

MICHAEL BAIGENT Elixir i kamień

Spis treści Wstę) Cze_śc pierwsza Rozdziali. Hermes, po trzykroć wielki
Rozdział 2. Magia hermetyczna, alchemia i islam Rozdział 3. Magia
Ciemnych Wieków Rozdział 4. Trzy drogi do Europy 58 Rozdział 5.
Średniowieczni magowie Rozdział 6. Renesans 84 Rozdział 7. Rozwój
wiedzy hermetycznej Rozdział 8. FaustUS Rozdział 9. Nauki
hermetyczne i sztuka: talizman Rozdział 10. Powstanie tajnych
stowarzyszeń Rozdziału. Rozdrobnienie rzeczywistości Rozdział 12.
Powrót do jedności 183 Rozdział 13. Odkrycie nauk hermetycznych Część
druga Rozdział 14. Magiczny kra_g Rozdział 15. Kontrola umysłu
Rozdział 16. Manipulacja polityczna Rozdział 17. Komercyjna manipulacja
umysłem Rozdział 18. Manipulacja informacją Rozdział 19. Muzyka i
magia Rozdział 20. Ponowne odkrycie sensu Posłowie Przypisy
Bibliografia Źródła ilustracji Podziejcowania Wstęp Od XVII wieku
nauka walczyła z filozofią, religią i sztuką o panowanie nad cywilizacją i
społeczeństwem Zachodu. Tuż po II wojnie światowej wydawało się., że dominującej
pozycji nauki nic nie jest w stanie zagrozić. Po 1945 roku kultura Zachodu
weszła w nową erę naukowego racjonalizmu i sceptycyzmu. Wszystko co
„irracjonalne”, najmniejsze wzmianki o „magii” czy „zabobonach”, było nie tylko
ignorowane, ale wre_cz przyjmowane z jawną nieufnością i wrogością.
Dla tych, którzy żyli w czasie II wojny, dla tych, którzy w niej walczyli, tych,
którzy ją przeżyli lub choćby obserwowali ją jako dzieci, nauka wydawała się.
stanować nowy, najwyższy autorytet. Nauka dawała takie korzyści jak antybiotyki.
Dzie_ki nauce rozwine_ły się. nowe środki komunikacji, na przykład telewizja.
Dostarczyła też oczywiście nie spotykanych wcześniej narze_dzi do zabijania –
takich jak samoloty nape_dzane silnikiem odrzutowym, pociski raketowe, bomba
atomowa, a w końcu wodorowa. Ale nawet te potencjalnie zatruwające wynalazki
wydawały się. nieść – po zaadaptowaniu do celów pokojowych – obietnice,
niewyobrażalnego do tej pory „poste_pu”. Silnik odrzutowy można było bez trudu
wykorzystać w samolotach pasażerskich, aby zrewolucjonizować transport i
zintegrować Ziemię.. Rakiety sprawiły, że niewyobrażalny dotychczas podbój
kosmosu stał się. zupełnie realny. Technologia nuklearna kusiła obietnicą
nieograniczonego źródła energii. W rezultacie naukowiec zyskał szczególną
pozycję.. Jego rola – arcykapłana, „maga” – wydawała się. niepodważalna. Można
było się. obawiać się, jakie potrafiłby wyzwolić. Ale także ufano mu. Został
powołany na opiekuna przyszłości rodzaju ludzkiego.
Pokolenie, które przeżyło II wojnę, światową, miało na pozór powody, by ufać
nauce. Miało też podstawy, by nie dowierzać temu, co uznawało za irracjonalne.
Nierzadko samą II wojnę, światową uważano za krucjatę, przeciwko siłom
irracjonalizmu. Irracjonalizm był przerażająco widoczny w manipulowanej masowej
histerii zwolenników partii faszystowskiej. Był obecny w nazistowskiej
ideologii, 10 ELIKSIR I KAMIEN

w przemówieniach Hitlera, w zdehumanizowanej wielkości tak zwanego „ostatecznego
rozwiązania”. Dawał się. zauważyć w fanatycznych szarżach japońskiej piechoty w walkach na
Pacyfiku, w haniebnym traktowaniu jeńców przez Japończyków, w kodeksie nakazującym
popęlnienie samobójstwa pokonanym japońskim oficerom, w daremnych ofiarach z własnego
życia, składanych przez pilotów kamikadze.

Spotkawszy się. z takimi przejawami irracjonalizmu, brytyjscy i amerykańscy weterani unikali
wszelkich jego form. Nic dziwnego, że po powrocie do domu żołnierze pragne_li przede
wszystkim spokoju, powrotu do normalności i solidnej przyszłości, jaką obiecywała nauka.
„Normalność”, zmierzona i zdefiniowana przez naukowy racjonalizm, została uznana za ne plus
ultra zachodniej cywilizacji. Normalność i nierozzerwalnie z nią związany konformizm miały się.
stać znamionami epoki teraz kojarzonej z „szarym flanelowym garniturem”. Ustanowiły standardy,
w jakich ludzie pokolenia wojennego spodziewali się., że dorosną i be_dą żyły ich dzieci. W tym
celu pokolenie wojenne przekazało swoim dzieciom - tak zwanym „baby boomers” -

dobrodziejstwa cie_żko wypracowanego dobrobytu, bogactwo zaawansowanych technologicznie dóbr konsumpcyjnych i wykształcenie (zwłaszcza wyższe) na niespotykaną wcześniej skale..

W latach 60., kiedy „baby boomers” zaczę_li osiągać wiek dojrzały, „nowy wspaniały świat” wysławiany przez pokolenie wojenne zaczął się. wydawać coraz bardziej pusty, coraz bardziej pozbawiony jakichkolwiek wyższych wartości i celów, poza sukcesem materialnym; o tym wszystkim przypominała coraz dobitniej ta sama edukacja, którą odbierała młodzież lat 60. Zamiast świetlanej przyszłości, młodzi ujrzeli trzy przerażające i pote_żne widma, jakich historia ludzkości nie widziała nigdy wcześniej - widmo nuklearnej zagłady, przeludnienia i katastrofy ekologicznej. Każde z nich wystarczyło, aby przekształcić biblijną wizję, apokalipsy z religijnego dogmatu w rzeczywistość - aż nazbyt realne — zagrożenie.

Młodzież lat 60. dorastała w ponurym cieniu tej stworzonej przez człowieka potrójnej apokalipsy. Ten cień padł też na wiarę, pokolenia wojennego w rozum i naukowy racjonalizm. Sam rozum wydawał się. jedynie maską, mającą dostarczyć usprawiedliwienia, próbą racjonalizacji dla nowej formy szaleństwa. Trudno było uznać za „rozumne” zgromadzenie broni nuklearnej w ilości wystarczającej do zniszczenia pie_ćdziesiąt_krotnie wie_kszej planety. Trudno było uznać za „rozumne” dopuszczenie do przeludnienia, bez stworzenia odpowiednich warunków dla takiej liczby ludności. Trudno było uznać za „rozumne” zużycie zasobów naturalnych, bez prób ich odtworzenia.

Jeśli rozsądek mógł doprowadzić do tak oczywistych przejawów braku rozsądku — doszło do wniosku pokolenie lat 60. — to znaczy, że nie spełnił nadziei, jakie w nim pokładali starsi. Jeśli nauka doprowadziła do takiego impasu, to znaczy, iż nie można jej dłużej wierzyć. Jeśli normalność i konformizm posłużyły tylko do tego, że ludzie stworzyli narze_dzia swej własnej zagłady, to znaczy, że normalność i konformizm nie są już wartościami godnymi propagowania. Młodzież lat 60. coraz dotkliwiej czuła się. zdradzona. Poczucie zdrady podsycala - nie tylko

Wstęp w Stanach

Zjednoczonych, ale także za ich granicami — wojna, której usprawiedliwienia brzmiały coraz bardziej fałszywie. W ciągu dziesię_ciu lat konfliktu 56 tysie.-cy młodych Amerykanów, walczących w imię, ideałów nie swoich własnych, lecz swych rodziców, umarło w dżunglach, deltach rzek i na polach ryżowych południowo-wschodniej Azji. Później 60 do 100 tysie_cy odebrało sobie życie. Konflikt w Wietnamie był pierwszą wojną, w której liczbę, ofiar przekroczyła później liczba samobójstw weteranów.

Kiedy młodzież lat 60. zbuntowała się., jej bunt przybrał wiele różnych i nie zawsze spójnych form. Cechami tego buntu najcze_ściej pote_pianymi przez współczesnych luminarzy są przede wszystkim permissywność tak zwanej „kultury narkotyków” i całkowity brak szacunku dla ustalonych autorytetów. Oprócz tych wy-ste_pków krytycy przytaczają najcze_ściej odrzucanie moralności chrześcijańskiej, zgłę_bianie innych religii (zwłaszcza ze Wschodu), zwrócenie się. ku psychologii (szczególnie Junga) i „niezdrowe” zainteresowanie „okultyzmem” i „ezoteryką”.

W przeszłości zdarzały się. oczywiście od czasu do czasu „okultystyczne odrodzenia” - najcze_ściej w burzliwych okresach przejściowych: w przeddzień rewolucji francuskiej, po wojnie francusko-pruskiej 1870 roku i upadku francuskiego Drugiego Cesarstwa, tuż przed I wojną światową i rewolucją w Rosji. Naturalnie pomie_dzy tymi najbardziej jaskrawymi manifestacjami, „okultyzm” czy „ezote-ryzm” także istniały, choć na peryferiach rozwoju społecznego. W ciągu ostatnich czterech wieków trudno byłoby znaleźć dziesięciolecie, w którym jakaś wybitna postać lub grupa osób nie prowadziła eksperymentów i badań w zakresie tego, co uważano za „sztuki zakazane”.

W latach 60. odrodzone zainteresowanie „sztukami zakazanymi” znowu zbiegło się. w czasie z okresem burzliwych przemian. Tym razem jednak skala tej zbieżności była bezprecedensowa - miała ona miejsce nie w obre_bie nielicznej elity, nie w kontekście struktury masońskiej loży, ale

w całym zachodnim świecie, w całym pokoleniu rozczarowanych, lecz starannie wykształconych młodych ludzi. Wśród rodziców tego pokolenia donośnie rozległy się dzwonki alarmowe. Dzwoniły tak przez całą następną dekadę. Na początku lat 70. jeden z autorów tej książki, dopiero co przeprowadziwszy się do Londynu, zaczął wyklądać na tamtejszej politechnice. Z powodu jego powszechnie znanego zaangażowania w amerykański ruch obrony praw człowieka i sprzeciw wobec wojny w Wietnamie, większość jego kolegów, zaciekle marksistów, uważała błędnie, że podziela on ich poglądy. „W gruncie rzeczy to nie faszyzm nas martwi - wyznał jeden z nich w czasie rozmowy. — Faszyzm jest martwy. Prawdziwe zagrożenie stanowi Jung i całe to mistyczne towarzystwo”. Zdaniem strapionego ideowca „Jung i całe to mistyczne towarzystwo” zagrażali jego sprawie, nakłaniając ludzi do spojrzenia w głąb siebie i osłabiając ich świadomość konieczności rewolucji społecznej i politycznej.

W rezultacie, jak na ironię, za sprawą „Junga i całego tego mistycznego towarzystwa” przeciwne obozy polityczne, prawica i lewica, obóz pragnący zachowania wygodnego status quo i samozwańcze „siły rewolucyjne”, zjednoczyły się. właśnie przeciw niemu. „Jung i całe to mistyczne towarzystwo” połączył też dwa inne tradycyjnie wrogo do siebie nastawione ugrupowania: przedstawiciele religii 12 ELIKSIR I KAMIEN

i nauki. Naukowcy i ludzie kościoła regularnie narzekali na to, w jakim stopniu „ezoteryzm” naznaczył ducha epoki. A dzwonki alarmowe, które rozległy się w latach 60., słychać i dzisiaj, choć zazwyczaj tylko w formie butnego szyderstwa. Wśród źle poinformowanych dziennikarzy, me_ drków, komentatorów i polityków jest w dobrym tonie rzucanie sarkastycznych uwag o „modach i dziwactwach New Age” — zupełnie jakby te „mody i dziwactwa” nie były w znacznej mierze równie stare, jak początki zachodniego myślenia filozoficznego i religijnego.

Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że zainteresowanie „ezoteryką” w latach 60. było pod wieloma względami głupie - tabele astrologiczne, zasiewanie rady zodiaku, tarota, czy I-cing przed podjęciem każdej, mniej lub bardziej ważnej decyzji, gotowe programy samorealizacji, łatwa do osiągnięcia nirwana, zestawy „zrób to sam” do trepanacji. Nie można też zaprzeczyć, że wynikiem zainteresowania okultyzmem w latach 60. były zupełnie poważne zjawiska - na przykład fascynacja satanizmem i działalność grup takich jak sekta Charlesa Mansona. Ale koncentrowanie się wyłącznie na tych zjawiskach równa się ignorowaniu bardziej twórczych i konstruktywnych aspektów „odrodzenia okultyzmu”. Na przykład wielu literatów debiutowało w latach 60. jako zwolennicy „ezoterycznego” myślenia — Carlos Fuentes i Gabriel Garcia Marquez w Ameryce Łacińskiej, Thomas Pynchon w Stanach Zjednoczonych, Michel Tournier we Francji, by wymienić tylko kilku. Byli naukowcy tacy jak Edgar Wind i Frances Yates, których badania nad „ezoteryzmem” utorowały drogę, do zrozumienia renesansu i reformacji, do elżbietańskiej Anglii, do Szekspira, Marlowe’i i współczesnych. Przez Junga i niektórych z jego uczniów „ezoteryzm” lat 60. wytworzył świadomość „Żeńskiej Zasady”, Ewigweibliche Goethego, i potrzebę zintegrowania jej z Zachodnią świadomością i kulturą. A, czego zamierzamy dowieść w tej książce, „ezoteryczna” zasada magicznych wzajemnych powiązań zainspirowała całą sferę, badań nad środowiskiem naturalnym i uznanie Ziemi za żywy organizm, wszechobejmujący „ekosystem”.

W „okultystycznym odrodzeniu” lat 60. ważne jest nie tyle to, ile uczyniło ono dobrego czy złego, lecz sam fakt, że ono zaistniało. Fakt ten wydawał się początkowo zaskakujący w zestawieniu z okresem, jaki je bezpośrednio poprzedzał, z powojennym okresem „normalności”, umiarkowania, naukowego racjonalizmu, konformizmu, konsumpcjonizmu i „szarych flanelowych garniturów”. Ale „odrodzenie okultystyczne” było właśnie reakcją na te zjawiska i towarzyszące mu samozadowolenie, ciasnotę, umysłową, zaściankowość i jałowość. Pokolenie wykształconej młodzieży wyraźnie dostrzegło, że wartości wyznawane przez ich rodziców prowadziły do ślepych zaułek. Jeśli miała być znaleziona jakakolwiek droga wyjścia z impasu, musiała nastąpić przemiana

wiele dróg prowadzi do hermetyzmu – chociaż wydawało się., że uniwersytet stracił lub celowo ukrył pokazujące je mapy.

Odkryliśmy, że hermetyzm pozwala ujrzeć z zaskakującej nowej perspektywy świat wiedzy, reprezentowany ponoć przez uniwersytet. Widok z tej perspektywy zapierał nam dech w piersiach, tak jak ziemski glob astronautom, którzy właśnie w tamych latach po raz pierwszy wyruszyli w przestrzeń kosmiczną. Można było zobaczyć wiedzę, i rzeczywistość, podobnie jak Ziemię, z kosmosu, jako spójną i niepodzielną całość. Z tego punktu widzenia dało się, dostrzec powiązania między rzekomo osobnymi „dyscyplinami” i „dziedzinami wiedzy”, które uniwersytet sztucznie rozdzielał, segregował i separował od siebie, odrębne i jałowe. Oferując perspektywę,, przekraczającą rygorystycznie wyznaczone podziały nauki, hermetyzm pozwalał zrozumieć, jak dalece te dziedziny się, łączą, zaciebiają, nakładają i podsycają wzajemnie. Pozwalał też dostrzec szczeliny i pe,knie,cia powstałe za sprawą ich rozdrobnienia i separacji.

A jednocześnie hermetyzm dawał coś wie,cej niż tylko abstrakcyjne, teoretyczne rozumienie, coś wie,cej niż ogólna orientacja filozoficzna. Dawał też empiryczne spojrzenie na sposób, w jaki „magia” – niemal zawsze szkodliwa forma „magii” – była stosowana i wykorzystywana w funkcjonowaniu współczesnego zachodniego społeczeństwa. Krótko mówiąc, hermetyzm pozwalał się, człowiekowi przekonać, jak niektóre z jego najważniejszych zasad i sił bywały stosowane w zdecydowanie niecznych celach. „Magia”, przynajmniej we współczesnym świecie, jest równoznaczna z pewnymi szkodliwymi manipulacjami – ze „sztuką sprawiania, że coś się, zdarzy” w sposób sprzeczny z samym hermetyzmem.

Hermetyzm oferował też nowe spojrzenie na historie,. Na przykład według większości ówczesnych podręczników i większości dzisiejszych profesorów, doniosłe zjawisko, które określamy mianem renesansu, było gło_boko zakorzenione w wartościach później nazwanych „humanistycznymi” – wartościach ucieleśnianych przez Marcina Lutera, Erazma z Rotterdamu czy Thomasa Morę’a, autora Utopii. Oczywiście nie byliśmy wrogo nastawieni do tak pojętego humanizmu. Ale w miarę, jak prowadziliśmy nasze własne ponadobowiązkowe studia, jak odkrywaliśmy nowe pokolenia uczonych, takich jak Edgar Wind czy Frances Yates, zaczynaliśmy widzieć renesans w nieco innym świetle. Wprawdzie niewątpliwie zawdzięczał on wiele humanizmowi, ale jeszcze wie,cej –jak odkryliśmy – hermetycznemu myśleniu i hermetycznej tradycji. Prawdziwa siła nape_dowa renesansu, jak się, wydawało, była zdecydowanie „magiczna”.

To odkrycie doprowadziło nas do innego, które akademia, zgodnie z powojennym racjonalizmem, starała się, dyskretnie ukryć. Jeśli korzeni renesansu należy szukać nie tyle w humanizmie, co w hermetyzmie, to „człowiekiem renesansu” – ucieleśnieniem tej epoki w oczach potomnych – był niekoniecznie Luter, Erazm czy Thomas Morę. Któż wie,c? Wkrótce znaleźliśmy go w osobach, nazwanych przez Francesa Yatesa „magami renesansu”. Ale kiedy już byliśmy w stanie zidentyfikować te historyczne postacie, zdaliśmy sobie sprawę,, że już wcześniej spotkaliśmy się, z nimi jako z postaciami fikcyjnymi. Poznaliśmy ich, choć zamkniętych w ciasnej chrześcijańskiej moralności, w osobie Doktora Faustusa

Wstęp Marlowe’a.

Spotkaliśmy ich, w kontekście bardziej tolerancyjnym, jako Fausta Goethego. Im dłużej nad tym rozmyślaliśmy, tym ważniejszą postacią wydawał nam się. Faust. Ucieleśniał niespokojnego ducha, ciekawość, śmiałość, głód wiedzy, sprzeciw wobec konwencji, które charakteryzowały nasze pokolenie. A niebawem zaczął znaczyć dla nas jeszcze wie_cej.

Przez kogo nasza cywilizacja stara się. określić swoją tożsamość? Odpowiedź wydaje się. z początku oczywista. Ludzie cały czas mówią o „kulturze chrześcijańskiej”, „chrześcijańskiej cywilizacji”, „chrześcijańskim świecie”. Nadal, choć już nie tak cze_sto jak w przeszłości, mówią o „chrześcijaństwie”. Z takich określeń jasno wynika, że społeczeństwo Zachodu uważa Jezusa Chrystusa za postać definiującą rzeczywistość, którą stworzyło. W rzeczywistości jednak postacią najtrafniej ucieleśniającą zachodnią kulturę, nie j est pokorny jak owieczka „Zbawca” przybity do krzyża. Wre.cz przeciwnie, jest to ktoś zupełnie inny - mag, czarownik, który w renesansowym folklorze własną krwią podpisał pakt z „Diabłem”. Postacią definiującą naszą cywilizację, nie jest Jezus, lecz Faust.

Faust, czy też Faustus, przetrwał do dziś głównie, chociaż nie wyłącznie, w dwóch monumentalnych dziełach literatury — sztuce Marlowe'a i poemacie Goethego. Oba te dzieła stawiają przed oczami cywilizacji Zachodu ucieleśnienie jej zbiorowej tożsamości. Oba rozgrywają się wokół człowieka, który — już gdy go po raz pierwszy spotykamy - opanował wszystkie sfery uznanej wiedzy, przeszedł całe spektrum ludzkich doświadczeń i zastanawia się, dokąd iść dalej — rozmyśla, jakie nowe światy czekają na zdobycie, jakie nowe dziedziny czekają na zbadanie, jakie nowe obszary nauki są do zgłębienia. W przeciwieństwie do Jezusa Chrystusa, ta postać nie stara się. prowadzi innych do Boga, ani nawet samemu osiągnąć jedności z Bogiem. Dąży do tego, by - ni mniej, ni więcej - samemu stać się Bogiem. W dążeniu tym stosuje cały techniczny aparat swojej epoki, aby zdobyć do własnej dyspozycji ogromną nieposkromioną moc - moc, która zgodnie ze standardami tradycyjnej chrześcijańskiej moralności bywa nazywana „piekielną”, „demoniczną”, „szatańską”, „diabelską”. Z taką właśnie mocą Faust podpisuje swój pakt. Otrzyma sposoby i możliwości osiągnięcia wszystkiego, co zapragnie osiągnąć, opanowania nowych dziedzin wiedzy, zbadania wyżyn i otchłani ludzkich doświadczeń, spenetrowania i opisanego tego, co do tej pory nie zostało zgłębione i opisane. W zamian za to, po ustalonym czasie straci duszę..

Jest jednak istotna różnica między szesnastowieczną wersją tej opowieści według Marlowe'a, a wersją Goethego, powstałą w ostatnich latach XVIII i pierwszych XIX wieku. Na koniec dramatu Marlowe'a Faust traci duszę, na zawsze i nieodwracalnie. W poemacie zaś Goethego, za sprawą Zasady Żeńskiej, das Ewigweibliche, Faust może uzyskać odkupienie i zbawienie.

Dzisiaj, u schyłku XX wieku, nasza cywilizacja ma okazję, napisać swoją własną wersję, scenariusza. Pozostaje tylko przekonać się, czy będzie ona bliższa wersji Marlowe'a czy Goethego.

Część pierwsza Rozdział I Hermes, po trzykroć wielki Magowie, szamani, wizjonerzy, cudotwórcy i uzdrowiciele byli znani bez wątpienia od samego początku istnienia ludzkości. Na długo przedtem, zanim zaczęto spisywać historie, postaci te spełniały funkcje kapłanów, mędrców, czarodziejów, wróżbitów, tłumaczy snów, astrologów, bardów i lekarzy. Opisy tego, co robili, znalazły się w najstarszych kronikach.

Na Bliskim Wschodzie u zarania ery chrześcijańskiej postaci takich było mnóstwo. Niekiedy twierdzono wręcz, że i Jezus był jednym z tłumu ówczesnych cudotwórców, i tylko szczęśliwym trafem udało mu się. wywrzeć tak wielki wpływ na cywilizację. Według zmarłego profesora Mortona Smitha z Columbia University, chrześcijaństwo zawdzięcza swoje powstanie przypadkowi; równie dobrze wydarzenia, które dały mu początek, mogły potoczyć się. inaczej, lub w ogóle nie mieć miejsca. Gdyby wypadki potoczyły się. inaczej, moglibyśmy mieć zamiast dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa, dwa tysiące lat religii opartej na naukach -dajmy na to - Apoloniusza z Tiany. Jezus bowiem, jakiego znamy z tradycji chrześcijańskiej, ma z Apoloniuszem wiele wspólnego.

Apoloniusz urodził się. w Tianie, w dzisiejszej Turcji, na początku I wieku, umarł zaś między 96 a 98 rokiem n.e. Jego żywot opisał niejaki Filostratos około 220 roku n. e. Według legend zebranych i spisanych przez Filostratosa Apoloniusz uzdrawiał chorych, wskrzesił przynajmniej jednego zmarłego, a w chwili własnej śmierci wstąpił cielesnie do niebios przy wtórze śpiewów służebnic świątynnych. Początkowo podobno przyjął zasady pitagorejskie. Gorliwy wegetarianin, zapuścił długie włosy. Wstręt do krwawych ofiar skłonił go do noszenia odzieży z lnianego płótna, a nie ze skóry, futra, czy jakichkolwiek innych produktów zwierzęcych. Zamiłowanie do filozoficznych dociekań popchnęło go do podjęcia dalekich podróży - do Italii, Egiptu, Syrii i Babilonu. Zrezygnował z odwiedzenia Palestyny, ponieważ uważał, że judaistyczny kult ofiar świątynnych profanuje zarówno kraj, jak i ludzi. Między 41 a 54 rokiem n.e. przebywał w Indiach, studiując nauki hindu-istyczne i to, co zostało z buddyzmu. Do zwolenników Apoloniusza zaliczał się 20
ELIKSIR I KAMIEŃ

rzymski cesarz Wespazjan, który wybrał go na swego duchowego doradcę.. Apoloniusz uważał, że jedyna prawdziwa filozofia zajmuje się sprawami duszy, „ponieważ to dusza, nie podlegająca ani śmierci, ani narodzinom, jest źródłem istnienia”¹.

Nietrudno byłoby sobie wyobrazić o wiele gorsze rzeczy niż dwa tysiąclecia religii opartej na naukach Apoloniusza - chociaż, podobnie jak każda inna religia, z czasem i ta została niewątpliwie zniekształcona pod wpływem nacisków społecznych i politycznych, czy przez dogmatyzm i fanatyzm jej wyznawców. Jednak historia potoczyła się tak, że Apoloniusz zniknął z areny dziejów; tylko dzieło biografii spisanej przez Filostrata - dokumentowi nie zawsze w pełni wiarygodnemu — wiemy dziś w ogóle o jego istnieniu. Inni cudotwórcy tamtych czasów byli skazani na całkowite zapomnienie.

Jeden cudotwórca jednak, prawdziwy czy też fikcyjny, przetrwał w tradycji chrześcijańskiej i kolejne pokolenia znały go jako prototyp czarodzieja - „czarnego”, czyli złego maga, dając początek „pierwszej w pełni rozwiniętej legendzie o (...) złym magu” w historii Zachodu².

Postać ta po raz pierwszy pojawia się w Dziejach Apostolskich (8, 9-24), a później w pismach ojców Kościoła i późniejszych komentatorów, jako Szymon Mag. Właśnie w roli Szymona zadebiutował Faust.

Istnieje mnóstwo świadectw, wskazujących, że prawdziwy Szymon — czy też postać lub postaci, na których był on wzorowany - był wyznawcą „herezji” zwanej gnostycyzmem. Jeden z ojców Kościoła z IV wieku, Epifaniusz, potępiał go nawet jako założyciela gnostycyzmu - co jest raczej mało prawdopodobne³. Według innych kościelnych pisarzy on sam twierdził, że jest Mesjaszem, Synem Bożym, a nawet ucieleśnieniem Boga Ojca. Miał podróżować w towarzystwie prostytutki z Tyru imieniem Helena - uważanej za reinkarnację Heleny trojańskiej. Jednym z innych imion, jakimi ją określano, było Zofia, gnostycyła termin oznaczający ucieleśnienie Bożej Mądrości. Według jednego z komentatorów: „Jej przedstawienie jako nierządnicy miało ukazać głębię, jakiej sięgnięła boska zasada, angażując się w stworzenia”⁴.

W Biblii i późniejszej tradycji Kościoła Szymon funkcjonuje jako swego rodzaju arcywróg — wcielenie sił ciemności, nieczystych mocy, którym przeciwstawia się dopiero co sformułowane przesłanie chrześcijaństwa. Dlatego w Dziejach Apostolskich pojawia się on jako samozwańczy samarytański cudotwórca i rzekomy Mesjasz. Ta charyzmatyczna postać, mająca gorliwych wyznawców, jest - podobnie jak Piotr, ale w swój własny, bardziej złowrogi sposób — „rybakiem ludzi”, czy też „rybakiem dusz”. Kiedy zaś spotyka się z Piotrem, proponuje apostołowi pieniądze w zamian za dar uzdrawiania przez nałożenie rąk. Innymi słowy, próbuje kupić uzdrowicielską moc Ducha Świętego do swoich własnych egoistycznych celów - stąd pochodzi nazwa grzechu, zwanego „symonią”. Podaje też w wątpliwość status Jezusa i kwestionuje autorytet Piotra jako apostoła.

