkanami”, jak widzieliśmy, może być praktycznie wszystko, nawet coś tak pospolitego jak popielniczka, przykład „konkretnego” podejścia hermetyzmu. Jak powiedziałby Hermetysta, wszystko zależy od tego, jak na to spojrzysz. Duch hermezjański jest zatem wezwaniem do poszerzenia naszych perspektyw, aby objąć jak najwięcej świata, i do wiary, że nie tylko przyroda, ale także świat stworzony przez człowieka ma charakter duchowy. Zamiast trzymać się idei pierwotnej, nienaruszalnej Tradycji — jak to czynią zwolennicy René Guénona i szkoły tradycjonalistów — lub zastępować „filozofie” New Age nowoczesnymi, hermezjański sposób polega na połączeniu tego, co jest wartościowe z obu nurt ezoteryczny i nurt egzoteryczny. I — jak sugeruje Gebser, jest charakterystyczne dla naszej powoli wyłaniającej się nowej struktury świadomości — zintegrować je, aby mogło powstać coś nowego i nieprzewidzianego. To jest coś, co, jak sądzę, próbowałem zrobić w tej książce i w moich innych. Ponownie, podążanie tą „trzecią ścieżką” wydaje się towarzyszyć hermetyzmowi od samego początku. „Od pierwszych wieków do dnia dzisiejszego”, pisze hermetyczny uczyony Wouter J. Hanegraaff, „istniał... trzeci nurt, charakteryzujący się oporem wobec... czystej racjonalności lub wiary doktrynalnej”<sup>51</sup>. Być może dlatego, że mamy głębokie zakorzeniony głód jakiejś wszechogarniającej ostatecznej odpowiedzi na zagadki życia, „totalizujące” systemy nauki i religii wciąż wydają się bardzo atrakcyjne, podczas gdy rodzaj „unoszącego się życia” — jak określił to powieściopisarz Robert Musil — łączący naukę i mistycyzm i zdolny do istnieć w rodzaju twórczej niepewności, którą celebrytuje duch hermesowski, jest mniej. Ale zawsze istnieli tacy, którzy wiedzieli, że tajemnic życia nie należy rozwiązywać, ale przeżywać, a trzecia ścieżka ducha hermezjańskiego jest tą, na której przeżywa się je najintensywniej. A sam Hermes Trismegistus? Cóż, wciąż możemy się od niego wiele nauczyć. Jeśli nic więcej, jego wezwanie do bycia „opiekunami” Ziemi jest dziś wyraźnie potrzebne i jeśli to wszystko, czego się od niego nauczymy, odniesiemy z tego znaczne korzyści. Ale chociaż z pewnością powinniśmy wypełniać obowiązki jednej strony naszej natury, nie powinniśmy pozwolić, aby obowiązki drugiej połowy popadły w zaniechanie. Jednym ze sposobów uniknięcia tego jest zebranie tej „boskiej koncentracji świadomości”, której trzykrotnie wielki wymagał od swoich uczniów, aby pojąć jego naukę, aby „nie nadeszła jak rwąca rzeka, wzburzona” i „prześcignęła wszelkie podejmowane przez nas wysiłki” — żeby to zrozumieć. Podobieństwo między tym a „intensywną i skupioną ciekawością” Faivre’a wydaje się oczywiste. To dzięki takim wysiłkom dwie gałęzie wiedzy — gnoza i episteme — od których rozpoczęliśmy ten esej, spotykają się i tworzą „trzecią ścieżkę”, po której, jak sugeruje jego przydomek, Hermes jest naszym najbardziej zaufanym przewodnikiem. Jednak ta droga nie jest prosta. Zakrzywia się, skręca i skręca, jak węże jego kaduceusza, a jeśli zdarzy się, że zgubimy drogę — co jest całkowicie możliwe i właściwie można się tego spodziewać — możemy znaleźć jakiś nieznaną skarb, jakiś hermaion, który sprawi, że objazd będzie bardziej niż opłaczalny. Hermes, jak pamiętamy, jest bogiem podróżników, a nie miejsc docelowych czy przylotów, a ponieważ świat jest nieskończony, taka jest też jego wiedza. W rzeczywistości, z każdym nowym stopniowym postępowaniem naszej wiedzy, sam świat powiększa się o tak wiele. I, jak mówi nam Rilke, każdy akt świadomości może rzeczywiście tworzyć nowe światy. Stawka jest więc bardzo duża. Perspektywa jest z pewnością wyzwaniem, a nawet zniechęceniem. Ale jest to również potężnie ekscytujące i ogromna przynęta dla tej „intensywnej i skoncentrowanej ciekawości”, która napędza tę niekończącą się misję. Jako PD Uspieński napisał na końcu książki, która wyłoniła się z jego doświadczeń z popielniczką: „Rzeczywisty, prawdziwy postęp myśli istnieje tylko w jak najszerszym dążeniu do wiedzy, dążeniu, które nie dopuszcza możliwości oparcia się na jakichkolwiek formach wiedza już znaleziona”. „Sens życia”, uznał Uspieński, „leży w wiecznym poszukiwaniu i tylko

poprzez poszukiwanie kiedykolwiek odnajdziemy nową rzeczywistość”<sup>52</sup>. Jest to jeden ze sposobów opisanie ścieżki hermetycznej. Myślę, że jest to bardzo dobra droga i w tym sensie powinniśmy podążać za naukami Hermesa Trismegistusa.