

Izabela Trzcńska

Instytut Religioznawstwa UJ

KONCEPCJA LOGOSU W *POIMANDRESIE*

Poimandres jest traktatem otwierającym zbiór tekstów *Corpus Hermeticum*¹ datowanych zazwyczaj na I–III wiek naszej ery. Traktat ten ma wyraźny charakter synkretyczny i stanowi specyficzną syntezę treści o charakterze religijnym oraz filozoficznym². W literaturze przedmiotu od wielu lat są omawiane relacje tekstów wchodzących w skład *Corpus Hermeticum* z platonizmem, gnostycyzmem, chrześcijaństwem, a także religią egipską³. Nie wchodząc w te rozważania w niniejszym artykule, chciałabym skoncentrować się na znaczeniu kategorii Logosu w zestawieniu z chrześcijańskim i gnostyckim ujęciem tego problemu. Takie zestawienie ma wykazać, że w koncepcji Logosu z *Poimandresa* możemy odnaleźć wiele cech wspólnych z występującymi gdzie indziej wariantami tej antycznej idei, chociaż należy też podkreślić stosunkowo dużą niezależność zawartych w nim tez, na co niegdyś zwracał uwagę Tadeusz Zieliński⁴.

Zanim przejdę do meritum, koniecznych jest kilka uwag wstępnych dotyczących tekstu źródłowego, będącego przedmiotem tego opracowania. W niniejszym artykule korzystałam z *Poimandresa* w klasycznym wydaniu *Corpus Hermeticum* André-Jeana Festugièra i Arthura Darby Nocka oraz z polskiego tłumaczenia ks. Wincentego Myszora⁵. W tekście artykułu wprowadziłam jednak pewne zmiany w stosunku do tłumaczenia polskiego. Przede wszystkim we własnym tekście zrezygnowałam z terminu Rozum, którym ks. Myszor oddawał greckie pojęcie *noûs*, gdyż z mojego punktu widzenia, w tym miejscu bardziej zgodne z tradycją grecką pozostaje określenie Umysł, które ma nieco inne konotacje od tych, wynikających z łacińskiej tradycji *ratio*⁶. Po-

¹ *Corpus Hermeticum* (dalej: C.H.), texte établi par A.D. Nock, et trad. par A.-J. Festugière, t. 1–2, Paris 1945, t. 3, 1954, t. 4, 1955.

² Do tej pory najlepszym opracowaniem całego korpusu pism hermetycznych, w tym także *Poimandresa*, pozostaje A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, t. 2, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949; t. 3, *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, t. 4, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.

³ Zob. omówienie stanu badań H.D. Betz, *Hermetism and Gnosticism: The Question of „Poimandres”* [w:] *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995*, Copenhagen 2002, s. 84–94.

⁴ T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, s. 34–38.

⁵ I. D'Hermetes, *Trismégiste: Poimandres*, C.H. 1, s. 7–19; W. Myszor, *Poimandres*, wstęp, przekład, komentarz W. Myszor, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 15, 1977, nr 1, s. 205–216; drugie wydanie tego tekstu w: G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 155–162.

⁶ W swoich przekładach tekstów z Nag Hammadi ks. Myszor także używał słowa „umysł” jako tłumaczenia pojęcia *nous*.

nadto poza dokładnymi cytataми z przekładu, w artykule stosuję określenie Logos zamiast Słowo.

W *Corpus Hermeticum* pojęcie Logosu pełni rozliczne funkcje, które odzwierciedlają wieloznaczność tego terminu w języku greckim⁷. Z pewnością jednak podstawowym rozróżnieniem będzie w tym przypadku podział na logos (forma wypowiedzi) i Logos (jako pojęcie religijne i filozoficzne) zwłaszcza, że korespondencja omawianej idei z formą przekazu we wspomnianym tekście wydaje się szczególnie uderzająca. Formę *logos* występującą w *Corpus Hermeticum* w wyczerpujący sposób omówił Festugière⁸, a jednocześnie autor ten zwrócił również uwagę na znaczenie Logosu w kosmogonicznym micie *Poimandres*⁹. Jednakże, o ile wiem, do tej pory nie powstało żadne kompleksowe opracowanie, które uwzględniałoby w pełni specyfikę hermetycznego ujęcia do tej problematyki. Chciałabym jednak zaznaczyć, że wspomniane rozróżnienie nie wprowadza opozycji Logosu i logosu. Logos jako forma wypowiedzi spełnia bowiem swoją rolę tylko wówczas, gdy prześwituje przez nią Logos. Toteż wskazana różnica wynika z przekonania, że Logos, nawet jeżeli jest Słowem, bardzo trudno daje się przełożyć na wyrazy potocznego czy naukowego języka, a jeżeli tak, to zawsze narzuca wywodowi specyficzny kształt. Tym samym, logos-forma pozostaje zależny od Logosu. Pisząc więc małą lub dużą literą, podkreślam tylko jeden z aspektów przejawiania się Logosu, ale rzeczywistość, na którą on wskazuje, pozostaje jedna. Warto też w tym miejscu zwrócić uwagę na swoisty paradoks Logosu, który ze swej natury stanowi narzędzie objawienia i spełnia funkcję wyjaśniającą wobec Transcendencji, podczas gdy mówiący o nim logos jest często nieprzejrzystą i niejednoznaczną formą, a jej sens nader trudno poddaje się eksplikacji. Forma wydaje się też o tyle istotna, że tłumacze nie zawsze pozostają zgodni co do tego, w którym miejscu mamy do czynienia z Logosem w sensie metafizycznym, a w którym – tylko formalnym¹⁰. Odczytywany w takim kontekście Logos staje się nieodłączny od logosu, a wszelkie cechy jednego z tych poziomów rozumienia muszą wykazywać zbieżność z drugim. Wprawdzie Heraklit zastrzegł się, że Logos pozostaje w pełni niezależny od formy wypowiedzi stosowanej przez niego, ale faktem jest, że posłużył się on też niejasnym stylem, który stał się wręcz archetypiczny dla wielu starożytnych koncepcji Logosu, co znajdujemy również w *Poimandresie*.

Na początku warto jeszcze zaznaczyć, że religijne koncepcje Logosu, powstałe na początku naszej ery, stanowią fragment szerszego zjawiska, w którym różne idee filozoficzne nabierają lub tylko ujawniają istniejące wcześniej, ale do tej pory niepoddawane egzegetycznym komentarzom, znaczenia religijne. Z pewnością ureligijnienie danej idei sprzyja jej upowszechnieniu, chociaż może grozić także pewnymi uprosz-

⁷ O różnych możliwościach tłumaczenia pojęcia Logosu zob. R. Zaborowski, *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1998), s. 89–113; R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, s. 177–183; na temat wieloznaczności tego terminu w filozofii greckiej zob. także K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

⁸ Festugière, op.cit., t. 2, s. 28–50.

⁹ Festugière, op.cit., t. 4, s. 36–40.

¹⁰ Na przykład, kiedy Poimandres pyta: „O co jednak chodzi w wyrażeniu: kto poznał samego siebie, wraca do siebie – jak powiada Słowo Boże?” (Poim. 21) C.H., 1, s. 14; Myszor, s. 213; Festugière używa w tym miejscu określenia *la parole de Dieu*. Jak sądzę, problematyczne jest także stwierdzenie: „Bóg zaś rzekł natychmiast w świętym słowie: rośnijcie i rozmnażajcie się (Poim. 18), które równie dobrze może odnosić się do tekstu z Księgi Rodzaju, jak chce Myszor, jak i stanowić bezpośrednie odwołanie do stwórczej mocy Boga upostaciowanej w Logosie, C.H., 1, s. 13; Myszor, s. 212.

zeniami, które muszą się pojawić w przypadku interpretacji metafizycznych treści, przeznaczonej dla odbiorców, w przeważającej większości nieposiadających żadnego przygotowania filozoficznego. Logos z mitu *Poimandresa* stanowi znakomity przykład na to, że takie upowszechnienie nie musi wcale osłabiać pierwotnego znaczenia filozoficznej koncepcji, a wprost przeciwnie – mit może uczestniczyć w procesie tworzenia nowych znaczeń, których w pismach filozoficznych nie można znaleźć. W związku z tym mit może stanowić również inspirację do dalszych poszukiwań, a nie tylko powtarzać czy upraszczać refleksję filozoficzną¹¹.

