

Mariusz Oziębłowski

Idea hermeneutyki hermetycznej

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 8,
87-99

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mariusz OZIĘBŁOWSKI

Idea hermeneutyki hermetycznej

Celem niniejszego tekstu jest próba konceptualizacji pewnej formuły hermeneutycznej, która dotychczas nie doczekała się wyczerpującej charakterystyki. Określmy najpierw najogólniejsze cechy tego, co będziemy nazywać projektem hermeneutyki hermetycznej. Jako że mamy do czynienia z hermeneutyką, będzie w nim szło o reguły interpretacji tekstów. Ponieważ hermeneutyka ta zostaje określona jako hermetyczna, będzie nam szło o zestaw procedur interpretacyjnych stosowanych w gnostycyzmie i hermetyzmie, a więc w ramach formacji religijno-filozoficznych, które dojrzałość swą osiągnęły w II w. po Chrystusie, w synkretycznej, hellenistycznej epoce końca świata starożytnego.

1. Hermetyzm

Według Romana Bugaja, u schyłku starożytności hermetyzm był religią współzawodniczącą z chrześcijaństwem, odwołującą się do postaci mitycznego Hermesa Trismegistosa, autora *Corpus Hermeticum* – zbioru pism stanowiących punkt wyjścia dla starożytnej, średniowiecznej i renesansowej teorii i praktyki alchemicznej¹. Zdaniem Wincentego Myszora, dwoma źródłami hermetyzmu były egipskie i greckie wierzenia misteryjne oraz gnoza². Henri Crouzel hermetyzm nazywa „pogańską gnozą”³. Liczne związki pomiędzy gnostycyzmem i hermetyzmem często utrudniają przeprowadzenie ścisłych pomiędzy nimi demarkacji. Jeśli jednak, za Bugajem, przyjąć, iż w przypadku hermetyzmu mamy do

¹ R. Bugaj, *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 9.

² W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1975, nr 1, s. 227–228.

³ H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 113.

czynienia z filozofią przyrody, której wyrazem empirycznym była alchemia⁴, gnostycyzm różni się od hermetyzmu swym radykalnie religijnym charakterem.

Zdaniem Hansa Jonasa, gnostycyzm jest zjawiskiem szerszym niż hermetyzm. Z jednej strony, gnoza hermetyczna jest wolna od odniesień chrześcijańskich i judaistycznych, które są charakterystyczne dla większości gnostyckich systemów doktrynalnych, stanowi więc tylko jedną z form gnostycyzmu, z drugiej, części pism składających się na *Corpus Hermeticum* obce jest gwałtowne potępienie fizycznego wszechświata, dla tegoż gnostycyzmu charakterystyczne. A więc istnieją pisma hermetyczne, które nie mają charakteru gnostyckiego. Istnieją wszakże i takie, które są wzorcowymi realizacjami gnostyckiej kosmogonii i antropogonii⁵.

Do cech charakterystycznych hermeneutyki hermetycznej należy, po pierwsze, zbawcza funkcja wiedzy, jaka zjawia się w umyśle poznającego podmiotu w rezultacie praktyki interpretacyjnej. W sektach gnostycznych wiedza stanowiła nie tylko środek osiągnięcia zbawienia, ale wręcz formę owego zbawienia⁶. Według Hansa Jonasa:

[...] jest ona ściśle związana z doświadczeniem objawionym, tak, że racjonalną argumentację i teorię zastępuje *przyjęcie* prawdy albo poprzez świętą i tajemną naukę, albo poprzez wewnętrzną iluminację⁷.

Wiedza nie jest jednak tylko opisem doświadczenia, lecz medium owego doświadczenia:

[...] jej narodzenie się w duszy przemienia samego wiedzącego, albowiem sprawia, że uczestniczy w boskiej egzystencji [...]⁸.

Ten aspekt wiedzy gnostycznej Jonas określa jako aspekt praktyczny i podkreśla przemianę, jakiej pod jej wpływem ulega podmiot poznania.

[...] podmiot zostaje „przekształcony” [...] (z „duszy” w „ducha”) przez zjednoczenie z rzeczywistością, która faktycznie sama jest w tej sytuacji podmiotem najwyższym, a mówiąc dokładniej, w ogóle nie jest żadnym podmiotem⁹.

Gnostyczna wiedza jest „modyfikacją ludzkiej kondycji”¹⁰.

Punktem wyjścia doświadczenia przemiany były dla hermetystów teksty będące zapisami iluminacji.

Doprowadzenie duszy do stanu najwyższej doskonałości poprzez kontemplację hermetyczną stanowiło ostateczny cel ruchu religijnego¹¹.