Według późniejszych doniesień kulminacyjny moment spotkania nastąpił, kiedy Szymon wyzwiał Piotra na rodzaj duchowego czy też magicznego pojedynku — jeden musiał dorównać drugiemu w czynieniu cudów⁵. Początkowo Szymon rzeczywiście prześcignął Piotra, gdyż cuda, które czynił, były bardziej imponujące. Jednak w przeciwieństwie do czynionych przez Piotra, nie pochodziły one z boskiej mocy, lecz - dzieło Heresa, po trzykroć wielki czarom — ze znacznie bardziej wątpliwego i (według chrześcijańskich komentatorów) demonicznego źródła. Dlatego były nieczyste, skalane, zhańbione. Wprawdzie wydawały się olśniewające, ale stanowiły produkty kuglarstwa, szachrajstwa, mistyfikacji i oszustwa; odwoływały się do świadomości, ale nie miały głębszego znaczenia. Nie warto chyba wspominać, że według tradycyjnych źródeł Szymon otrzymał zasłużoną nauczkę. - spadł w trakcie lewitacji i złamał nogę., rujnując sobie reputację.

Szymon w Dziejach Apostolskich jest mało ważną postacią - kuglarzem i szarlatanem, drobną przeszkodą, którą Piotr musiał pokonać w swym triumfalnym marszu z misją ewangeliczną do

Samarytan. Dla późniejszych komentatorów stał się jednak kimś więcej niż skazanym na przegraną rywalem Piotra. Został ni mniej, ni więcej tylko Antychrystem - nie zwykłym człowiekiem, lecz ucieleśnieniem czy też emisariuszem najwyższego zła. Dla pobożnych chrześcijan ów arcymag stał się z definicji „czarnym” magiem, ambasadorem sił piekielnych. Moce, którymi się posługiwał, uznano za pochodzące z ostatecznego źródła nieprawości, od Antychrysta, czyli Diabła. Zatem i wszyscy późniejsi czarownicy, ponieważ uprawiali sztukę, „magiczną”, byli potępiani jako naśladowcy Szymona. Zresztą, znając nauki Kościoła, nie możemy się spodziewać, by traktowano ich inaczej. Oczywiście nie można było uznać, że mają dostęp do boskich mocy; nie można było uznać ich za apostołów, ponieważ złamałoby to monopol Kościoła na kontakty z boską mocą. A wszelkie korzystanie z mocy, nie pochodzących z oficjalnie usankcjonowanych źródeł kościelnych, z samej definicji musiało być demoniczne.

Zatem Szymon Mag utworzył drogę Faustowi - magowi, który zawarł pakt z Diabłem. Związki między tymi dwiema postaciami nie ograniczają się do paralel tematycznych i skojarzeń z Heleną trojańską. W języku niemieckim słowo Faust znaczy „pięść”, co do pewnego stopnia może być trafną metaforą. W łacinie jednak faustus znaczy „obdarzony łaskami” i jest przydomkiem, jakim posługiwał się Szymon. Według profesora Hansa Jonasa:

Ciekawe jest, (...) że w środowisku łacińskim Szymon używał przydomka Faustus („obdarzony łaskami”): to, w połączeniu z jego stałym przydomkiem „Mag” i faktem, że towarzyszyła mu Helena, o której twierdził, że jest odrodzoną Heleną trojańską, wskazuje, że mamy tu do czynienia z jednym ze źródeł legendy Fausta (...). Z pewnością niewielu wielbicieli sztuk Marlowe’a i Goethego zdaje sobie sprawę, że ich bohater jest potomkiem gnostycznego heretyka i że piękna Helena przywołana dzięki jego sztuce była niegdyś upadłą Myślą Boga, dzięki której wyniesieniu miała być zbawiona ludzkość.

W Dziejach Apostolskich Szymon Mag nie występuje jako prawdziwe zło, jako emisariusz mocy piekielnych. Ale nawet wówczas — w drugiej połowie I wieku — taki człowiek byłby potępiany przez większość Żydów i wyznawców ruchu, z którego miało w przyszłości powstać chrześcijaństwo. Dla Żydów byłby on przestępcą religijnym, działającym poza oficjalnie usankcjonowanym klerem, poza skrajnie narodowymi sektami mesjanistycznymi i poza rodzącym się rabinicznym judaizmem. W oczach wyznawców nowej religii - czy to głoszonej przez członków frakcji założonej przez Jakuba, czy też nawróconych przez niezależnego Pawła - byłby czymś 22

ELIKSIR I KAMIEŃ
jeszcze gorszym⁷. Zostałby uznany za konkurencyjnego mesjasza, którego nauki i działalność zagrażałyby prerogatywom „jedynego prawdziwego” mesjasza. Pod tym względem byłby istotnie „Antychrystem”.

Jednak o ile postać maga, której ucieleśnieniem był Szymon Mag, została wyklęta w Palestynie czasów Nowego Testamentu, to istniały też inne środowiska, które przyjęłyby ją o wiele życzliwiej. W I wieku najważniejszym z nich był Egipt, a zwłaszcza Aleksandria.

Aleksandria: serce greckiego Egiptu Ponad pół tysiąca lat wcześniej zawiązały się serdeczne stosunki między Egiptem a Grecją. Już w 610 roku p. n. e. została założona grecka osada, będąca ośrodkiem handlowym w delcie Nilu, greccy zaś żołnierze, którzy sami musieli stawiać opór perskiej ekspansji, często wspierali Egipcjan przeciwko najazdom Persów. Jednak Egipt, w przeciwieństwie do Grecji, nie był w stanie odeprzeć perskich agresorów. Przez prawie dwa stulecia - od 525 do 332 roku p.n.e. - Egipt cierpiał pod perskim jarzmem. W 343 roku p.n.e. Nektanebo II, ostatni z faraonów, uciekł w dół Nilu i starożytne dynastie faraonów przestały istnieć. Perscy najeźdźcy obracali w ruiny świątynie, kaplice, posągi i całe miasta.

Kiedy w 332 roku p.n.e. Aleksander Wielki zdobył Egipt, był witany przez egipski lud jako wybawiciel. Perskie wojska okupacyjne stawiały słaby opór i łatwo dały się wypędzić. Rok

później, w 331 roku, macedoński wódz założył miasto do dzisiaj noszące jego imię. Wkrótce potem opuścił kraj i nigdy do niego nie wrócił. Umarł w Babilonie osiem lat później, a jego ogromne imperium - sięgające aż do granic Indii - zostało podzielone między jego generałów. Jeden z nich, Ptolemeusz, odziedziczył Egipt i w 305 roku wstąpił na tron jako Ptolemeusz I. Założył w ten sposób dynastię greckich monarchów, którzy władali Egiptem aż do śmierci ostatniej z ich rodu, Kleopatry VII, w 30 roku p.n.e.

Kleopatra popełniła samobójstwo, kiedy flota jej i zbuntowanego Rzymianina Marka Antoniusza została pokonana w bitwie pod Akcjum przez Oktawiana, adoptowanego syna Juliusza Cezara. W 27 roku p.n.e. zwycięski Oktawian ogłosił się cezarem, przybrał imię August i założył Cesarstwo Rzymskie. W ten sposób Egipt stał się satelitą Rzymu, rządzonym przez prefekta, odpowiedzialnego bezpośrednio przed cesarzem. Przez następne trzy i pół wieku Egipt pełnił funkcję spichlerza Rzymu. Statki z Aleksandrii przewoziły zboże przez Morze Śródziemne - najpierw do Rzymu, później do oddalonych prowincji imperium, a w końcu, po 324 roku n.e. do nowo założonej stolicy, Konstantynopola.

Za panowania greckiej dynastii Ptolemeusza w Egipcie łatwo było zdobyć ziemię, wyższy status społeczny i fortunę. To naturalnie przyciągało rzesze imigrantów - wielu z nich cierpiało nędzę w ojczyźnie i teraz wykorzystywało okazję poprawienia swego losu, a nawet zdobycia pozycji i władzy. Za sprawą greckich osadników Egipt zhellenizował się i zmienił oblicze. Na przykład większość Egipcjan tradycyjnie piła piwo. Grecy jednak woleli wino, a to wymagało wielkich plantacji winorośli.

Hermes, po trzykroć wielki - Większość Egipcjan nosiła lnianą odzież, ale Grekom podobały się szaty z wełny, co przyczyniło się do zwiększenia importu owiec. Ponieważ Grecy nie uznawali substytutu dla swojej oliwy z oliwek, zakładali plantacje tej rośliny. Grecy zakładali także nowe miasta na ważnych szlakach handlowych. Aby zwiększyć wydajność rolnictwa, przeznaczyli jeszcze więcej ziemi pod uprawy; dzięki swemu doświadczeniu technologicznemu udoskonaili metody irygacji i osuszali bagna. Importowane żelazo pozwalało sporządzać narzędzia rolnicze lepsze od wcześniej używanych przez Egipcjan.

Bankowość stała się nieodłącznym składnikiem ekonomii zhellenizowanego Egiptu. Założono oficjalny bank królewski, z centralą w Aleksandrii i przedstawicielstwami w całym kraju. Jako uzupełnienie królewskiego skarbcza zajmował się on wymianą i pożyczaniem pieniędzy oraz przyjmowaniem depozytów. Takie udogodnienia stworzyli Grecy, oczywiście przede wszystkim dla innych Greków. Rdzenna egipska ludność nie miała okazji korzystać z tych dobrodziejstw.

Jednak Egipt za panowania Ptolemeusza rozkwitał - dobrze wiodło się zarówno rodowitym Egipcjanom, jak i napływowym osadnikom. Do śmierci Kleopatry kraj wypracował ogromne bogactwo. Według jednej z kronik roczny dochód wynosił 294 tony złota i 45 300 ton zboża, co we współczesnej walucie stanowi odpowiednik setek milionów dolarów⁸.

U zarania ery chrześcijańskiej, kiedy przeszedł w re.cę Rzymian, Egipt był jednym z najważniejszych ośrodków handlowych ówczesnego świata. Żadna inna część imperium rzymskiego nie przynosiła porównywalnego dochodu.

Cały Egipt prosperował doskonale, a manifestacją jego dobrobytu była Aleksandria. Wprawdzie nigdy nie została stolicą, ale cieszyła się wyjątkowym statusem. Mieściła się tam rezydencja ptolemejskich władców, a po upadku ich dynastii rzymskiego prefekta. Mówiono o niej, że jest „przy” Egipcie, a nie „w” nim.

WI wieku ery chrześcijańskiej Aleksandria była najbogatszym, najsilniej zurbanizowanym, najbardziej kosmopolitycznym, kulturalnym i cywilizowanym miastem świata grecko-rzymskiego i „nie mogącym się z niczym równać centrum światowego handlu”. Ówczesną liczbę, jej ludności ocenia się na 500 tysięcy - o wiele więcej niż miała którakolwiek ze śródziemnomorskich

metropolii. Miasto słynęło ze swojej architektury. Do głównych atrakcji należała słynna latarnia morska na wyspie Faros, połączonej z miastem groblą o długości 1300 metrów. Budowla miała 120 metrów wysokości, co odpowiada współczesnemu czterdziestopiętrowemu wieżowcowi. Wzniesiono ją z lśniącego białego kamienia i zwieńczono wielkim posągami Zeusa. Na jej szczycie nieustannie płonął ogień, którego blask był odbijany przez zespół powiększających zwierciadeł daleko w morze.

Według jednego z opisów w mieście było ponad 800 tawern, ponad 1500 łaźni, ponad 2400 świątyń i ponad 24 tysiące domów. Wybudowano tam też teatry, forum, wielkie targowisko, gimnazjon, wiele publicznych parków i świątych gajów. Były sądy, koszary wojskowe i niezliczone pomniki. U wejścia do świątyni Augusta stały dwa obeliski, później nazwane „Iglami Kleopatry”; jeden z nich znajduje się obecnie nad brzegiem Tamizy w Londynie, drugi w nowojorskim Central Parku. We wszystkich tych budowlach tak hojnie szafowano białym marmurem, że ich blask, jak mówiono, oślepił patrzącego.

24 ELIKSIR I KAMIEN

MORZE ŚRÓDZIEMNE Jaffa i Jerycho • Jepozolima Gaza ALEKSANDRIA^

- C? k. Sais piramidy w Gizie , Memfis PIERWSZA KATARAKTA Egipt pod panowaniem greckim, 332 - 330 p. n. e.

Hermes, po trzykroć wielki Jedną z głównych ówczesnych atrakcji miasta było zabalsamowane i owinięte w bandażę ciało Aleksandra, przywiezione z Babilonu do metropolii, którą założył. Zwłoki wielkiego wodza spoczywały w złotym sarkofagu umieszczonym w ogromnym grobowcu, stanowiącym cel pielgrzymek. Sarkofag podobno został ukradziony w 89 roku p.n.e. przez jednego z ptolemejskich władców, któremu akurat zabrakło pieniędzy. Grobowiec przetrwał nieco dłużej. Po raz ostatni wspomniano o nim w kronikach w 215 roku n.e., gdy odwiedził go rzymski cesarz Karakalla.

Dla wielu ludzi tamtych czasów, a już na pewno dla potomności, uwieńczeniem świetności Aleksandrii była jej słynna Wielka Biblioteka. Dzięki swojej kolekcji manuskryptów Aleksandria przyćmiła inne ośrodki nauki, takie jak Ateny czy Korynt, i stała się największą skarbnicą wiedzy klasycznego świata. Jeśli idzie o ścisłość, w Aleksandrii mieściły się dwie biblioteki. Jedna, większa, była wzniesiona z białego marmuru i połączona z „Muzeum” - pierwotnie Musejonem, czyli Świątynią Muz. Mniejsza biblioteka, niejako córka pierwszej, mieściła się w świątyni poświęconej bogu Serapisowi⁹.

Musejon był początkowo miejscem kultu, sanktuarium Muz. Pod rządami Rzymian, którzy zastąpili Ptolemeusza, zyskał bardziej świecki charakter, przekształcając się w swego rodzaju odpowiednik dzisiejszego uniwersytetu. Położony przy morzu, mógł się poszczycić zadaszonym portykiem, wspólną salą biesiadną dla uczonych, pokojami do nauki, pomieszczeniami mieszkalnymi, a prawdopodobnie również salami wykładowymi i teatrami. Uczonych i personel opłacała sama instytucja. Nie płacili podatków. Otrzymywali darmowe posiłki i utrzymanie, dobrą pensję i wiele innych przywilejów, wśród nich służbę.

Musejon został założony między 300 a 290 rokiem p.n.e. przez Ptolemeusza I, wykształconego człowieka, otaczającego się artystami, filozofami, poetami i pisarzami. Ptolemeusz wydał dekret, na mocy którego wszelkie książki, znajdujące się na statkach, zawijających do aleksandryjskiego portu, były konfiskowane i kopiowane. Kopie zwracano właścicielom, oryginały zaś wędrowały do Musejonu. Ptolemeusz rozkazał także sporządzać kopie książek, znajdujących się w innych bibliotekach, takich jak ateńska, i prywatnych kolekcjach z całego świata.

Bibliofilskie zamiłowania Ptolemeusza podzielali jego następcy. Ostatecznie biblioteka składała się z dziesięciu sal, z których każda poświęcona była innej dziedzinie wiedzy. Podobnie jak latarnia

morska na wyspie Faros, również aleksandryjska biblioteka została uznana za jeden z siedmiu cudów starożytnego świata. Teksty miały postać papirusowych zwojów, najczęściej zawierających dwa lub więcej dzieł. W dniach swej świetności Musejon posiadał około pół miliona takich zwojów, a mniejsza biblioteka, przy świątyni Serapisa, miała ich czterdzieści tysięcy. Każdy z nich był opatrzony metryczką i skatalogowany. Zbiory były dostępne nie tylko dla elity, lecz dla całego społeczeństwa - dla każdego, kto pragnął zdobywać wiedzę.

Większość ksiąg przechowywanych w bibliotekach miasta spisana była po grecku. Oczywiście po rzymskim podboju materiał ten uzupełniły teksty łacińskie. Ale były też księgi w wielu innych językach i ze znacznie bardziej odległych regionów. Znajdowały się tam na przykład komentarze do świętych pism zoro-astryjskich. A także, najprawdopodobniej, kopie starożytnych dzieł egipskich.

26 ELIKSIR I KAMIENÍ

Podobnie jak wszystkie inne biblioteki, również te w Aleksandrii były bezbronne wobec okrucieństw wojny i ekscesów doktrynalnych fanatyków. Na przykład w 48 roku p.n.e. Juliusz Cezar rozpoczął oblężenie miasta. Pożar rozprzestrzenił się z okrętów pokonanej egipskiej floty na budynki na brzegu i 70 tysięcy zwojów, przechowywanych w Musejonie, bezpowrotnie przepadło. Wiele z nich zastąpiono nowymi. Ale od końca III wieku n.e. biblioteki Aleksandrii padały ofiarą kolejnych grabieży - ze strony nowej fali perskich najeźdźców, rzymskiego cesarza Dioklecjana, fanatycznych chrześcijan. Wydaje się, że w IV wieku główna biblioteka, mieszcząca się w Musejonie, była już zniszczona - albo tak zubożona, że nie warta dalszych wzmianek w zapiskach historycznych. W końcu, w 391 roku n.e. tłum fanatycznych chrześcijan, prowadzony przez patriarchę Aleksandrii, zniszczył także mniejszą bibliotekę, przy świątyni Serapisa — i samą świątynię.. Utratę całego bogactwa aleksandryjskiej wiedzy trzeba uznać za największą katastrofę w dziejach zachodniej cywilizacji. Za tę zbrodnię chrześcijaństwo nigdy nie zostało pociągnięte do odpowiedzialności. Chrześcijańscy fundamentaliści są do dzisiaj aż nazbyt chętni do palenia książek.

Ogrom straty można przedstawić, przywołując tylko niektóre z wybitnych imion związanych z Aleksandrią i jej bibliotekami. Wśród jej wychowanków byli: Euklides, matematyk, którego geometrii uczymy się do dziś, Eratostenes, który doszedł do wniosku, że Ziemia jest kulą i dokładnie obliczył jej obwód, astronom i astrolog Ptolemeusz, lekarz Galen, którego nauki miały wywrzeć wpływ na następne półtora tysiąca lat medycznego myślenia. Był egipski kapłan i historyk Manethon. Jego kompilacja listy egipskich władców i dynastii do dzisiaj jest uważana w znacznej mierze za prawidłową. Kształcili się tu ojcowie Kościoła i teolodzy, tacy jak Orygenes i biskup Klemens, wybitni gnostycy nauczyciele, Walentyn i Bazylides oraz liczni filozofowie, których dzieła wywierają wpływ i na dzisiejszych myślicieli, na przykład Plotyn, Proklos i zhellenizowany Żyd Filon.

Jak widać z różnorodności przedstawionych postaci, Aleksandria u zarania ery chrześcijańskiej była przysłowiowym tygłem. Populację miasta tworzyli ludzie ze wszystkich stron, ras, kultur i wszystkich religii znanego świata; powstała kosmopolityczna stolica, której współczesne odpowiedniki można znaleźć w takich ośrodkach jak Londyn i Nowy Jork. Byli też, oczywiście, rodowici Egipcjanie. Mieszkali tu przedstawiciele wszystkich zakątków mówiącego po grecku basenu Morza Śródziemnego - nie tylko z Grecji lądowej i wysp, ale też z Sycylii, Syrii, Turcji i Azji Mniejszej. Byli Babilończycy, Arabowie, Persowie, Kartagińczycy, mieszkańcy Hiszpanii, Italii i Galii. Istniało tu także największe na świecie skupisko Żydów poza Judea.

Podobnie jak inne etniczne wspólnoty w Aleksandrii, Żydzi zamieszkiwali własną dzielnicą miasta. Wprawdzie nadal szukali duchowego przywództwa w Jerozolimie i płacili coroczny podatek na rzecz tamtejszej świątyni, lecz ich styl życia i większość zwyczajów uległy zhellenizowaniu. Wielu

pojęło greckie żony. Wielu nie mówiło już po hebrajsku; nabożeństwa w ich jednej wielkiej i licznych mniejszych synagogach odbywały się po grecku. Istniały greckie przekłady Tory. Wśród zwojów znad Morza Martwego, znalezionych w Qumran, niektóre są spisane po grecku na papirusie, co wskazuje, że mogły one powstać w Aleksandrii¹⁰.

Hermes, po trzykroć wielki Żydzi cieszyli się najwyższym statusem spośród mieszkańców Aleksandrii i znaczną autonomią. Mieli na przykład swoje własne sądy i własnych przywódców. Niektórzy z nich osiągnęli wysokie stanowiska. Jeden z ptolemejskich monarchów miał powierzyć administrację, państwa, jak również kontrole, nad armią, dwóm Żydom. Również dwaj generałowie w armii Kleopatry III byli Żydami.

Kiedy upadła dynastia Ptolemeuszy, między żydowską wspólnotą a nowym rzymskim reżimem doszło do nieuniknionych tarć, co wywołało narastającą, bezprecedensową falę antysemityzmu. W Palestynie w tym czasie trwało nieprzerwanie powstanie przeciw rzymskiej okupacji, a reperkusje tych niepokojów sięgnęły przez pustynie aż do Aleksandrii. W 66 roku n.e. powstanie wybuchło pełną siłą i trwało przez następne osiem lat. Kiedy rzymskie armie stopniowo odzyskiwały panowanie nad krajem, wielu mesjanistycznych żydowskich buntowników — Żelotów czy, jak nazywano niektórych z nich, „sicarii” - szukało schronienia w Aleksandrii, gdzie podzegli do nowych powstań¹¹. Jak można było przewidzieć, bunty pociągały za sobą odwet. Kolejne powstania w Judei doprowadziły do nasilenia akcji antysemickich. W połowie II wieku n.e. liczna niegdyś żydowska wspólnota Aleksandrii była zdziesiątkowana.

W tym czasie świetność Aleksandrii należała już do przeszłości. Ale jeszcze w IV wieku n.e. rzymski historyk Ammianus Marcellinus mógł napisać o Egipcie: „Tutaj najpierw, znacznie wcześniej niż w jakimkolwiek innym kraju, ludzie odnaleźli kolebki (jeśli wolno mi tak powiedzieć) różnych religii. Tutaj nadal troskliwie pielęgnują elementy świętych rytuałów, jakie zostały przekazane w ich świętych księgach”¹².

Ammianus Marcellinus podkreśla, że zarówno Pitagoras, jak i Platon, zdobyli większą część swojej wiedzy w Egipcie. I nawet w IV wieku, dodaje, w Aleksandrii przetrwały źródła tej wiedzy:

(...) i nawet teraz mnóstwo nauki przetrwało w tym samym mieście; nauczyciele różnych sekt bowiem doskonale prosperują, a wiele rodzajów tajemnej wiedzy wyjaśnia się przez geometrię. A i muzyka nie umarła wśród nich, ani harmonia. I nieliczni nadal prowadzą obserwacje ruchów wszechświata i gwiazd, podczas gdy uczonych arytmetyków jest znaczna liczba; a oprócz nich wielu jest biegłych we wróżbiarstwie¹³.

Ammianus Marcellinus konkluduje: „Ale jeśli ktokolwiek w gorliwości swego umysłu zapragnie oddać się różnym dziedzinom boskiej wiedzy lub badaniu metafizyki, odkryje, że cały świat zawdzięcza ten rodzaj nauki Egipcjom”¹⁴.

Aleksandria u szczytu rozwoju stała się ośrodkiem handlu wszelkimi dobrami, ale również ośrodkiem wymiany idei. Była tygłem, w którym mieszały się różne ludy, ale także kultury, religie, wierzenia i systemy filozoficzne. Miasto zostało więc ogniwem, połączeniem i miejscem oczyszczania nauki i wiedzy całego znanego świata. W jego granicach znalazły swoje miejsce praktycznie wszystkie religie i sposoby myślenia.

Swego rodzaju dolną warstwę tworzyły kultury, wywodzące się z religii starożytnego Egiptu, sięgające czasów faraonów, a być może jeszcze wcześniejszych - i często nadal z nimi związane. Nałożone na tę warstwę, a często z nią przemieszane, 28 ELIKSIR I KAMIEŃ

były kultury różnych greckich bóstw, a także Aleksandra Wielkiego—założyciela miasta i dynastii Ptolemeuszy, której przedstawiciele nie widzieli nic zdrożnego w ubóstwieniu samych siebie. Szczególnie istotny był kult boga Serapisa. Serapisa można najtrafniej określić jako bóstwo celowo sfabrykowane, tak obmyślane, by było atrakcyjne zarówno dla Greków, jak i dla Egipcjan. Według jednego z komentatorów, „Serapis był wynikiem badań zespołu filozofów i

kapłanów, którzy zebrali ze wszelkich źródeł i połączyli wszystkie dostępne idee i atrybuty”¹⁵. Kult Serapisa był szczególnie promowany przez dynastie Ptolemeuszy, ponieważ przełamywał różnice religijne i mógł posłużyć do utrzymania ładu w państwie. Po części wywodził się ze starożytnego kultu świętego byka, Apisa, którego ośrodkiem była dawna stolica, Memfis. Ten kult z kolei zawierał elementy kultu jeszcze starszego bóstwa, Ozyrysa. Dlatego Serapis bywał często przedstawiany jako małżonek Izydy, starożytnej egipskiej bogini-matki. Tak więc greckie inskrypcje adresowane do Serapisa były, po przełożeniu na demotykę lub hieroglify, skierowane do Ozyrysa. Na użytek Greków Serapisa łączono jednak z Zeusem, toteż często spotka się imię Zeus-Serapis. Serapisa kojarzono też często z innymi bóstwami, egipskimi – takimi jak Amon, i greckimi, jak Posejdon. W każdej prowincji Egiptu stała świątynia poświęcona Serapisowi. Jego świątynia w Aleksandrii była jednym z największych osiągnięć ówczesnej architektury.

Po podboju przez Rzymian pojawiły się kultury rzymskich bóstw, a także zromanizowane wersje bogów greckich; ponadto jako samozwańczy bóg również rzymski cesarz miał własny oficjalny kult. Energicznie rozwijał się kult bogini Kybele, wywodzący się ze wschodniej części basenu Morza Śródziemnego; jej kastrowani kapłani musieli być powszechnym widokiem na ulicach Aleksandrii. Był też kult Ahuramazdy, centralnej postaci perskiego zoroastrianizmu. Nie brakowało też nauczycieli i wyznawców tak zwanej „gimnozofii”, hinduizmu, czyli buddyzmu i związanych z nim filozofii, jogi i nauk importowanych z Indii. Byli też – o czym wspomnieliśmy już wcześniej – Żydzi, liczebnie ustępujący jedynie Grekom¹⁶. W połowie I wieku n.e. w Aleksandrii zaczęła się też zagnieźdźać nowa religia, później znana jako chrześcijaństwo. Aby przetrwać i zachować swą tożsamość wśród wielu innych wierzeń i tradycji, musiała się ona przekształcić, porzucić pewne me-sjanistyczne, specyficznie żydowskie aspekty, którymi charakteryzowała się w Palestynie. Musiała stać się bardziej wyrafinowana, wykraczając poza proste przesłanie głoszone przez Pawła do niewykształconych tłumów. Według jednego z komentatorów, „jeśli chrześcijaństwo miało stać się czymś więcej niż tylko religią dla niewykształconych, musiało zawrzeć przymierze z grecką filozofią i grecką nauką”¹⁷. W rezultacie chrześcijaństwo w Aleksandrii poszło w radykalnie innym niż dotychczas kierunku. Pod patronatem najpierw biskupa Klemensa, a potem jego następcy, Orygenes, chrześcijańscy teologowie zapoznali się z myślą grecką – na przykład z naukami stoików oraz Arystotelesa i Platona. Tak więc intelektualnie przygotowani mogli wdać się w „dialog z pogaństwem” – dialog, który stawał się w coraz większym stopniu „dialogiem między intelektualnie równymi”. Płaszczyzn dialogu było wiele. Na przykład Orygenes, jeden z najbardziej wpływowych Ojców Kościoła, był uczniem tego samego aleksandryjskiego nauczyciela co Plotyn Hermes, po trzykroć wielki – założyciel szkoły pogańskiej filozofii zwanej neoplatońską. Chrześcijańska koncepcja Logosu wywodziła się z interpretacji zhellenizowanego Żyda Filona.

Współczesny umysł zazwyczaj dostrzega różnice między teologią a filozofią. Teologie, uważa się, za intelektualne sformułowanie, lub być może racjonalizację, wiary, religii, systemu wierzeń związanego z istotą boską. W tym znaczeniu teologie, uznaje się, za próbę zwrócenia się do świętości bądź jej zdefiniowania. Filozofie, natomiast uznaje się, za należąca bardziej do sfery profanum, w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Filozofia może być świecka. Może jednak być równie metafizyczna jak każda teologia, ale nawet wówczas nie otacza jej ta sama aura świętości. W wierności religii teologii przypisuje się boskie pochodzenie. Filozofia jest czysto ludzka.