Ten religijny wydzźwięk stał się zresztą wówczas dominujący także w odniesieniu do innych pojęć oraz problemów tradycyjnie filozoficznych, w późnej starożytności interpretowanych teologicznie i religijnie. W związku z tym i Logos przyjmuje specyficzne zabarwienie, nieobecne wcześniej w takim stopniu w tekstach filozoficznych. Wśród najbardziej znaczących można oczywiście wymienić dzieła Filona Aleksandryjskiego¹² oraz słynny Prolog Ewangelii Janowej¹³, a dotyczy to również dzieł stoików¹⁴. U wszystkich wymienionych autorów idea Logosu przedstawia się nieco inaczej, ale z pewnością można mówić o znaczących podobieństwach w odniesieniu do rozumienia Logosu jako boskiego ładu w świecie o charakterze transcendentnym (jak w przypadku Filona) lub immanentnym (jak w koncepcji *logoi spermatikoi* stoików). Istotne podobieństwo stanowi też poznawcza funkcja Logosu, który jest specyficznym rodzajem objawienia dotyczącym zarówno świata, jak i Boga. Co charakterystyczne, we wszystkich wspomnianych kręgach Logos stanowi niejako uzgodnienie między religijnym i filozoficznym sposobem rozumienia bytu. W tym kontekście tekst *Poimandresa* jawi się jako jeden ze znaczących, choć stosunkowo mało znanych przykładów wykorzystania tej idei.

Analizowany traktat został napisany w formie dialogu między Poimandremem, będącym teofaniczną postacią najwyższego Umysłu, czyli Boga, oraz nieznanym z imienia człowiekiem, który okazał się godny doświadczenia bezpośredniego spotkania z boską postacią. Warto zaznaczyć, że części dialogowane zostały wpisane w ramy szerszej opowieści, w której głównym narratorem pozostaje ów wtajemniczony, tak że czytelnik odnosi wrażenie, jakby słuchał szczegółowego sprawozdania z nadzwyczajnych przeżyć, które stały się jego udziałem¹⁵. W poniższym streszczeniu pominęłam

¹¹ Zauważmy, że zgodnie z opinią Tadeusza Zielińskiego Logos w micie hermetycznym narodził się jako mitologemat i jako taki wyprzedza refleksję o charakterze filozoficznym, Zieliński, op.cit., 35 i n. Tymczasem z analizy tekstów wynika, że Logos filozoficzny z całą pewnością jest znacznie wcześniejszy od znanych obecnie tekstów mitów hermetycznych.

¹² Spośród bogatej literatury dotyczącej kwestii Logosu w myśli Filona należy wymienić H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. I–II, Cambridge–Massachusetts 1947; idem, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1956; J. Zieliński, *Jerozolima. Ateizm, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 239–247; M. Osmąnski, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De officio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001; Leszczyński, op.cit., s. 132–172; D. Mrugański OP, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 129–178.

¹³ Zob. H. Langhamer, *Pieśń o Logosie oraz jej tło religijno-historyczne* [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976, s. 19–32; Leszczyński, op.cit., s. 173–199 (tu bogata literatura).

¹⁴ Zob. Leszczyński, op.cit., s. 79–131.

¹⁵ Ten zabieg literacki nadał *Poimandresowi* specyficzny charakter: mityczny dialog stał się bowiem rodzajem wspomnienia, obszernym cytatem, co zapewne miało przydawać samemu tekstowi wiarygodności, ale też ustaliło jego wyraźny osobisty, a przez to i subiektywny kontekst. Jest to z pewnością jeden z pierwszych przykładów literackich wyraźnego zastosowania pozycji „ja” w tekście odnoszącym się do religijnych doświadczeń.

wiele ciekawych aspektów tego tekstu, związanych z relacją dotyczącą natury samego doświadczenia, ponieważ w dużej mierze wykraczają one poza temat niniejszego artykułu, skoncentrowałam się natomiast na pouczeniach Poimandresa, stanowiących przekaz kosmogonicznego mitu, w którym Logos spełnia niepoślednią rolę. Sam Poimandres przedstawia się jako Umysł Władzy Absolutnej (*authéntias noûs*)¹⁶, który chce człowiekowi pragnącemu prawdziwej wiedzy o bytach udzielić odpowiedniego pouczenia (*Poim.* 1–3)¹⁷. W konsekwencji tego objawienia wtajemniczony doświadcza dwóch rzeczywistości – świetlistej nieskończoności oraz przerażającej, pogrążonej w chaosie, ciemności. Według wyjaśnień Poimandresa, pierwsza wizja odnosi się do samego boskiego Umysłu, natomiast druga stanowi odwzorowanie pierwotnej Natury (*Poim.* 4)¹⁸. Najwyraźniej autor tego utworu nie był zwolennikiem stanowiska odwieczności tych obydwu skontrastowanych sfer, ponieważ zauważył, że Umysł jest pierwotny wobec sfery natury (*Poim.* 6)¹⁹, i można przypuszczać, że jest on także jej źródłem, mimo iż sam tekst nigdzie o tym nie mówi. Ponadto ocena sfery światła i ciemności w analizowanym tekście jest całkowicie odmienna od koncepcji manichejskich światów dobra i światłości oraz zła i ciemności. W omawianym mitem owa pierwotna natura stanowi wyraz stanu rozpaczliwego pragnienia, o czym świadczy jej głos: „[...] wydawała rodzaj dźwięku, jakiś lament nie do wypowiedzenia. Następnie wydobył się z niej nieartykułowany krzyk, jak się zdaje, podobny do huku ognia”²⁰. Ten stan nie pozostaje bez odpowiedzi, ponieważ ze światłości „[...] jednak zstąpiło ku Naturze święte Słowo”, podczas gdy z Natury uniósł się wówczas ku górze „lekki, szybki i silny” żywiol ognia²¹ (*Poim.* 5). Ten subtelny element był wprawdzie zanurzony w ciemności pierwotnej Natury, ale trzeba podkreślić, że omawiany dialog dostarcza wyraźnych sugestii, by interpretować go jako element boski, pogrążony w Naturze. Ziemia i woda nie mogły się wprawdzie unieść i pozostały zmieszane, ale od tej pory przestały tkwić w bezruchu: „Poruszane jednak były przez unoszące się ponad duchowe Słowo, które można usłyszeć”. Zgodnie z podaną następnie interpretacją Poimandresa, światło jest nim samym – Umysłem, natomiast „świetliste Słowo, to Syn Boży” (*Poim.* 6)²². Logos spełnia także bardzo istotną funkcję przy formowaniu Natury. Zgodnie z nauką Poimandresa, jej zróżnicowanie odbyło się zgodnie z Wolą Boga, „która wzięwszy Słowo i widząc piękny świat, naśladowała go, tworząc go z własnych elementów oraz zrodzonych (przez siebie) dusz” (*Poim.* 8)²³.

Zgodnie z mitem, boski Umysł jest męsko-żeński²⁴ i jako taki rodzi „przez Słowo” drugi Umysł, będący właściwym Demiurgiem, który z kolei daje początek istnieniu siedmiu władców Przeznaczenia (*Poim.* 9)²⁵. Mamy tu bardzo wyraźne nawiązanie do popularnej w gnostycyzmie koncepcji Demiurga, który otacza się swoimi Archontami,

¹⁶ Według Festugièra *authéntias Noûs* to *le Noûs de la Souveraineté absolue*, C.H., 1, s. 7, Myszor tłumaczy to pojęcie jako *absolut*, s. 208.

¹⁷ Myszor, s. 208.

¹⁸ C.H., 1, s. 7; Myszor, s. 208.

¹⁹ C.H., 1, s. 8; Myszor, s. 209.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ C.H., 1, s. 9; Myszor, s. 209.

²⁴ Na temat tej koncepcji bóstwa zob. Festugière, IV, s. 43–50.