⁴ R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 6.

⁵ H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 163–164.

⁶ Tamże, s. 48.

⁷ Tamże, s. 51.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

Przedmiotem kontemplacji były właśnie treści zawarte w tekstach stanowiących zapisy wizji zsyłanych na gnostyków.

Kolejną cechą gnostycznej wiedzy jest jej negatywny charakter. Ponieważ gnostycki Bóg to Bóg radykalnie transcendentny, „inny w stosunku do tego, co znane”, „obcy”, „nieistniejący”, jest ona wiedzą o absolutnym dystansie pomiędzy światem i Bogiem, wiedzą o niepoznawalności Boga i wiedzą o niemożliwości jakiegokolwiek wiedzy¹².

Szczególony charakter hermetycznej procedury interpretacyjnej jest więc pochodną szczególnego charakteru tekstów gnostyckich. Specyfikę tę wyznaczają przede wszystkim dwie własności: po pierwsze – teksty te są ezoteryczne, a więc tak skonstruowane, by chronić swój właściwy sens przed niewtajemniczonym czytelnikiem; po drugie – właściwy przedmiot owych tekstów jest niepoznawalny.

Dla hermetycznej procedury interpretacyjnej charakterystyczne jest więc napięcie pomiędzy umykającym racjonalnemu poznaniu przedmiotem i teoretycznymi zabiegami racjonalizacji irracjonalnego. Z jednej strony wiedza gnostyczna dąży do obiektywizacji, z drugiej istnieje w formach zobiektywizowanych, w „quasi-racjonalnych” systemach myśli¹³. Wiedza ta posiada więc charakter procesualny. Jej „praktyczny charakter” sprawia, że staje się tożsama z procesem interpretacyjnym, który do niej prowadzi.

2. Możliwość hermeneutyki hermetycznej

W wypadku hermeneutyki hermetycznej bardzo realna staje się groźba arbitralnego konstruowania związków sensu tam, gdzie ich nie ma i nigdy nie było. Zanim podejmiemy dalsze rozważania, zastanówmy się nad pytaniami dotyczącymi ogólnego planu rekonstrukcji. Natrafimy wówczas na kilka kwestii.

Przede wszystkim: czy historia hermeneutyki hermetycznej tworzy linię ciągłą, której rozwój napędzany jest wewnętrzną dynamiką wynikających z siebie lub kwestionujących swe tezy systemów myśli, czy też jest raczej mgławicą rozproszonych treści, rzadko kiedy składających się w kompletne całości i wypowiedzianych okazjonalnie na marginesie rozważań koncentrujących się wokół zupełnie innych problemów? Czy narzucanie porządku, zakreślanie linii rozwojowych, wiązanie w całość owych niezależnych od siebie, szcątkowych zarysów metodycznych nie jest przedsięwzięciem nazbyt arbitralnym? Czy nie jest to procedura, która zamiast odkrywać obiekt realnie istniejący, konstruuje dla siebie fikcyjny przedmiot badań?

Groźba arbitralnego konstruowania nieistniejących związków sensu mogłaby w istotny sposób zakwestionować sens tej pracy. Do dobrodziejstw filozofii

¹¹ R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 40.

¹² H. Jonas, *Religia...*, s. 304.

¹³ Tamże s. 52.

współczesnej (uznawanych przynajmniej w ramach formuły antyfundamentalistycznej¹⁴) należy jednak paninterpretacjonizm, tj. przekonanie, że: „[...] fakty nie istnieją, tylko interpretacje”¹⁵. Jeśli więc wśród podstaw projektu filozofii hermeneutycznej znajdować się ma przekonanie, że istnienie przysługuje wyłącznie niezwiązanym żadnymi realnymi podstawami fikcjom interpretacyjnym, możliwa do pomyślenia staje się interpretacja, która ponad szczytkowymi, rozproszonymi w różnych epokach i tekstach uwagami postuluje istnienie zwartej, posiadającej własną strukturę logiczną całości. Interpretacja, która na kanwie fragmentarycznych uwag jest w stanie zidentyfikować zależności określające rozmaite, rozdzielone czasem i przestrzenią formy ludzkiego myślenia.

Niezależnie od obiecujących perspektyw oferowanych przez paninterpretacjonizm nie można niestety projektu hermeneutyki hermetycznej określać inaczej niż jako konstrukcję. Projekt ten, bazując na rozsianych w różnych systemach myśli fragmentarycznych postulatach metodycznych dotyczących procedur interpretacyjnych, dopowiada filozoficzne konsekwencje pewnych tez technicznych. Ukazuje też, że świadomość owych filozoficznych konsekwencji zostaje mniej lub bardziej wyraźnie wyartykułowana u rozmaitych autorów hermetycznych.