W Aleksandrii w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej – a w gruncie rzeczy przez wieki – czuła się następujących dwóch tysięcy – tak subtelne rozróżnienia nie istniały. Teologia i filozofia przeplatały się ze sobą lub nakładały się. W większym lub mniejszym stopniu tak, że granice między nimi ulagały zatarciu. Atmosferę, intelektualną Aleksandrii tworzyły nie tylko różne religie i wyznania oraz związane z nimi teologie, ale też to, co dzisiaj moglibyśmy nazwać systemami filozoficznymi; cieszyły się one równie wielkim szacunkiem i równie wysoką pozycją. Uzupełnieniem kultów, sekt, mistycznych szkół i religii w Aleksandrii były nauki filozoficzne. Arystoteles, niegdysiejszy mentor Aleksandra Wielkiego, miał wielu zwolenników; jego myśl z

czasem odcisnęła poważne piętno na doktrynie chrześcijańskiej. Ale Platon był równie ceniony i początkowo uważany za jeszcze ważniejsze połączenie między chrześcijaństwem a pogaństwem. Za sprawą mistycznych filozofów, takich jak Plotyn, myśl Platona miała przeżyć wielkie odrodzenie w postaci nurtu nazwanego później neoplatonizmem. Inni filozofowie także byli w modzie, zwłaszcza niektórzy z tak zwanych „przedsokratejskich” nauczycieli o mniej lub bardziej mistycznej orientacji, na przykład Pitagoras lub Heraklit.

Zatem w Aleksandrii kultury, sekty, religie, szkoły i systemy filozoficzne łączyły się ze sobą, walczyły, wzajemnie pobudzały w nieustannie wrzącym intelektualnym tyglu. Sposoby myślenia, wynikające z tych wzajemnych zależności, określa się dzisiaj ogólną nazwą „synkretyzmu”. Aleksandryjski synkretyzm miał wywrzeć decydujący wpływ na ewolucję, i rozwój zachodniej świadomości, zachodnich postaw, zachodnich wartości. A jednym z najważniejszych osiągnięć aleksandryjskiego synkretyzmu był amalgamat, przeradzający się później w zachodnią tradycję, magiczną— w tradycję, w której narodził się Faust, jakim znamy go od czasów renesansu. Tradycje, te. można nazwać hermetyzmem lub myśleniem hermetycznym.

Hermetyczne tajemnice Więc przez wieki całe ludzie wznosili oczy ku niebu, podobnie jak on spogląda na ptaki w locie. Kolumnada nad nim przywodzi mu niejasno na myśl starożytną świątynię, kijek zaś, na którym opierał się ciężko - krzywą łaskę augura. Uczucie lęku przed czymś nieznanym drgnęło w jego umęczonym sercu, lęku przed symbolami i oznakami, przed mężem sokołowi podobnym jego imiennikiem, który z więzienia swego wzbił się 30 ELIKSIR I KAMIEN

w przestworza na wiklinowych skrzydłach, przed Thotem, bogiem literatów, piszącym trzciną na tabliczce i noszącym rogaty księżyc na wąskiej głowie ibisa.

Uśmiechnął się na myśl o wizerunku bożka, gdyż przypomniał mu grubonosego sędziego w peruce, stawiającego przecinki na dokumencie trzymanym na odległość ramienia. Zdawał sobie sprawę przy tym, że nie zapamiętałby nazwy bożka, gdyby nie była podobna do pewnego irlandzkiego przekleństwa¹⁸.

Tak właśnie w Portrecie artysty z czasów młodości bohater Joyce’a, Stephen Dedalus, przywołuje obraz bóstwa opiekuńczego, czuwającego nad myśleniem hermetycznym. Nazwa hermetyzmu wywodzi się od postaci znanej jako Thot lub Thot-Hermes, Hermes po trzykroć wielki lub Hermes Trismegistos. Jeszcze przed okresem synkretyzmu aleksandryjskiego Thota-Hermesa uważano za postać istniejącą naprawdę. Na przykład Platon zastanawiał się, czy „Thot był bogiem, czy tylko boskim człowiekiem”¹⁹. W aleksandryjskim synkretyzmie bywał często (choć nie zawsze) „śmiertelnikiem, który otrzymuje objawienie z boskiego świata i w końcu sam zyskuje nieśmiertelność przez samooczyszczenie, lecz pozostaje wśród ludzi, aby wyjawić im sekrety boskiego świata”²⁰. Później — i to znacznie później, bo jeszcze w XVII wieku - nadal sądzono, że postać znana jako Hermes Trismegistos istniała naprawdę. Uważano go wówczas za jednego ze starożytnych mędrców i wymieniano obok Mojżesza, Zoroastra i Pitagorasa. Zdaniem niektórych komentatorów wierzono, że był on starszy od tych trzech, i uważano go za nauczyciela Mojżesza.

Obecnie powszechnie sądzi się, że w rzeczywistości nigdy nie istniał jeden prototyp postaci Thota-Hermesa. Liczne przypisywane mu teksty uważa się obecnie za dzieła wielu różnych autorów, powstałe w dość dużym odstępnie czasowym. Ale autorzy ci przypisywali swoje prace ibisogłowemu bogu-człowiekowi. Przedstawiali swoje prace jako napisane przez niego, przez niego podyktowane lub co najmniej zaaprobowane przez niego.

We wcześniejszej egipskiej mitologii ibisogłowa postać nosiła imię Dzehuti. W jaki sposób to imię ewoluowało do formy Thot - podobnej, jak mówi Joyce, do irlandzkiego przekleństwa — nie jest do końca jasne. Być może tak właśnie brzmiało w uszach Greków, lub tak wymawiali je Grecy. Nie wiadomo też dokładnie, dlaczego Thot był „po trzykroć wielki”. Niektóre teksty hermetyczne

wskazują, jak się wydaje, że jego trzykrotna wielkość może być wynikiem trzech inkarnacji. Ale o potrójnej wielkości mówiono prawdopodobnie na długo przed tym, zanim te teksty zostały skompilowane. Inskrypcja, pochodząca z roku 172 p.n.e., wspomina o „Tho-cie trzy razy wielkim”²¹. Jeszcze starsza inskrypcja, z III wieku p.n.e., mówi o „Thocie po trzykroć największym”²². W staroegipskiej sztuce zazwyczaj występuje on w postaci takiej, jaką opisuje Joyce - człowieka z głową ibisa. Czasami jednak był przedstawiany po prostu jako ibis. W każdym razie ibis był jego świętym symbolem, a kult na tyle ściśle powiązany z ibisem, że każdy, kto zabił tego ptaka, podlegał karze śmierci. Ale Thot nie zawsze występował wyłącznie w tym wcieleniu. Często przedstawiano go również jako białą małpę lub białego pawiana.

Jako egipskie bóstwo Thot pełnił wiele różnych funkcji. Był bogiem księżyca, co symbolizował księżycowy sierp na jego głowie, a srebro było jego świętym metalem, po trzykroć wielki metalem. Pełnił funkcje psychopompa, to znaczy wprowadzającego w najtajniejsze misteria. Pilnował bram zaświatowych; w tej funkcji ważył dusze zmarłych, aby zdecydować o ich dalszym losie. Uważano go za wynalazcę pisma i cze_śto przedstawiano tak, jak opisuje Joyce, z trzcina i tabliczką w dłoniach. A ponieważ pisanie uważano za czynność magiczną - za „boskie słowa” - Thot stał się również bogiem magii, najwyższym mistrzem magów, który powierzył sekrety swojej sztuki wybrańcom spośród ludzi.

Pod pewnymi, drugorzędowymi, względami funkcje Thota pokrywają się z zakresem odpowiedzialności greckiego Hermesa. Dlatego za panowania dynastii Ptolemeusz został porównany z greckim bóstwem, a ich imiona połączono. Lecz Thot-Hermes był znacznie dostojniejszą postacią niż jego grecki partner. Teksty na papirusach z Aleksandrii prezentują nowego synkretycznego Hermesa jako moc kosmiczną, stwórcę nieba i ziemi oraz wszechmocnego władcę świata. Czuwając nad losem i sprawiedliwością, jest też panem nocy i śmierci, a także jej tajemniczych konsekwencji - stąd często bywał kojarzony z księżycem (Selene) i Hekate. Zna „wszystko, co jest ukryte pod sklepieniem niebieskim i pod ziemią”, toteż odbiera cześć jako zsyłający wyrocznie - wiele magicznych zaklęć adresowanych do Hermesa ma na celu wydobycie tajemnych informacji, często przez nakłonienie boga, by objawił się we śnie²³.

Dzieła przypisywane Thotowi-Hermesowi są liczne, cze_śto niejasne i rozwlekłe. Wiele z nich zawiera materiał zaczerpnięty z różnych źródeł. Cze_ść pokrywa się lub przypomina inne religie, kultury, szkoły i tradycje filozoficzne, charakteryzujące aleksandryjski synkretyzm. Znamy na przykład siedemnaście głównych dialogów, znanych jako Corpus Hermeticum. Znamy również blisko czterdzieści fragmentów i wypisów, zebranych około 500 roku n.e. i włączonych do Anthologium Ioańska Stoba-josa. Są trzy teksty spisane po koptyjsku na papirusie, znalezione wśród tekstów w Nag Hammadi w Egipcie w 1945 roku. Są też inne fragmenty, które przetrwały jedynie w postaci wybiórczych cytatów u wczesnych chrześcijańskich teologów. Istnieją liczne dzieła praktyczne związane z astrologią, jak Liber Hermetis, i alchemią. Wreszcie są dwa nieco późniejsze dzieła, szczególnie istotne. Jedno to magiczne i astrologiczne Picatru. Drugim - i chyba najslawniejszym - jest tak zwana Tabula smaragdina (Tablica szmaragdowa). To ostatnie dzieło uważa się zazwyczaj za najbardziej zwie_złe i równocześnie ostateczne podsumowanie wiedzy hermetycznej.

Hermetyzm stanowi tradycję, diametralnie różną od ateńskiego racjonalizmu Arystotelesa. Czasem otwarcie deklaruje, że nie przystaje do dominującej greckiej umysłowości, odwołując się natomiast do tajemnic starożytnego Egiptu. Na przykład w szesnastym dialogu Corpus Hermeticum Thot-Hermes deklaruje, że znaczenie jego dzieł „be_dzie całkowicie niejasne, kiedy Grecy w końcu zapragną przełożyć nasz je_zyk na swój własny i tak doprowadzana piśmiem do największego zniekształcenia (...), ale ta dysputa, wyrażona w naszym ojczystym je_zyku, przechowa znaczenie jego słów. Sama jakość mowy i brzmienie egipskich słów mają w sobie energie, obiektów, o których mówią”²⁴.

32 ELIKSIR I KAMIEŃ

W hermetyzmie, podobnie jak w hebrajskiej i późniejszej żydowskiej Kabale, dźwięki, słowa, nawet poszczególne litery mogą być swego rodzaju ogniwami, repozytoriami naładowanymi formą boskiej lub magicznej mocy, tak jak bateria jest naładowana energią elektryczną.

Ogólnie rzecz biorąc, hermetyzm jest mistyczną tradycją, mistycznym zbiorem nauk, mistycznym sposobem myślenia. Podobnie jak inne tego rodzaju tradycje, zbiory nauk i sposoby myślenia, odrzuca uproszczone wierzenia i ślepią wiarę. Odrzuca skodyfikowane dogmaty, konieczność interpretacji i autorytet kapłanów. Nie chce też zaakceptować racjonalnego intelektu jako najdoskonalszego sposobu poznania, czy też najwyższego arbitra rzeczywistości. Zamiast tego wszystkiego podkreśla i wysławia mistyczne doświadczenie - bezpośrednie zrozumienie świeżości, bezpośrednie poznanie absolutu.

Hermetyzm i gnostycyzm W słowniku aleksandryjskiego synkretyzmu słowem używanym na określenie takiego bezpośredniego poznania było gnosis. To właśnie słowo doprowadziło do nieszczęśliwego zamętu w terminologii, utrwalanego przez wieki i utrzymującego się nawet dzisiaj. Za sprawą tego nieporozumienia hermetyzm często bywał mylony z tym, co określa się ogólnym terminem „gnostycyzm”. Słowo gnosis oznacza bezpośrednio poznanie. W tym sensie hermetyzm jest istotnie „gnostycz-ny” w swej orientacji. Ale to samo można powiedzieć o wielu innych kultach, sektach, zbiorach nauk i szkołach myślenia w ówczesnej Aleksandrii. Również wiele form hinduizmu, buddyzmu, a zwłaszcza taoizmu można uznać za „gno-styczne”. Podobnie pewne formy chrześcijaństwa, judaizmu i islamu.

Jednak w świecie aleksandryjskiego synkretyzmu terminu „gnostyczny” zwykle używały szkoły myślenia, charakteryzujące się dualistycznym podejściem. Dualizm, jak można się domyślić, zakłada opozycję, często konflikt, między dwiema przeciwstawnymi zasadami, dwiema przeciwstawnymi hierarchiami wartości. W dualizmie pewne aspekty rzeczywistości są wynoszone ponad inne. Inne jej aspekty są odrzucane jako nierealne, jako gorsze lub złe. W swoim rozróżnieniu między duszą i ciałem, między duchem a „nieodrodzoną naturą” chrześcijaństwo jest w gruncie rzeczy dualistyczne.

W świecie aleksandryjskiego synkretyzmu słowa gnosis najczęściej używały sekty, zwracające uwagę na rozróżnienie między duchem a materią. Materię odrzucano jako dogłębnie złą. Świat materialny, świat zjawisk potępiano jako dzieło mniej ważnego, złego boga. W rezultacie materię i świat materialny należało przekroczyć, aby połączyć się z większym, prawdziwszym bogiem, którego domena jest czysto duchowa; takie właśnie połączenie oznaczał termin „gnoza” i taka była orientacja dualistycznych sekt Aleksandrii. Ich rozumowanie prawdopodobnie wywodziło się z podobnego dualizmu perskiego zoroastrianizmu. Później ponownie objawiło się w Persji, głoszone przez nauczyciela imieniem Mani, stąd określane mianem manicheizmu. Ajeszcze później pojawiło się w Europie, wraz ze średniowiecznymi herezjami bogomiów i katarów²⁵.

Hermes, po trzykroć wielki Tylko z powodu wagi, jaką przykładali do tego słowa, „gnostycyzm” był kojarzony z dualistycznymi sektami Aleksandrii. Skojarzenie to, chociaż błędne, przetrwało i dla wielu ludzi „gnostycyzm” i „dualizm” są synonimami. Z pewnością nie był to ostatni w historii przypadek, kiedy słowo niegdyś bardziej wieloznaczne zostało zawłaszczone przez specyficzną grupę, ludzi i nabrało w ten sposób bardziej ograniczonego, bardziej idiosynkratycznego znaczenia. Wystarczy tylko pomyśleć o słowie „demokracja”, o tym, jak jest wykorzystywane przez totalitarne reżimy, zarówno lewicowe, jak i prawicowe. Wystarczy pomyśleć o słowie „gej”^{*}, używanym przez homoseksualnych agitatorów. Jeśli najpowszechniejsze dziś skojarzenie przetrwa, przyszłe pokolenia — błędnie i wbrew temu, co miał na myśli Yeats — zinterpretują poemat taki jak Lapis lazuli jako hymn na cześć homoseksualizmu. Właśnie w ten sposób słowo „gnostycyzm” stało się równoznaczne z dualizmem. W rezultacie wielu późniejszych komentatorów, znajdując w

hermetyzmie wzmianki o „gnozie”, doszło do wniosku, że hermetyzm musiał być dualistyczny - albo że gdzieś popełniono błąd i hermetyzm nie ma nic wspólnego z gnostycyzmem.

W rezultacie dualistyczne sekty podzieliły rzeczywistość. Część rzeczywistości uznały za złą i odrzucały ją. Dla nich „gnoza” oznaczała wyjście ponad materialne stworzenie i pojęcie, albo połączenie z czystym duchem. W tym procesie wszystko, co czyni ludzkość bardziej ludzką, porzucano.

Dla hermetyzmu przeciwnie - wszystko stanowiło jedność. Rzeczywistość we wszystkich jej aspektach pojmowano jako przenikającą wszystko, wszech-obejmującą całość, jedność, w której wszystkie podziały, wszelkie różnice między ciałem a duszą, duchem a materią połączone i harmonijnie zintegrowano. Wszystko, na swój własny sposób, było ważne. Nawet zło, poznane i uznane jako takie, miało swoje miejsce w ogólnym planie. W Fauście Goethego Mefistofeles przedstawia się, z dozą ponurej autoironii, jako siła, która wiecznie pragnąc złego, nieuchronnie czyni dobro, wypełniając przypisaną sobie rolę. w moralnym i kosmicznym dramacie rzeczywistości. Takie podejście jest charakterystyczne dla hermetyzmu. I dla hermetystów, w przeciwieństwie do dualistów, „gnoza” oznacza bezpośrednie zrozumienie i zjednoczenie się z wszechobejmującą harmonią.

W tej harmonii wszystko jest połączone ze wszystkim siecią wzajemnych zależności. Związki te opierają się na zasadzie analogii. Rzeczy są echem innych rzeczy, które odzwierciedlają inne rzeczy, które z kolei stanowią paralele. jeszcze innych rzeczy, powiązanych z następnymi rzeczami. Rzeczywistość tworzy skomplikowaną, nieprzerwaną wibrującą, żyjącą sieć współzależności. Współzależności te są niczym nuty lub akordy muzyki, powracające w coraz to nowych kombinacjach i permutacjach, składając się w ten sposób na jedną wielką symfonię.. Można je też porównać do mnóstwa różnobarwnych nici, przeplatających się, by stworzyć pojedynczy, nie mający szwu płat tkaniny lub gobelin. Według „Tablicy szmaragdowej” „góra pochodzi z dołu, dół pochodzi z góry - dzieło cudu Jedynego”²⁶. Bardziej rozpowszechnione tłumaczenie tego fragmentu „to, co w górze * Angielskie gay znaczy „wesoły”, „barwny” (przyp. red.).

34 ELIKSIR I KAMIEN

jest takie jak to, co w dole, a to, co w dole jest takie jak to, co w górze”²⁷. Ta zasada często bywa skracana do prostej formuły „jak w górze, tak na dole”.

Droga Hermesa „Tablica szmaragdowa” wyjaśnia dalej: „Struktura mikrokosmosu jest zgodna ze strukturą makrokosmosu”²⁸. Innymi słowy, mniejsze odzwierciedla większe, a większe - mniejsze. Struktura atomu jest odzwierciedleniem struktury Układu Słonecznego, a struktura Układu Słonecznego odzwierciedla strukturę atomu. Człowiek jest obrazem kosmosu i vice versa. Ta sama zasada, pojęta nieco szerzej, funkcjonuje też -by tak rzec — w poziomie. Świat wewnętrzny i świat zewnętrzny odzwierciedlają się wzajemnie. Świat zawarty w ludzkiej duszy odzwierciedla wszechświat zewnętrzny, który można z kolei uznać za „psyche”, żyjącej i czującej całości - czyli, jeśli nie zawahamy się użyć tego słowa - Boga, który w tradycji judeochrześcijańskiej „stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo”.

Zdaniem hermetystów analogie, czyli związki między różnymi aspektami rzeczywistości, najlepiej można wyrazić przez symbole. I tak na przykład powiązania między mikrokosmosem a makrokosmosem tradycyjnie przedstawia się w postaci tak zwanej „Pieczęci Salomona” - sześcioramiennej gwiazdy złożonej z dwóch przeplatających się trójkątów, jednego skierowanego wierzchołkiem ku górze, drugiego - wierzchołkiem ku dołowi. Symbole takie nie były jednak tylko ułatwiającymi życie skrótami. Przeciwnie — były, niczym dźwięki, litery i słowa w językach egipskim i hebrajskim, ogniwami mocy, bateriami przechowującymi utajony ładunek energii. Takie symbole, często nazywane „pieczęciami” lub „sygnaturami”, były niczym ścieg w tkaninie

rzeczywistości, spłot utrzymujący sieć. Rzeczywistość zatem tworzył, jak ujął to prawie dwa tysiąclecia później Baudelaire, „las symboli”. A co ważniejsze, symbole te można było „uaktywnić” w praktyczny sposób. Symbolami można manipulować jak pierwiastkami i molekułami w chemii, aby utworzyć nowe związki, nowe amalgamaty możliwości. Za pośrednictwem takiej manipulacji można wywoływać zmiany. Proces, w którym to następowało, stanowił formę magii: „Ostatnie badania w pełni przyczyniły się do udowodnienia, jak ważne miejsce zajmuje praktyka, a także teoria Teurgii, to jest wykonywania boskich działań, głównie z pomocą magicznych symboli (...).”²⁹

Hermetyzm był więc czymś więcej niż tylko teorią czy kolejnym systemem filozoficznym. Oferował solidną metodologię, za pomocą której można przełożyć zasady na praktykę. Metodologia ta obejmowała dyscypliny umysłowe, takie jak medytacja, szkolenie pamięci i kontrola oddechu, ale też bardziej praktyczne zastosowania, jak alchemia. W tym zakresie hermetyzm miał wiele wspólnego z chińskim taoizmem, który powstał znacznie wcześniej, lecz rozkwitał w tym samym czasie. I rzeczywiście, zwolennicy hermetyzmu często mówili o „Drodze Hermesa”, wskazując nie tyle na zbiór nauk, ile na ich praktyczne zastosowanie. Słowo „tao” również znaczy „Droga”, a taoizm zawiera podobny praktyczny wymiar. Nie ma żadnych dowodów na to, by zachodziły jakieś bezpośrednie wpływy między hermetyzmem a taoizmem. Chiny Hermes, po trzykroć wielki – są dość znacznie oddalone od Aleksandrii, a odległość ta w pierwszych latach ery chrześcijańskiej wydawała się jeszcze większa. Niemniej jednak musi się wydać zastanawiające, że alchemia taoistyczna w Chinach i alchemia hermetyczna w Aleksandrii pojawiły się mniej więcej w tym samym czasie.

Myślenie hermetyczne wywarło wielki wpływ doktrynami, jakie głosiło. Równie doniosły był wpływ metodologii, jaką proponowało dla zastosowania tych zasad i przełożenia ich na praktykę.. Ale jeszcze ważniejsze i bardziej doniosłe były implikacje, odgałęzienia i reperkusje, do których drogę, uTORował hermetyzm. Te skutki nigdy nie zostały wyraźnie wypowiedziane - a z pewnością nie w tego rodzaju języku, jakiego używamy tutaj. Śledząc je jednak praktycy hermetyzmu mieli doprowadzić do ni mniej, ni więcej tylko rewolucji w historii zachodniej świadomości, w orientacji człowieka ku kosmosowi, który zamieszkuje, i ku jego własnemu życiu i przeznaczeniu.

W przeszłości orientacja człowieka ku kosmosowi była zdecydowanie pasywna. Mógł on obserwować świat przyrody. Mógł śledzić jego mechanizmy i przewidywać zjawiska, jakie rozgrywały się wokół niego. Lecz nie mógł uwierzyć, że jest zdolny wywołać jakiegokolwiek zmiany poza swoim bezpośrednim środowiskiem i otoczeniem. Nie mógł uwierzyć, że jest zdolny, przez swoje własne poczynania, do wywierania tego rodzaju przemian, jakie dzisiaj kojarzymy z chemią czy fizyką. Aby doprowadzić do takich przemian, człowiek musiał nakłonić swoich bogów, by działali w jego imieniu, i modlić się do nich o pomoc. Bogowie byli czynnikami, za sprawą którego rzeczy się wydarzały, a człowiek był całkowicie zdany na ich łaskę. Człowiek mógł z nimi negocjować, mógł próbować ich do czegoś namawiać, mógł próbować ich przebłagać ofiarami i rytuałami. Niezależnie jednak od nich nie dysponował żadną mocą, pozwalającą mu kształtować rzeczywistość zgodnie ze swoją wolą.

Myśl hermetyczna dawała podstawy nowej orientacji, umożliwiającej człowiekowi porzucenie pasywności, zwyciężenie własnej bezradności i przyjęcie aktywniejszej roli. Jeśli wszystko było rzeczywiście powiązane siecią wzajemnych zależności, to sam człowiek, działając w sferze dla siebie dostępnej, mógł sprawić, że coś zdarzy się również w innych sferach. Jeśli pociągniemy jedną strunę, czy też nić w gobelinie rzeczywistości, coś innego wydarzy się w jakiejś innej części tkaniny. Wraz z hermetyzmem w ludzkiej umysłowości pojawiła się całkowicie nowa idea — myśl, że można „naciśnąć guzik”, dosłownie lub nawet w przenośni, i sprawić, że coś się wydarzy. Zatem zamiast pozostawać bezradnym i biernym, człowiek mógł stać się aktywnym czynnikiem. Mógł energicznie zabrać się do szukania środków, za pomocą których byłby w stanie wywoływać zmiany

w otaczającym go świecie, a także w sobie samym. Dla dobra lub zła mógł zacząć manipulować sytuacją.

W wyniku tej nowej orientacji człowiek przestał być wyłącznie ofiarą rzeczywistości. Przestał też być jedynie obserwatorem otaczającego go świata. Teraz mógł się stać siłą decydującą – o ile znajdzie niezbędne klucze, niezbędne „punkty nacisku”, za pomocą których można manipulować rzeczywistością i nagiąć ją do swej woli. W ten sposób zostały zainaugurowane zupełnie nowe i energiczne badania nad kosmosem i mechanizmami jego działania. Badania te miały

ELIKSIR I KAMIEŃ

stworzyć fundamenty magicznej tradycji Zachodu. Miały też stworzyć fundamenty czegoś znacznie ważniejszego, między innymi współczesnych badań naukowych. Dla aleksandryjskiego hermetysty różnica między magią a nauką nie istniała w żadnym względzie ani aspekcie. Nie istniała też ona dla renesansowego Fausta. Można by też zaryzykować stwierdzenie, że różnica ta nie istnieje również dzisiaj.

Alchemia Jeśli Szymon Mag, oryginalny Faust, nie żyłby wśród Żydów i pierwszych chrześcijan w Ziemi Świętej, znalazłby podobną atmosferę, w łonie aleksandryjskiego synkretyzmu. Największe ryzyko stanowiłoby to, że mógłby się zagubić wśród wielu innych, podobnych do niego, konkurencyjnych magów, adeptów i praktyków hermetyzmu. Aleksandria na początku ery chrześcijańskiej dosłownie roiła się od prototypów postaci Fausta. Spośród najwcześniejszych, żyjących jeszcze za panowania Ptolemeusza, można wymienić Bolusa z Mendes, który głosił połączenie myślenia egipskiego i pitagorejskiego. Bolusa nazwano „postacią kluczową w kształtowaniu grecko-egipskiej alchemii, i bez wątplenia to właśnie w wyniku jego wpływu pitagoreizm i alchemia zaczęły się pokrywać. Prezentuje on też najbliższe zbieżności ze światem magicznych papirusów (...)”³⁰.

Były też kobiety-alchemicy, żeńskie postacie Fausta. Jedna z adeptek miała na imię, Kleopatra; przypisuje się jej stwierdzenie uderzająco podobne do początkowych słów „Tablicy szmaragdowej”: „Powiedz nam, jak najwyższe zstępuje do najniższego i jak najniższe wznosi się do najwyższego”³¹. Była też tajemnicza postać znana wyłącznie pod imieniem Marii Żydówki, która podobno miała żyć na początku II wieku n.e., a z której dokonano przetrwały jedynie cytaty przypisywane jej przez późniejszych hermetystów³². Pewne poszlaki wskazują, że mogła ona wynaleźć technikę, destylacji alchemicznej, a także sprzęt niezbędny do jej przeprowadzenia.

Ale jeśli jakakolwiek postać wyróżnia się wśród aleksandryjskich hermetystów, jest nią niewątpliwie alchemik zwany Zosimosem z Panopolis, żyjący pod koniec III wieku n.e. W osobie Zosimosa można dostrzec wyraźnie wskazówkę, która stanie się kluczową dla faustowskich postaci renesansu – że alchemia jest w gruncie rzeczy dyscypliną duchową, odbiciem zdecydowanie wewnętrznego procesu w zewnętrznym świecie. Jak zauważył jeden z komentatorów, przeżycia duchowe według Zosimosa „można wyjaśnić materialną metaforą”³³. Alchemia, innymi słowy, jest nośnikiem duchowego oczyszczenia, a „procedury konwencjonalnej alchemii przygotowują oczyszczenie i osiągnięcie doskonałości duszy”³⁴. Alchemia dla Zosimosa była magią materialnego świata, świata rządzonego i określanego przez los; ale los mógł być przewyciężony przez duszę. W tym zakresie alchemia albo magia jest początkiem drogi duchowej ewolucji, prowadzącej do zrozumienia i pojęcia hermetycznej całości.

Rozdział Magia hermetyczna, alchemia i islam W sercu Azji Mniejszej, na pustyniach południowej Turcji, leży współczesne miasto Urfa, starożytna Edessa. 40 kilometrów na południowy wschód, nad jednym z dopływów Eufratu, znajduje się wieś zbyt mała, by trafić na większość map, a w jej pobliżu – pole rozpadających się ruin. Właśnie tam, strzegąc karawanowego szlaku, łączącego Zatokę Perską z Morzem Śródziemnym, wznosiło się niegdyś tajemnicze miasto Harran, w dniach swojej świetności owiane podobną legendą, jak później tybetańska Lhasa. Harran nadal zajmuje poczesne miejsce w tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej. Tutaj, według Starego Testamentu, patriarcha Abraham zatrzymał się w drodze z Ur do Kanaanu. W czasie podróży Abrahama, a także wieki wcześniej i później, Harran był poświęcony babilońskiemu bogu księżyca Sinowi.