²⁵ C.H., 1, s. 9; Myszor, s. 210.

będącymi zwierzchnikami Przeznaczenia²⁶. Jednak i ta koncepcja, w przeciwieństwie do wykładu gnostyckiego, jest w *Poimandresie* rozumiana w sposób pozytywny, jako element wprowadzający porządek w świat. Fakt ten zostaje podkreślony w kolejnych stwierdzeniach mitu, który opowiada o tym, że Logos „pomknął” ku tej pięknej „stworzonej” Naturze i zjednoczył się z jej Demiurgiem, tak że tylko jej najniższe poziomy materii nie zostały poddane jego działaniu (*Poim.10*)²⁷. Hermetyczne uniwersum, analogicznie do innych wyobrażeń antycznych, ma kształt sferyczny, ale tym, co je szczególnie charakteryzuje, jest stały fakt przebywania w ruchu; dotyczy to także jego transcendentnych poruszycieli. Ta pierwsza mityczna *machina mundi*, żeby użyć tu popularnego o wiele później określenia, które wydaje się i w tym przypadku trafne, pozostaje w nieustannym ruchu: „Demiurg-Rozum zjednoczony ze Słowem otacza okręgi i kręcąc nimi, syczy” (*Poim.11*)²⁸. W dalszej kolejności w tekście następuje opowieść o pojawieniu się Człowieka oraz słynny opis jego upadku w Naturę, w konsekwencji miłości, która powstała między nimi. W tym miejscu pominię relację o wszystkich perypetiach, które z tego wynikły. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że także ów Człowiek zostaje uznany za „dziecko Boga” (*Poim.12*) i podziwia w świecie dzieła swojego „brata” (*Poim.13*), co jednak może odnosić się zarówno do Logosu, jak i do Demiurga. Chciałabym także zwrócić uwagę na końcowe partie tekstu, gdzie raz jeszcze powraca wątek Logosu. Wtajemniczony składa wówczas oświadczenie, które warto zacytować: „To przydarzyło mi się, gdy zaczerpnąłem z mojego Rozumu, to jest z Poimandresa, ze Słowa Absolutu”²⁹ (*Poim.30*) [czyli wg dosłownego tłumaczenia: „z Logosu Władzy Absolutnej”]. Wzmianka o Logosie pojawia się także w końcowym hymnie, w jednej z inwokacji do Boga, który „słowem [a może: Słowem?] ustanawia byty” (*Poim.31*)³⁰.

Analizując ten mit, należy postawić kilka pytań: kim jest Logos przedstawiony w tekście *Poimandresa*? Jak działa? Kim ten Logos jest dla świata i w jaki sposób wpływa na jego kondycję? Zanim jednak spróbuję odpowiedzieć na te pytania, raz jeszcze chciałabym się odwołać do kwestii logosu-wykładu, który objaśnia znaczenia Logosu, ponieważ dopiero w tym kontekście mogą pojawić się wszelkie próby interpretacji tego tekstu. Kwestia formy w *Poimandresie* jest tym ważniejsza, że pojęcie Logosu przechodzi w nim znamiennej transformację w kierunku mitu, o której wspominałam już na początku tego tekstu. Co więcej, w tym przypadku mit zdaje się w pełni dominować nad logosem. Ten stan rzeczy jest jednym jeszcze podkreśleniem paradoksalności sytuacji Logosu w świecie i w dyskursie: gdyż o ile Logos wprowadza ład i jasność, o tyle mit (podobnie jak parabola) stanowi podkreślenie dramatyczności świata, a często i ludzkiej wobec niego bezradności. Z tego względu logos w formie mitycznej stanowi poznawczą *coincidentia oppositorum* i w tym spełnieniu przeciwieństw możliwe staje się takie mówienie o świecie, w którym współistnieją kosmos i chaotyczność, harmonia i dysonanse. W zasadzie kwestia zestawienia przestrzeni logosu i mythosu jest klasycznym problemem, dyskutowanym w tekstach filozoficz-

²⁶ O gnostyckim Demiurgu i jego Archontach zob. K. Rudolf, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 71 i n; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 204 i n; 215 i n.

²⁷ C.H., I, s. 10; Myszor, s. 210.

²⁸ Ibidem.

²⁹ C.H., I, 17; Myszor, s. 216.

³⁰ C.H., I, s.18; Myszor, s. 216; u Myszora logos występuje tu małą literą, u Festugièra – dużą.

nych przynajmniej od Platona. Nie można się tu jednak ograniczyć wyłącznie do ustanowienia opozycji zrationalizowanego dyskursu oraz narracji zawierającej fantastyczne elementy. Władysław Stróżewski proponuje, by problem ten badać w znacznie szerszej perspektywie³¹. Według tego autora, Logos nosi w swej idei swoisty dualizm wyznaczony przez to wszystko, co pochodząc z niego, stanowi źródło jasności – tej metafizycznej i tej poznawczej. Jednocześnie immanentnym składnikiem idei Logosu pozostaje specyficzna sfera mroku, która nie poddaje się zrationalizowanym wyjaśnieniom i nie mieści w kategoriach potocznej oczywistości. Właśnie ten ciemny aspekt Logosu, zdaniem Stróżewskiego, stanowi źródło paradygmatu określanego w tym przypadku jako *mythos*. W tym szerokim ujęciu, mitem, przynajmniej w sensie zawsze nieadekwatnej próby wyjaśniania ciemnej strony Logosu, może stać się każda dyscyplina nauki – także filozofia, a nawet matematyka. Forma mitu jako bardziej otwarta, daje znacznie większe możliwości interpretacyjne niż najbardziej nawet prze-myślana logika filozoficznej rozprawy. Zauważmy, że w literaturze początków naszej ery, mimo żywego zainteresowania problematyką Logosu, nie znajdziemy oczywistej i skończonej jego definicji. Symbole, obrazy i mity, którymi posługują się autorzy poruszający ten temat, mają natomiast służyć wzmocnieniu przekonania, że Logos w swej istocie przerasta wszelkie zwarte koncepcje. Logos zawsze daje się dopowiadać i jako taki stanowi również źródło wewnętrznej dynamiki dotyczących go przekazów.

Logos w *Poimandresie* stanowi zarówno wyraz formy świętego mitu, jak i określenie Syna Najwyższego Boga. Przy czym z pewnością cechą charakterystyczną tego mitu o Logosie nie jest narracja odnosząca się do burzliwych wydarzeń z życia bóstw, herosów czy ludzi, ale filozofujący charakter przekazu objawienia o dziejach pierwszego człowieka, kondycji natury, początkach życia oraz roli boskiej nauki, która przynosi wyzwolenie. W takim ujęciu widoczne stają się przemiany, jakim ulega mit w okresie późnoantycznym. Od tej pory staje się on bowiem przede wszystkim nośnikiem ukrytej wiedzy, czyli *gnosis*, jest więc nauką, a nawet rodzajem teofanii. Tej funkcji zostaje też podporządkowane użycie określonych symboli oraz wątki opowiadające o początkach świata i upadku człowieka. Ponadto, na co zwrócił uwagę Festugière, wykład tej nauki nie stanowi jednoznacznego przekazu konsekwentnie przedstawianej doktryny. Pozostaje on natomiast, jakby z definicji fragmentaryczny i wewnętrznie sprzeczny³². Trzeba przyznać, że takie ujęcie dość radykalnie zmieniło postać mitu, co miało znaczenie zwłaszcza w epokach późniejszych, kiedy związane z Hermesem Trismegistem pisma, odkryte na nowo przez Ficina, stały się wielką inspiracją dla kolejnych pokoleń jego czytelników³³.

Z punktu widzenia analizy zarówno formy, jak i zasadniczych elementów kryjącej się za nimi treści, zbiorem najbliższym charakterowi pism korpusu hermetycznego wydają się źródła gnostyckie, a *Poimandres* bywa nawet uważany za przykład tzw. „pogańskiej gnozy”³⁴. Teksty gnostyckie również są zbiorami pouczeń przeznaczonymi dla wybranych i służącymi do tego, aby mogli oni odnaleźć wyzwalającą gnozę. Ponadto pisma gnostyckie mają niejednokrotnie formę krótkich wypowiedzi (*logoi*), w których zasadniczym przekąźnikiem sensu pozostaje obrazowy, a jednocześnie sym-

³¹ W. Stróżewski, *Logos i Mythos* [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, red. M. Kudelska, Kraków 2001, s. 17–36.

³² Festugière, op.cit., t. 2, s. 40 i n.

³³ F.A. Yates, *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, Chicago and London 1991 [1964], s. 1–61.

³⁴ Por. Myszor, s. 206.

boliczny sposób wykładu. Podobnie jak w tekstach hermetycznych, tak i w gnostyckich mit pełni bardzo ważną funkcję. Wielu autorów gnostyckich próbowało stworzyć doktrynę chrześcijańską, opierając się na mitycznym sposobie myślenia, jednakże było to zadanie w zasadzie z góry skazane na przegraną, wobec zupełnie odmiennego nastawienia większości znamienitych przedstawicieli Kościoła.

W pismach gnostyckich i hermetycznych mit jest ciągle świętym słowem, które służy do tego, aby głosić człowiekowi najważniejsze tajemnice Boga. Mit jest więc uznawany za podstawową formę religijnej wypowiedzi, za swoisty przewodnik człowieka w jego inicjacyjnej drodze ku transcendencji. Mity te mają także wspólną cechę, a mianowicie stanowią znakomity przykład wykorzystania dawnych wątków – tak naprawdę w późnoantycznych zbiorach mitycznych opowieści jest bardzo niewiele elementów, które byłyby wcześniej nieznanne. Być może, ze względu na chęć powoływania się na uznane tradycje, występują w nich dobrze znane motywy, które jednak zostały umieszczone często w zupełnie nowych konfiguracjach, co sprzyja budowaniu nowatorskich interpretacji, odpowiadających rozwojowi myśli w danym okresie i nieodwołujących się wyłącznie do dawnej kultury. Tu jednak dotykamy pewnej różnicy wyodrębniającej obydwa wymienione zbiory.