Sensem projektu hermeneutyki hermetycznej jest poszukiwanie nowej postaci refleksji hermeneutycznej. Zostaje ona pomyślana jako realizacja pewnej zapoznawanej dotychczas możliwości rozwojowej, z jednej strony opartej o pozostającą na uboczu tradycję intelektualną, z drugiej zaś dokonującej teoretycznych rozstrzygnięć nadających jej charakter wyraźnie odbijający od współcześnie popularnych form hermeneutycznego filozofowania.

3. Filozoficzność projektu hermeneutyki hermetycznej

Określając hermeneutykę hermetyczną jako zestaw procedur interpretacyjnych stosowanych wobec tekstów ezoterycznych, stosujemy termin hermeneutyka w pierwszym z trzech znaczeń, które proponuje odróżniać od siebie Günter Scholtz. Hermeneutyka jest więc tutaj wiedzą o:

¹⁴ By skonkretyzować pojawiające się tutaj rozumienie antyfundamentalizmu, odwołajmy się do formuły zaproponowanej przez Andrzeja Bronka, zgodnie z którą filozofia staje się antyfundamentalistyczna, gdy wychodzi od przekonania iż „[...] całe poznanie ludzkie bez wyjątku ma charakter tymczasowy (hipotetyczny), odwoływalny (fallibilny) oraz instrumentalny (operacyjny)” (A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyčno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1988, z. 1.

¹⁵ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 2004, s. 372.

[...] prawidłowej interpretacji trudnych do zrozumienia tekstów bądź pozajęzykowych form symbolicznych¹⁶.

Celem naszej pracy będzie jednak wykazanie, że specyfika hermeneutyki hermetycznej powoduje, iż projekt ten nie daje się ograniczyć do poziomu hermeneutyki technicznej.

Zdaniem Scholtza wszystkie trzy postacie hermeneutyki, mimo różnic między nimi, składają się na pewną całość:

[...] przejścia między formami hermeneutyki są [...] płynne i naturalnie mają ze sobą coś wspólnego¹⁷.

Wprawdzie Jean Grondin twierdzi, że narzucanie procesowi rozwojowemu myśli hermeneutycznej struktury teleologicznej jest nadużyciem¹⁸, równocześnie jednak, czytając jego *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, można ulec wrażeniu, że zostaje tu opisany kierujący się własną logiką ciąg rozwojowy, w trakcie którego hermeneutyka:

[...] coraz bardziej pogłębiała swe fundamenty i wreszcie u Gadamera osiągnęła doskonałość¹⁹.

Być może, ta nieufna względem samej siebie historia myśli hermeneutycznej jest przykładem paralizującego działania krytycznej samoświadomości, tropiącej arbitralne, aprioryczne struktury sensu wszędzie tam, gdzie ponad chaotyczną mnogością pozbawionych związku elementów zaczyna wyłaniać się zwarta całość. Być może więc rzeczowe związki pomiędzy trzema formami hermeneutyki posiadają również swe historyczne odpowiedniki.

Zakładając, że wewnętrzna logika procesu rozwojowego myśli hermeneutycznej prowadzi od hermeneutyki technicznej poprzez hermeneutykę filozoficzną do filozofii hermeneutycznej, przyjmujemy, że trzy znaczenia terminu „hermeneutyka” wyłaniają się z owego procesu jako jego etapy. Naszym zdaniem, w ramach projektu hermeneutyki hermetycznej szczególnie wyraźnie widoczne staje się rozmywanie granic pomiędzy trzema poziomami znaczeniowymi. A więc, do istoty projektu hermeneutyki hermetycznej należy, że hermeneutyka techniczna jest tutaj zarazem hermeneutyką filozoficzną oraz filozofią hermeneutyczną.

Jeśli hermeneutyka filozoficzna ma być „filozoficzną teorią interpretacji i rozumienia”²⁰, która:

¹⁶ G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, , red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 55.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 12.

¹⁹ G. Scholz, *Czym jest...*, s. 52.

²⁰ Tamże, s. 47.