Jednak w VIII wieku n.e. przyszedł inny bóg księżycy i objął funkcje, bóstwa opiekuńczego miasta – Thot-Hermes, czyli Hermes Trismegistos. Po spłonięciu bibliotek Aleksandria jako ośrodek nauk upadła. Chrześcijański fundamentalizm położył kres swobodnej wymianie myśli i tradycji, jaka charakteryzowała okres synkretyzmu. Myśliciele, filozofowie i nauczyciele, odgrywający niegdyś tak istotną rolę w życiu miasta, rozproszyli się.. Edessa w pobliżu Harranu zaferowała niektórym z nich bezpieczną przystań. Tutaj w II i na początku III wieku nauki hermetyczne głosił nauczyciel Bardaisan; jego biegłość w dysputach budziła podziw nawet tak ortodoksyjnych przedstawicieli Kościoła jak Euzebiusz. Bardaisana tradycyjnie uważa się za mentora Maniego, proroka wokół którego rozwinęła się dualistyczna wiara, czy też herezja – manicheizm. A w manicheizmie Hermes Trismegistos, obok Zoroastra, Platona, Buddy i Jezusa, był zaliczany do „posłańców Dobrego do świata”². Edessa jednak nigdy nie stała się ośrodkiem nauki na miarę Aleksandrii. Jeśli w ogóle jakiegokolwiek miejsce można do niej porównać, to starsze centrum nauki, Ateny. Tam na przykład w V wieku Akademii przewodniczył neoplatoński filozof Proklos³. Ale tam też zagnieździła się nowa religia, chrześcijaństwo, oferując swój 38 ELIKSIR I KAMIEŃ

tradycyjny dar po tradycyjnej cenie — zbawienie na tamtym świecie jako rekompensatę, za nietolerancję, na tym. W 529 roku n.e. cesarz Justynian - którego poprzednik, Konstantyn, dwa wieki wcześniej patronował przyjęciu przez Cesarstwo Rzymskie chrześcijaństwa — zamknął Akademię, Ateńską. Zaszczuci przez fanatycznych chrześcijan ostatni nauczyciele uciekli na wschód. Znaleźli tymczasowe schronienie na dworze króla Persji, a potem nagle zniknęli z areny dziejów. Teraz jednak wydaje się, że oni, albo ich uczniowie, znaleźli nowe schronienie w Harranie, gdzie została założona akademia, która przetrwała co najmniej do X wieku⁴. W każdym razie kiedy myśl hermetyczna znowu wypłynęła na powierzchnie, nastąpiło to właśnie w Harranie, został on, jak się wydaje, nowym ośrodkiem studiów hermetycznych.

Bagdad i Harran Do tego czasu religijny i polityczny charakter świata śródziemnomorskiego uległ dramatycznym przemianom. Potężne niegdyś imperium rzymskie podzieliło się na dwie części, z których każda obwołała swojego własnego cesarza i wyznawała własną formę, chrześcijaństwa. Potem zachodnia część cesarstwa, ze stolicą w Rzymie, upadła, po najeździe „barbarzyńskich” plemion z północy i wschodu. Wschodnia część—Cesarstwo Bizantyjskie ze stolicą w Konstantynopolu—nadal wiodło względnie stabilną egzystencję, ale jego podstawy były kruche i niepewne. Mimo wszystko to właśnie Konstantynopol zastąpił Ateny w roli największego miasta greckojęzycznego Wschodu. Na początku VII wieku Egipt znowu zaatakowali perscy najeźdźcy. Wycofali się po dekadzie, ale do roku 642 n.e. musiały się też wycofać ostatnie siły bizantyjskie, flota aleksandryjska pożeglowała do Grecji i Egipt definitywnie przeszedł w inne ręce.

Oprócz tych dramatycznych przemian, nastąpiły też inne, o znacznie poważniejszych konsekwencjach. Postacią stojącą za tymi przemianami był pewien wędrowny kupiec, współczesnemu światu znany pod imieniem Mahomet. Według niektórych relacji Mahomet pochodził z rodziny nieortodoksyjnych, może nawet heretyckich chrześcijan. W każdym razie odczuwał coraz silniejszy zew duchowy i coraz częściej udawał się na medytacje w pustynnych grotach. W jednej z nich przeżył coś, co go odmieniło. Wyszedł i zaczął głosić kazania przeciwko bałwochwalstwu i wysławiać jedyne Boga, którego Jezus był jednym z wielu proroków (z takim statusem sam Jezus czułby się niewątpliwie lepiej niż z boskością przypisywaną mu przez jego wyznawców). Temu jednemu Bogu, nauczał Mahomet, każdy człowiek powinien okazać pokorne podporządkowanie — to właśnie znaczy arabskie słowo „islam”. Jego objawienia zostały zebrane w księdze, dzisiaj znanej pod nazwą Koranu. Dla muzułmanów Mahomet jest jedynie przekąźnikiem, a Koran pochodzi bezpośrednio od Boga.

Mahomet przystąpił do kampanii, mającej na celu szerzenie wiary, jeśli to miałyby się okazać konieczne, nawet mieczem, w drodze świętej wojny. W roku 622 n.e. - właśnie w tym roku rozpoczyna się kalendarz muzułmański - wyruszył Magia hermetyczna, alchemia i islam MORZE CZARNE Konstantynopol CESARSTWO

do małego miasta Jatrib, które z czasem otrzymało nazwę. Madinat an-Nabi, „Miasto Proroka”, a dzisiaj znane jest jako Medyna. W 630 roku on i jego zwolennicy zdobyli świe_ te miasto Mekka, na terytorium obecnej Arabii Saudyjskiej. Pogańskie idole miasta zostały zniszczone. Cel pielgrzymek, Kaaba, został przekształcony w muzułmańskie sanktuarium.

W 632 roku Mahomet zmarł, nie wyznaczając swego nastę_pcy, co doprowadziło do walk o władze, mie_dzy jego zwolennikami. Potem nastąpiły długie lata dysput, intryg i zamachów, z których wyłoniły się dwa główne odłamy islamu, jakie istnieją do dzisiaj - sunnici i szyici. Wprawdzie szyici nigdy nie zostali wy-te_pieni, ale to sunnici ostatecznie zdobyli władze, polityczną i obsadzili tron kalifa, czyli „nastę_pcy”. Od 661 do 750 roku teokratycznym imperium islamu włądała dynastia Umajjadów, potomków arystokratycznego rodu z Mekki. Ich włości z czasem rozciągały się. od Cieśniny Gibraltarskiej na zachodzie po Samarkandę. i Pendżab na wschodzie. W 711 roku najechali Hiszpanię. Do 714 roku zaję_li cały Półwysep Iberyjski z wyjątkiem niewielkiej chrześcijańskiej enklawy- Galicji. Wkrótce potem arabska armia przeszła przez Pireneje do Francji, w 719 roku zdobyła Narbonne, które zostało stolicą prowincji. Z Narbonne islam ruszył w górę, doliny Rodanu do serca Francji. Marsz został w końcu zatrzymany pod Poitiers w 732 roku przez chrześcijańskie siły pod wodzą Karola Młota, dziadka Karola Wielkiego. Poitiers było najdalszym punktem w zachodniej Europie, do jakiego dotarł islam. Odtąd fala zaczęła się cofać. W 759 roku, po siedmiolenim oble_że-niu, Narbonne upadło i Arabowie wycofali się. za Pireneje.

Tymczasem w 750 roku Umajjadzi zostali obaleni przez konkurencyjną dynastie. Abbasydów. Jeden z ostatnich umajjadzkich książąt uciekł do Hiszpanii, gdzie jego nastę_pcy utrzymali się. u władzy przez nastę_pne trzysta lat, rządząc ze stolicy w Kordobie. Reszta świata muzułmańskiego przeszła jednak w re.ce Abbasydów. Opuścili oni stolice, swoich poprzedników, Damaszek, i zbudowali sobie nową rezydencję.. Miastem tym — oficjalnie założonym w 762 roku, w momencie uznanym przez astrologów za pomyślny - był Bagdad⁵. Przez nastę_pne pię_ćset lat, kiedy Europa pogrążona była w tak zwanych Ciemnych Wiekach, Bagdad był najbardziej kulturalnym i cywilizowanym miastem na zachód od sub-kontynentu indyjskiego.

W 830 roku n.e. kalif Bagdadu, walcząc przeciwko chrześcijańskim armiom Cesarstwa Bizantyjskiego, przechodził przez Harran. Wśród tłumów, które wyszły mu na spotkanie, zauważył dziwnie ubranych ludzi; jak się. domyślił, nie byli oni muzułmanami. Zapytał ich wie_c, kim są i do którego z „ludów księgi” należą⁶. Według prawa koranicznego islam jest winien opiekę, i tolerancję, wszystkim „ludom księgi”. Termin ten oznacza wyznawców innych religii, opierających się. na świętych tekstach, przypisywanych osobom uznawanym przez muzułmańską naukę, za proroków - na przykład Mojżeszowi, Zoroastrowi, Jezusowi lub Buddzie. Zatem zarówno żydzi, chrześcijanie, zoroastrianie, jak i buddyści są „ludami księgi”. Na pytanie kalifa dziwnie ubrani ludzie mieli podobno odpowiedzieć, że sąharranńczykami. Nie usatysfakcjonowany tak niejasną odpowiedzią kalif zażądał wie_cej szczegółów. Czy zatem jego rozmówcy są żydami, chrześcijanami, Magia hermetyczna, alchemia i islam czy zoroastriańskimi magami? Kiedy ci odpowiadali wykrętnie, kalif wpadł w gniew i ogłosił ich niewiernymi, a zatem podlegającymi karze. Postawił im jednak ultimatum. Do czasu jego powrotu z kampanii wojennej, powiedział kalif, tak zwani „harranńczycy” muszą się. nawrócić na islam lub którąś z uznanych „religii księgi”. Jeśli tego nie uczynią, zostaną ukarani zgodnie z islamskim prawem.

Niektórzy z nich w obliczu zagrożenia istotnie się. nawrócili na islam lub przyjęli chrześcijaństwo. Inni jednak zasięgnę_!! rady ekspertów od prawa muzułmańskiego, którzy poradzili im, aby nazwali się. Sabejczykami, ponieważ Sabejczycy, lud z królestwa Saby (w Starym Testamencie Szeby), regionu w południowej Arabii, obejmującego między innymi dzisiejszy Jemen, byli

wymienieni w Koranie. Określenie to zostało przyjęte, mimo iż kalif zmarł, zanim zdążył wrócić, aby spełnić swą obietnicę. Jego następcy i późniejsze władze muzułmańskie zamierzali oficjalnie uznać samozwańczych „Sabejczyków” i otoczyć ich opieką. Jednak aby ratyfikować swój status, Sabejczycy musieli wskazać księgę lub księgi, stanowiące zbiór ich świętych pism. W odpowiedzi na to żądanie wymienili pewne teksty przypisywane Hermesowi Trismegistosowi. W ten sposób hermetyzm stał się oficjalną religią „Sabejczyków”, uznanych przez islamskie prawo. I tak Sabejczycy z Harranu stali się strażnikami i opiekunami hermetyzmu, przechowując go w stanie nietkniętym, podczas gdy inne szkoły filozoficzne podporządkowały się islamowi, judaizmowi lub chrześcijaństwu.

W Harranie hermetyzm rozkwitał. I z Harranu, jak się uważa, wyszedł nowy tekst hermetyczny, jeden z najważniejszych dla późniejszej tradycji magicznej. Miał on się stać słynny wśród chrześcijańskich uczonych jako najlepszy przykład „ksiąg zakazanych”. Aż do końca ubiegłego wieku jeden z komentatorów odczuwał wobec tego tekstu taki lęk i nienawiść, że „miał nadzieję, iż nigdy nie zostanie on przetłumaczony na żaden ze współczesnych języków”⁷.

Po arabsku księga ta nosi tytuł Ghajat al-hakim (Cel mędrca). Z powodu błędnego tłumaczenia imienia arabskiego autora, któremu omyłkowo przypisano jej autorstwo, księga jest znana zachodnim naukowcom jako Picatrix. Picatrix jest przewodnikiem i podręcznikiem astrologicznej magii.

Astrologia powstała w najstarszych ludzkich kulturach, w Mezopotamii sta-rożytych Sumerów i Babilończyków. Stamtąd rozprzestrzeniła się w ciągu wieków po całym cywilizowanym świecie. Rozkwitała w okresie aleksandryjskiego synkretyzmu i wywarła ogromny wpływ na myślenie hermetyczne. Ponieważ podkreślała rolę wpływu planet na zjawiska ziemskie, uważano ją za najdoskonalszą ilustrację hermetycznej zasady łączącej mikrokosmos z makrokosmosem, „to co w górze” z „tym co na dole”.

Picatrix jeszcze bardziej wzmocniła pozycję astrologii w całym kontekście myślenia hermetycznego. „Wszystkie rzeczy na tym świecie - zapewnia - są podporządkowane formom niebiańskim”. I: „Wszyscy mędracy są zgodni co do tego, że planety wywierają wpływ na ten świat i rządzą nim (...) stąd wynika, że źródłem magii są ruchy planet⁸. Następnie Picatrix idzie o krok dalej, czyniąc astrologię dziedziną równie praktyczną, co, w znaczeniu magicznym, alchemia. Daje początkującemu magowi szczegółowe i precyzyjne instrukcje, dotyczące przywoływania, manipulowania OCEAN ATLANTYCKI Santiago de Compostela Pireneje Las Navas de Tolosa, MORZE ŚRÓDZIEMNE to W 1 w 2;*

Muzułmańska Hiszpania: emirat Kordoby Magia hermetyczna, alchemia i islam i stosowania na ziemi niebiańskiego wpływu planet. Koncentruje się, zwłaszcza na tym, co nazywa „talizmanami”, porównując je bezpośrednio do alchemicznego eliksiru. Dzięki odpowiedniemu zaprojektowaniu i wykonaniu „talizmanu”, a także odprawieniu związanych z nim rytuałów, mag mógł kontrolować energię, emanującą ze sfer niebieskich. W formie anielskich istot, czy też duchów, mógł na przykład operować mocą Marsa w sprawach związanych z wojną, a mocą Wenus w dziedzinie miłości. Adept hermetyzmu uczył się, więc, jak „sprowadzać te niebiańskie duchy na ziemię, i zmuszać je, by weszły w materialny obiekt (talizman), który w ten sposób nabywał określonych magicznych mocy”⁹.

Z takich procedur wyłania się, w Picatrix obraz „męża hermetycznego”, opisywanego jako „mag, mędrzec, władca Niebios i Ziemi”¹⁰. W ten sposób „mąż hermetyczny” stał się, połączeniem, punktem przecięcia makrokosmosu i mikrokosmosu, świata większego i mniejszego: „Powiadam ci, że człowiek jest nazywany światem, a to przez porównanie ze światem większym, tak jak mówi się, że cokolwiek jest zawarte w większym świecie, naturalnie zawiera się, też w mniejszym”¹¹.

W Harranie Picatrix została połączona ze zbiorem wcześniejszych tekstów hermetycznych z Aleksandrii i z innych miejsc świata greckiego, z Syrii, z Edessy, z przedislamskich źródeł arabskich. I właśnie przede wszystkim z Harranu hermetyzm przedostał się do głównego nurtu kultury muzułmańskiej, wywierając wpływ między innymi na muzułmańską naukę i matematykę. W rezultacie Harran odegrał rolę repozytorium, poprzez które hermetyczna tradycja Aleksandrii znalazła drogę do samego serca cywilizacji islamu. Według jednego z komentatorów, „w świecie islamu hermetyzm musi być uznany za jeden z najbardziej istotnych czynników, jakie pomogły w zbudowaniu muzułmańskiego spojrzenia na świat”¹².

Na przykład jeden z arabskich autorów wspomina, że zna treść dwudziestu dwóch dzieł Hermesa Trismegistosa: czterech z dziedziny magii, pięciu - astrologii i trzynastu - alchemii¹³. Istnieją liczne arabskie przekłady starszych tekstów hermetycznych i liczne oryginalne arabskie dzieła przypisywane Hermesowi. Nie trzeba chyba wspominać, że często dochodziło też do nieporozumień. Na przykład niektórzy muzułmańscy uczeni omyłkowo identyfikowali Hermesa Trismegistosa z postacią imieniem Idris, wspomnianą w Koranie. Przydomek „Trismegistos” czasami interpretowano jako aluzję do trzech różnych postaci o imieniu Hermes. Jedną z nich identyfikowano z Idrisem, który miał żyć w czasach przed Potopem. Drugi miał mieszkać w Babilonie i być nauczycielem Pitagorasa. Trzeciego umieszczano w Egipcie w czasach synkretyzmu aleksandryjskiego. Jednak czy to uważany za jedną, czy za trzy różne postaci, Hermes był wielbiony jako źródło profetycznej wiedzy, jako pierwszy nauczyciel nauki i filozofii. Był kojarzony z magią, alchemią, astrologią, „wszystkim, co ma związek z cudownymi mocami i mądrością”¹⁴. „Dzięki niemu muzułmanie mogli włączyć grecką naukę i filozofię do swojego obrazu świata, nie mając poczucia wykraczania poza tradycję Proroka”¹⁵.

Hermetyzmem, a zwłaszcza alchemią, z entuzjazmem zajmował się sufizm. Mistrzowie sufickich szkół w Bagdadzie pisali traktaty alchemiczne i później byli kojarzeni z alchemicznymi legendami. W naukach sufizmu często pojawia się alchemiczna terminologia: „Mistrz sufi (...) pracuje nad surowym metalem duszy ucznia i przy 44 ELIKSIR I KAMIEN

pomocy duchowych metod sufizmu przekształca ten metal w złoto”¹⁶. Według założyciela sufizmu: „To właśnie my spojrzeniem przekształcamy kurz na drodze w złoto”¹⁷. W sufizmie „świat jest narzędziem, które poleruje ludzkość”¹⁸. „Wielkie Dzieło” alchemików oznacza dla sufich to samo, co znaczyło dla Zosimosa — duchową transmutację człowieka; eliksir zaś, czyli Kamień Filozoficzny, staje się symbolem wewnętrznej integracji i pełni. Mistrzowie sufizmu włączyli też do swoich nauk hermetyczną doktrynę, korespondencji, wzajemnych relacji mikrokosmosu i makrokosmosu. Wiele sufickich tekstów zawiera dokładne paralele do dzieł hermetycznych.

Najsłynniejszy i najważniejszy z arabskich alchemików, Dżabir ibn Hajjam (ok. 721- ok. 815), także był sufim. Swoim dziełem położył podwaliny pod późniejszą arabską alchemię. Stworzył spójną kosmologię, ściśle odzwierciedlającą aleksandryjski hermetyzm. Przytoczył analogię, która później miała się okazać niezmiernie doniosłą, między alchemikiem a Stwórcą: „człowieka można nazwać mikrokosmosem, a równocześnie wizerunkiem Boga, pod tym względem, że może on wiedzieć wszystko i czynić cuda”¹⁹.

O ile nam wiadomo, Dżabir jako pierwszy wprowadził do alchemii substancje pochodzenia zwierzęcego, na przykład krew, mocz i szpik kostny. Jego zasługą jest też zaszczepienie w świecie muzułmańskim pitagorejskiej zasady liczb. Przejawiał w swoim dziele ogromną erudycję, między innymi znajomość alchemii i filozofii z regionów tak odległych jak Chiny. To właśnie w dziełach Dżabira występuje najstarszy zachowany tekst „Smaragdowej Tablicy”, chociaż jest on tam przypisany starszemu źródłu. Jednocześnie Dżabir i ludzie z jego kręgu pisali dzieła na wiele innych tematów — z dziedziny matematyki, magii, astrologii, astronomii, medycyny, o zwierciadłach, o sprawach militarnych, takich jak maszyny oblężnicze, czy o ruchomych posągach.

Przez wiele lat żył w Bagdadzie, pełniąc funkcję nadwornego alchemika kalifa Haruna al-Raszida, znanego dziś z Księgi tysiąca i jednej nocy. Niewątpliwie jakaś część magii, tajemniczości i czarowności tej książki ma związek z Dżabirem i jego ludźmi.

Do X wieku Bagdad, ze swoją tętniącą życiem społecznością uczonych, filozofów, pisarzy i tłumaczy, stał się ośrodkiem nauki dla całego świata muzułmańskiego. Była tam też nawet dość znaczna wspólnota żydowska, licząca około 40 tysięcy ludzi, której członkowie oddawali się studiom w zakresie tego, co później zostało nazwane Kabałą. Hermetyzm zawsze był ściśle związany z ezoteryczną umysłowością judaizmu; nie więc dziwnego, że znajdujemy nawiązania do szkół żydowskiej alchemii. Teraz wręcz widać wyraźnie, iż hermetyzm podkreślał, jeśli nawet nie stworzył, wiele punktów wspólnych między islamem a judaizmem, jak na przykład wspólną wizję starotestamentowych proroków. Do końca pierwszego tysiąclecia hermetyzm miał zadebiutować w chrześcijańskiej Europie. Zanim to jednak nastąpiło, chrześcijańska Europa musiała zyskać poziom intelektualny i otwartość umysłów, które mogłyby pozwolić na przyjęcie myśli hermetycznej.

Rozdział Magia Ciemnych Wieków W pierwszym tysiącleciu n.e. nauki hermetyczne nie były oczywiście jedynymi, mającymi wpływ na rozwój magii. Indie i Chiny na przykład miały swoje własne tradycje magiczne i hermetyczne, które rozprzestrzeniły się na Tybet, Birmę, Koreę, i Japonię. Pod wieloma względami tradycje te są starsze od aleksandryjskiego hermetyzmu. Lecz hermetyzm, a przynajmniej jego podstawowe założenia, nie byłby tym tradycjom zupełnie obcy. Taoistyczna alchemia, by przytoczyć tylko jeden przykład, operowała również żywiołami innymi niż znane w świecie Zachodu ziemia, powietrze, ogień i woda. Dla taoistów żywiołem mogło być czasami drewno. Lecz w podstawowych zasadach - korespondencja tego co w górze z tym co na dole i wewnętrznego z zewnętrznym, wzajemne związki wszystkich rzeczy, możliwość powodowania transformacji przez „naciśnięcie odpowiednich guzików” — alchemiczne tradycje Wschodu harmonizowały ze swoim Zachodnim odpowiednikiem. A przez aleksandryjskich sofistów nauki indyjskie, zarówno we-dyjskie, jak i buddyjskie, wniosły coś własnego do rozwoju hermetyzmu.

W zachodniej Europie w okresie tak zwanych Ciemnych Wieków także rozwijała się tradycja magiczna; nie miała ona jednak wiele wspólnego z hermetyzmem. Wśród ludów słowiańskich i germańskich byli zazwyczaj szamani, plemienni znachorzy i wróżbici. W świecie celtyckim istniały nieco bardziej wyrafinowane postacie — druidzi, których rola i zakres zadań pokrywały się po części z zadaniami bardów, w starożytnej Irlandii zwanych ollave. Przy braku języka pisanego szaman, druid, bard, czy ollave pełnili też funkcje zbliżone do kapłańskich. Brak pisma sprawił, że musieli polegać na swej pamięci; a jej szkolenie (praktykowane też w kulturach śródziemnomorskich) stało się jedną ze „sztuczek ich zawodu”. Ich osiągnięcia w sztuce zapamiętywania były godne podziwu. A w końcu „sztuka pamięci”, zarówno ze źródeł śródziemnomorskich, jak i celtyckich, miała się stopić z hermetyzmem i stać integralną częścią zachodniej tradycji ezoterycznej.

Wobec braku pisma druid, bard czy ollave był praktycznie żywą chodzącą księgą, albo wręcz żywą biblioteką. Ich pamięć przechowywała historię, legendy, zwyczaje, 46 ELIKSIR I KAMIEN

kodeksy praw, całe dziedzictwo; wszystko, co stanowi o tożsamości plemienia czy ludu. Był potężną i czcigodną osobistością, cieszącą się pozycją co najmniej równą późniejszym chrześcijańskim kapłanom. Według tradycji, która niestety nie przetrwała do dzisiaj, bard w starożytnej Irlandii miał prawo pojawić się na polu bitwy i jednym rozkazem zaprowadzić pokój między walczącymi stronami. Każdy, kto nie podporządkował się jego poleceniu, zostawał obłożony klątwą.

Rzucenie klątwy stanowiło akt magii, magii prymitywnej, według standardów hermetycznych, niemniej jednak magii. Często wywierało piorunujący efekt, nawet na ludziach nie znających tradycji, z której się wywodziło. Rzymski historyk Tacyt opisuje konfrontacje, do jakiej doszło w

61 roku n.e. między cesarskimi żołnierzami a celtyckimi wojownikami: „Na wybrzeżu stał szyk bojowy nieprzyjaciół - nieprzerwane szeregi broni i mężów, między którymi przebiegały niewiasty; na modłę, furię, w żałobnych szatach, z rozpuszczonymi włosami niosły przed sobą żagwie; one to, a dokoła nich druidowie, którzy z rękami ku niebu wzniesionymi modlili się i przekleństwa miotali”¹. Efekt był zaskakujący: „niezwykłością widoku tak przerażili żołnierzy, że ci, jakby zdrętwiałe mieli członki, nieruchome ciało na rany wystawiali”².

Jeśli tego rodzaju magia mogła sparaliżować doskonale wyszkolone i zdyscyplinowane rzymskie oddziały, to tym bardziej skuteczna była w zastosowaniu wobec ludów, u których stanowiła przyjętą, świętą praktykę. Celtycki bard często nadużywał magicznych zaklęć; a dla niego, podobnie jak dla hermetysty, słowa i nazwy zawierały w sobie moc. „Nazywając” człowieka—wymieniając go z imienia w poemacie, tak zwanej „satyrze” lub przekleństwie - bard mógł sprowadzić nieszczęście na niego, a także na jego potomków, zazwyczaj „do siódmego pokolenia”. Nic dziwnego, że dysponujący takimi możliwościami bard budził powszechny lęk. Według starożytnego irlandzkiego przysłowia „przeklęty niech będzie człowiek, który podnosi rękę przeciwko poecie”. Takie przekleństwo zawierało w sobie coś więcej, niż tylko osobistą chęć zemsty. Jeśli poeta ucieleśniał w sobie dziedzictwo całego ludu, to wszelka krzywda jemu wyrządzona, krzywdziła — choćby tylko w przenośni - cały lud. Dopuszczający się takiego czynu zbrodniarz stawał się wyjętym spod prawa wyrzutkiem, był wyklęty, co stanowiło pogański ekwiwalent ekskomuniki.

Ślady takich poczynań, choć jako dalekie echa, przetrwały w Irlandii do dzisiejszego dnia. Odzwierciedlają, zanikający już nieco, szacunek, jakim otaczany jest poeta. Nadal otacza go dyskretna aura magii, nimb nabożnego podziwu; jego słowom przypisuje się więcej wagi i znaczenia niż gdziekolwiek indziej w Europie Zachodniej. W Anglii na przykład poezja jest tylko triumfalną ozdobą narodowej kultury i nie odgrywa poważniejszej roli w życiu zwykłych ludzi. We Francji poezja jest hołubiona, wręcz wielbiona, jako istotny wyraz kultury, lecz tylko w świeckim kontekście. W Irlandii poezja jest nie tylko częścią kultury, ale też zjawiskiem duchowym, orfickim, wieszczym; poezja nadal jest otoczona czymś bliskim sferze zorganizowanej religii. Język, zwłaszcza język poezji, zachowuje magię, moc czynienia dobra lub zła. Innymi słowy, poezja jest potęgą. A cokolwiek złego można powiedzieć o terrorystach z Irlandii Pomocnej, trzeba im przyznać jedno. W przeciwieństwie do innych fanatyków - ferujących wyroki śmierci Magia Ciemnych Wieków wobec ludzi wydających dzieła twórczej imaginacji — ci w Ulsterze zawsze przejawiali nabożny wręcz szacunek wobec magii słowa w poważnej literaturze.

Ale magia starożytnych Celtów, podobnie jak magia starożytnych Germanów i Słowian, nie może w żaden sposób być uznana za hermetyczną. Zapewne zawierała elementy zbliżone do tych, na bazie których powstał hermetyzm. Uważa się, na przykład, że druidowie celtyckiej Francji i Wysp Brytyjskich wierzyli w takie zasady, jak reinkarnacja i nieśmiertelność duszy; to skłoniło niektórych klasycznych pisarzy do spekulowania, czy nie wywarły na nich wpływu nauki pitagorejskie. To wydaje się mało prawdopodobne, chociaż - biorąc pod uwagę, kontakty handlowe Greków z celtycką Europą — nie można takich związków całkowicie wykluczyć. Mimo jednak takich zbieżności, magia Europy Ciemnych Wieków pozostawała w gruncie rzeczy prymitywna. Mogła wyrażać się w klątwach, w prostych czarach, wróżbiarstwie i uzdrawianiu, w fenomenach typu wywoływania deszczu. Brakowało jej jednak wszechobejmującego, kosmologicznego, metafizycznego, epistemologicznego i psychologicznego podłoża, jakie charakteryzowało hermetyzm. Nie mogła być wykorzystana do „sprawiania, by rzeczy się wydarzały” w skali innej niż lokalna i natychmiastowa. I w przeciwieństwie do hermetyzmu nie stwarzała podstaw, które mogłyby się przerodzić w badania naukowe, a wreszcie w naukowe manipulowanie rzeczywistością. Stosując terminologię, utworzoną przez faustowskich magów renesansu, ograniczała się do „magii niskiej”, czyli „zaklęć magicznych”.