Jak wiadomo, w mitach gnostyckich znajdujemy wyraz radykalnego odrzucenia świata, w jego wszystkich wymiarach i formach. Jako stworzony przez Demiurga, oznacza on zawsze miejsce zniewolenia. Gnostycki Logos w pełni oddaje specyfikę takiego ujęcia. Znakomitym przykładem są *logoi* Chrystusa z Ewangelii Tomasza lub Filipa. Stanowią je krótkie aforystyczne wypowiedzi, które jednak nie posiadają jasności późnoantycznej formy *gnome* (stosowanej nieco później np. przez Ewagriusza Pontyjskiego), mającej pełnić funkcję zwięzłej wskazówki o charakterze filozoficznym, moralnym czy też ascetycznym. O gnostyckich *logoi* z pewnością można stwierdzić, że są wyrazem zdecydowanego buntu, jak świadczą choćby obecne w nich wersje wypowiedzi Chrystusa, znanych z Nowego Testamentu. Ich wymowa pozostaje zawsze w sprzeczności z oficjalną wykładnią, a ich ton uderza swoją absurdalnością. Ten stan rzeczy pozostaje jednak zgodny z gnostyckim Logosem, który pojawia się na świecie jedynie po to, by uświadomić innym szaleństwo istnienia oraz wskazać drogę jego porzucenia³⁵. Ten Logos nie może stanowić źródła kosmosu, skoro ów kosmos jest uznany za coś z gruntu złego, czego nigdy nie da się naprawić. Dlatego gnostyckie *logoi* stoją poza światem i jako takie są w stosunku do niego całkowicie nieadekwatne³⁶. Także Logos gnostycki pozostaje ukryty, a nawet milczący. W konsekwencji *logoi* nie mogą oddawać jakiegokolwiek porządku, ponieważ w przekonaniu gnostyków, w obecnym wymiarze każdy ład stanowi jedynie odbicie ułomnego kosmosu. Wprawdzie i w gnostyckich pismach znajdujemy przekonanie o istnieniu świętej księgi (*byblos*), ale i w tym przypadku należy pamiętać, że takie objawienia gnostycy odnosili przede wszystkim do sfery transcendentnej³⁷. W konsekwencji podobnego nastawienia, gnostyckich *logoi* nie można w żaden sposób wyjaśnić, a ich zrozumienie przychodzi jedynie w rezultacie inicjacyjnego doświadczenia, którego wielką wartość gnostyckie

³⁵ Przykładem opowieści o logosie, który opuszcza świat i odchodzi w milczeniu, jest *Tractatus Tripartitus*, zob. ks. W. Mys z o r, „Anapausis” w *teologii chrześcijańskich gnostyków*, Warszawa 1984, zwl. s. 152n.

³⁶ Na temat gnostyckiej koncepcji języka zob. L. R z y m o w s k a, istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy. Na przykładzie wybranych pism apokryficznych, Wrocław 2002, s. 158–169.

³⁷ E. T h o m a s s e n, *Revelation as Book and Book as Revelation: Reflection on the Gospel of Truth* [w:] *The Nag Hammadi Texts...*, s. 35–45.

teksty podkreślają, chociaż nie udzielają w tym względzie żadnych wiążących wskázówek. Jak z tego wynika, gnostycka koncepcja Logosu jest z pewnością najbardziej kontrowersyjna w porównaniu z wszystkimi antycznymi wariantami tej idei, ponieważ neguje to, co było w nich niepodważalnym jądrem. Logos w przekonaniu gnostyków nie jest boskim ładem tego świata i nie brał udziału w jego stwarzaniu. Kosmos pozabawiony Logosu stał się w gnostyckich opowieściach beznadziejnym więzieniem, a wszelka prawdziwa wiedza i harmonia rozciągały się daleko poza nim, w niedostępnej dla demiurgicznych mocy Pleromie. Jego rola polega jedynie na przekazywaniu treści odnoszących się bezpośrednio do Transcendencji i dlatego z konieczności negujących demiurgiczną rzeczywistość świata.

Tymczasem w *Poimandresie* spotykamy się z zupełnie innym ujęciem. Przede wszystkim, w omawianym dialogu, a dotyczy to też całości *Corpus Hermeticum*, mamy do czynienia z typowym wykładem paradoksalnym, w którym wiele z istotnych twierdzeń jest skontrastowanych z orzeczeniami o znaczeniu przeciwnym. Wprawdzie te sprzeczności nie sąsiadują z sobą w tekście bezpośrednio, ale ich wyzwania nie sposób uniknąć w trakcie uważnej lektury³⁸. Mamy w tym przypadku do czynienia z taką sytuacją, jakby Logos wymykał się precyzyjnej i jasnej prezentacji. Niemniej w porównaniu z przekazem wielu pism gnostyckich *Poimandres* wydaje się wyjątkowo spójny i czytelny. Festugière podkreśla nawet pokrewieństwo jego literackiej formy z antyczną tradycją zwiezłych wykładów filozoficznych³⁹. Wspomniana paradoksalność decyduje też o otwartości systemu interpretacyjnego *Poimandresa*, którego tekst można rozumieć na różne sposoby. Zapewne ten fakt wpłynął również na wielką popularność pism hermetycznych w nowożytnej Europie, a sam Trismegistos był uważany za jednego z największych mędrców i mistyków.

Analizowana w tym kontekście mityczna wykładnia idei Logosu w *Poimandresie* charakteryzuje się więc stosunkowo dużą precyzją sformułowań, mimo że posługuje się właściwym dla tego rodzaju literatury obrazowym i metaforycznym stylem. To odróżnia ten traktat od literatury gnostyckiej, w której chaos i wielkie nagromadzenie wątków wydają się podstawową cechą. Jednakże wszystkie sprzeczności i nieoczywistości zdają się mieć w zbiorach gnostyckich jedynie charakter ilościowy, ponieważ są one zawsze podporządkowane ogólnej ocenie rzeczywistości kosmicznej, która w sposób jednoznaczny jest ujmowana negatywnie. W *Corpus Hermeticum* natomiast, niezależnie od rozbieżności występujących w wykładzie hermetycznej doktryny, cechą niezmiernie charakterystyczną pozostaje tendencja do podwójnej predykcji zjawisk świata, które raz są przedstawiane w sposób zgodny z radykalizmem gnostyckim, a innym razem wprost przeciwnie. Taki styl formułowania myśli stanowi wprawdzie dość kłopotliwy przedmiot badań, ale jednocześnie jest niezastąpionym punktem wyjścia, umożliwiającym konstruowanie otwartych modeli rzeczywistości, która nie jest w nich nigdy zdefiniowana do końca, co pozwala na dynamiczne generowanie następných pomysłów, przy czym zostaje zachowana równowaga między stwierdzaniem jej dobrych i złych cech.

³⁸ Z taką paradoksalną sytuacją mamy do czynienia, np. zestawiając koncepcję Logosu występującą w *Poimandresie* z tekstami hermetycznych hymnów pochodzących z biblioteki Nag Hammadi, w których idea Logosu jest z pewnością zbieżna z przekazem gnostyckiego radykalizmu, por. Rudolf, op.cit., s. 222–223.

³⁹ Zob. porównanie z różnymi formami filozoficznego przekazu, takimi jak diatryba, *hypomnemata*, *synggrammata*, Festugière, op.cit., t. 2, s. 28 i n.