[...] pyta o możliwość rozumienia i naukowego interpretowania ze względu na ustanowienie podstaw nauk humanistycznych²¹,

to, trzymając się rygorystycznie owego określenia, należałoby hermeneutyce hermetycznej odmówić cechy „filozoficzności”. Gdy jednak zauważymy, że procedura hermetyczna miała doprowadzić interpretatora do warunku możliwości rozumienia, dać ostateczną odpowiedź na wszystkie pytania dotyczące warunku możliwości czegokolwiek (bo przecież w filozofii hermeneutycznej byt jest procesem autoprezentacji, a rozumienie – jego sposobem bycia), staje się jasne, że hermeneutyka była nie tylko metodą, ale transcendentnym wysiłkiem sięgania ku podstawom procesu poznawczego. Oczywiście wysiłek ten nie miał charakteru naukowego, bo świadomie wykraczał poza ograniczenia metod opartych o intersubiektywną komunikowalność i weryfikowalność. By być precyzyjnym, należałoby więc mówić tu o pozanaukowej hermeneutyce filozoficznej.

Jeśli w końcu filozofia hermeneutyczna ma być „hermeneutycznym filozofowaniem”, które „samo jawnie zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem”²², i w którym:

[...] pojęcia interpretacji i wykładni – w odniesieniu do świata – otrzymują nowe znaczenie [...] mianowicie znaczenie „tylko interpretacji” w przeciwieństwie do ujmującej realność, odtwarzającej wiedzy [...]²³,

to hermeneutyka hermetyczna, czyniąc swym przedmiotem Niepoznawalne i usiłując dotrzeć do niego z pomocą z góry uznanej za nieskuteczną procedury interpretacyjnej, wydaje się mieścić w takiej antyfundamentalistycznej optyce.

Scholtz, precyzując obszar zainteresowań filozofii hermeneutycznej, mówi, iż filozofia ta:

[...] staje się refleksją nad [...] historycznością człowieka i jego interpretacji świata, jego kultury [...], pyta ona o fundament i źródło tej żywej historii [...], zwraca się ku kształtowi życia historycznego, różnym formom wyrazu i interpretacji [...]²⁴.

Równocześnie:

[...] skierowuje się ku konkretnej historii, próbuje się w niej zorientować i zająć w niej pozycje wobec teraźniejszości²⁵.

Tym samym, soteriologiczna funkcja hermeneutyki hermetycznej, otwierająca interpretatora na znajdujący się poza porządkiem „tego świata” transcendentny obszar sensu, zdaje się wchodzić w konflikt z radykalnym uhistorycznieniem hermeneutycznej perspektywy. By jednak ukazać pozorny charakter owego konfliktu, wystarczy bliżej przyjrzeć się – specyficznej dla umysłowości gnostyckiej

²¹ Tamże, s. 51.

²² Tamże, s. 55.

²³ Tamże, s. 56.

²⁴ Tamże, s. 59.

²⁵ Tamże.

– dualistycznej koncepcji czasu. Okazuje się, że gnostycy, podobnie jak platonicy i chrześcijanie, w swej spekulacji łączyli dwie odmienne koncepcje czasu: cykliczną i linearną.

Na związki pomiędzy dwoma rodzajami egzegezy, opierającymi się na dwóch schematach temporalnych, wskazuje Henri Crouzel. Przywołuje on odróżnienie cyklicznej – greckiej, i linearnej – chrześcijańskiej²⁶ koncepcji czasu i odpowiadających im perspektyw interpretacyjnych: alegorycznej i typologicznej²⁷. Zauważa też, że separowanie tych perspektyw jest zabiegiem wątpliwym:

[...] chrześcijańska koncepcja czasu jest zbyt wąska – sprowadza czas do jednej linii horyzontalnej; linia wertykalna jest wyrazem wymiaru sakramentalnego, antycypowanej obecności eschatologicznych błogosławieństw w doczesnej Ewangelii. Tymczasem czas chrześcijański posiada oba wymiary, zarówno wertykalny, jak i horyzontalny – można go wyrazić jedynie w antytezach, tak jak Królestwa Bożego, o którym Ewangelia mówi, iż jest zarazem teraźniejsze i przyszłe²⁸.

Crouzel łączy egzegezę alegoryczną z cykliczną koncepcją czasu, natomiast egzegezę typologiczną z koncepcją linearną. Symbolizm i egzemplaryzm wykładni alegorycznej polegać mają na tym, że każde wydarzenie odsyła do całej serii wydarzeń analogicznych mających miejsce w szeregu kolejnych cykli kosmicznych. Relacja symboliczna ma mieć tutaj charakter wertykalny, bo odsyła ponad interpretowaną rzeczywistość. Symbolizm i egzemplaryzm wykładni typologicznej wiążą się z linearną koncepcją czasu. Dla zdarzeń opisanych w Nowym Testamencie wykładnia typologiczna poszukuje typów – zdarzeń wcześniejszych, opisanych w Starym Testamencie i będących ich symbolicznymi zapowiedziami. Związek symboliczny ma tutaj charakter wertykalny, bo dotyczy zdarzeń ulokowanych w linearnym porządku czasu.