Kiedy myślimy o magii Ciemnych Wieków, automatycznie przychodzi nam na myśl postać Merlina. Dla wielu ludzi Merlin jest wręcz archetypem maga, czarownika, czarodzieja. Lecz mający taki status Merlin nie jest, w gruncie rzeczy, wytworem Ciemnych Wieków. Wręcz przeciwnie, jest literackim dziełem zaawansowanego średniowiecza i jego kultury w szczytowej fazie swego rozwoju. Jest projekcją postaci maga takiego, jakim go widziano w XIII i XIV wieku, przeniesionego do wieku VI — dokładnie tak samo, jak rycerze i kodeks rycerski późniejszej epoki został przeniesiony na obraz arturiańskiej Brytanii.

Jeśli w ogóle istniał jakiś historyczny prototyp postaci Merlina, to żył on w połowie lub pod koniec VI wieku, w czasach zazwyczaj łączonych z Arturem, jeśli założymy, że i on rzeczywiście istniał. Mglisty i niewyraźny wizerunek owego wcześniejszego Merlina przetrwał w walijskich legendach i literaturze jako postać o imieniu Myrddin. Lecz Myrddin jest osobą zupełnie inną niż dostojny i majestatyczny mag z późniejszych romansów arturiańskich. Możliwe, że był on druidem lub wieszczem, pozostającym pod wpływem nauk druidów³. Nie różni się on jednak zbytnio od plemiennego szamana czy czarownika. Nie ma w sobie nic z nadludzkiej, boskiej nieomal władczości, jest przede wszystkim ofiarą i męczennikiem — prześladowanym wizjonerem, zaszczytnym przez swój własny lud, odrzuconym i wyklętym.

Jeśli więc żył w VI wieku jakiś Merlin, lub prototyp Merlina, to miał on niewiele wspólnego z majestatyczną postacią ze średniowiecznych legend - postacią wprowadzoną do zbiorowej świadomości ponad pięć wieków później, w 1136 roku, przez Historia regum Britanniae (Historia królów Brytanii) Geoffreya z Monmouth.

48 ELIKSIR I KAMIEŃ

Rzeczywisty, historyczny Merlin, jeśli w ogóle kiedykolwiek żył, był wyłącznie lokalnym wieszczkiem i wróżbitą-szamanem, być może pod pewnymi względami przypominającym szekspirowskiego głupka. Możliwe, że głosił lub wyznawał pan-teistyczny związek z naturą i światem przyrody. Jego niezwykle umiejętności, o ile w ogóle miał takowe, mogły polegać na typowej dla szamana zdolności komunikowania się ze zwierzętami, zmienianiu postaci, wprowadzaniu w trans siebie i innych ludzi, odczytywaniu znaczenia snów, wróżenia. Może umiał interpretować pewne zjawiska lub je przewidywać, lecz nie był w stanie sprawić, że będą one miały miejsce, nie umiał nimi manipulować. Jego magia była przyziemna, niska i prymitywna w porównaniu ze wzniosłą, uduchowioną magią hermetyczną.

Kościół wchłania pogańską magię W hermetyzmie magię, włączono w złożoną i wyrafinowaną konstrukcję, psychologiczną, teologiczną i kosmologiczną. Według takich standardów, magia Europy Ciemnych Wieków była wyjątkowo prymitywna. Mówiąc to jednak nie zamierzamy umniejszać znaczenia jej wpływów i elastyczności, która umożliwiła jej przetrwanie. Każda europejska społeczność, począwszy od wielkich ośrodków miejskich aż po odległe wioski, miała swoje wiedźmy i czarowników. W prosty, choć często skuteczny sposób, rządili oni ciałami i duszami miejscowych ludzi - jako lekarze i akuszerki, zielarze i przepowiadacze pogody, interpretatorzy znaków i snów, doradcy, ówczesni odpowiednicy dzisiejszych psychoanalityków i psychologów. Skuteczność niektórych spośród ich ziołowych i homeopatycznych specyfików niedawno zaczęła na nowo zyskiwać, choć z oporami, uznanie naukowej medycyny.

W Europie Ciemnych Wieków władze Kościoła i ich świeccy przedstawiciele lejali się i potępiali tego rodzaju magię.. Piszący w VI wieku Grzegorz, biskup Tours, opowiada, że śmierć księcia, uznana za wynik magicznych inkantacji, wywołała fale polowań na czarownice, której kulminacją były egzekucje „wielu paryskich gospodyń”⁴. Na początku IX wieku Karol Wielki wydał surowe prawa przeciwko magii, mające za zadanie schrystianizowanie, lub przynajmniej poskromienie, pogańskich plemion północnych Niemiec. Prawa te stanowiły precedens, na którym opierała się większość późniejszych prześladowań. Prześladowania - czasem wynikające z

masowej histerii, czasem z cynicznych kalkulacji -ciągnę_ły się. aż do XVIII wieku i z czasem siejnej za Atlantyk, na przykład do Salem w Massachusetts i wie_kszej cze_ści Ameryki Łacińskiej. To ponury rozdział w dziejach zachodniej cywilizacji i chrześcijaństwa, lecz na tyle dobrze znany, że nie wymaga przytaczania go tutaj. Wystarczy powiedzieć, że dziesiątki, może nawet setki tysie_cy bezbronnych ofiar były torturowane, wieszane, topione, palone na stosach lub mordowane w jeszcze bardziej wymyślny i okrutny sposób, cze_sto na podstawie oskarżenia o znajomość zielarstwa lub donosu zawistnego sąsiada, lub po prostu z fanatycznej świe_toszkowatej nadgorliwości sędziego.

Magia Ciemnych Wieków Mimo prześladowań, jakim była poddawana, pogańska magia przetrwała. Jeszcze w XX wieku istniały odcie_te od świata wioski, gdzie ją uprawiano, a niektórzy uważają, że istnieje jeszcze dziś. Co wie_cej, w ciągu ostatniego ćwierćwiecza wielu ludzi, wyobcowanych lub zniechęconych pustką zinstytucjonalizowanej religii, zacze_ło się. na nowo zwracać ku pogańskiej magii. Jak się. ocenia, we współczesnej Brytanii jest co najmniej dwadzieścia tysie_cy adeptów wicca, tak zwanej „starej religii”, czyli czarostwa. W przeciwieństwie do obiegowanej opinii nie ma ona nic wspólnego z konwencjonalnymi ideami satanizmu. Przeciwnie, wicca i satanizm są zdecydowanie różnymi systemami wierzeń i praktyk, raczej wrogo do siebie nastawionymi. Wicca, czyli czarostwo, jest pozostałością przedchrześcijańskiego pogaństwa. Początkowo prawdopodobnie nie miało teologii, żadnego ideologicznego zaplecza, i było raczej zbiorem empirycznych prak_tyki technik niż systemem wierzeń. Dopiero później, kiedy musiało określić swoje miejsce w nominalnie chrześcijańskim świecie, wypracowało podłoże ideologiczne. Podłoże to można w przybliżeniu opisać jako rodzaj mistycznego panteizmu, opartego na szacunku wobec świata przyrody, który większość ludzi uznaje za godny pochwały. Antropomorfizuje też siły przyrody jako pogańskich bogów i boginie; właśnie z tego powodu doszło do bł_e_dnej, a żarliwie podsycanej przez Kościół, identyfikacji z satanizmem.

Według stwierdzenia, które już dawno stało się. truizmem, bogowie starej religii stają się. demonami wypierającej ją religii. I tak na przykład Astarte — bogini—matka starożytnych Fenicjan, zwana „Królową Niebios” i „Gwiazdą Morza” -obrabowana z tych tytułów musiała zmienić płeć i stać się. demonem o imieniu Astoreth. W klasycznym Rzymie Pan, bóg natury, był przedstawiany jako brodata, rogata postać z kopytkami i kozim ogonem. W ówczesnym kontekście Pan z pewnością nie był „zły”. Po prostu ucieleśniał siły świata przyrody, mie_dzy innymi energię, seksualną i ściśle z nią związaną płodność. Dla chrześcijaństwa natura jednak była „nieczysta”, „upadła” i wymagała odkupienia; na seksualność zaś nie tylko patrzono z nieufnością, le_kiem i wstre_tem, ale też, poza usankcjonowaną instytucją małżeństwa, pote_piano jako „grzech”. W konsekwencji bóg natury i energii seksualnej stał się. z definicji grzesznym, stał się. ucieleśnieniem „zła”. I tak rogatego i ogoniastego boga przyrody doktryna chrześcijańska przekształciła w Diabła.

Podobnym procesom podlegały bóstwa przyrody w północnej Europie, z których wielu nosiło rogi - na przykład Hern Myśliwy, czy celtycki bóg Cernunnos. Również oni musieli zunifikować się. z chrześcijańskim diabłem, a ich wyznawcy automatycznie zostali zaklasyfikowani jako sataniści. W czasie prześladowań niektórzy z nich stali się. nimi rzeczywiście, jeśli przyjąć propagowane przez Kościół skojarzenie ich rogatego bóstwa z jego własnym aspektem nieprawości i anarchii natury, jej „bestialstwa” i nieposkromionej potencji. Wśród tych, których obejmowała chrześcijańska doktryna grzechu i chrześcijańskie poje_cie dobra i zła, byli z pewnością też prawdziwi sataniści - osoby z pełną świadomością swoich świe_to-kradczych zamiarów, akceptujące zło jako takie i starające się. je opanować. Lecz dla wie_kszości wyznawców „starej religii” chrześcijańska teologia po prostu nie 50 ELIKSIR I KAMIEN

istniała, nie znali jej. „Grzech” w chrześcijańskim rozumieniu miał dla nich znaczenie nie większe niż ma dzisiaj dla hinduisty czy buddysty. A ich oddanie rogiatemu bóstwu nie oznaczało wielbienia zła w jakiegokolwiek formie, lecz po prostu szacunek dla natury i sił świata przyrody.

W wielu przypadkach Kościół pokornie przyznawał, że nie jest w stanie wykorzenić „starej religii” i starał się zamiast tego wchłonąć ją lub podporządkować. W wielu częściach rzekomo chrześcijańskiej Europy chrześcijaństwo jest tylko fasadą, nadbudową sztucznie narzuconą z zewnątrz, z pozostawieniem głęb-szych warstw w mniejszym lub większym stopniu nienaruszonych. Wieśniacy chodzą na obowiązkowe msze w niedziele, przestrzegają świętych dni wyznaczonych przez Kościół, oddają wymagany szacunek kościelnej hierarchii, płacą dziesięcinę - ale kiedy księża nie patrzą, nadal odprawiają rytuały „starej religii”. W ten sposób rytuały takie jak Noc Walpurgi, „sabat czarownic”, przetrwały, wraz ze swoim orgiastycznym seksualnym szałem, inicjacyjnym narkotycznym transem, halucynogenami wywołującymi wrażenie latania. Istnieją wskazówki, pozwalające przypuszczać, że „głosy”, które słyszała Joanna d’Arc i przypisywała świętym Michałowi, Katarzynie i Małgorzacie, były w istocie schrystianizowanymi postaciami przywoływanymi w rytuałach wicca. Tak na przykład pisze Thomas Kennealy (autor Listy Schindlera) w jednym ze swoich wczesnych opowiadań Blood Red, Sister Rose (Czerwona krew, siostrzo Rose). Obraz przedstawiony przez Kennealy’ego jest równie prawdopodobny jak jakikolwiek inny, a od wielu bardziej nawet prawdopodobny.

Nie byłoby w tym nic dziwnego, jeśli „święci”, których głosy słyszała Joanna, byłiby istotnie postaciami z pogańskiej mitologii w chrześcijańskich maskach. Wiele pogańskich bóstw potraktowano w ten sposób. Podobnie zresztą ich świątynie i święte miejsca. Początkowo Kościół nieśmiało zabierał się do takich poczynań, czując się zobligowanym do ich usprawiedliwiania. Na przykład w roku 398 święty Augustyn napisał:

A kiedy świątynie, idole, grotty itd. zostaną obalone za zezwoleniem władz, chociaż nasz udział w tym dziele nie jest dowodem, że nie czcimy, lecz raczej brzydzimy się tych rzeczy, musimy się jednak powstrzymać od wykorzystywania któregośkolwiek z nich do osobistego czy prywatnego użytku; tak, aby widać było wyraźnie, że w obaleniu tamtych nie kierowaliśmy się chciwością, lecz pobożnością. Kiedy jednak miejsca te zostaną wykorzystane dla korzyści wspólnoty lub poświęcone służbie Bogu, postępuje się z nimi w taki sam sposób, jak ci sami ludzie, którzy odwrócili się od bezbożności i świętokradztwa do prawdziwej religii⁵.

Zaledwie jednak dwa wieki później Kościół zupełnie pozbył się skrupułów w tych sprawach. W 601 roku papież Grzegorz I napisał:

Świątynie idoli wśród tego ludu (Anglii) powinny bez żadnych wyjaśnień zostać zniszczone. Idole należy zniszczyć, ale same świątynie należy spryskać święconą wodą, ustawić w nich ołtarze i umieścić tam relikwie. Jeśli bowiem te świątynie są solidnie zbudowane, Magia Ciemnych Wieków muszą zostać oczyszczone z kultu demonów i poświęcone służbie prawdziwego Boga. Mamy nadzieję, że w ten sposób ludzie, widząc, że ich świątynie nie są niszczone, mogą porzucić swój błąd i gromadząc się w miejscach, do których przywykli, które poznają i oddadzą cześć prawdziwemu Bogu. A ponieważ przywykli do składania w ofierze wielu wołów, niech jakiś inny rodzaj uroczystości odbywa się w tych miejscach, jak Poświęcenie, czy święto męczenników, których relikwie są tam złożone⁶.

Zgodnie z zasadami takiej polityki chrześcijańskie kościoły, opactwa i katedry były zazwyczaj zakładane w pogańskich miejscach kultu. Pogańskie kultury bóstw i herosów przekształcano dzięki relikwiom w chrześcijańskie kultury świętych i męczenników. Pogańska bogini-matka, czczona w wielu świętych miejscach, została po prostu schrystianizowana, ochrzczona, by tak rzec, i zmuszona do nawrócenia. Większość kościołów Notre Dame, rozsianych po całej Francji, była pierwotnie poświęcona innym kobietom — na przykład Izydzie, jak kościół w La Puy, Rosmercie, patronce rzeki Mozy, lub Ardiunie, bogini opiekuńczej Ardenów⁷. Poświęcając je na nowo,

Kościół „oczyścił” i „uświęcił” świątynie takich bóstw i zaadaptował je na użytek swojej własnej bogini-matki, Marii, często łączonej lub mylonej z Magdaleną.

Wieśniakom, przyzwyczajonym do miejsca kultu, zmiana nomenklatury czyniła niewielką różnicę.: jedna bogini-matka nie była wcale gorsza czy lepsza od drugiej. Nadal oddawali cześć temu samemu bóstwu, niezależnie od tego, jak chrześcijański kler życzył sobie je nazywać. Ta sama sytuacja panowała w całej Europie. W Irlandii na przykład pogańska bogini-matka Birgit, patronka ognia, została po prostu zidentyfikowana z rzekomą córką druida, kobietą, która podobno miała nawrócić się na chrześcijaństwo i założyć wspólnotę religijną. Kanonizowana jako święta Brygida, pogańska bogini została uznana za duchowo nieszkodliwą i jej kult zyskał oficjalną aprobatę.

Pogańska magia przetrwała nie tylko dzięki nominalnej chrystianizacji bóstw i świętych miejsc, ale też w innych formach. Są na przykład romanse rozgrywające się wokół świętego Graala. Można by sądzić, że są one czysto chrześcijańskie w charakterze. Graal jest w końcu relikwią specyficznie chrześcijańską. Do XII wieku z pewnością zdążył się nią stać. Ale dwunastowieczne romanse są wytworem krucjat i odzwierciedlają proces hybrydyzacji - często zaszczipiając materiał judeo-chrześcijański na znacznie starszych pogańskich opowieściach pochodzenia celtyckiego. Te starsze opowiadania nie mają nic wspólnego z chrześcijaństwem. Czasem nazywa się je opowiadaniem o „pogańskim Graalu”. Graal zaś w nich występujący nie ma nic wspólnego z Jezusem. Wręcz przeciwnie - jest on magicznym kotłem, w którym ranni mogą zostać uzdrowieni, a martwi przywrócić do życia. Głównym bohaterem opowiadań o „pogańskim Graalu” nie jest bynajmniej Parsifal ani Lan-celot czy Galahad, lecz Gawain, którego poszukiwania Graala mają również przywrócić ziemi urodzajność.

Ta sama osoba jest bohaterem innego dzieła, opartego na materiale współczesnym opowieściom o „pogańskim Graalu” - „Gawain i Zielony Rycerz”. Dzieło to, powstałe w samym sercu rzekomo chrześcijańskiej Europy, otwarcie przedstawia 52 ELIKSIR I KAMIEŃ

obraz przedchrześcijańskiej pogańskiej magii. Zielony Rycerz to przedstawiony w kategoriach średniowiecznego rycerstwa starożytny celtycki bóg wegetacji, północny odpowiednik Pana, który czuwał nad cyklem pór roku, siewem i żniwami, narodzinami, śmiercią i odrodzeniem roku. Poemat opisuje żalostną daremność ludzkich prób walki z naturalnymi procesami zachodzącymi w przyrodzie - naganność usiłowań, nawet wynikających z pobożności - ingerowania w bieg natury. Bóg wegetacji z „Gawaina i Zielonego Rycerza” pojawia się także w wielu innych formach. W Anglii, by przytoczyć tylko jeden przykład, występuje bardzo często jako Zielony Człowiek, rzeźbiony bez skrupułów wśród bardziej tradycyjnych chrześcijańskich elementów ikonograficznych w kościołach. Zielony Człowiek często bywa identyfikowany z Hernem Myśliwym, Cernunnosem i podobnymi rogowymi bóstwami. Jeśli jest między nimi jakakolwiek różnica, to chyba to, że Zielony Człowiek czuwa nad królestwem roślinności, Hern zaś i jego pobratymcy nad zwierzętami. Wszystkie te postacie są jednak manifestacjami porządku przyrody, z którego człowiek jest wyłączony - na swoje szczęście według chrześcijan, lecz na zgubę, zdaniem pogan.

Być może najsłynniejszym i najbardziej popularnym wcieleniem Zielonego Człowieka jest średniowieczna postać Robina z Greenwood, Robina Goodfello-wa czy Puka ze Snu nocy letniej. W czasach elżbietańskich starożytne bóstwo urodzaju zostało sprowadzone do postaci skrzata; ale jego moce nie uległy zmniejszeniu. Nawet w sztuce Szekspira funkcjonuje jako opiekuńczy geniusz procesu kopulacji. Dlatego też kojarzony jest z nadejściem wiosny i odzyskaniem przez świat płodności. W liście do „Timesa” w 1994 roku pewien wybitny polityk narzekał na plany zrezygnowania z 1 maja jako dnia wolnego od pracy, 1 maja, dowodził autor listu, od dawna jest uświęcony w tradycji ruchów robotniczych i jako taki głęboko zakorzeniony w świadomości społeczeństwa. Jest dniem o szczególnym znaczeniu dla wszystkich „ludzi pracy”. Wydawałoby się., że pisząc to, autor listu przejawiał głęboką nieznamość historii, charakteryzująca aż nazbyt wielu dzisiejszych polityków. Biorąc jednak pod uwagę, powszechnie znaną głęboką erudycję tego dżentelmena, możemy sądzić, że dała znać o sobie w tym wypadku inna cecha

charakterystyczna dla polityków - skłonność do prezentowania zredagowanej, okrojonej i subiektywnie wybiórczej wersji historii.

Na długo przed tym, zanim 1 maja stał się świętem klasy pracującej i tradycja międzynarodowego socjalizmu, miał szczególne, a przy tym całkowicie odmienne znaczenie w europejskiej kulturze ludowej. W średniowiecznej Anglii, podobnie jak w innych miejscach, był świętem płodności, uroczystością na cześć powrotu wiosny, odnowienia roku i urodzajności ziemi. Obsianie ziemi uważano za akt seksualny, co było formą pogańskiej magii seksualnej. Dlatego dla ówczesnych wieśniaków 1 maja był dniem seksualnej wolności, niepohamowanej orgii. Tradycyjny słup majowy miał oczywiste konotacje falliczne. Obierana „majowa królowa” była nieznacznie tylko zamaskowanym wcieleniem pogańskiej bogini-matki, która odgrywa istotną rolę w wicca i innych przedchrześcijańskich religiach. Magia Ciemnych Wieków. Ona i inne wioskowe dziewice udawały się do lasu, gdzie były przyjmowane przez „Robina z Greenwood” i jego „wesołą kompanię,” - czyli, mówiąc ściśle, miejscowych młodzieńców lub być może pana feudalnego, odzianego w strój mający przypominać zwiastuna wiosny. „Robinowi” dziewczęta zawdzięczały seksualną inicjację. Możliwe też, że w niektórych przypadkach błogosławił on połączeniu już poślubionych par. Dziewięć zaś miesiecy później wioskę, zalewała fala bekartów, nazywanych „synami Robina”. Właśnie w takich rytuałach mają swoje korzenie nazwiska takie jak „Robinson”.

Jak pisał pewien zgorzony elżbietańska autor: „wszyscy młodzieńcy i dziewczęta, starcy i wdowy rozbiegają się nocą po lasach, grotach, pagórkach i wzgórzach, gdzie spędzają całą noc na przyjemnych rozrywkach”⁸. Ten sam autor kończy z nutą odrazy: „słyszałem od wiarygodnych osób (...), że z czterdziestu (...) czy stu dziewcząt, idących nocą do lasu, zaledwie trzecia część wraca do domu nie skalana”⁹.

Jako „Robin z Greenwood”, starożytne bóstwo urodzaju, czyli Zielony Człowiek, został zidentyfikowany z Robin Hoodem - i być może w pewnym stopniu stanowił rdzeń legendy Robin Hooda. I tak na przykład w roku 1555 surowy prezbiteriańska Parlament Szkocji potępił sztukę regularnie odgrywaną w maju w zamku Rosslyn przez trupę we drownych aktorów. Sztuka ta nosiła tytuł „Robin Hood i Mały John” i zyskała taką popularność, że dwie wieże zamku nazwano imionami Robin Hooda i Małego Johna. „Nikt - ogłosił parlament - nie powinien występować jako Robin Hood, Mały John, Opat Bezsensu czy Majowa Królowa”¹⁰. Frazeologia tego edyktu jest znacząca. „Opat Bezsensu” to oczywiście braciszek Tuck, będący w swej pierwotnej pogańskiej formie patronem sił natury i anarchii, i udzielający bluźnierczej parodii chrześcijańskiego błogosławieństwa w czasie rytuałów urodzaju 1 maja. „Majowa Królowa” to postać w legendach występująca jako Marion, z którą identyfikowała się każda wiejska dziewczyna w czasie inicjacji seksualnej dokonywanej przez „Robina”.

We wszystkich tych pogańskich śladach i resztkach wyraźnie zaznacza się element magii - podobnie jak w tańcu Morrisa (którego uczestnicy przedstawiają postacie z legend o Robin Hoodzie), sztukach we drownych aktorów, a nawet w wielu dziecinnych wierszykach. Ale i ta magia jest umiejscowiona, cześć ma charakter ściśle seksualny, przyodziana jest w misteria prokreacji i reprodukcji. Przez analogie, jej działanie mogło się niekiedy rozciągać na pewne aspekty świata przyrody, takie jak na przykład wywoływanie deszczu. Zawierała jednak, w relacji człowieka do wszystkiego, co go otacza, element pasywności. Innymi słowy, człowiek może błagać, może zaklinać, może próbować obłaskawiać nieznanne siły wokół siebie, lecz nie powinien próbować przejąć nad nimi kontroli. Myrddin mógł być swego rodzaju magiem. Nie potrafił jednak przeistoczyć się w Merlina, ani tym bardziej Fausta.

Mimo wszystko jednak Kościół bał się jego i mocy, jakie reprezentował. Już na początku IV wieku sobór w Elvirze zagroził ekskomunikacją każdemu, kto spowoduje śmierć za pośrednictwem magii - tym samym przyznając, że uśmiercenie człowieka za pomocą magii jest możliwe. W 667 roku sobór w Toledo „ubolewał nad odprawianiem mszy w intencji śmierci wroga”¹¹. W tym samym czasie walijski kler 54 ELIKSIR I KAMIENIE

wierzył głęboko, że dziesięciokrotne odprawienie mszy żałobnej nad woskowym wizerunkiem człowieka sprawi, iż człowiek ów umrze w ciągu dziesięciu dni. Bogowie i boginie „starej religii” wcale nie byli ignorowani jako przejaw zabobonu. Wręcz przeciwnie, uważano ich za demony, stanowiące nieustanne zagrożenie, nawet dla prawdziwie wierzących. Ich zaś rzecznicy, ambasadorowie i emisariusze byli niebezpiecznymi osobami, których nie wolno lekceważyć, lecz trzeba pokonać albo unieszkodliwić.

I tak na przykład według irlandzkich legend święty Patryk często wdawał się w pojedynki na cuda z druidami. W czasie jednego z takich pojedynków druid zamknięty w szałasie ze świeżego drewna spłonął żywcem, Patryk zaś w szałasie z suchego drewna wyszedł z płomieni nietknięty. W innym pojedynku Patryk uniósł druida wysoko w powietrze, po czym upuścił go, pozwalając, by roztrzaskał się o skały¹². Echa wyczynów Piotra opisanych w Dziejach Apostolskich są tu oczywiste. Jeśli nawet postaci druidów, takie jak Myrddin, nie osiągnęły poziomu Fausta, to z pewnością można je porównywać z Szymonem Magiem.

W odpowiedzi na zagrożenie ze strony takich osób Kościół zaczął rozwijać własną magię. — albo, w pewnych przypadkach, swego rodzaju kontrmagię. Przejawiała się ona, między innymi, w kulcie relikwii. Świętych przywoływano jako obrońców przed pogańską magią, a ich uwielbienie przybrało formę „wykopywania, przenoszenia, porcjowania - pomijając już tak przyziemne czynności jak dotykanie i całowanie — szkieletów zmarłych (...)”¹³. Aby ustanowić miejsce kultu świętego, początkowo trzeba było mieć choćby niewielki kawałek jego ciała, na przykład palec, kosmyk włosów, choćby napletek. Fragment ciała, jakkolwiek niewielki, świadczył, że święty rzeczywiście jest obecny w tym czy innym miejscu i można się do niego osobiście zwracać w modlitwach. Potem wystarczały już przedmioty, które miały kontakt z ciałem świętego, albo pobłogosławione przez świętego. Dzięki procesowi swego rodzaju duchowej osmozy przedmioty takie miały w sobie zawierać coś z wewnętrznych mocy świętego. Handel relikwiami, a często i kradzież, odegrał istotną rolę w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa w Europie. Oczywiście istniały też kieszonkowe relikwie do prywatnego użytku, które można było nosić przy sobie, na przykład drzazgi z Krzyża. Przedmioty te służyły jako magiczne amulety czy talizmany, neutralizujące magię przedchrześcijańskiego pogaństwa.

Nieco bardziej wyrafinowana forma chrześcijańskiej magii — można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że zawierająca pewne elementy hermetyzmu - wykorzystywała dźwięk. Dźwięki zawsze miały znaczenie magiczne, poczynając od zaśpiewów i bicia w bębny prymitywnego szamanizmu, po złożone zależności nauk hermetycznych - podkreślające związki między pneuma (grecki termin oznaczający zarówno „duszę”, jak i „oddech”), logosem, czyli słowem jako zasadą twórczą i pitagorejskimi harmoniami, czyli „muzyką sfer”. Jak już wcześniej powiedzieliśmy, chrześcijaństwo przejęło quasihermetyczną koncepcję logosu jako czynnika twórczego i połączyło ją z pneuma w postaci Ducha Świętego.

Chrześcijańska magia w Europie Ciemnych Wieków i średniowiecza opierała się często na dość prostym przejęciu tych zasad. Ludzki głos na przykład Magia Ciemnych Wieków podczas odprawiania ceremonii religijnych stawał się nośnikiem ducha, a tym samym modlitwa - rodzajem aktu magicznego, inspirowanym przez Boga wezwaniem lub wywołaniem. W ten sposób rozwinęły się chorały gregoriańskie. Były one śpiewane unisono, bez akompaniamentu, opierając się na świętych tekstach. Wymagały uciążliwego szkolenia, zwłaszcza kontroli oddechu, aby odpowiednio skoncentrować i skierować pneumę, czyli ducha. Współczesne badania dowiodły, że śpiew gregoriański może wywołać namacalne skutki psychologiczne i fizjologiczne¹⁴. Często wywierał efekt leczniczy. Może podnosić ciśnienie, dostarczając dawki ożywczej energii, co było szczególnie ważne dla średniowiecznego mnicha, zobowiązanego do odprawiania ośmiu rytualnych nabożeństw, w dzień i w nocy, przez dwadzieścia cztery godziny na dobę.. W czasie niedawno

prowadzonych eksperymentów mnisi pozbawieni możliwości śpiewania szybciej ulegali znużeniu i zmęczeniu.