Omówiony wątek obecności w świecie Logosu, jako podstawowego elementu hermetycznej symbolizacji, wiąże się także z rozumieniem go jako Słowa, kreatywnej wypowiedzi. W tym przypadku analizowany mit mówi też dobitniej o pewnych aspektach, które w filozoficznej rozprawie nie stanowią przewodniego motywu. Można zaryzykować twierdzenie, że mityczne opowiadanie podnosi te aspekty, które powszechnie się przyjmuje, i dlatego filozofia je pomija, podczas gdy mit, odwołując się do nich, określa na nowo ich sens. W *Poimandresie* z pewnością taką funkcję pełni stwierdzenie, że Logos jest głośną wypowiedzią. W omawianym tekście szczególnie wstrząsające jest zestawienie bezładnego krzyku materii oraz głosu Logosu, który stanowi w tym przypadku początek kreacji, ponieważ dzięki jego działaniu z otchłani pierwotnej Natury może wyłonić się uporządkowana struktura kosmosu. W tekście *Poimandresa* głos Natury stanowi przeciwieństwo Logosu-wypowiedzi, który – ponieważ jest sensem – przynosi możliwość wyłonienia ładu także tam, gdzie go nigdy wcześniej nie było. W całym akcie hermetycznego stworzenia pozbawione tego transcendentnego sensu (czyli będące *alogoi*) pozostają jedynie zwierzęta oraz najniższa materia, co jest oczywiście zgodne z ówczesnym powszechnym przekonaniem. W porównaniu z subtelną koncepcją Filona, odnoszącą się do inteligibilnej przestrzeni umysłu, w której mogą zmanifestować się idee, głosy z *Poimandresa* stanowią element archaiczny. Jednakże znaczenie tego Słowa-Głosu jest z pewnością bliższe tradycji religii żydowskiej, czy kształtującego się chrześcijaństwa, niż pismom gnostyckim.

W jednym z wielu pięknych hymnów, jakie zostały zamieszczone w *Dziejach Tomasa* znajdujemy i taką inwokację:

„Jezu Chryste,
Synu Nieskończonego miłosierdzia!
Ciszo i milczenie,
mowo niemych zwierząt teraz obudzona” (39, 4)⁴⁰.

Zgodnie z zacytowanym tekstem, Chrystus nie tylko sam reprezentuje milczenie Najwyższego Boga, ale jednocześnie jest owym nieartykułowanym krzykiem, który został tu najwyraźniej zrównany z wymową transcendentnej ciszy. To jeszcze jeden dowód, że symbolika gnostyckich tekstów opiera się na skrajnościach, a cel tego stanowi wskazanie rzeczywistości, która jest zupełnie inna od wszystkiego, do czego człowiek zdążył się przyzwyczaić. Zauważmy, że sekretne słowa, które gnostycki Chrystus przekazuje swoim uczniom, są słowami wyszeptanymi, niepojętymi dla świata. Logos gnostycki istnieje więc w sposób pozasłowny, i to nie tylko w sensie apofatyczności, ale sprzeciwu wobec wszelkich kategorii.

Gnostyckim pismem, w którym idea Logosu został wyrażona w sposób najpełniejszy, jest zapewne *Ewangelia Prawdy*. Sytuacja wyjściowa przedstawiona w tym dokumencie wydaje się analogiczna do *Poimandresa* – według tego apokryfu Logos przybywa z Pełni, która jest „[...] w Myśli i Umyśle Ojca”⁴¹. Jednakże rola tego Logosu jest zasadniczo inna. Pojawia się on nie po to, aby stwarzać (stworzenie już się dokonało i zgodnie z konwencją gnostycką jest ono postrzegane jako coś fatalnego), ale aby zbawiać. Innymi słowy Logos z *Ewangelii Prawdy* jest Słowem wiedzy, która

⁴⁰ *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, tłum., wstęp i przyp. L. Rzymowska, Wrocław 2002, s. 76; podobne zestawienie pojęć ciszy i logosu znajdujemy także w innych modlitwach pochodzących z tego apokryfu, zob. „Chwała Tobie, miłosierny i cichy./ Chwała Tobie, mądre Słowo”, *Dzieje...*, 80,5; s. 106.

⁴¹ *Teksty z Nag Hammadi*, s. 143–169; na temat Logosu zob. zwłaszcza EvV23, 20–24,25, s. 150–151.

niesie wyzwolenie i pomaga opuścić świat utożsamiony z więzieniem. Zadaniem gnostyckiego Logosu jest przewyciężenie kosmicznego porządku i wskazanie Prawdy, która wymyka się kategoriom poznawczym wywodzącym się z porządku kosmosu. Gnostycki Logos stanowi radykalne zanegowanie porządku. Warto zauważyć, że w Ewangelii Prawdy, jak i w wielu innych pismach gnostyckich kategoriami równoważnymi Logosowi, a czasami nawet ważniejszymi, są pojęcia Księgi i Imienia⁴². Może to wskazywać na żywotność żydowskich inspiracji, które w gnostycyzmie niejednokrotnie przeważały wobec greckiego stylu myślenia, przy czym właśnie w gnostycyzmie zyskały wyraziste konotacje magiczne. Magia ta dotyczy przede wszystkim problemu opanowania takich praktyk, które umożliwią adeptowi tej sztuki osiągnięcie wyzwolenia.

Logos gnostycki nie jest więc w żadnym razie Logosem tego świata, nie stwarza go, nie uswięca i nie porządkuje, mówi natomiast o tym, jak z niego uciec. Świat z Logosem jest święty, świat bez Logosu nie ma sensu. Ta różnica określa zasadniczą odmienną koncepcji hermetycznej i gnostyckiej. Zgodnie z koncepcjami, w których idea Logosu odnosi się do tego świata, poznawanie go może jednocześnie oznaczać najgłębszą wiedzę odnoszącą się do samego Boga – tam gdzie Logos jest całkowicie poza tym światem, może on jedynie dawać gnozę Boga jako całkiem Innego. Jak sądzę, wspomniana wyżej archaizacja w *Poimandresie* stanowi symboliczne podkreślenie przeciwnych gnostykom postawy: głos Logosu jest na tyle mocny, że może przetworzyć mrok Natury i robi to, przez co niesie swoją gnozę całej Naturze.

Jednocześnie w omawianym tekście pojawia się dramatyczny obraz, w którym pierwotna i ciemna natura krzyczy wielkim głosem, prosząc o ingerencję z wysokości. Ten krzyk został opisany jako niewyartykułowany i pełen cierpienia. Logos jest odpowiedzią na to wołanie chaosu. Nadając mu formę, przywraca go równowadze. Mamy w tym miejscu do czynienia ze zmiennym kontrastem: głos natury to *fone*, dźwięk bez znaczenia, jakim posługują się także zwierzęta. Odpowiada mu Logos, z czego można wnioskować, że także on jest głosem, ale ukształtowanym w słowo, wypowiedź. Słowo święte jest więc zawsze wypowiedziane i to stanowi jego zasadniczy sposób przejawienia. Umysł pozostaje strefą ciszy i milczenia (*Poim.31*)⁴³, Logos jest wypowiedzią, która daje się słyszeć. Jako taka, jest też wypowiedzią kreatywną, w tym sensie, że wprowadza porządek istnienia do bezmiar materii pozbawionej struktury. Tym samym w *Poimandresie* kolejnym sferom bytu odpowiada swoista gradacja sposobu ekspresji, przeprowadzona w skali od milczenia przez sensowną (i głośną) wypowiedź, aż po – pozbawiony artykulacji – głośny krzyk.

W tym miejscu mamy do czynienia z bardzo zmiennym przekształceniem dawnego mitu. Zauważmy, że w dawnych przekazach mitycznych także występowała Natura w swej pierwotnej postaci, symbolizującej chaos. Przykładem takiego mitu może być opowieść o Marduku zabijającym Tiamat. Pojawienie się mitycznego bohatera, który zabijał tego smoka-potwora, stanowiło początek kosmicznego świata, powstającego następnie z elementów pokonanej prastruktury. Tymczasem w *Poimandresie* ten wątek został zasadniczo zmodyfikowany: nieokiełznany chaos pierwotnej natury zostaje przetworzony za sprawą zstępującego w jego otchłań Logosu, przy czym to przetworzenie oznacza jednocześnie wyzwolenie Natury, która z alogicznej zaczyna „posiadać” Logos i jako taka sama zyskuje pewną mityczną osobowość, a ponadto

⁴² Por. EvV 38,1–41,4, Teksty z *Nag Hammadi*..., s. 164–166; por. także Quispel, op.cit., s. 112–113.

⁴³ C.H., I, s. 19; Mysior, s. 216.

następuje jej istotna rewaloryzacja, gdyż z jednoznacznie ciemnej i przerażającej staje się dążącą do światła istotą. Wprawdzie to dążenie w dalszej części opowieści przekształci się w zgonną namiętność, ale nawet z tym obciążającym elementem Natura będzie pierwiastkiem, jeżeli nie jednoznacznie dobrym, to w każdym razie wykazującym zdolność dążenia ku transcendencji. Takie podejście wyraźnie odróżnia mit *Poimandresa* od tekstów gnostyckich, w których dominuje wspomniana już tendencja radykalnego zerwania z Naturą, jako pochodzącą od złego demiurga. Tymczasem w *Poimandresie* drugi Umysł, pełniący funkcję demiurga, pozostaje w ścisłym związku z Logosem. W hermetyzmie Logos przynosi naturze ideę światła i harmonii, a to oznacza, że proces nadania kosmicznej struktury może się rozpocząć.