Związana z egzemplaryzmem i symbolizmem hellenistyczna teoria wiecznego powrotu dochodzi do głosu choćby w Orygenesowej nauce o apokatastazie i bywa wskazywana jako element obcy chrześcijańskiej ortodoksji²⁹.

Podobnie jak myśl chrześcijańska, również gnoza odróżnia porządek schematu cyklicznego od linearne go schematu dziejów z wyraźnie wyróżnionymi punktami upadku i zbawienia. Gnostyckie odróżnienie „tego” i „tamtego” świata budowane jest z pomocą różnicy pomiędzy porządkiem sferycznym i transcendentnym względem niego porządkiem linearnym.

Linearna jest historia upadku i zbawienia, której głównym bohaterem jest transcendentny – „obcy” względem świata – Bóg. Głównymi punktami dziejów są: upadek boskiego pierwiastka, stworzenie świata, objawienie wiedzy o transcendentnym Bogu, rozpoczynające proces zbierania zagubionych cząstek bo-

²⁶ A raczej hebrajskiej – por. M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995.

²⁷ H. Crouzel, *Orygenes...*, s. 115.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 223.

skiej światłości, oraz oczekiwany kres historii polegający na ostatecznym wyzwoleniu substancji boskiej z okowów kosmosu³⁰.

Na schemacie cyklicznym oparta jest struktura kosmosu będącego więzieniem dla boskich iskier. Koncentryczny układ sfer niebieskich jest dla gnostyków symbolem więzienia, na którego dnie znajduje się Ziemia. Kolejne sfery są etapami, które pokonać musi dusza uciekająca spod władzy Archontów ku transcendentnemu Bogu. Sfery to siedziby Archontów – władców tego świata, których astrologiczne oddziaływania składają się na *heimarmene* – powszechny Los³¹.

Marek Wichrowski, w swej charakterystyce cyklicznego schematu dziejów, właściwego dla umysłowości starożytnych Greków i Rzymian, wskazuje na to, że związany jest on z mitologicznym determinizmem, w którym czas odczuwany jest jako wróg i symbolizowany przez Kronosa cyklicznie pożerającego własne dzieci i wciąż na nowo inicjującego ruch koła czasu³². Cykliczna wizja świata pojawia się też u Greków w postaci spekulacji filozoficznej. Pitagorejsko-stoicka nauka o absolutnym cyklu kosmicznym mówi, że początek nowego i koniec starego cyklu wyznaczany jest przez powrót ciał astralnych na pozycje wyjściowe, a moment ten to pożar świata (*mundi conflagratio*) będący jednocześnie totalnym zniszczeniem i restytucją. *Apokatastazis* jest tu pojęta jako niepowstrzymywalne, wieczne prawo natury³³.

Wichrowski zwraca również uwagę na obecną w filozofii Platona próbę połączenia schematu cyklicznego z linearnym.

Metafizyczny związek statycznego bytu i ruchomego stawania się jest kluczem do zrozumienia kosmiczno-ziemskiego splotu cykli. [...] Istnieją dwie sfery rzeczywistości: statyczny byt złożony z idei i matematycznych formuł oraz będąca prawie-nie-bytem sfera stawania się, tj. rzeczy osiągalne zmysłami i ich wyobrażenia w duszach³⁴.

Platońska nauka o ideach, będąca punktem wyjścia dla egzemplaryzmu i symbolizmu, uzupełnia więc porządek cykliczny o wertykalną zależność pomiędzy cyklicznym ruchem stawania się a transcendentną względem niego nieruchomą i doskonałą sferą prawdziwego bytu.

Dla nauk gnostycznych charakterystyczne było skojarzenie cyklicznego ruchu świata materialnego z poczuciem osamotnienia, bezsensu, daremności życia człowieka poddanego nieubłaganemu determinizmowi woli władców sfer niebieskich. Punktem wyjścia jest tu napięcie pomiędzy cyklicznym porządkiem tego świata, poddanego astrologicznym wpływom planetarnych demonów i będącego więzieniem dla boskich iskier – oraz linearnym porządkiem dziejów upadku i zbawienia, w planie którego zostaje określona eschatologiczna misja gnozy. Opis kondycji ludzkiej poddanej cyklicznemu porządkowi dziejów ak-

³⁰ H. Jonas, *Religia...*, s. 61.

³¹ Tamże, s. 59.