Inna forma związanej z dźwiękiem magii chrześcijańskiej wykorzystywała dzwony. Mamy podstawy przypuszczać, że chrześcijaństwo zapożyczyło pomysł wykorzystania dzwonów ze źródeł pitagorejskich za pośrednictwem hermetyzmu. W naukach hermetycznych i pitagorejskich istnieją korelacje między dźwiękiem a kształtem, dźwiękiem i konfiguracją. Dźwięk może nadać kształt i kierunek energii. I tak na przykład głos rogu lub trąby można obrazowo przedstawić jako „uderzenie”, wybuch energii w kształcie wachlarza emanującej z instrumentu na zewnątrz. Charakter tego dźwięku jest zdecydowanie agresywny i wojowniczy. Dlatego stosowano go, by wskazać żołnierzom kierunek ataku. Można więc przedstawić go jako wybuch, który umożliwił trąbom Jozuego obalenie murów Jerycha.

Dźwięk dzwonu natomiast można zobrazować jako coś całkowicie odmiennego - koncentryczne koła emanujące z centralnego punktu, jak fale po kamieniu wrzuconym do stawu. Efekt ten wzmacnia się, jeśli dzwon jest umieszczony wysoko, tak, by jego dźwięk mógł rozchodzić się w dół i na zewnątrz. Ponadto dzwon, w przeciwieństwie do instrumentów takich jak róg barani, jest dziełem człowieka. Nie jest produktem ubocznym czy odpadem świata przyrody. Jest rozmyślnie przygotowywany do świętego celu. Dlatego też reprezentował triumf człowieka, stworzonego na podobieństwo Boga, nad dziką naturą. Wykorzystywany w kontekście religijnym, podobnie jak ludzki głos, stał się nośnikiem ducha.

Jedną z najstarszych wzmianek o wykorzystaniu dzwonu w chrześcijańskich kościołach znajdujemy w pismach Grzegorza z Tours, pochodzących z końca VI wieku. Dzwony, jakie opisuje, to jednak małe ręczne dzwonki, używane do wzywania na modlitwę. Nie wydaje się, żeby w tym czasie były szczególnie popularne. Nie były też raczej oficjalnie zintegrowane z rytuałami religijnymi. Nie wiemy dokładnie, kiedy do tego doszło; jednak w X wieku wielkie dzwony zawieszane wysoko w dzwonnicach stanowiły już bardzo rozpowszechniony i integralny element chrześcijańskich nabożeństw. Dzwony odlewano z brązu taką samą techniką, jaką później zastosowano przy odlewaniu armat. Produkcja dzwonów wymagała pieczołowitości oraz nabożnej wręcz troski. Gotowe, oficjalnie i rytualnie „błogosławiono” w czasie skomplikowanej ceremonii przypominającej rodzaj chrztu. Każdy dzwon spryskiwano wodą święconą, oczyszczano, poświęcano i wielokrotnie 56 ELIKSIR I KAMIEŃ namaszczano olejem, „aby sprawić, że diabeł ucieknie na jego dźwięk”¹⁵. Dzwonom często nadawano imiona, podobnie jak mieczom, czego najsłynniejszym przykładem jest chyba Ekscalibur.

Trudno nam dzisiaj docenić psychologiczne i duchowe znaczenie dzwonu w kulturze Ciemnych Wieków i średniowiecza. Najpierw trzeba zrozumieć chroniczny i przytłaczający strach, w jakim żyli ówcześni pobożni chrześcijanie. Osady - czy to wsie i miasta, czy klasztory i opactwa - były nieliczne, odizolowane i położone daleko od siebie. Większą część terytorium między nimi stanowiły niezamieszkałe i groźne lasy. W mrocznych i wilgotnych ostępach czaiły się tysiące fizycznych i duchowych niebezpieczeństw - złe duchy, wilkołaki, demony w postaci pogańskich bogów i bogiń, niezliczone inne nieczyste i „bezbożne” moce, a także, oczywiście, dzikie zwierzęta i zagrożenia zupełnie ludzkiej natury, jak wyjęci spod prawa, maruderzy i „pogańscy” wrogowie Kościoła. Każda chrześcijańska osada była samotną i bezbronną enklawą wśród puszczy, otoczoną ze wszystkich stron przez mnóstwo potencjalnych niebezpieczeństw, czy to realnych, czy wyimaginowanych. Donośny dźwięk dzwonu tworzył rodzaj magicznego kręgu, mającego powstrzymać te niebezpieczeństwa, palisadę dźwięku, swoisty duchowy odpowiednik muru obronnego. Taki mur składał się z wału i bastionów chroniących przed napierającą z zewnątrz anarchią. W zacisznym obwodzie muru panował zgodny z boskimi prawami porządek i bezpieczeństwo.

Dźwięk dzwonu stanowił manifestację tego porządku. Między innymi wyznaczał on godziny, dzieląc dzień na regularne, stałe jednostki, uświęcone przez przypisane im msze i modlitwy. Był więc bożym darem formy i struktury nałożonym na bezkształtny wpływ czasu. Ustalony dźwiękiem dzwonu podział czasu na niezmiennie

jednostki był jednym z wielu narzędzi służących do powstrzymywania i odpierania sił chaosu, ciemności i zła, „niewidzialnie gromadzących się w powietrzu”. Według prowincjonalnego synodu Kościoła w Niemczech „na dźwięk dzwonów, wzywających chrześcijan na modlitwę, demony przerażone odchodzą, a duchy burzy, moce powietrza uspokajają się”¹⁶. Kościelne księgi „uznają, że kościelne dzwony, gdziekolwiek słycać ich dźwięk, mają moc odpędzania złych mocy, mamroczących i pełzających duchów zmarłych i wszystkich duchów burzy”¹⁷.

Z okazji pogańskich świąt, takich jak wigilia letniego przesilenia, czyli Noc Walpurgi, dzwony były przez całą noc, aby pokonać wroga magię. Uważano też, że dzwony mają moc odpędzania zarazy, często łączonej z działalnością ciemnych mocy. Reguła cysterska zabraniała budowania opactw w zasięgu dźwięku dzwonów jakiegokolwiek innego opactwa. Częściowo niewątpliwie miało to czysto praktyczne znaczenie – pozwalało uniknąć nieporozumień i zapobiegało odrywaniu mnichów od pracy przez dzwony niewłaściwego opactwa. Ale musiało też mieć na celu zabezpieczenie harmonijnej magii dzwonów przed skalaniem dysonansem. Zapewniało też większy zasięg szerzenia wiary.

Oprócz magii, mającej za zadanie walkę z pogaństwem, chrześcijaństwo przejęło też na własny użytek część pogańskiej magii. Egzorcyzmy były na przykład odprawiane od najwcześniejszych, szamańskich czasów. Ludzkość zawsze nękały „diabły”, tego czy innego rodzaju, wymagające odpędzania. Według Biblii sam Magia Ciemnych Wieków Jezus odprawiał egzorcyzmy; ten czcigodny precedens pozwolił Kościołowi zaadaptować te. procedurę,. W chrześcijańskim rytuale egzorcyzmu również pojawia się. dzwon. Pomijając jednak ten element, chrześcijańskie egzorcyzmy nie różniły się. praktycznie niczym od swoich pogańskich odpowiedników. Inne było tylko źródło, z którego miała pochodzić siła odpe_dzająca demony.

Pod koniec pierwszego tysiąclecia n.e. chrześcijaństwo wypracowało swój własny, spójny system magii. Jednak podobnie jak pogańska magia, przeciw której miała służyć, magia chrześcijańska była w gruncie rzeczy prymitywna. Brakowało jej wszechogarniającego szkieletu, jaki miały nauki hermetyczne, a także porównywalnych z hermetycznymi możliwości praktycznego zastosowania. W przeciwieństwie do hermetyzmu nie pozwalała człowiekowi wziąć odpowiedzialności za swoje przeznaczenie i — dobrze czy źle — kształtować rzeczywistość zgodnie z własną wolą. Poza marginalnymi zjawiskami, takimi jak uzdrawianie, wspomaganie płodności, czy obrona przed „złym okiem” nie dawała ludzkości szans na „sprawianie, że rzeczy się. wydarzą” na wie_kszą skale..

Pod koniec X wieku hermetyzm, przenoszony przez tradycje żydowskie i muzułmańskie, zaczął przesączać się. do zachodniej Europy. Próby jego powstrzymania okazały się. daremne i wkrótce przesączenie zamieniło się. w rwące strumienie, a te z kolei w powódź. Powódź miała trzy źródła. Pierwszym była Hiszpania, drugim Sycylia, a trzecim, począwszy od czasu krucjat, miał być Bliski Wschód i Ziemia Święta. Magia, pochodząca z tych trzech źródeł, miała przekształcić Myrd-dina w znacznie bardziej imponującą postać Merlina. Wówczas już tylko jedno wcielenie dzieliło go od Fausta.

Rozdział Trzy drogi do Europy Pod nominalną egidą Kościoła zachodnia Europa w bezruchu i stagnacji przetrwała Ciemne Wiek. Rozwój nastę_pował bardzo powoli. Na południu jednak wydarzenia przebiegały w niewiarygodnym tempie, z zapierającą dech w piersiach — nawet z dzisiejszej perspektywy — gwałtownością i dynamiką. Siłą, stojącą za tą dynamiką, był islam. Współczesne kultury europejskie chępią się. swoimi klasycznymi przodkami, swoim dziedzictwem starożytnej Grecji i Rzymu. Oczywiście tego dziedzictwa nie można nie doceniać. Ale zwykliśmy nie pamie_tać, że dziedzictwo to nie dotarło do nas bezpośrednio. Przybyło za pośrednictwem islamu, a źródłem początkowo była Hiszpania.

Pod koniec IV wieku n.e. niepokonane niegdyś Cesarstwo Rzymskie zaczę_ło się. rozpadać. Na początku V wieku upadło, a „wieczne miasto” zdobyli wizygoc-cy najeźdźcy. Pote_żny impet natarcia Wizygotów popchnął ich jeszcze dalej na zachód - przez południową Francj e_, przez Hiszpanię i Portugalie., dalej przez Cieśninę, Gibraltarską do północnej Afryki. Przez nastę_pne

trzy stulecia ich królestwo obejmowało Pireneje, cały Półwysep Iberyjski i terytoria po drugiej stronie Morza Śródziemnego, dzisiejszą Tunezję, i Algierie,. W ten sposób na początku VIII wieku Wizygoci znaleźli się, na trasie przemarszu arabskich armii pod sztandarem islamu.

W 711 roku, zdobywszy wizygockie posiadłości w północnej Afryce, armie islamu przeprawiły się, przez Gibraltar do Hiszpanii. Zaledwie trzy lata później, w 714 roku, już cały Półwysep Iberyjski był zdobyty, z wyjątkiem enklawy chrześcijańskich Wizygotów i zromanizowanych Hiszpanów w Galicji, daleko na północnym zachodzie. W 732 roku arabska armia przeszła przez Pireneje i ruszyła na Francję, docierając aż do Bordeaux. W końcu, po trwającej sześć dni bitwie, została pokonana w pobliżu Poitiers przez Karola Młota. Przez następane dwadzieścia pięć lat muzułmanie musieli się, cofać przez góry do Hiszpanii. Jak wspomnieliśmy w poprzednim rozdziale, władał nimi zbiegły książę, z dynastii Umajjadów, obalonej na Bliskim Wschodzie w 750 roku. Nie chcąc drażnić nowego Trzydrogi do Europy kalifa, który wkrótce miał założyć swoją stolicę w Bagdadzie, umajjadzki książę przyjął tytuł emira. W ten sposób, mając stolicę w Kordobie, Hiszpania na pewien czas oddzieliła się od reszty muzułmańskiego świata.

Ta izolacja była jednym z czynników ośmielających chrześcijan do kontrataku. W 778 roku armia pod wodzą wnuka Karola Młota, przyszłego cesarza Karola Wielkiego, przeszła przez Pireneje i rozpoczęła oblężenie Saragossy. Oblężenie zakończyło się fiaskiem i chrześcijanie musieli się wycofać za góry. Unicestwienie ich tylnej straży w ciasnym wąwozie Roncevalles dostarczyło inspiracji do powstania najstarszego epickiego poematu w chrześcijańskiej kulturze europejskiej, Pieśni o Rolandzie. Ćwierć wieku później synowi Karola Wielkiego, Ludwikowi, udało się jednak zdobyć Barcelonę. Miasto to miało stać się stolicą niezależnego księstwa, judeochrześcijańskiej enklawy na wschodnim skraju muzułmańskiej Hiszpanii, a hrabiowie Barcelony władali nim przez trzy stulecia.

Na początku XII wieku muzułmańska Hiszpania stawała się politycznie coraz mniej stabilna. Nastąpiło kilka niekiedy gwałtownych przewrotów. Z czasem Półwysep Iberyjski został podzielony na ponad sześćdziesiąt niezależnych królestw, z których każdym władał pomniejszy król. Część, lub nawet wszystkie, z tych królestw jednoczyła się na krótko, tylko po to, by znowu się podzielić. Między 1090 a 1147 rokiem, kiedy uwaga chrześcijaństwa skoncentrowała się na pierwszej i drugiej krucjacie, berberyjskie armie z północnej Afryki przybyły do Hiszpanii na pomoc tamtejszym armiom muzułmańskim i wykorzystały okazję, aby przejąć kontrolę nad całym krajem. Ustanowiono nową muzułmańską władzę, z siedzibą w Marakeszu. Ta jednak została obalona przez wzniesione przez sufich rewolty i Hiszpania znowu pogrążyła się w chaosie.

Mimo politycznej niestałości islamska kultura w Hiszpanii rozkwitała. Leżąca na północy chrześcijańska enklawa Galicji była biedna, ciemna i zacofana. Reszta kraju, pod panowaniem muzułmanów, kwitła. Wprowadzono nowe techniki nawadniania i inne wynalazki, pozwalające prężnie rozwijać się rolnictwu. Wiele roślin dzisiaj kojarzonych z Hiszpanią, takich jak pomarańcze, ryż czy bawełna, wprowadzili właśnie Arabowie. Tereny, obecnie jałowe i pustynne, wtedy były intensywnie uprawiane i dawały plony nawet dwa razy w ciągu roku. Obecne pustynie Andaluzji były ogrodami i winnicami.

Pomyślności rolnictwa towarzyszył intensywny rozwój miast i handlu. Powstawały ośrodki miejskie, utrzymujące kontakty handlowe ze wschodnimi wybrzeżami Morza Śródziemnego. Począwszy od IX wieku przywrócono zerwane wcześniej stosunki z resztą świata islamskiego i kraj przeżywał okres dynamicznego rozwoju kultury. Mnóstwo hiszpańskich uczonych wyruszało na studia do Bagdadu. Sprowadzano też stamtąd książki. Zakładano szkoły, pisarzy otaczano opieką i zapewniano pomoc finansową. Szczególnym prestiżem cieszyła się poezja, a poeci mieli status podobny do pozycji celtyckich bardów czy ollave. Ich wpływy z czasem rozciągnęły się za Pireneje, dostarczając inspiracji trubadurom średniowiecznej Francji. Licząca 400 tysięcy woluminów biblioteka powstała w drugiej połowie X wieku w Kordobie, która „stała się

największym ośrodkiem nauki na całym Zachodzie, zarówno muzułmańskim jak i chrześcijańskim”².

60 ELIKSIR I KAMIEŃ

Sama Kordoba była miastem starożytnym, założonym niegdyś przez fenickich kupców. Urodzili się w nim dwaj rzymscy cesarze, Trajan i Hadrian. Jako stolica muzułmańskiej Hiszpanii nagle stała się najludniejszym miastem Europy, licząc ponad milion mieszkańców. U szczytu jej świetności w Kordobie było — według arabskich kronikarzy - ponad 400 meczetów, 900 łaźni, 60 tysięcy rezydencji, 80 tysięcy sklepów i 200 tysięcy domów, wszystko w obrębie obwarowanej centralnej części. Dzielnica ta słynęła ze swej czystości, brukowanych ulic i nocnego oświetlenia. W otaczających ją murach były 132 wieże i 13 bram. Poza murami leżało 5 obwarowanych przedmieść i dalszych 21 nieobwarowanych³.

Przede wszystkim jednak Kordoba stanowiła centrum kulturalne i intelektualne. Liczącą 400 tysięcy tomów bibliotekę, uważano, obok kairskiej i bagdadzkiej, za jedną z trzech największych w świecie islamu. A oprócz niej było jeszcze 70 innych bibliotek publicznych i wiele zbiorów prywatnych.

W XII wieku Kordoba rywalizowała z Bagdadem o kulturalną dominację, w świecie muzułmańskim. Pierwszym uniwersytetem średniowiecznej Europy był Wielki Meczet w Kordobie, do którego ściągali tysiące studentów. Istniały liczne szkoły dla kopistów, wśród nich większość stanowiły kobiety. Były „instytuty translatorskie”, założone w celu udostępnienia Zachodowi tekstów Wschodu. Dzięki temu greckie teksty, przetłumaczone w Harranie czy Bagdadzie, stały się dostępne dla hiszpańskich uczonych. Nieustannie powstawały nowe księgi — poświęcone muzyce, geografii, historii, astronomii, astrologii, botanice, matematyce, chemii, alchemii, filozofii i naukom hermetycznym.

Z wyjątkiem tych, którzy stawiali zbrojny opór wobec islamu, chrześcijanie traktowani byli dobrze, a nawet łaskawie, podobnie jak Żydzi. Kościoły, klasztory, szkoły religijne i synagogi pozostały nietknięte. Wielu chrześcijan nawróciło się na islam, odkrywając, że reprezentujące go władze są łagodniejsze i życzliwsze w porównaniu z chrześcijańskimi. Inni chrześcijanie, spoza Pirenejów, przybywali do Hiszpanii, skuszeni opowieściami o tamtejszej kulturze, nauce i okazjach do wzbogacenia się. Podczas gdy książki w chrześcijańskiej Europie zazwyczaj zamykano w klasztorach i na dworach, w Hiszpanii były powszechnie dostępne. W połowie IX wieku chrześcijański biskup Kordoby lamentował, że jego trzodka zapałała taką miłością do arabskich ksiąg, iż „budują wielkie biblioteki (...) ogromnym kosztem (...), tylko nieliczni z trudem potrafią napisać zrozumiałe listy po łacinie do przyjaciela, ale niezliczeni umieją wysławiać się po arabsku i tworzą poezję w tym języku (...)”⁴.

Biskup mógł sobie gderać, ale wielu nominalnie chrześcijańskim potentatom muzułmańska Hiszpania przypadła do gustu. Według kroniki, napisanej przez mnicha z St Albans, w 1213 roku angielski król Jan poważnie rozważał możliwość nawrócenia się na islam. Jak powszechnie wiadomo, król Jan nie był popularnym władcą — był jednym z najmniej lubianych angielskich monarchów. Zazdrościł uwielbienia, jakim otaczano jego brata, Ryszarda Lwie Serce, pod którego nieobecność panował. Jego władza została wkrótce ograniczona przez Magna Charta. Był wściekły na papieża, który nie udzielił mu wsparcia niezbędnego do Trzydrogi do Europy — wzmocnienia pozycji na tronie. Dlatego rozglądał się w poszukiwaniu innych możliwości.

W 1213 roku do muzułmańskiego władcy Maroka zostało wysłane potajemne poselstwo, składające się z dwóch rycerzy i księcia, niejakiego mistrza Roberta. Posłowie ci mieli prawo obiecać muzułmańskiemu władcy, że król Jan „dobrowolnie podda siebie i swoje królestwo i jeśli mu (tj. władcy Maroka) się tak spodoba, zatrzyma je jako lenno; i że porzuci chrześcijańską wiarę, którą uważa za fałszywą, i przyjmie prawa Mahometa”⁵. Jan proponował też pomoc w wyparci

chrześcijaństwa z Hiszpanii i zaprowadzeniu islamskiego porządku na całym Półwyspie Iberyjskim.

Muzułmański władca Maroka odpowiedział ambasadorom Jana:

Patrzyłem właśnie w księgę mądrego Greka i chrześcijanina imieniem Paweł, która jest spisana po grecku, a jego czyny i słowa bardzo mi się podobają; jedno tylko nie podoba mi się w nim, a mianowicie to, że nie trwał wiernie w wierze, w której się urodził, lecz zwracał się ku innej.

To więc mówię z całym szacunkiem waszemu Panu, królowi Anglii, porzucającemu pobożne i czyste prawo chrześcijańskie, pod którym się urodził, i pragnie, niestały i zmienny, przyjąć naszą wiarę⁶.

Doszedł zatem do wniosku, że król Jan „jest człowiekiem niekonsekwentnym, niegodnym sojuszu z muzułmańskim władcą takim jak on”⁷. Odesłał więc trzech posłów angielskiego monarchy, mówiąc:

Nigdy nie słyszałem ani nie czytałem, aby jakikolwiek król, posiadający tak kwitnące i posłuszne mu królestwo, chciał dobrowolnie zrujnować swoją niezależność, czyniąc lennym kraj, który jest wolny, oddając obcemu to, co do niego należy, zamieniając szczęście w nieszczęście, a tym samym bez słowa zdając się na łaskę innego, jak pokonany.

Słyszałem i czytałem natomiast o wielu, którzy okupili wolność krwią, co jest czynem godnym pochwały. A teraz słyszę, że wasz nikczemny pan, leniwy i tchórzliwy, co jest gorsze od wszystkiego innego, pragnie z wolnego człowieka stać się niewolnikiem, będącym najnędniejszą ze wszystkich ludzkich istot⁸.

Nie trzeba chyba dodawać, że nic nie wyszło z nawrócenia się króla Jana na islam. Główny ambasador, mistrz Robert, udał się następnie do Ziemi Świętej, gdzie wstąpił do zakonu templariuszy. Potem opuścił templariuszy, przystał do ich przeciwników i skończył jako poseł do Wielkiego Chana, kiedy Mongołowie najechali Austrii, w 1242 roku.

O ile angielski król Jan gotów był przyjąć islam, to wielu innych chrześcijańskich książąt, ze znacznie mniej odległych okolic, nieugięcie wystąpiło przeciwko muzułmańskiej Hiszpanii. Mimo wysoko rozwiniętej kultury Hiszpania pozostawała w stanie praktycznie nieprzerwanej wojny z chrześcijańskimi przeciwnikami z północy. A niestabilność polityczna i brak jedności rzadko pomagają osiągnąć zwycięstwo. I tak w ciągu pięciu lat islam był zmuszony cofać się,
62 ELIKSIR I KAMIEN

a w końcu opuścić Półwysep Iberyjski. Proces ten, równający się w praktyce nieprzerwanej krucjacie, dzisiaj nazywany jest rekonkwistą.

Kiedy Hiszpania po raz pierwszy została najechana przez muzułmanów na początku VIII wieku, chrześcijańska enklawa w Galicji, na dalekim północnym zachodzie, pozostała nietknięta. Ten bastion z czasem miał się stać królestwem Asturii. Później, w 910 roku, jego część stała się królestwem Leonu, które do XIII wieku połączyło się z królestwem Kastylii. W VIII wieku frankijski atak na Hiszpanie, pod wodzą Karola Wielkiego został odparty; ale już na początku IX wieku zdobycie Barcelony przez syna Karola, Ludwika, dało chrześcijaństwu drugą enklawę, na Półwyspie Iberyjskim. Właśnie z tych dwu twierdz, Kastylii i Leonu na północy oraz Barcelony na wschodnim wybrzeżu, rozpoczęła się chrześcijańska kontrofensywa.

W Galicji chrześcijańscy fanatycy od dawna czerpali inspiracje, ze świątyni świętego Jakuba w Composteli, założonej w IX wieku. Kaplica ta, a z czasem jedna z wielkich katedr Europy, szybko stała się miejscem pielgrzymek - najważniejszym po Rzymie tego rodzaju miejscem w Europie. Santiago dostarczyło duchowego impetu rekonkwistę.

Z Leonu, a potem Kastylii, chrześcijańskie siły parły na południe, w kierunku rzeki Duero, docierając w końcu do samego serca muzułmańskiej Andaluzji. Inne oddziały uderzyły z Barcelony, później włączonej do królestwa Aragonii, wzdłuż równiny Ebro i wschodniego wybrzeża, w stronę Walencji i Murcji. Pierwszym znaczącym wydarzeniem w dziejach rekonkwisty było zajęcie przez chrześcijan w 1085 roku Toledo. Miasto to stało się symboliczną stolicą chrześcijańskiego podboju Hiszpanii.

W okresie tuż przed i bezpośrednio po zajęciu Toledo, ogromną popularnością cieszyła się w Hiszpanii epicka, na wpół legendarna postać Rodrigo Diaza. Historii znany jako Cyd - co jest zniekształconą formą arabskiego słowa *sajjid*, znaczącego tyle co „pan” — Rodrigo jest zazwyczaj uważany za chrześcijańskiego bohatera. W rzeczywistości jego kariera była nieco bardziej burzliwa niż można by wnioskować z późniejszych wyidealizowanych opowieści⁹. Przynajmniej raz, w latach 1081-1086 służył on muzułmanom jako najemnik, walcząc przeciwko chrześcijańskim władcom, którym nominalnie winien był lojalność, a także innym chrześcijańskim wielmożom. Do 1093 roku jego sympatie były już jednak wyraźnie skryształizowane. Rok później zdobył Walencję, i stał się praktycznie niezależnym chrześcijańskim królem, nie mającym tylko monarszego tytułu. Umarł pięć lat później i Walencja została odzyskana, jednak rekonkwistą nabrała impetu, którego już nie dało się powstrzymać.

W pierwszych latach XII wieku chrześcijańskie siły w Hiszpanii otrzymały wsparcie rycerzy i żołnierzy z innych części Europy, zwłaszcza z Francji, którzy wcześniej uczestniczyli w pierwszej krucjacie. Nietrudno było otrzymać ich pomoc, ponieważ konflikt na Półwyspie Iberyjskim został oficjalnie uznany za krucjatę, ze wszystkimi temu towarzyszącymi korzyściami - obietnicą sławy, odpuszczenia grzechów, perspektywami ziemi i łupów, odebranych w imię Boga „niewiernym”. Armie chrześcijańskie prowadzone przez króla Aragonii, wspierane przez weteranów z Ziemi Świętej, w 1118 roku zajęły Saragossę. Jak kostki domina zaczęły upadać i inne ośrodki miejskie. Do 1148 roku zdobyto Tortosę u ujścia rzeki Ebro.

W wyniku pierwszej krucjaty w Ziemi Świętej pojawiły się zakony rycerskie, templariusze i szpitalnicy. W 1128 roku templariusze zostali oficjalnie uznani i otrzymali regułę świętego Bernarda. W ciągu roku zaczęli przyjmować hiszpańskich rycerzy i otrzymywać donacje pieniężne, ziemie i zamki od hiszpańskich potentatów, którzy — nie trzeba chyba o tym wspominać — chętnie angażowali tych zawodowych, doświadczonych żołnierzy do rekonkwisty. Do połowy XII wieku templariusze i szpitalnicy mieli już znaczne posiadłości na Półwyspie Iberyjskim. Było wśród nich wiele pogranicznych twierdz, bastionów na granicy między islamem a chrześcijaństwem, mających służyć jako punkty obrony i ataku. Ale podczas gdy templariusze i szpitalnicy chętnie przyjmowali donacje, to do walki nie byli już tak skorzy, żeby nie powiedzieć opieszali. Obydwa zakony wyraźnie nie były chętne do angażowania się na drugim froncie przeciwko islamowi. Trwały na stanowisku, „że ich prawdziwym zadaniem jest obrona Jerozolimy, i nie zamierzali wdawać się w walkę na terenie Hiszpanii w stopniu większym, niż to było niezbędne, by nie narażać się na gniew króla”¹⁰.

Ta bierność doprowadziła do utworzenia wielu czysto iberyjskich zakonów, wzorowanych na szpitalnikach i templariuszach, lecz stworzonych wyłącznie dla operacji militarnych w Hiszpanii i Portugalii. Najważniejszym chyba z nich był Zakon Calatrava, założony w 1158 roku i oficjalnie zaaprobowany przez papieża w 1164 roku z tą samą cysterską regułą, co templariusze. W 1170 roku powstał Zakon Caceres, przekształcony następnie w Zakon Santiago i potwierdzony przez papieża w 1175 roku. W 1177 roku podobną aprobatę otrzymał Zakon Alcantera, który dziesięć lat później połączył się z Santiago. W następnych latach utworzono też wiele innych zakonów. Kiedy w latach 1307-1314 templariusze byli prześladowani, powstał Zakon Montesa, dający schronienie rycerzom uciekającym przed prześladowaniami.