W tym kontekście należy też odczytywać kolejne znaczenie Logosu występujące w *Poimandresie*, tym razem stanowiące podkreślenie jego metafizycznej funkcji. Hierarchia bytów w tym micie z pewnością stanowi nawiązanie do platońskich ujęć, ale wykazuje wobec nich także znaczącą autonomię. Według tekstu na szczycie hierarchii znajduje się Umysł, utożsamiany z najwyższym Bogiem, którego objawieniem jest także sam Poimandres. Jak już wspomniałam wyżej, boski Umysł ma charakter męskożeński (później odzwierciedleniem tego połączenia jest androgynia Pierwszego Człowieka) i stoi ponad wszystkim. Natomiast źródłem porządku, który wyłania się z chaotycznego bezładu ciemności pierwotnej Natury, jest drugi Umysł, pełniący funkcję demiurga. Logos jest natomiast manifestacją światła pochodzącego z boskiego Umysłu i złożonego „z niezliczonych mocy” (*Poim.6–7*)⁴⁴. Bez jego działania Natura pozostałaby pogrążona w chaosie i zapewne nie mógłby się nawet wyodrębnić demiurgiczny aspekt Umysłu. Zauważmy, że ów związek Logosu i światła jest także ważnym motywem w Prologu Ewangelii Janowej.

Co istotne, hermetyczny Logos nie jest kreatorem samym w sobie, ale jako nośnik transcendentnego światła wyzwała możliwości tkwiące w każdym z wymiarów bytu, poczynając od absolutnego, dla którego stanowi on rodzaj mocy wynikającej z objawienia potencjału samoświadomości. Tekst traktatu nie precyzuje dokładnie charakteru osobowości Logosu. Jako pierwородny syn Umysłu mógłby on zostać zinterpretowany w kategoriach personalistycznych, co przynajmniej do pewnego stopnia usprawiedliwiają te passusy mitu, w których podkreślony zostaje jego, by tak rzec, osobowy stosunek do cierpiącej Natury. Jednakże w samym tekście nie ma żadnych jednoznacznie brzmiących treści, które mogłyby na to wskazywać. Warto zwrócić uwagę na fakt specyficznej gradacji Umysłu, która pojawia się w omawianym tekście. Ta hierarchiczność w wyłanianiu się kolejnych bytów z pewnością przynależy do charakteru całej epoki, w której powstał tekst *Poimandresa*, zwróćmy jednak uwagę, że w koncepcji Filona zdwojeniu, które warunkowało powstanie świata, ulegał sam Logos, gdy w *Poimandresie* proces ten dotyczy Umysłu, a Logos pozostaje jeden i zawsze taki

⁴⁴ Logos jest nazwany synem Hermesa także w tzw. kosmogonii strasburskiej (wyd. R. Reizenstein, *Zwei Religionsgeschichtliche Fragen*, Strassburg 1901), w której mamy zapewne do czynienia z bardziej archaiczną wersją tego mitu, zgodnie z którą Zeus rodzi Hermesa, który sam pełni funkcje Logosu, a jednocześnie wypowiada Logos będący autonomicznym bytem: „Ów to jest wiecznie młody Hermes-mój bóg-prarodziec. Wielekroć ojciec nakazywał synowi, aby stworzył świat piękny [...]. Spojrzał Hermes na cudowny, czwórjedyny zaród; spojrzal i zmrzył oczy od światła, rozlanego wszędzie; zwolna wzrok umocniwszy, oznajmił mu władcze słowo: Słyszcie, dzieci eteru: sam Zeus, rodzic mój i władca, poleca obecnie żywiołom zaprzestać dawnej waśni; słyszcie słowo Boga i wszyscy rozejdźcie się na miejsca”, Zieliński, op.cit., s. 17–18. Podobne idee znajdujemy w pismach Filona Aleksandryjskiego, Zieliński, op.cit., s. 244.

sam. Ta jedność i niepowtarzalność Logosu z *Poimandresa* wydaje się więc stosunkowo bliższa koncepcji Janowej Ewangelii, gdzie Logos także jest jeden, a jego działanie pozostaje nieprzerwane. Należy podkreślić, że autor *Poimandresa* w swoisty sposób podzielał rozpowszechnioną w starożytności opinie o tożsamości Logosu i Umysłu⁴⁵. Logos *Poimandresa* zachowuje więc swoją autonomię, która jest na tyle wyrazista, że nie uczestniczy on w procesie gradacji bytu, chociaż ta byłaby bez niego niemożliwa.

Kim jest więc Logos? W przypadku *Poimandresa* znacznie łatwiej odpowiedzieć na pytanie, kim Logos nie jest, niż kim jest. Otóż, z pewnością nie jest on samym Bogiem ani Wolą Boga (tu być może utożsamionej z Sofią)⁴⁶. Zauważmy, że ta dwuznaczność wobec kwestii boskości Logosu jest obecna także w pismach Filona oraz w Ewangelii Jana⁴⁷. W obydwu przypadkach kwestia, czy Logos jest Bogiem, pozostaje otwarta, chociaż zostają tu zasugerowane pewne – znów paradoksalne rozwiązania. Pozostając dalej w konwencji apofatycznej, można stwierdzić, że Logos z *Poimandresa* nie jest też Demiurgiem, określonym w tekście mianem Drugiego Umysłu (*Poim.9*)⁴⁸. Tym samym hermetyczny Logos nie jest tym, przez którego „wszystko się stało” (J 1,3). Możemy też domniemywać (choć ta myśl nie została w traktacie sformułowana w sposób bezpośredni), że Logos jest również archetypicznym Człowiekiem, ponieważ ten ostatni zostaje także wyemanowany bezpośrednio przez boski Umysł, więc zapewne ma analogiczną postać do tej, którą przybrał Logos, Syn Boży. Znaczącą różnicą w porównaniu z koncepcją chrześcijańską pozostaje przekonanie, że to nie Logos, ale Człowiek jest ostatecznym objawieniem Boga naturze. W tym sensie Logos hermetyczny także pozostaje ukryty.

Niezależnie od wszystkich niejasności i niedopowiedzeń można sformułować wiele pozytywnych orzeczeń na temat hermetycznej koncepcji Logosu. Żeby jednak lepiej zrozumieć te znaczenia, trzeba odwołać się do najważniejszych wątków ówczesnej jego koncepcji. Przede wszystkim idea Logosu stała się próbą rozwiązania jednego z najpoważniejszych dylematów filozoficzno-religijnych swego czasu, do jakich z pewnością należała kwestia boskiej transcendencji. Wielu ówczesnych myślicieli reprezentowało pogląd, że Bóg jest nieskończenie inny od świata przejawionego. To rozumowanie zakorzenione w dualizmie platońskim zawierało podstawowy problem, który w takim kontrastowym ujęciu przeciwieństwa apofatycznej Boskości i świata zjawiskowego, w którym uczestniczy człowiek, nie dawał wyjaśnienia, jak nastąpiło przejście ze stanu niewyraźnej boskości do sfery materii i czy jest możliwy powrót do stanu wyjściowej jedności. Przewycięzeniem tego problemu była przede wszystkim koncepcja Filona Aleksandryjskiego. Jego Logos stoi bowiem między transcendencją i światem, jest miejscem, w którym obydwie te rzeczywistości mogą się spotkać i przenikać⁴⁹. Stanowi więc rodzaj metafizycznego pomostu, dzięki któremu możliwe

⁴⁵ Por. Leszczyński, op.cit., s. 98. Na temat relacji Umysłu i logosu w *Poimandresie* zob. H. Dörrie, *Logos-Religion? Oder Nous – Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus*, „Kephalaion”, Assen 1975, s. 115–136.

⁴⁶ Tak próbował to tłumaczyć Reitzenstein, jednakże pogląd ten krytykował Festugière, 4, s. 42–43.

⁴⁷ Kwestią żywo dyskutowaną pozostaje też problem charakteru wzajemnej relacji Logosu i Boga w Prologu Ewangelii Janowej, por. Leszczyński, op.cit., s. 183–198; zob. też. Z. Poniatowski, *Logos z Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970. Autor tej ostatniej rozprawy dowodzi wręcz, że kwestia boskości nie była bezpośrednim tematem Prologu.

⁴⁸ C.H., I, s. 10; Myszor, s. 210.