³² M. Wichrowski, *Spór...*, s. 19

³³ Tamże, s. 20

³⁴ Tamże, s. 21.

centuje nie tyle twórczą potencję wciąż na nowo zdolnego do restytucji cyklu historycznego, co przypadkowość, zagubienie i obcość jednostki zniewolonej monotonnym mechanizmem służącym potwierdzeniu władzy Archontów.

W takim razie gnostycka egzegeza, będąca w istocie transcendentalnym ruchem zakwestionowania obszaru cyklicznej doczesności, może się wydawać procesem równoległym do spekulacji platońskiej i orędzia chrześcijańskiego.

Symbolizm i egzemplaryzm wykładni hermetycznej ma charakter wertykalny, tak jak w filozofii platońskiej. Idzie tu o proces prowadzący ponad rzeczywistość cyklicznego ruchu „tego świata”. W odróżnieniu od wykładni chrześcijańskiej temporalna struktura świata nie ma charakteru linearnego, jednak podobnie jak w chrześcijaństwie konstytucja sensu odbywa się w przy zastosowaniu modelu linearnego. Wspólne egzegezje chrześcijańskiej i gnostyckiej jest – jak widać – ukierunkowanie procesu egzegetycznego na model linearny. O ile jednak egzegeza chrześcijańska swój cel realizuje, nadając samej sobie charakter horyzontalny – sięgając wstecz, o tyle egzegeza gnostycka realizuje swój cel z pomocą ruchu wertykalnego, usiłując dotrzeć do skrywającego się ponad cyklicznym porządkiem „tego świata” obszaru sensu opartego o porządek linearny.

Jeśli teraz dziejowy charakter kondycji ludzkiej właściwy dla filozofii hermeneutycznej zinterpretujemy z pomocą kategorii „skończoności”, „ograniczenia możliwości planowania i działania”³⁵, „przynależności do tradycji”³⁶, a więc jako istotę człowieczeństwa wskażemy moment rzucenia w nieprzenikniony dla rozumu proces dziejowy, znajdziemy się bardzo blisko intuicji, wedle której człowiek jest bezsilnym więźniem kosmicznych potęg kierujących się sobie tylko wiadomymi intencjami. Gnostyk właśnie poprzez uświadomienie sobie własnej obcości i bezsilności wobec logiki praw tego świata odkrywać miał transcendentny względem niego obszar właściwego sensu. Jeżeli więc rację ma Gadamer, przeciwstawiając ahistoryczną optykę starożytnych Greków filozofowaniu uświadamiającemu sobie dziejowy charakter kondycji ludzkiej³⁷, to wypada zauważyć, że gnostycyzm był w swej istocie próbą budowania struktur sensu w oparciu o świadomy ruch zakwestionowania ślepej na linearny porządek dziejowości optyki starożytnej. Próba ta jest przecież aktem wynoszącym interpretatora ku wiedzy o własnym dziejowym uwikłaniu. Świadomość owego uwikłania pojawia się wraz z przeciwstawieniem dwóch porządków temporalnych. Nonsens cyklicznego, ahistorycznego planu zostaje ujawniony poprzez odesłanie do linearnych dziejów zbawienia.

Faktem jest, że horyzont porządku linearnego odsyła tu ku absolutnej transcendencji obszaru poza wszelką zmianą. Horyzontem perspektywy gnostyckiej jest przecież punkt, w którym historia kosmosu kończy się wraz z ostatecznym oddzieleniem boskiej substancji. Jeśli fundamentem filozofii antyfundamentali-

³⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 486 i nn.

³⁶ Tamże, s. 364.

³⁷ Tamże, s. 705.

stycznej ma być świadomość nieosiągalności żadnego ahistorycznego, absolutnego punktu odniesienia, to gnostycyzm, wraz z innymi systemami religijnymi, jawi się jako postać fundamentalizmu. Jeśli jednak zauważymy, że w żadnym innym systemie myśli radykalizm transcendentálny nie posunął się aż do zanegowania istnienia absolutnego punktu odniesienia, gnostycyzm, ze swoją apofatyyczną obsesją, może być przedstawiany jako system antyfundamentalistyczny.

Antyfundamentalistyczny charakter projektu gnostyckiego powoduje, że procedura hermeneutyczna, której wymaga lektura tekstów hermetycznych, nie może być pojmowana wyłącznie jako hermeneutyka techniczna. Wśród owych reguł znajdował się przecież postulat krytycznej autorefleksji wynoszącej interpretatora ku warunkom możliwości samego procesu hermeneutycznego. Ten transcendentálny ruch może więc być przedstawiany jako antycypacja hermeneutyki filozoficznej, w końcu zaś musi stać się jasne, że jest to archaiczna postać filozofii hermeneutycznej, w której dochodzi do głosu zarówno świadomość kontyngentnego charakteru kondycji ludzkiej, dziejowego uwikłania, poznawczego ubezwłasnowolnienia, a także radykalnej nieosiągalności absolutnego punktu odniesienia.