W Ziemi Świętej templariusze, szpitalnicy i liczne mniejsze zakony nieustannie toczyły spory. Niektóre z nich, zwłaszcza templariusze, wielokrotnie dochodziły do porozumienia z islamem. Hiszpańskie zakony były wyraźnie bardziej fanatyczne i bezkompromisowe; zazwyczaj też blisko współpracowały, nie tylko ze sobą wzajemnie, ale również z królem. Pełniły istotną rolę, broniąc szlaków inwazyjnych między terytorium islamskim a chrześcijańskim, a sieć ich warowni przejmowała impet ataków przeciwnika. Równocześnie stanowiły rodzaj odpowiednika „sił uderzeniowych” chrześcijańskiej kontrofensywy. Z czasem doszły do ogromnego bogactwa i władzy, w końcu przejmując kontrolę nad wielkimi obszarami Hiszpanii i Portugalii. Ich wpływy utrzymywały się długo po tym, jak straciły wszelkie znaczenie militarne. Prawdopodobnie jednak bez nich rekonkwista nie powiodłaby się na taką skalę, na jaką została przeprowadzona.

Chrześcijańskie armie w Hiszpanii, wzmocnione fanatycznym zapałem, dyscypliną i profesjonalizmem zakonów rycerskich, nabrały nowego impetu. W 1212 roku została stoczona kluczowa bitwa pod Las Navas de Tolosa i chrześcijańska

64 ELIKSIR I KAMIENIE
fala runęła na muzułmanów. Kordobę zajęto w roku 1236, Walencję i Murcję rok później. Sewilla upadła w 1248 roku, Kadyks w 1262 roku. U schyłku XIII wieku muzułmańska Hiszpania skurczyła się do małego Królestwa Granady, które przetrwało jedynie dzięki specjalnemu układowi z królem Kastylii.

W roku 1340 muzułmańska armia z północnej Afryki wylądowała w Gibraltarze. Z jej pomocą muzułmańska Granada podjęła ostatnią próbę odzyskania terytoriów zagrabionych przez chrześcijaństwo. Arabska flota została jednak pokonana w bitwie pod Algeciras, co równało się odcięciu wszelkich dalszych dostaw i wsparcia. Wkrótce potem, w czerwcu 1340 roku, muzułmańska armia została ostatecznie pokonana w bitwie pod Salado. Granada była nieodwracalnie odcięta od reszty muzułmańskiego świata. Przetrwała, ze wszystkich stron otoczona przez wrogów, jeszcze przez półtora stulecia. W 1479 roku pozostała część Hiszpanii zjednoczyła się, kiedy Ferdynand, który poślubił Izabelę Kastylijską, wstąpił na tron Aragonii. W nowo powstałym zjednoczonym państwie Granada była niepożądanym elementem, który należało zniszczyć. 2 stycznia 1492 roku Granada upadła i siedemset osiemdziesiąt jeden lat muzułmańskiej obecności w Hiszpanii ostatecznie dobiegło końca. Muzułmańskie dziedzictwo przetrwało jednak wieki i jest wyraźnie widoczne w zachodniej cywilizacji nawet dzisiaj. Istotną częścią tego dziedzictwa były nauki hermetyczne, dla których Hiszpania była pierwszym i najdłuższym funkcjonującym nośnikiem.

Hiszpańscy mistycy i magowie W gruncie rzeczy elementy nauk hermetycznych, magii, alchemii i innych tak zwanych tradycji „ezoterycznych” dotarły do Hiszpanii jeszcze wcześniej niż islam. W pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej Hiszpania była integralną częścią sieci ekonomicznej i handlowej, spajającej Cesarstwo Rzymskie. Do hiszpańskich portów zawijały codziennie statki z całego świata śródziemnomorskiego, na przykład ze starych fenickich miast na wybrzeżu syryjskim i z Aleksandrii. Przewoziły nie tylko towary, lecz także idee. Hiszpania stała się więc repozytorium dla judeochrześcijańskich nauk ze wschodniej części basenu Morza Śródziemnego i dla aleksandryjskiego synkretyzmu. W Hiszpanii duchowi spadkobiercy faustowskich postaci takich jak Szymon Mag i Zosimos znaleźli nowy dom.

Jednym z nich był wybitny herezjarcha Priscillian, biskup Avila od 381 roku aż do swej śmierci pięć lat później. Nauki Priscilliana zawierały pewne elementy gnostyckie. Zawierały też elementy mesjanistycznej żydowskiej tradycji, która charakteryzuje zwoje znad Morza Martwego. Ale również elementy pitagorejskie i hermetyczne. Priscillian miał być podobno uczniem wybitnego maga z Memfis imieniem Marek; nazywano go „najbardziej uczonym mistrzem w sztuce magicznej”¹¹. Nie mamy pewności, czy ów Marek rzeczywiście istniał; lecz sam Priscillian, jego charyzma, nieortodoksyjne nauki i rosnąca liczba uczniów stanowiły potencjalne zagrożenie dla

Kościół, ciągle starającego się umocnić swoją pozycję oficjalnej religii Cesarstwa Rzymskiego. Priscillianizm zaczęto uważać za he-

Trzy drogi do Europy reze.; sam Priscillian został oskarżony o uprawianie magii. Jeden z wysunionych przeciwko niemu zarzutów oskarżał go o posiadanie magicznego amuletu z wypisanym imieniem Boga po łacinie, grecku i hebrajsku. Dlatego też w roku 386 został osądzony, skazany i stracony. Jednak stworzony przez niego ruch przetrwał. Jego grób w Galicji stał się miejscem pielgrzymek. Profesor Henry Chadwick z Oksfordu przedstawił dowody wskazujące, że katedra Santiago de Compostela została wzniesiona w miejscu grobu Priscilliana¹². Wykopaliska przeprowadzone pod kościołem odsłoniły rzeczywiście groby pochodzące z czasów Priscilliana.

Jak się wydaje, z wyjątkiem osamotnionych grup, o których niewiele informacji przetrwało, priscillianizm — a wraz z nim te aspekty hermetyzmu, które obejmował - w Hiszpanii wymarł do VII wieku. Jednak na początku VIII wieku muzułmanie przybyli na Półwysep Iberyjski, a wraz z islamem przybył sufizm, z zapalem głoszący nauki hermetyczne. I kiedy na początku IX wieku zostały na nowo nawiązane stosunki między muzułmańską Hiszpanią a Bagdadem, sprowadzono też wszystkie owoce nauki Wschodu - sufijskie teksty i nauki, arabskie przekłady greckich i syriackich tekstów, dzieła szkół Edessy i Harranu, cały zbiór pism hermetyzmu, magii, alchemii i astrologii. Najwcześniejsze pełne wersje tak istotnych dokumentów hermetycznych jak „Smaragdowa Tablica” czy Picatru powstały, w arabskim przekładzie, właśnie w Hiszpanii. Również Kabała, ezoteryczna żydowska nauka, tak blisko spokrewniona z hermetyzmem, miała rozkwitnąć w Hiszpanii.

W Kordobie islamscy magowie tacy jak Ibn Masarra (ok. 883-931) nauczali w swej własnej interpretacji hermetyzmu. Po odwiedzeniu Bagdadu Ibn Masarra zaczął rozpowszechniać między innymi dyscyplinę, zwaną „nauką o literach”, wariant systemu istniejącego już w tradycji żydowskiej i hermetycznej. Powtarzał też hermetyczną zasadę, wzajemnych związków mikrokosmosu z makrokosmosem. Nie wiemy na pewno, czy sam Ibn Masarra był sufim; istnieją na to poważne dowody. W każdym razie późniejsi mistrzowie sufi, między innymi naj-wiekszy z nich, Ibn Arabi, entuzjastycznie przyjęli jego nauki.

Ibn Arabi urodził się w Murcji w 1165 roku. W wieku ośmiu lat przeniósł się wraz z rodziną do Sewilli, gdzie rozpoczął naukę. Jako piętnastolatek przeżył mistyczne doświadczenie, które miało wpłynąć na całe jego dalsze życie. Późniejsze podróże zaprowadziły go do Tunisu, Fezu, Kairu, Jerozolimy, Mekki, Bagdadu, Anatolii i w końcu do Damaszku, gdzie umarł w 1240 roku. We wszystkich tych miejscach gromadził zarówno uczniów, jak i dalszą wiedzę. Mnóstwo też pisał, z jego imieniem łączy się ponad czterysta dzieł. W tekstach tych obficie czerpał z nauk i symboliki hermetyzmu. Podobnie jak wcześniej Zosimos, często stosował alchemiczną symbolikę, na przykład do przedstawienia procesu duchowego oczyszczenia i doskonalenia. Złoto, by przytoczyć tylko jeden przykład, reprezentowało duszę, zanim przeszła ona nieczyste doświadczenia. Ibn Arabi przejął też typowo hermetyczną definicję logosu jako „twórczej, ożywczej i rozumowej zasady kosmosu”. O Jezusie napisał: „Mówienie, że Chrystus jest Bogiem, jest prawdziwe tylko w tym sensie, iż i wszystko inne jest Bogiem, mówienie zaś, że Chrystus jest synem Marii jest również prawdą, lecz stwierdzenie, że Bóg jest Chrystusem synem Marii, jest nieprawdziwe, ponieważ sugeruje, że On jest Chrystusem i niczym innym. Bóg jest tobą i mną, i wszystkim 66 ELIKSIR I KAMIEN

innym we wszechświecie”¹³. Oto typowo hermetyczna zasada głosząca, iż, jest tylko jedno Wszystko” - w przeciwieństwie do dualizmu i chrześcijaństwa, które dzielą rzeczywistość, a następnie separują i odrzucają pewne jej aspekty.

Wpływy Ibn Arabiego z czasem sięgnęły daleko poza świat muzułmański. Ich ślady widać wyraźnie w dziełach tak ważnych postaci Zachodu jak Dante. Ponadto Ibn Arabi badał, w zadziwiająco bliski współczesnemu sposób, psychologię i fenomenologię, przeżyć mistycznych.

Pod tym względem można go uznać za prekursora takich dwudziestowiecznych hermetycznych (czy też neohermetycznych) myślicieli jak C. G. Jung i Robert Musil.

Ibn Masarra i Ibn Arabi byli tylko jednymi z wielu muzułmańskich hiszpańskich pisarzy o orientacji hermetycznej. Dzięki komentarzom do ich pism i przekładom oryginalnych tekstów zbiorów nauk hermetycznych zaczął przedostawać się do chrześcijaństwa. Hiszpania stała się prawdziwym rajem dla chrześcijan poszukujących wiedzy, składnicą zaginionych skarbów, ale i skarbów dotychczas nieznanych. To właśnie z Hiszpanii światło zaczęło promieniować na północ i rozjaśniać Europę Ciemnych Wieków. Rekonkwista dała Europie ziemię, złoto, jedwabie i inne dobra materialne; ale dała jej też — tysiące manuskryptów.

Ponieważ większość tych ksiąg była spisana po arabsku lub po hebrajsku, powstało ogromne zapotrzebowanie na tłumaczy. Zaczęli oni tłumnie przybywać zza Pirenejów i towarzysząc chrześcijańskim armiom wchodzili do każdego zdobywanego miasta. Tam ochoczo współpracowali z żydowskimi i muzułmańskimi uczonymi, którzy pozostali na zajętych terenach. W latach 60. XII wieku „został zaplanowany i wcielony w życie spójny program translatorski”¹⁴. Lecz już wcześniej przetłumaczono wiele hermetycznych tekstów, między innymi „Szmaragdową Tablicę”. Oprócz dzieł z zakresu magii i alchemii było mnóstwo prac o astrologii, a także astronomii, matematyce i geometrii, niezbędnych przy obliczaniu wykresów astrologicznych. Były przekłady dzieł Ptolemeusza i Euklidesa, Arystotelesa, Archimedesza i innych greckich filozofów, od przedsokratejskich do neoplatonickich. Do 1143 roku pojawiło się pierwsze łacińskie tłumaczenie Koranu. I właśnie z Hiszpanii dotarła do Europy algebra, trygonometria i liczby arabskie, które umożliwiły rozwój wyższej matematyki.

Nic zatem dziwnego, że Hiszpanię otoczył rodzaj mistycznej aury. Dla średniowiecznych Europejczyków była ona królestwem magicznym, mieszczącym skarbnice wiedzy tajemnej, zawilej, a nierzadko zakazanej. Tak jak ówczesni chrześcijanie pielgrzymowali do Ziemi Świętej z pobożności, tak do Hiszpanii wyruszali z głodu wiedzy. W Parsifalu, najważniejszym romansie z cyklu Graala, Wolfram von Eschenbach twierdzi, że usłyszał tę wersję legendy od niejakiego Kyota z Prowansji, który z kolei miał ją poznać w Hiszpanii od „niewiernego” imieniem Flegetanis. Jeszcze w XIV wieku europejscy alchemicy, tacy jak Nicolas Flamel, podróżowali do Hiszpanii w poszukiwaniu wiedzy okultystycznej.

Nic dziwnego, że perspektywa zdobycia wiedzy magicznej, a tym bardziej magicznej mocy, pociągała chrześcijańskich księży, a nawet ludzi Kościoła. Mimo praktycznego monopolu Kościoła na naukę, wiele tłumaczeń powstało jednak za sprawą ludzi świeckich. Część z nich zamawiali księża, na przykład biskupi, szukający wiedzy innej niż ta, którą sankcjonował Rzym. Sami tłumacze nieustannie Trzy drogi do Europy — mieli świadomość, że stykają się z zakazanym i potencjalnie niebezpiecznym materiałem. Na przykład w połowie XII wieku dwaj uczeni z północnej Europy, Hermann von Carinthia i Robert z Ketton, pracowali nad manuskryptami pochodzącymi z rejonu rzeki Ebro. Dokonawszy w 1143 roku łacińskiego przekładu Koranu, zwrócili uwagę, na teksty astrologiczne. Cytowali obszernie fragmenty ze źródeł hermetycznych, lecz tłumaczyli tylko wybrane fragmenty. Wprawdzie wydaje się, że dość dobrze znali wyklejki Picatrix, lecz nie tylko nie odważyli się przetłumaczyć tego tekstu, ale nawet nie cytowali go bezpośrednio. W swoich własnych pismach Hermann wyraźnie rozróżnia ezoterykę i nauki ezoteryczne, tajemne szkoły mądrości i te bardziej jawne. Oznajmił, że on i jego koledzy pracowali nad „wyjątkowymi skarbami Arabów”¹⁵. Natychmiast jednak uznał zaniebdne wytłumaczenie się z tego postępu, pisząc, że zrobił to pod wpływem snu.

Chrześcijańscy władcy odczuwali mniejsze opory przed wkraczeniem na zakazane tereny. Niektórzy z nich, Jakub I z Aragonii na przykład, z entuzjazmem przyjełli nowy materiał, między innymi hermetyczny, i prowadzili na swych dworach ożywione, niekiedy wręcz ryzykowne życie intelektualne. Najważniejszym z tych władców był Alfons X z Kastylii, zwany też Alfonsem

Mądrym. Urodzony w Toledo, panował nad Kastylią - wtedy już obejmującą Leon - od 1252 roku do śmierci w 1284 roku. Był spokrewniony z frankijską dynastią królów Jerozolimy i kuzynem cesarza Fryderyka II. Po śmierci Fryderyka Alfons był jednym z kandydatów na cesarski tron i niewiele brakowało, aby na nim zasiadł.

Alfons zasłynął jako król-filozof. Był zamiłowanym czytelnikiem, zdolnym poetą i muzykiem, mogącym się mierzyć ze słynnymi trubadurami. Szczególnie dobrze znał historie, i astronomie., jego dziełem jest słynna seria tablic astronomicznych. Astrologia była jego pasją:

Król Alfons zawsze pragnął badać niebiosa w niezamordowanym poszukiwaniu relacji między gwiazdami a przeznaczeniem człowieka, a w studiowaniu astrologicznych wykresów i horoskopów zachęcał swoich żydowskich i arabskich uczonych do eksperymentowania i studiowania nieba oraz ciał niebieskich w bardziej astronomiczny sposób (...); król pragnął poznać przeznaczenie (...)

Alfons napisał także dzieło o szachach. Stworzył kodeks praw tak jasny i klarowny, że do dzisiaj stanowi standard, i jest częścią współczesnego kodeksu amerykańskiego. Zamówił mnóstwo tłumaczeń tekstów hermetycznych - i to na ka-stylijski, nie na łacinę.. A w 1256 roku, nie zrażony smrodem siarki, jaki we_szyli pobożni chrześcijanie, zamówił kastylijskie tłumaczenie Picatrix.

Krzyżowcy w Ziemi Świątej W czasach Alfonsa Hiszpania nie była już jednak jedynym, ani nawet najważniejszym, kanałem, przez który hermetyzm płynął do Europy. Przez nastę_pne dwa i pół wieku, aż do 1492 roku, kraj ten miał pozostać skarbnicą wiedzy tajemnej 68 ELIKSIR I KAMIEN

—hermetycznej, kabalistycznej, sufickiej i wszelkich innych rodzajów. Lecz krucjaty, począwszy od XI wieku, stały się kolejnym, bardziej bezpośrednim kanałem transmisji. Rekonkwista trwała dłużej niż krucjaty. Rozgrywała się też w Europie, bliżej reszty zachodniego chrześcijaństwa, oddzielona tylko Pirenejami, a nie Morzem Śródziemnym. Lecz, paradoksalnie, krucjaty miały zaszczerpić muzułmańską naukę., a wraz z nią hermetyzm, szybciej i głębiej w sercu europejskiej kultury — w Niemczech i krajach Świętego Cesarstwa Rzymskiego, we Francji, Anglii i Szkocji, a nawet w Skandynawii.

W ostatnim dziesięcioleciu XI wieku obdarta armia rycerzy, pielgrzymów, religijnych fanatyków, księży, najemników, wyrzutków, złodziei, awanturników i chciwych cyników runęła en masse na Ziemię, Świętą- z pozwoleniem i błogosławieństwem samego papieża, mając z góry odpuszczone grzechy i zapewnione miejsce w niebie. Ich celem było odbicie dla chrześcijaństwa z rąk muzułmańskich „niewiernych” tego, co uważali za „święty grób”, mimo iż nikt właściwie nie miał pojęcia, gdzie się ów grób może znajdować. Konflikt rozpętany przez to szaleństwo miał trwać dwa wieki, do maja 1291 roku. W roku 1099, bezpośrednio po sukcesie pierwszej krucjaty i zdobyciu Jerozolimy, powstało frankijskie Królestwo Jerozolimskie, czyli Outremer. Samo święte miasto Saraceni odzyskali dziewięćdziesiąt lat później, w 1187 roku, ale frankijskie królestwo miało przetrwać jeszcze jedno stulecie. Było to pierwsze wielkie imperialistyczne przedsięwzięcie podjęte przez rodzącą się zachodnią cywilizację.

Outremer było rodzajem nietrwałej zachodniej kolonii założonej na Bliskim Wschodzie. Przez dwa wieki zapewniało nieprzerwane stosunki między chrześcijaństwem a całą gamą kultur, nie tylko islamu i judaizmu, lecz także świata starożytnego. Chrześcijanie zetknęli się więc z mnóstwem nowych, zadziwiających sposobów myślenia, mnóstwem nowych, zadziwiających sfer wiedzy. Krucjaty różniły się od późniejszych kolonialnych przedsięwzięć w jednym ważnym aspekcie. Późniejsi kolonizatorzy mogli twierdzić, że wprowadzają— przynajmniej pod względem materialnym - bardziej zaawansowaną technologicznie cywilizację do prymitywniejszej. Na przykład to, czego Zachód nauczył się w Indiach i na Dalekim Wschodzie, niewątpliwie wpłynęło na jego filozofię, postawy, obyczaje, życie społeczne i handlowe, lecz nie zrewolucjonizowało nauki i technologii. W czasie krucjat jednak po stronie najeźdźców nie było nic „wyższego” poza

siłą militarną. Mimo chrześcijańskich zapewnień o „wyższości moralnej” i monopolu na prawdę religijną, zachodni najeźdźcy byli wstrząsająco zacofani w porównaniu z ich rzekomo „barbarzyńskimi” ofiarami, a także zawstydzająco mniej tolerancyjni i mniej „cywilizowani”. Ówczesne zachodnie społeczeństwo było w przytłaczającej większości dzikie, niepiśmienne, ciemne i technologicznie zacofane; islam natomiast stanowił znacznie bardziej zaawansowaną, bardziej wyrafinowaną humanistyczną kulturę.

Nie ma potrzeby przypominać tutaj historii krucjat. Dla naszych celów wystarczy powiedzieć, że proces, który zaczął się jako brutalne, dramatyczne starcie dwóch kultur, przerodził się w trwający dwieście lat okres wzajemnej osmozy. Wprawdzie zazwyczaj uważa się krucjaty za czas nieprzerwanej, zaciętej i bezkompromisowej wojny, ale rzeczywistość była nieco inna. Walki zazwyczaj nie Trzy drogi do Europy trwały długo. W chwilach ciszy między starciami panowało niełatwe zawieszenie broni i negocjacje, wymieniano zakładników, nawiązywano nowe kontakty. W rezultacie zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie nieustannie wzajemnie poznawali swój sposób myślenia, system wartości, obyczaje i technologie. I o ile islam niewiele mógł się nauczyć w wyniku takiej wymiany myśli, oprócz pewnych technik militarnych, to zachodnie chrześcijaństwo musiało się dużo nauczyć. A uczyło się nie tylko od islamu i judaizmu, ale także od innych form chrześcijaństwa.

Zamiast przeprować się przez Morze Śródziemne, wielu krzyżowców obierało drogę lądową do Ziemi Świętej, przez Konstantynopol i tereny osłabionego Cesarstwa Bizantyjskiego, a następnie przez Azję. Mniejszą. Gdy w roku 1098 pierwsza krucjata, prowadzona przez Godfryda de Bouillon, dotarła do Jerozolimy, młodszy brat Godfryda, Baldwin, został władcą i hrabią Edessy. Edessa nominalnie była chrześcijańskim księstwem, ale jej chrześcijaństwo było bliższe Bizancjum niż Rzymowi. Samo miasto zaś leżało kilka kilometrów od Harranu.

W czasie czwartej krucjaty, w 1204 roku, wielka armia chrześcijańska nie tylko przeszła przez Konstantynopol, ale też zajęła miasto, splądrowała je i ustanowiła frankijską dynastie, która rządziła cesarstwem przez następne pięćdziesiąt siedem lat. W miastach takich jak Konstantynopol i Edessa rzymskokatolicy rycerze, uczeni i możnowładcy stykali się z kościołem greckim. Spotykali też nominalnie schrystianizowanych wyznawców gnostycyckiego dualizmu, takich jak bogomilowie - pod wieloma względami prekursorzy francuskich heretyków, katarów. Stykali się z sektami chrześcijańskich heretyków lub schizmatyków, takimi jak nestorianie; wiele z nich, nieskażonych przez rzymską wersję teologii, wyznawało „czystsza” formę chrześcijaństwa, bliższą naukom Jezusa. Nie trzeba dodawać, że krzyżowcy zetknęli się też z całym bogactwem greckich nauk, od czasów klasycznych po okres synkretyzmu aleksandryjskiego - zawierającym oczywiście sporą dawkę myśli hermetycznej.

W Jerozolimie krzyżowcy zgromadzili wszystkich mieszkających tam Żydów w synagodze i spalili ich żywcem, wraz z budynkiem. Na wszelki wypadek, gdyby się okazało, że to nie wystarczy, Żydom z całej Ziemi Świętej zabroniono wstępu do stolicy. Ale w Palestynie, a także na terytorium dzisiejszego Libanu, żydowskie społeczności przetrwały. Niektórzy z krzyżowców nawiązywali z nimi bardziej przyjazne kontakty. Również w Egipcie zachodni jeńcy lub zdrajcy nawiązali stosunki z Żydami. Nie jesteśmy obecnie pewni, w jakim stopniu materiał kabalistyczny był przekazywany tą właśnie drogą. Nie ulega jednak wątpliwości, że w jakimś stopniu był - i uzupełnił elementy nauk hermetycznych, pochodzące z innych źródeł.

Najważniejsze z tych źródeł stanowił oczywiście islam, który dawno zdążył wchłonąć znaczną dawkę nauk hermetycznych. Mimo oficjalnej wrogości muzułmanie i chrześcijanie, gdy nie walczyli, prowadzili ożywioną wymianę handlową wszelkiego rodzaju dóbr, a także idei. Stosunki między wrogami bywały często bliskie, wręcz serdeczne. O ich zachowanie dbali zwłaszcza władcy tacy jak Ryszard Lwie Serce, arystokraci i rycerze, czasami nawracający się na islam, a zwłaszcza templariusze. Na przykład wśród zakonnych funkcjonariuszy i dygnitarzy powszechną

praktyką było zatrudnianie arabskich sekretarzy. Pełnili oni obowiązki tłumaczy, posłów, często zaprzyjaźniali się ze swoimi pracodawcami. Rodzaj obowiązków 70 ELIKSIR I KAMIENIE wymagał, aby byli oni ludźmi inteligentnymi, których wiedza i intelekt nie pozostawały bez wpływu na ich patronów.

Wprawdzie bezpośrednia dokumentacja jest dość uboga, ale istnieją poważne przesłanki, wskazujące na związek templariuszy z sufizmem, z hermetycznie zorientowaną grupą ismailitów znanych jako asasyni. Wiadomo, że - z niejasnych do dziś przyczyn — asasyni przez wie_kszą część XII wieku płacili regularnie trybut templariuszom. Służyli im też jako tłumacze, szpiedzy, posłowie i średniowieczny odpowiednik płatnych morderców.

Wiadomo, że templariusze utrzymywali zadziwiająco ciepłe stosunki zjedną z najbardziej tajemniczych sekt na Bliskim Wschodzie, z Druzami, do dziś mieszkającymi w Libanie. Religia Druzów ma swoje źródła w Koranie; obejmuje jednak tak wiele innych elementów, że niektórzy muzułmanie podają w wątpliwość ich przynależność do islamu. Druzowie uważają za święte pisma również Stary i Nowy Testament, dzieła Pitagorasa, Platona i Plotyna oraz zbiór dzieł przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi¹⁷.

W czasie krucjat sama Ziemia Świąta była czymś w rodzaju alchemicznego alem-bika. W tym tyglu łączyły się burzliwie elementy diametralnie różnych kultur. Rezultat można porównać do reakcji chemicznej, na skutek której powstaje całkowicie nowy związek. Za sprawą krucjat zarówno chrześcijaństwo, jak i islam uległy dramatycznej transmutacji i transformacji - chrześcijaństwo nawet w większym stopniu, gdyż cej musiało się nauczyć. Między innymi znaczącej przemianie uległy zachodnie idee magii, które coraz silniej łączyły się z nauką i technologią. W dziedzinach tak odległych, jak medycyna, kartografia, matematyka, nawigacja morska, narkotyki, architektura, inżynieria i psychologia, powstawały nowe połączenia zacierające dawne różnice. W miejsce prymitywnego czarostwa i szamanizmu Ciemnych Wieków magia nabrała nowego, bardziej dynamicznego i wyrafinowanego wymiaru. W połączeniu z nauką i technologią zaczęła w coraz większym stopniu stawać się „sztuką sprawiania, że rzeczy się wydarzą” — a człowiek Zachodu, mimo iż zewnętrnie pozostawał chrześcijaninem, był już z całą pewnością na drodze do Fausta.

Królestwo Sycylii Rekonkwista i krucjaty były dwoma najważniejszymi kanałami, przez które nauki hermetyczne dotarły do zachodniej Europy. Znamy jednak również trzeci kanał, który można uznać za komplementarny wobec tych dwu, płynący równolegle z nimi, niekiedy je zasilający, a jednak zachowujący swoją tożsamość i indywidualny charakter. Choć miał on mniejszą skalę, i początkowo bardziej lokalny zasięg, jego intensywność dała mu ogromne i dalekosiężne oddziaływanie. Tym trzecim kanałem była Sycylia.

Na początku IX wieku Sycylia, poprzednio należąca do Cesarstwa Bizantyjskiego, została zdobyta przez muzułmanów i weszła do świata islamu. Muzułmańscy zdobywcy znaleźli na wyspie zbiór nauk greckich, który uzupełnił ich własne. W ten sposób Sycylia stała się ośrodkiem nauki, łączącym materiał muzułmański Trzy drogi do Europy i grecki z Bizancjum. W XI wieku w Syrakuzach żył Abu Falah, jeden z największych muzułmańskich znawców alchemii, astrologii i magii hermetycznej.

Tymczasem doniosłe wydarzenia rozgrywały się na północy. Przez cały IX wiek normańscy rozbójnicy — Wikingowie ze Skandynawii — nękali Francję, podobnie zresztą jak saską Anglię. W 911 roku przekupiono ich traktatem z Saint-Clair-sur-Epte, oddającym im leżący na północnym zachodzie półwysep, później nazwany Normandią. Jednak mimo iż Normanowie osiedlili się w ten sposób we Francji, to apetyt na podboje pozostał niezaspokojony. W 1066 roku ich uwagę przykuła Anglia. Wcześniej jednak, w 1017 roku, zdążyli już dotrzeć do Italii.

Normańską armię w Italii tworzyli głównie młodszy synowie i awanturnicy, którzy nie mieli wielkich perspektyw w swoim kraju. Południowa Italia, wówczas rządzona przez bizantyjskich Greków, dawała kuszące widoki na ziemię, bogactwo, pozycję i władzę. Do 1038 roku normańscy rycerze zaznaczyli tam już wyraźnie swoją obecność i zaczęli umacniać swoją pozycję dzięki nadaniom ziemi i tytułom. Do połowy XI wieku cała południowa Italia znalazła się pod ich kontrolą.