⁴⁹ Koncepcje Logosu jako miejsca w myśli Filona szeroko omówił Wolfson, *Philo...*; porównanie tej koncepcji Filona z dziełami autorów chrześcijańskich zob. także idem, *The Philosophy of the Church Fathers...*

jest przejście od Niewyraźnego ku temu, co zostało wypowiedziane. Niezwykle istotny wydaje w tym przypadku sposób istnienia idei, który jest archetypem istnienia w ogóle. Filon w dziele *De officio mundi*,²⁰ napisał, że Logos jest miejscem idei świata, podobnie jak umysł architekta jest przestrzenią projektu miasta, bez którego ono samo nie mogłoby powstać⁵⁰. Tymczasem zgodnie z Poimandresem: „Z woli Boga, która wzięwszy Słowo i widząc piękny świat [archetypów w Umyśle] naśladowała go tworząc go z własnych elementów oraz zrodzonych (przez siebie) dusz”⁵¹. W Logosie zawierają się wszystkie idee świata, istniejące w taki sposób, jak chce tego Bóg. Logos jest przejawem zarówno boskiej miłości, jak i woli. Jednakże można też założyć, że o ile idee istnieją w boskim Umyśle, by realizować się przez boską Wolę, o tyle Logos nadaje im właściwy porządek i znaczenie⁵².

Podobny wątek pojawia się również w myśli chrześcijańskiej. Jednakże w świetle doktryny chrześcijańskiej, wola Boga za pomocą działania Logosu wyłania rzeczy z niebytu, podczas gdy zgodnie z hermetyczną wizją świata, Logos wydobywa je z bezkształtnej natury, której nadaje formę, a wraz z nią sens. Tym samym Logos z *Poimandresa* także staje się przestrzenią, bez której zaistnienie kosmicznego porządku ani objawienie Boga nie byłoby możliwe. W porządku poznawczym przestrzeń Logosu stanowi miejsce, w którym może pojawić się refleksja metafizyczna, przy czym argumenty reprezentujące sferę *ratio* zostają uznane za równorzędne dla doświadczenia religijnego w odniesieniu do sfery *sacrum*.

W początkowych pouczeniach Poimandresa znajdujemy informację, że Logos pozostaje zawsze w jedności (*hénosis*) z Umysłem. Co więcej, ta jedność została w tekście utożsamiona z życiem (*Poim.6*)⁵³. Jak sądzę, pojawia się tu bardzo istotne prze wartościowanie w stosunku do dosyć popularnych w myśli antycznej przekonań, zgodnie z którymi życie rozumiane jako ruch wiąże się ze sferą duszy, a życie ciała bywa często kojarzone jedynie z upadkiem i wynikającym z niego ograniczeniem. W mitologii gnostyckiej ta właśnie sfera została połączona z działaniem Demiurga. W ten sposób, w symbolice starożytnej gnozy, mamy do czynienia z podwójnym rozumieniem życia – tym prawdziwym, które dotyczy jedynie Pleromy, i tym, które jako rezultat działań Demiurga więzi człowieka w świecie. W *Poimandresie* życie zyskało znacznie wyższy status, ponieważ uznano je za wyraz zjednoczenia najwyższego wymiaru Transcendencji z jej programem, a jednocześnie siłą działania. Dzięki temu, życie przestało być rozumiane jedynie w kategoriach biologicznych czy prokreacyjnych. Nabrało ono natomiast charakteru objawienia *sacrum sui generis*.

W końcowych partiach omawianego dzieła Umysł zostaje utożsamiony z Logosem, który zyskuje atrybut Władzy Absolutnej (*authentias*), odniesionej na samym początku omawianego mitu do Boga. Zapewne ten zabieg przeniesienia stanowi klamrę zamykającą kwestię jedności Umysłu i Logosu. Najwyraźniej autor traktatu uznał, iż te dwie

⁵⁰ Sam tekst Filona oraz jego omówienie podaje M r u g a l s k i, op.cit., s. 140.

⁵¹ M y s z o r, s. 157.

⁵² W cytowanej już kosmogonii strasburskiej znajdujemy analogiczny obraz: „[...] krąży Hermes po mglistym powietrzu, ale nie sam: wraz z nim kroczy wielowładny syn jego – Logos, zdobny parą skrzydeł chyżych, wечно prawdziwomy, ze świętą siłą przekonania na wieszczych ustach nieklamanych, czystych zamiarów ojca zwiastun skrzydlaty. Z nim na ziemię zstępuje Hermes, stwórca wszechświata, z nim przez cały przebiega ląd, wypatrując gorliwie miejsc łaskawych, gdzie mógłby zbudować miasto, pełne domów obfitych, miasto, które, powstawszy, byłoby godne przyjąć ród ludzki jasny w swe ciasne mury”, Z i e l i Ń s k i, op.cit., s. 19.

⁵³ C.H., I, s. 9; M y s z o r, s. 209.

sfery przenikają się nawzajem tak mocno, że istnieje między nimi pełna wymiana. Nie zmieniło to faktu, że podkreślanie jedności Umysłu i Logosu w *Poimandresie* odbywa się zawsze w taki sposób, aby została jednocześnie zachowana ich odrębność. Ten schemat, charakterystyczny dla platońskiego myślenia, stanowi też ważną informację dla świata, a przede wszystkim człowieka, ponieważ ten, uczestnicząc w Logosie, może jednocześnie uczestniczyć w tej wymianie. Można natomiast zadać kolejne pytanie – czym jest Władza Absolutna, która przynależy Umysłowi, a następnie staje się integralną cechą Logosu? Przypuszczam, że chodzi w tym miejscu o fundamentalną moc nadawania Naturze formy, której przekąźnikiem jest światło i która sprawia, że Logos może z ową pierwotną, nieodróżnioną masą zrobić wszystko, co zechce, innymi słowy, może nad nią w sposób niepodzielny panować. W tym kontekście działaniem drugiego Umysłu-Demiurga jest wprowadzaniem w materię tego, co w Logosie istnieje jako zbiór wzorcowych idei.

Hermetyczny Logos jest transcendentny wobec świata, a jednocześnie go przenika. Skoro jednak nie tworzy go ani w sposób demiurgiczny, ani jako moc boskiej woli, to jaka jest w istocie jego rola? Jak napisałam wyżej, z samego tekstu *Poimandresa* wynika, że jako sprecyzowana wypowiedź Logos nadaje naturze formę i wydobywa ją z bezkształtnego chaosu utożsamionego z cierpieniem. Warto w tym miejscu porównać tekst *Poimandresa* z innym słynnym traktatem hermetycznym, jakim jest *Asklepius*, zachowany w wersji łacińskiej⁵⁴. Mimo że w obydwu dialogach zostały wyłożone bardzo zbliżone treści, wątek Logosu zdaje się w drugim przypadku nie występować. W każdym razie autor tego tekstu z pewnością nie przyjął zasady wprowadzonej przez Cycerona i rozpowszechnionej potem w chrześcijaństwie łacińskim, aby Logos tłumaczyć jako *ratio*. W *Asklepiosie* to ostatnie pojęcie pełni wprawdzie istotną funkcję, ale wyłącznie w odniesieniu do specyfiki ludzkiego poznania, jakkolwiek rozum został tutaj uznany za dar boski (*Ascl.37*)⁵⁵. Na baczniejszą uwagę zwraca fragment tego utworu, w którym autor omawia poziomy istnienia tajemniczej kategorii, określonej w tekście jako *sensus*. Z pewnością wielu problemów nastęrcza już samo tłumaczenie tego terminu. Festugière użył w tym przypadku słowa *intellect* z dopiskiem *<du monde>*, natomiast autor polskiego tłumaczenia zastosował w tym miejscu słowo *świadomość*. Passus ten rozpoczyna się od słynnego stwierdzenia, że „Początkami wszystkiego są Bóg i wieczność”⁵⁶. *Sensus* został natomiast określony jako *omnis ergo sensus diuinitatis similis* (*Ascl.32*)⁵⁷. Festugière słusznie zauważa, że zacytowany fragment jest bardzo niejasny, ponieważ trudno zrozumieć istnienie czegoś, co możliwie najbardziej przypomina Boga, chociaż samo nim nie jest⁵⁸. Ponadto *sensus* jest w tekście uznawany za święty, niezniszczalny i wieczny, a nawet tak doskonały, że można go porównywać z wiecznością Boga. *Sensus* jest zapisany w świetle, jest rodzajem głęboko ukrytej immanencji. Przynależy on także człowiekowi i opiera się przede wszystkim

⁵⁴ Oryginalny tekst *Asclepiusa* zob. C.H., 2, s. 296–355; przekład polski: *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem* [w:] *Apulejusz z Madaury, O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pa w ł o w s k i, Warszawa 2002, s. 153–221.

⁵⁵ *Iterum ad hominem rationemque redeamus, ex quo diuino dono homo animal dictum est rationale*, C.H., II, s. 347; „Wszak to dla tego boskiego daru, jakim jest rozum, otrzymał człowiek miano człowieka rozumnego”, *Asklepiusz...*, s. 215.