Rozróżnienie dokonane przez Guntera Scholtza w gruncie rzeczy odpowiada trzem postaciom, jakie przyjmuje refleksja hermeneutyczna przy założeniu, że jest ona czymś więcej niż tylko rekonstrukcją sensu tekstu. Otóż jeśli rzeczywiście jest ona czymś więcej, poziom – na którym dokonuje się tylko rekonstrukcja sensu tekstu i na którym jest ona tylko hermeneutyką techniczną – z konieczności musi prowadzić do przejścia na poziom drugi, w którym refleksja transcenduje sens tekstu ku temu, o czym w tekście mowa. Transcendencja sensu tekstu – to samozakwestionowanie refleksji hermeneutycznej, ruch rewizji fundamentów myśli, krytyczna autorefleksja, dzięki której myśl, zwracając się własnym uwarunkowaniem, pragnie dopuścić do głosu swój przedmiot. Możliwość poziomu trzeciego założona jest już na etapie drugim. Otóż antyfundamentalistyczny charakter refleksji hermeneutycznej wyraża się w przekonaniu, że fundamenty refleksji hermeneutycznej są niepoznawalne. Jakkolwiek autoteliczny ruch samokwestionowania stanowi o istocie procesu hermeneutycznego, to jest jasne, że ruch ten nigdy nie dobiega końca. Dzieje się tak, bo przedsięwzięcie hermeneutyki filozoficznej jest niewykonalne. W ten sposób eksplikacja nieosiągalności celu refleksji hermeneutycznej, będąca wyrazem dziejowego charakteru kondycji ludzkiej, staje się treścią filozofii hermeneutycznej.

4. Antynormatywny charakter refleksji hermetycznej

Ponieważ cel hermeneutyki technicznej definiowano zwykle jako poszukiwanie prawidłowego sposobu rozumienia tekstu, bądź też jako wyeliminowanie dowolności interpretacyjnych³⁸, należy wskazać bardzo istotną różnicę, jaka

³⁸ J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 11.

dzielić będzie hermeneutykę hermetyczną od tradycyjnej hermeneutyki technicznej. Różnicę tę wstępnie i najogólniej określimy jako antynormatywny charakter hermeneutyki hermetycznej.

Normatywna funkcja hermeneutyki tradycyjnej była tak ważna dla określenia jej natury, że Jean Grondin proponuje odróżniać tradycyjną normatywno-metodologiczną hermeneutykę od hermeneutyki fenomenologicznej, która zdobyła sobie popularność w drugiej połowie XX wieku³⁹. Jednak reguły interpretacyjne artykułowane w tekstach hermetycznych skutkują swego rodzaju anarchizmem interpretacyjnym, który w sposób zasadniczy wyklucza ideę jednego prawidłowego odczytania tekstu. Z tego też powodu należy pojmować projekt hermeneutyki hermetycznej jako radykalnie odmienny od tradycyjnej hermeneutyki technicznej.

Hans Jonas zwraca uwagę na obrazoburczą funkcję gnostyckiej interpretacji alegorycznej. Dla stoików alegoryczna egzegeza mitów greckich służyć miała stonowaniu obscenicznych treści, w jakie obfitują mity. Potraktowanie gorszących lub naiwnych literalnych przedstawień jako alegorycznej wykładni abstrakcyjnych idei filozoficznych miało za cel ocalić tradycyjną grecką religijność przed zalewem bezbożności, uzasadnić tezę o racjonalności świata, w którym pozornie irracjonalny mit w rzeczywistości jest zgodny z rozumem, w końcu wskazać starożytne źródła teorii stoickich⁴⁰.

Temu pojednawczemu, konserwatywnemu duchowi stoickiej alegorezy gnostycy przeciwstawili wykładnię kontestującą tradycyjne treści czy to mitologii greckiej, czy też – przede wszystkim – tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Alegoreza stoicka:

[...] próbuje wywołać wstrząs spektakularnym odwróceniem znaczenia najtrwalszych, czy, jeszcze lepiej to wyrażając, także najszacowniejszych jej [tradycji] elementów⁴¹.