⁵⁶ *Asklepiusz...*, s. 209.

⁵⁷ C.H., II, s. 340; *Asklepiusz...*, „wszelka świadomość podobna do boskiej”, s. 209.

⁵⁸ Zob. C.H., II, przyp. 278, s. 387.

na fenomenie ludzkiej pamięci⁵⁹, nie posiada go zaś żadne ze stworzeń stojących niżej od człowieka. Znaczące wydają się tu jeszcze dwa stwierdzenia. Pierwsze mówi o tym, że poznanie istoty i natury tej tajemniczej kategorii, jaką jest *sensus*, jest możliwe w trakcie badania świata za pomocą zmysłów. Stwierdzenie drugie jest definicją prawdy, którą według tego hermetycznego tekstu stanowi istota tego, co zostało określone jako *sensus* i co przynależy także samemu Bogu⁶⁰. Jeżeli więc *sensus* przynależy także Bogu i określa wieczność, immanentnie kryje się w świecie oraz jest darem człowieka, chociaż nie posiadają go niższe stworzenia, to trzeba przyznać, że pojęcie to jest niezwykle bliskie, jeżeli nie tożsame z kategorią Logosu i w takim przypadku można ten łaciński termin tłumaczyć jako *sens* i *znaczenie*. Mielibyśmy więc do czynienia z tradycją inną niż stoickie utożsamienie Logosu z *ratio*, które później okazało się tak istotne dla całej cywilizacji europejskiej.

Sensus, podobnie jak Logos, ciągle przekracza świat, a jednocześnie wypełnia go znaczeniem, ale jest to znaczenie, które stoi bardzo blisko bezpośredniego, także zmysłowego, można by rzec, namacalnego doświadczenia. Zadaniem człowieka pozostaje ciągły wysiłek poznawania, ale jest to tym trudniejsze, że *sensus* nie jest równoznaczny z pojęciem *ratio* czy *intellectus*, które według *Asklepiosa* stanowią naturalne władze człowieka. Świadczy o tym podsumowanie całego wywodu, w którym zostały porównane pojęcia *intellectus* oraz *sensus*. Wydaje się ono istotne, przytaczam więc ten fragment w całości:

[...] *hoc autem differt intellectus a sensu, quo intellectus noster ad qualitatem sensu mundi intellegendam et dinoscendam mentis peruenit intentione, intellectus autem mundi peruenit ad aeternitatem et deos noscendos, qui supra se sunt. et sic contingit hominibus, ut quasi per caliginem, quae in coelo sunt, uideamus, quantum possibile est per conditionem sensus humani. haec autem intentio peruidendis tantis angustissima est nobis, latissima uero, cum uiderit, felicitate conscientiae (Ascl.32)*⁶¹.

Zgodnie z zacytowanym tekstem *sensus* sięga bezpośrednio do boskiego świata, stanowiąc jego jasny przekaz zakodowany w świecie, natomiast *intellectus* musi się przedzierać w kierunku tej boskiej wiedzy, niczym przez głęboki mrok skrywający jego znaczenia. Jak się wydaje, ta quasi-ciemność nie wynika z natury świata, ale z istoty transcendencji, której jasność nie musi się wcale jawić jako zrozumiała i oczywista. *Intellectus* zawsze podąża za przedmiotem poznania, podczas kiedy boską, aktywną zasadą pozostaje *sensus*. W tym kontekście jaśniejsze staje się stwierdzenie Poimandresa, który poucza swego ucznia: „To, co w tobie patrzy i słyszy jest Słowem Pana, a Rozum to Bóg Ojciec” (*Poim.6*)⁶². Logos stanowi podstawę całego ludzkiego doświadczenia, a co za tym idzie – stanowi fundament rozumienia świata. Jako taki,

⁵⁹ Asclepius 32, C.H., II, s. 340–341.

⁶⁰ *at intellectus qualitatit qualitasque sensus summi dei sola ueritas est, Asclepius, s. 341*; „pojęcie istoty oraz istota świadomości najwyższego boga”, *Asklepiusz...*, s. 210.

⁶¹ C.H., II, s. 342; w cytatach z wydania źródłowego utrzymałam wszelkie jego cechy charakterystyczne, w tym także małe litery rozpoczynające zdanie; „Zdolność rozumienia tym różni się od świadomości, że nasza zdolność rozumienia dzięki natężeniu umysłu doprowadziła nas do pojęcia i poznania istoty świadomości świata. Ta natomiast zdolność rozumienia, która przysługuje światu, doszła do poznania wieczności i bogów, którzy są nad nim. Przypadłością ludzkiego poznania jest to, że jakby poprzez ciemności widzimy to, co jest w niebie, na tyle, na ile pozwala na to kondycja ludzka władz poznawczych. Mamy bardzo niewielką moc oglądania tak wzniosłych spraw, ale wielkie szczęście nas ogarnie, gdy ujrzawszy je będziemy świadomi”, *Asklepiusz...*, s. 211.

⁶² C.H., I, s. 8; Mys z o r, s. 209.

jest także istotnym elementem pośredniczącym w objawieniu najwyższego Boga. Jednocześnie niezależnie od tego, czy odnosi się to do kwestii kosmogonii, czy też antropologii, mamy tu do czynienia cały czas z tym samym Logosem, Synem Bożym.

W *Poimandresie* niewyjaśniona pozostaje kwestia zależności Logosu i archetypicznego Człowieka. Wydaje się, że mamy w tym przypadku do czynienia z relacją analogiczną do koncepcji chrześcijańskiej – Logos jest Synem Bożym, a kolejnym dzieckiem staje się Człowiek. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że Umysł stwarza tego Człowieka sam, bez pomocy Demiurga (ale może z pomocą Logosu?). Z punktu widzenia antropologii ważny jest nie tylko udział Logosu w stworzeniu, lecz przede wszystkim fakt, że dzięki Logosowi rzeczywistość ludzka może przejść w rzeczywistość transcendentną. Jednocześnie tylko człowiek może zrozumieć Logos, dlatego też jest on w pewnym sensie Logosowi potrzebny w uniwersalnym procesie ustanawiania znaczeń.

Podsumowując, można stwierdzić, że działanie hermetycznego Logosu polega na nadawaniu istnieniu sensu, przez co świat wydobywa się z chaosu. Logos jest w świecie ciągle obecny i jako taki daje się poznać również w bezpośrednim doświadczeniu, które może mieć charakter zmysłowy. Logos hermetyczny ma wiele cech paradoksalnych: pozostaje cały czas ukryty, a jednocześnie jawny, nieuchwytny i upostaciowany, jest wyrazem transcendencji, a jednocześnie immanencji. W konsekwencji poznawanie świata staje się poznawaniem Logosu, a ostatecznie samego Boga. W *Poimandresie* wszystkie te kwestie zostały opisane obrazowym językiem mitu. Jak się wydaje, dla chrześcijańskiej wykładni Logosu w starożytności *Poimandres* nie miał większego znaczenia, mimo wielu zbieżności występujących w obydwu koncepcjach. Jednakże u progu nowożytności logos tego mitu raz jeszcze stał się aktualną wykładnią Logosu i jako taki wywarł znaczące piętno na charakterze całej cywilizacji europejskiej.

THE CONCEPTION OF LOGOS IN „POIMANDRES”

Summary

The problem of Logos constitutes one of the main motifs of the classical philosophical and theological reflection at the beginning of our era. In the article the author discusses the meaning of Logos in the hermetic treatise „Poimandres”, and compares it with other presentations of this problem (above all in Christianity and Gnosticism). The operation of the hermetic Logos consists in giving sense to existence, thanks to which the world emerges out of chaos. Logos is continually present in the world and as such, it can also be experienced directly, and may therefore have a sensual character. The hermetic Logos has a paradoxical character: it remains concealed throughout the whole time, and at the same time, it is open; it is elusive and incarnate; it is an expression of transcendence and at the same time of immanence. Consequently, the process of getting to know the world, becomes the process of getting to know Logos, and ultimately – God himself. In *Poimandres*, all of these issues were described by means of a vivid language of myth. Whereas Gnostic Logos always remains beyond the world and beyond language, becoming revealed exclusively in the inner experience leading to the highest illumination. And it seems that from the point of view of the Christian interpretation of Logos, *Poimandres* did not play any major role in the classical times, in spite of the many convergences and similarities between the two conceptions. Yet at the threshold of modern times, the logos of this myth once again became an up-to-date interpretation of Logos and as such, it exerted an important influence on the character of the entire European civilization.