Celem interpretacji nie jest zatem pojednanie z tradycją, lecz radykalne jej odrzucenie, przewartościowanie ustalonych znaczeń, odkrycie ukrytej, rujnującej dotychczasowy obraz świata wiedzy. Co istotne, Jonas zauważa, że w interpretacyjnej praktyce gnostyków pojawia się element dowolności, arbitralności, lekceważenia intencji autora interpretowanego tekstu.

W ich oczach bowiem autorem tym był – wprost lub pośrednio – ich wielki przeciwnik – mroczny bóg-stwórca. Ich niewypowiedzianym twierdzeniem było raczej to, że ów ukryty autor nieświadomie włączył do swej jednostronnej wersji wydarzeń jakąś prawdę, i że ta prawda może być wydobyta dzięki odwróceniu na opak zamierzonego przezeń znaczenia⁴².

³⁹ Tamże, s. 29.

⁴⁰ Tamże, s. 37.

⁴¹ H. Jonas, *Religia...*, s. 105.

⁴² Tamże, s. 109.

Negacja tradycji, interpretacyjna dowolność stanowi o wielości doktryn gnostycznych. Skoro interpretacyjna aktywność jest sposobem realizacji gnozy, w gruncie rzeczy każdy gnostyk winien podejmować własną praktykę hermeneutyczną.

Jonas podkreśla, że:

[...] w przeciwieństwie do alegorii występującej u stoików czy w literaturze synkretystycznej w ogóle – alegoria gnostycka jest sama źródłem nowej mitologii, jest ewolucyjnym narzędziem jej wyłonienia się w obliczu mocno obwarowanej tradycji, którą zamierza obalić, i dlatego właśnie zasadą tej alegorii musi być paradoks, a nie zgodność z tradycją⁴³.

Warto zauważyć, że w sytuacji, w której każda z interpretacji staje się źródłem nowej mitologii, w gruncie rzeczy nie może powstać żadna mitologia. Zastanawiając się nad przyczynami upadku hermetyzmu, Roman Bugaj wskazuje na niespójność pomiędzy panteistyczną i dualistyczną wersją hermetyzmu. Stwierdza:

[...] autorzy traktatów hermetycznych stanowiących *Corpus Hermeticum* prowadzili ze sobą dysputę filozoficzną, wzajemnie zbijali się i przekonywali o swoich racjach. Sprzeczności występujące w ich koncepcjach osłabiały system hermetyczny brany jako całość⁴⁴.

Słabość hermetyzmu była chyba jednak pochodną ułomności toczącej gnostycyzm. Skoro gnoza była wynikiem indywidualnej aktywności interpretacyjnej gnostyka, dla każdego musiała być inna.

Bezpośrednia iluminacja [...] sprawia, że jednostka ludzka jest w sferze wiedzy niezależna (stąd bierze się nieograniczone bogactwo doktryn gnostycznych)⁴⁵.

Radykalna negacja tradycji nie mogła być zastrzeżona wyłącznie dla tradycji judaistycznej, hellenistycznej czy chrześcijańskiej. Negatywna funkcja alegorezy gnostycznej skutkować musiała postępującą dysocjacją systemów gnostycznych i hermetycznych. Prywatność gnozy sprawiła, że przestała odpowiadać potrzebom religijności posiadającej w gruncie rzeczy społeczny, integrujący charakter i mogła przetrwać co najwyżej w indywidualnych poszukiwaniach alchemicznych.

Ezoteryczność wykładni i wpływ dezintegrujący zastane wspólnoty sensu stanowić więc będą o istocie hermeneutyki hermetycznej. W końcu potoczne znaczenie terminu „hermetyczny”, za *Słownikiem wyrazów obcych PWN*, to:

[...] przeznaczony, dostępny dla niewielkiego kręgu osób, dla wtajemniczonych⁴⁶.

Oczywiście, należy się dopatrywać sprzeczności pomiędzy hermeneutyką, traktowaną jako sztuka popularyzacji rozumienia, a hermetyką (hermetyzmem)

⁴³ Tamże, s. 108.

⁴⁴ R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 50.

⁴⁵ H. Jonas, *Religia...*, s. 61.

⁴⁶ *Słownik wyrazów obcych PWN*, PWN, Warszawa 1980, s. 275.

pojmowaną jako separacja form rozumienia, zastrzeżonych dla nielicznych. Jednak taka paradoksalność formuły zdaje się charakterystyczna dla całego hermetyzmu.

Summary

The Idea of Hermetic Hermeneutics

The text outlines a hermeneutic formula which is a synthesis of the interpretation procedures used in ancient Gnosticism and Hermetism. An attempt has also been made to point to the topics that appear in these systems of ideas and are present in contemporary hermeneutic theories at the same time.