W 1038 roku wielu normańskich rycerzy zawarło tymczasowy sojusz ze swoimi bizantyjskimi przeciwnikami i wspólnie rozpoczęli inwazję na muzułmańską Sycylię. Najazd został odparty. Dwadzieścia trzy lata później, tym razem całkowicie normańska, armia podjęła nową próbę inwazji, zdobywając przyczółek w Me-synie. Do 1063 roku zajęta została cała północno-wschodnia Sycylia.

Podbój wyspy został ogłoszony krucjatą, papież wysłał sztandar, pod którym mieli walczyć normańscy rycerze. Przez następne osiem lat sytuacja jednak nie uległa zmianie. W tym czasie uwaga Normanów była skupiona gdzie indziej. W 1066 roku Wilhelm, książę Normandii, rozpoczął inwazję na Anglię i to przedsięwzięcie odciągnęło rekrutów, którzy mogliby zasilić armie swoich rodaków na Sycylii. Ale w roku 1071 kampania została zakończona atakiem na stolicę, Palermo. Rok później miasto upadło. Do roku 1079 cała północna Sycylia znalazła się w rękach Normanów, południe pozostawało muzułmańskie. Taka sytuacja nie trwała jednak długo. Syrakuzy zdobyto w roku 1085 - w tym samym czasie, co Toledo w Hiszpanii. W 1091 roku padł ostatni bastion muzułmanów i Normanowie założyli Królestwo Sycylii.

Na Sycylii, podobnie jak gdzie indziej, Normanowie byli nie tylko tolerancyjni, ale wręcz liberalni. Normańscy monarchowie prowadzili w gruncie rzeczy taki sam tryb życia jak muzułmańscy możnowładcy, mieszkając w pałacach wśród ogrodów, gajów pomarańczowych i stawów. Utrzymywali haremy strzeżone przez eunuchów. Wieczorami oddawali się przyjemnościom - muzyce, poezji, tańcom. Opuszczające pałac arystokratki, podobnie jak miały to w zwyczaju muzułmanki, wychodziły z zasłoniętymi twarzami. Pod panowaniem Normanów Palermo zaczęło rywalizować z hiszpańskimi miastami jako ośrodek nauki i kultury, łącząc osiągnięcia intelektualne chrześcijaństwa, islamu i judaizmu. Chrześcijańscy, muzułmańscy i żydowscy uczeni pracowali wspólnie, tłumacząc teksty na łacinę, pisząc komentarze i swoje własne dzieła. Na Sycylii, podobnie jak w Hiszpanii, rozkwitła hermetyzm. Wkrótce miał on się przedostać przez wąską Cieśninę Mesyńską do Italii.

Jego rozwój uległ nagłemu przyspieszeniu w XIII wieku, za sprawą najbardziej imponującej postaci tamtej epoki, cesarza z dynastii Hohenstaufów, Fryderyka II.

72 ELIKSIR I KAMIEŃ

W 1194 roku panowanie Normanów dobiegło końca i cesarz Henryk VI został ukoronowany na króla Sycylii. Umarł w roku 1198, kiedy jego syn Fryderyk miał zaledwie cztery lata. W 1215 roku Fryderyk został królem Niemiec, a w 1220 roku cesarzem. Nie mając wiele szacunku dla chrześcijaństwa, młody władca przyjął buntowniczą postawę, wobec papieża i został w 1227 roku ekskomunikowany. Nie przeszkodziło mu to przepłynąć się przez Morze Śródziemne do Ziemi Świętej, wyruszając na rzekomą krucjatę, i manipulując zarówno chrześcijanami, jak i muzułmanami negocjował skomplikowane układy z Arabami. W 1229 roku, czterdzieści jeden lat po zajęciu świętego miasta przez krzyżowców, Fryderyk - nie przelewając ani kropli krwi — koronował się na króla Jerozolimy. Inni władcy Europy byli oburzeni tym faktem, gdyż zamiast mieczem, osiągnął swój cel tak niechrześcijańskim sposobem jak dyplomacja.

Niezależne postępowanie Fryderyka zraziło nie tylko europejskich monarchów, ale też Kościół i wielkie zakony rycerskie w Ziemi Świętej, a zwłaszcza templariuszy. Wsparcia cesarzowi udzielili przede wszystkim Krzyżacy, stosunkowo młody zakon, założony w 1190 roku. Wielki mistrz tego

zakonu, Hermann von Balke, stał się jednym z najbliższych przyjaciół i zaufanych cesarza. Fryderyk dał mu prawo prowadzenia walk w leśnych ostępach północno-wschodniej Europy i na wybrzeżu Bałtyku. Z tego terytorium Krzyżacy mieli wykroić tak zwane Państwo Zakonne, które z czasem zajęło terytorium rozciągające się od Brandenburgii po Zatokę Fińską i w głąb Rosji aż do Pskowa. Na tych właśnie terenach leżało później Królestwo Pruskie.

Sam Fryderyk nie żywił zamiłowania do tego rodzaju przedsięwzięć. Pozostawiając Krzyżakom prowadzenie ich własnych spraw, zajął się tworzeniem dworu na Sycylii. Miał to być najbardziej kulturalny, najbardziej intelektualnie wyrafinowany i wykształcony dwór Europy w tamtym stuleciu, może nawet w całym średniowieczu. Podobnie jak jego normańscy poprzednicy, Fryderyk prowadził muzułmański tryb życia. Tańczące dziewczęta z jego haremu były pilnowane przez eunuchów, podróżowały na wielbłądach, z zasłoniętymi twarzami, w zakrytych lektykach. Podróżując, cesarz zawsze zabierał ze sobą swoją bibliotekę. Towarzyszyła mu też menażeria, a w niej: rysie, lwy, egzotyczne ptaki, mały gepard i pierwsza żyrafa, jaką widziano w Europie. Na końcu orszaku kroczył słoń dźwigający drewnianą wieżę, w której znajdowali się kusznicy.

Mimo stylu życia sybaryty Fryderyk był wybitnym uczonym. Napisał cieszącą się uznaniem i do dziś słynną książkę o sokolnictwie. Żywo interesował się matematyką, medycyną, teologią i muzułmańskimi naukami, obejmującymi między innymi elementy hermetyzmu. Chętniej używał cyfr arabskich niż rzymskich. Szczególnie cenił poezję. Często organizował turnieje poetyckie, które naśladowano w odległych o tysiące kilometrów krzyżackich fortecach nad Bałtykiem. Wiersze prezentowane na dworze Fryderyka często recytowano do wtóru muzyki i po włosku, a nie po łacinie - z tego powodu Dante nazwał cesarza „ojcem włoskiej poezji”. I to właśnie na dworze Fryderyka wynaleziono formę sonetu.

Fryderyk był ucieleśnieniem władcy-mecenasa sztuk. Sponsorował ogromną liczbę uczonych, pisarzy i tłumaczy ze wszystkich dziedzin, między innymi tak wybitną postać jak Michael Scot. Scot wcześniej pracował w Toledo, zdobywając Trzy drogi do Europy - sobie reputację biegłego astrologa i tłumacza komentarzy do Arystotelesa, potem dzieła samego Arystotelesa. Około 1220 roku został nadwornym astrologiem Fryderyka, nauczając „mocy słów i liczb”, dostarczając cesarzowi przepowiedni przed kampaniami militarnymi, zabiegami politycznymi oraz budową miast i miasteczek. W 1224 roku Fryderyk założył uniwersytet w Neapolu, jeden z pierwszych w Europie, starszy od uniwersytetu w Salamance o dziewiętnaście lat, od oksfordzkiego o dwadzieścia pięć, od Sorbony o trzydzieści trzy, od Cambridge zaś o sześćdziesiąt. Szkoła medyczna w Salerno była najważniejsza w średniowieczu i żaden lekarz w jego państwie nie mógł praktykować bez zgody tam wydanej. Program studiów był wyczerpujący: po kursie logiki następowało pięć lat medycyny. Ostatni rok polegał na praktyce chirurgicznej. Szkoła w Salerno jako pierwsza wprowadziła między innymi zastosowanie anestezji, w postaci usypiającego tamponu nasączonego mieszaniną haszyszu, opium, belladony i innych składników. Później technika ta została zapomniana i odkryta na nowo dopiero wiele wieków później.

Fryderyk interesował się też tłumaczeniami, tworzeniem i rozpowszechnianiem tekstów medycznych. Głównie jednak zajmował się sprawami religijnymi, między innymi takimi problemami jak natura duszy i kwestia jej nieśmiertelności. Prowadził studia nad judaizmem i doszedł do wniosku, iż odzwierciedla on pewne wpływy filozofii indyjskiej. Dyskutował z uczonymi o trudnych do rozwiązania zagadkach filozofii i religii. W tym właśnie duchu skompilował w 1240 roku swoje „Pytania sycylijskie” — pięć pytań, które rozesłał do naukowych autorytetów w Egipcie, Syrii, Persji, Maroku i innych częściach świata muzułmańskiego. Pytania dotyczyły wieczności świata, ograniczeń teologii, kategorii nauk, nieśmiertelności duszy i stwierdzenia Mahometa, iż „serce wierzącego jest między dwoma palcami Boga”¹⁸. Żadna z otrzymanych odpowiedzi nie usatysfakcjonowała Fryderyka. Wydaje się, że jego osobista postawa łączyła sceptyczny racjonalizm z uznaniem duchowości - ale duchowości w najszerszym

hermetycznym pojęciu, różnym od teologicznego dogmatu jakiegokolwiek zinstytucjonalizowanej religii. W każdym razie, jeśli idzie o zinstytucjonalizowane religie, nie chciał „zaakceptować żadnej legendy ani teorii na wiarę”. W 1239 roku papież Grzegorz IX oficjalnie oskarżył go o zaprzeczanie Niepokalanemu Poczęciu i twierdzenie, że świat został oszukany przez trzech naciągaczy — Mojżesza, Jezusa i Mahometa¹⁹.

W trzynastowiecznej Europie wszelka nauka pochodząca spoza Kościoła była uważana za podejrzaną i w pewnym sensie kojarzona z magią. Po części z powodu jego nauk, po części z powodu znajomości spraw hermetyzmu, Fryderyk bywał często uważany za maga. Wrogowie oskarżali go o uprawianie zakazanej magii i niektórzy z nich niewątpliwie wierzyli w te oskarżenia. Z pewnością też ich zarzuty nie były całkiem bezpodstawne. W każdym razie pod patronatem Fryderyka hermetyzm przeniknął do Europy, poparty cesarską aprobatą i autorytetem. Dotarł w końcu aż nad Bałtyk, gdzie Krzyżacy bywali nieustannie oskarżani o te same heretyckie i magiczne praktyki, co templariusze — lecz w przeciwieństwie do nich uniknęli kościelnych i świeckich prześladowań. Tak daleko sięgały wpływy Fryderyka. Gdyby o trzy wieki późniejszy Faust miał jakiegokolwiek aspiracje do władzy, to z pewnością byłby postacią podobną do cesarza z dynastii Hohenstaufów.

Rozdział Średniowieczni magowie Nasz wizerunek średniowiecza — bogato odzianych wielmożów, rycerzy w zbrojach, wędrujących w poszukiwaniu przygód, turniejów, dworskiej miłości, i trubadurów, poetów, minstrelów i wyrafinowanych obyczajów - pochodzi z okresu po rozpoczęciu rekonkwisty i krucjat. Przed tymi wydarzeniami zachodnia Europa była - w porównaniu z Bizancjum, czy światem muzułmańskim - równie zacofana, jak „ciemne i pogańskie” musiały się wydawać Afryka czy Azja badaczom późniejszych wieków, albo jak Indianie konkwistadorom, którzy ich po raz pierwszy zobaczyli. Nawet dyplomaci, możnowładcy i dworzanie byli najczęściej niepiśmiennymi prostakami, nie mającymi pojęcia o filozofii, historii, kulturze czy geografii. Prasy drukarskiej jeszcze nie wynaleziono. Liczba książek była zatem ograniczona, większość z nich znajdowała się w rękach Kościoła, który sprawował monopol na naukę, i udostępniał ją wyjątkowo niechętnie i skąpo. Dopiero od czasu rekonkwisty i krucjat, gdy doszło do kontaktu z kulturą żydowską, muzułmańską i bizantyjską, Europa zaczęła się cywilizować w konwencjonalnym znaczeniu tego słowa.

Jednak do początku XIII wieku europejskie społeczeństwo i poczucie tożsamości — rozumienie samych siebie i swojego miejsca w świecie — uległo wręcz niewyobrażalnej przemianie. Przemiana ta była równie gwałtowna i dramatyczna, jak te, które mamy możliwość obserwować w naszych czasach. Współczesne media od czasu do czasu wspominają o tym, jak radykalnie zmieniał się świat dla kogoś, kto urodził się w latach 90. XIX wieku. Dla Europejczyka urodzonego w roku 1090 zmiany, jakie zaszły do roku 1190 były niemal równie wstrząsające. A zmiany te wynikały bezpośrednio z kontaktów, i asymilacji, z kulturą żydowską, muzułmańską i bizantyjską. Absorbując zaś tak wiele elementów myśli muzułmańskiej, żydowskiej oraz bizantyjskiej, Europa wchłonęła też główne elementy hermetyzmu.

Sama astrologia - by przytoczyć najoczywistszy przykład - nie była w Europie niczym nowym. Rozpowszechniona w Cesarstwie Rzymskim, przetrwała we wszystkich jego dawnych posiadłościach. W VII wieku król Northumbrii zatrudnił astrologa z Hiszpanii, by doradzał mu w sprawach militarnych w czasie wojny z celtycką Brytanią¹. Karol Wielki nie tylko zatrudnił astrologa, ale też sam zyskał biegłość w tej materii². Jednak europejska astrologia Ciemnych Wieków pozostawała prymitywna, opierając się w równej mierze na znakach i omenach, co na dokładnych obliczeniach matematycznych. Z wprowadzeniem arabskich cyfr, muzułmańskiej geometrii i matematyki europejska astrologia nabrała wyrafinowania, zyskując nowy, bardziej wszechstronny wymiar.

Stosunek Kościoła do astrologii zawsze był dwuznaczny i niejasny. Pierwsi ojcowie Kościoła atakowali ją, cytując starotestamentowe zakazy i potępienie wszelkich form wróżbiarstwa. Uważano, że astrologia wywodzi się z pogaństwa i zachowała mocno zakorzenione elementy pogańskiej myśli. Ponadto -jak twierdzili chrześcijańscy teolodzy — astrologia zakładała fatalistyczny determinizm, zaprzeczający istnieniu wolnej woli człowieka. Jeśli gwiazdy wpływają na poczynania człowieka, to ludzkość nie jest odpowiedzialna za czynienie dobra lub zła, a tym samym zbawienie nie ma żadnego znaczenia. Niektóre z najbardziej zajadłych oskarżeń przeciwko astrologii wyszły spod pióra samego świętego Augustyna. Żaden astrolog nie może być dokładny - twierdził Augustyn -jeśli nie pomagają mu złe duchy³.

Mimo takich stwierdzeń, sami reprezentanci Kościoła — mnisi, braciszki, opaci, biskupi i kardynałowie, a nawet papieże - z zapałem studiowali i praktykowali astrologię. W gruncie rzeczy to właśnie Kościół — dzięki temu, że miał monopol na naukę - przechował astrologiczną metodologię. Za sprawą Kościoła metodologia ta mogła przetrwać do późniejszych czasów, kiedy podjęli ją świeccy adepci. I tak na przykład biskup Lisieux, osobisty kapelan Wilhelma Zdobywcy, był astrologiem. Kiedy w 1104 roku umarł arcybiskup Jorku, okazało się, że pod poduszką trzymał tekst astrologiczny⁴.

Po wprowadzeniu arabskich cyfr i muzułmańskiej matematyki astrologię praktykowano jeszcze bardziej entuzjastycznie i energicznie niż dotychczas. Kiedy w XIII wieku zaczęto zakładać europejskie uniwersytety, wszystkie organizowały kursy astrologii. Teolodzy dokonywali cudów intelektualnej ekwilibrystyki, by jakoś pogodzić astrologię z doktryną chrześcijańską. Twierdzono na przykład, że astrologia może się odnosić do ciała, lecz nie do duszy. Fizycznymi dolegliwościami i pragnieniami człowieka mogą rządzić gwiazdy, ale jego dusza pozostaje wolna. Przewidywania astrologiczne mogły zatem być stosowane do ciała, lecz nie do duszy. Według świętego Tomasza z Akwinu „wiele astrologicznych przepowiedni sprawdziło się, ponieważ tak niewielu ludzi opiera się swoim cielesnym pragnieniom”⁵. Równocześnie Tomasz martwił się, że zastosowanie astrologii do przewidywania przyszłości może doprowadzić nieostrożnych do zawierania paktów z demonicznymi siłami.

Wydaje się, że Tomasz widział w astrologii coś w najwyższym stopniu wrogiego chrześcijańskiej doktrynie. Nie zdawał sobie jednak sprawy, do jak paradoksalnej sytuacji doszło. Pobożni głosiciele nauk chrześcijańskich gratulowali sobie przepędzenia bogów starożytnego świata. W Rzymie, stolicy dawnego pogańskiego imperium, Merkurego, Wenus, Marsa, Jowisza i Saturna zastąpili podobno Święta 76 ELIKSIR I KAMIEŃ

Trójca i Dziewica. Teraz jednak, skryci pod obrazem planet w astrologii, dawni bogowie wślizgnęli się. z powrotem w samo serce chrześcijańskiej kultury i zaczęli odzyskiwać swą władzę,. Średniowieczni prałaci mogli formalnie być posłuszni Bogu Ojcu, Synowi Bożemu i Duchowi Świętemu. Ale organizowali swoje życie, planowali przedsięwzięcia i podejmowali decyzje zgodnie z koniunkcjami i opozycjami Wenus, Merkurego czy Marsa i Jowisza. Według tych samych zasad kupcy prowadzili interesy, politycy knuli swoje machinacje, wodzowie planowali strategię. Bogowie, w postaci planet, wywierali wpływ większy niż kiedykolwiek wcześniej. Mieli moc prawdziwie namacalną,; a dzięki hermetycznej zasadzie analogii, subtelnej relacji między mikrokosmosem a makrokosmosem, mocą tą można było manipulować, regulować, kierować i kontrolować.

O ile Tomasz z Akwinu zdawał sobie tylko w ograniczonym zakresie sprawę. z tego zjawiska, to inni byli go znacznie bardziej świadomi. W 1227 roku biskup Paryża potępił astrologię., zwracając uwagę, na pogańskie - czyli muzułmańskie i hermetyczne - źródła, z której się. ta dyscyplina wywodziła⁶. Wówczas było już jednak za późno i tego, czego biskup tak się. lękał, nie dało się powstrzymać. Hermetycznie zorientowana astrologia zdobyła zbyt mocną pozycję, by można ją było wykorzenić. Wbrew obiekcjom ojców Kościoła, już nie pozbawiała człowieka wolnej woli. Wręcz przeciwnie. Dawała człowiekowi większą niż chrześcijaństwo wolność przejmowania kontroli nad własnym życiem, kształtowania swego losu i kierowania swoimi sprawami. Jeśli ktoś umiał właściwie odczytać układ gwiazd i

zgodnie z jego interpretacją pokierować poczynaniami, mógłby uznać Kościół i jego hierarchię za niepotrzebne.

Ale bardziej wyrafinowana astrologia, która napłynęła do Europy za sprawą rekonkwisty i krucjat, była ciągle jeszcze niekompletna. Nie mając dostępu do całego korpusu pism hermetycznych, średniowieczni adepci z konieczności pracowali, opierając się na fragmentarycznym materiale, i zdawali sobie sprawę z własnych ograniczeń. Krótko mówiąc, mieli świadomość tego, o czym większość współczesnych astrologów-samouków, wśród nich autorzy tzw. „horoskopów”, najczęściej zapomina, że astrologia nie może istnieć bez szerszego kontekstu. Dla średniowiecznego adepta astrologia nie była samodzielna, niezależna i autonomiczną dyscypliną, którą można było praktykować, by tak rzec, w próżni. Przeciwnie – zgodnie z zasadą wzajemnych powiązań, dominującą w naukach hermetycznych, łączył on ją z innymi sferami studiów, innymi dziedzinami wiedzy. Była tylko jednym z komponentów wszechogarniającej całości; jej siła wynikała w znacznej mierze z wzajemnych relacji z innymi takimi komponentami.

Najważniejszym z nich była oczywiście alchemia, nazywana niekiedy „ziemską astrologią”, a jeszcze częściej „sztuką królewską” – albo po prostu „Sztuka”, co sugerowało jej wyższość nad wszystkimi innymi. Alchemia opierała się na tej samej skomplikowanej sieci hermetycznych zależności co astrologia – związkach i zależnościach z samą astrologią, a także z wieloma innymi dyscyplinami. I tak na przykład astrologicznych symboli siedmiu „planet” – Słońca, Księżycy, Merkurego, Wenus, Marsa, Jowisza i Saturna – używano też do oznaczania metali odpowiadających każdej z nich. Dla średniowiecznego umysłu znaki te odzwierciedlały zależności i powiązania, balansujące na krawędzi nieznanego i potwierdzające hermetyczną zasadę makro- i mikrokosmosu. W astrologii na przykład Mars, nazwany tak od imienia starożytnego boga wojny, panował nad krwią i jej krążeniem. Mars był nazywany „czerwoną pianą” i czerwieni używano do oznaczenia go w astrologicznym kodzie kolorów. W alchemii Mars był powiązany z żelazem. Żelazo zaś zazwyczaj stosowano w alchemicznych laboratoriach w postaci tlenku (rdzy) o czerwonym kolorze. W ten sposób również żelazo otrzymało czerwony kolor krwi.

Dzisiaj często uważa się alchemię za poprzedniczkę współczesnej chemii. Pod wieloma względami niewątpliwie nią była. Ale średniowieczny alchemik, podobnie jak jego renesansowy następcą, wcale nie uważałby siebie za chemika we współczesnym rozumieniu tego słowa. Gdyby wówczas istniała dwudziestowieczna koncepcja psychologii, mógłby – jak dowiódł C. G. Jung – uważać się za duchowo zorientowanego psychologa, będącego jednocześnie swoim własnym klientem i pacjentem. Innymi słowy, mógł uważać, że jest zaangażowany w program samodoskonalenia i autotransformacji, dla których zewnętrzny alchemiczny eksperyment był tylko odbiciem w zewnętrznym świecie procesu zachodzącego w nim samym. I podobnie jak rzeźbiarz mówi o „uwolnieniu” kształtu z bloku, w którym pozostawał on zamknięty, czy też ukryty, również wielu alchemików uważało, że uwalnia ukryte możliwości w otaczającym ich świecie żywiołów i minerałów. Ale dziedziną, którą średniowieczni i renesansowi alchemicy najczęściej uważali za swoją, była botanika.

Botanika dla alchemika oddawała dokładnie sens pracy, której się oddawał – pracy nadzwyczaj delikatnej, o charakterze raczej naturalnej i organicznej niż mechanicznej czy sztucznej. Zadaniem laboratorium alchemicznego było powtarzanie procesów samej natury, pomaganie im i pobudzanie – nie zaś ich poprawianie czy udoskonalanie, ani też zniekształcanie ich siłą. Złoto nie miało zostać utworzone ani sfabrykowane. Przeciwnie, starano się, aby „wrosło”. Tak więc alchemik mógł nazwać się botanikiem metali i minerałów, pobudzającym je, pielęgnującym, skłaniającym do organicznego rozwoju. Podobnie jak botanika, procesy alchemiczne wymagały wiele cierpliwości; i podobnie jak botanika, powinny być twórcze i łagodne. Musiały być takimi, gdyż – czego zamierzamy dowieść w tej książce – przedmiotem i podmiotem alchemicznego eksperymentu był sam alchemik.

Mimo to, niezależnie od szerszych psychicznych i duchowych implikacji, alchemia stworzyła metodologię i zbiór danych, które stały się podstawą współczesnej chemii. Jej spuścizna przetrwała

też w innych sferach, niekiedy bardzo odległych od pierwotnych założeń. I tak na przykład skomplikowane i pracochłonne procesy destylacji, stosowane w alchemii, doprowadziły do rozpowszechnienia, jeśli nie do samego odkrycia, destylowanego alkoholu - z arabskiego al-kuhl. Nawet nazwy nadawane takiemu alkoholowi wskazują na jego alchemiczne pochodzenie, na przykład aqua vitae, eau de vie, czy spirytus (łac. spiritus - duch). Destylowany alkohol był nazywany „duchem wina”. Jest słynna opowieść - niestety, prawdopodobnie apokryficzna — o odkryciu likieru zwanego Benedictine. Według tej opowieści pewien średniowieczny mnich, wbrew zakazom przełożonych, 78

ELIKSIR I KAMIEN

eksperymentował w swojej celi z prostą aparaturą alchemiczną. W czasie doświadczeń uzyskał płyn o pięknym kolorze bursztynu lub topazu. Kiedy go spróbował, poczuł przyjemny smak i miłe pieczenie w przełyku. Nic dziwnego, że to skłoniło go do spróbowania jeszcze odrobiny. Po chwili poczuł się dziwnie niespokojny, podniecony i ożywiony. Wkrótce wraz z innymi braciszkami zaczął hasać po klasztorze, triumfalnie ogłaszając odkrycie alchemicznego eliksiru. Następnego ranka musieli uznać kościelne ostrzeżenia przed igraniem z tym, co zabronione, za wysoce zasadne.

Alchemia i magia były najważniejszymi manifestacjami hermetyzmu w Europie. W tym samym jednak czasie były i inne jego przejawy. Arabska poezja miłosna na przykład często stosowała hermetyczną symbolikę, która w ten sposób znalazła drogę, do dzieł europejskich trubadurów⁷. Dworską miłość często wyrażano w alchemicznych symbolach. Były też oczywiście opowieści o Graalu, takie, jakimi znamy je dzisiaj. W rękach Chretien de Troyes, Wolframa von Eschenbach, Roberta de Boron i wielu innych, aż po sir Thomasa Malory'ego, w prymitywnej magii tak zwanych „opowieściach o pogańskim Graalu” został zaszczerpiony korpus materiału judeochrześcijańskiego, przesyconego motywami i symbolami hermetycznymi. Owe motywy i symbole są szczególnie wyraźnie widoczne w dziele zatytułowanym Perlesvaus. W tekście tym — którego anonimowe autorstwo popiera inne dowody, wskazujące, że mogło zostać napisane przez templariusza - znajdujemy opis wozu ciągniętego przez trzy jelenie. Wewnątrz wozu znajdują się głowy stu pięćdziesięciu rycerzy, niektóre z nich „zamknięte w złocie, inne w srebrze, jeszcze inne w ołowiu”⁸. Jest też głowa Królowej „zamknięta w ołowiu i ukoronowana miedzią”⁹. W dalszej części opowiadania pojawia się zamek z trzydziestoma trzema „Mistrzami”, z których każdy nosił białe szaty i czerwony krzyż na piersi. Jeden z owych „Mistrzów” mówi do bohatera: „Są głowy zamknięte w srebrze i głowy zamknięte w ołowiu, i są ciała, do których te głowy należą; powiadam ci, że musisz połączyć z ciałami głowy Króla i Królowej”¹⁰.

Taka symbolika, często kojarzona z magią hermetyczną, wyraźnie występuje w Perlesvausie. Dominuje też w Parsifalu Wolframa von Eschenbach. Sam Gra-al jest opisany w poemacie Wolframa jako:

.. kamień najczystszej rodzaju. Jeśli nie znasz go, zostanie tutaj dla ciebie nazwany. Nazywa się lapsit exillis. Przez moc tego kamienia feniks obraca się w popioły, lecz popioły dają mu życie na nowo. I feniks zrzuca pióra i zmienia je na nowe, które później są jasne i lśniące i równie piękne jak poprzednio. Nawet śmiertelnie chory człowiek, jeśli zobaczy ów kamień, nie umrze jeszcze przez tydzień. A i jego wygląd się nie zmienia. Jego powierzchowność pozostaje taka sama, czy to kobiety, czy mężczyzny, jak tego dnia, w którym ujrzał kamień, taka sama jak wtedy, kiedy zaczęły się najlepsze lata jego życia; i gdyby mógł oglądać kamień przez sto lat, nigdy by się nie zmienił, może tylko jego włosy posiwiałyby. Kamień ten daje człowiekowi taką moc, że jego ciało i kości natychmiast stają się znowu młode. Kamień ten nazywany jest również Graalem”.

Średniowieczni magowie Uczni proponowali różne interpretacje określenia lapsit exillis, wszystkie prawdopodobnie mniej więcej w tym samym stopniu. Możliwe, że jest to zniekształcenie słów lapis ex coelis - kamień z nieba. Może też pochodzić od słów lapsit ex coelis - spadł z nieba. Może być skrótem od lapis lapsus ex coelis -kamień, który spadł z nieba. Oczywiście mógł to też być lapis elixir - kamień filozoficzny, alchemiczny eliksir¹². Zacytowany przez nas fragment jest

nasycony symboliką alchemiczną. Na przykład feniks jest popularnym motywem w dziełach alchemicznych, a Wolfram przywołuje go w znanym nam alchemicznym kontekście.

To właśnie w hermetycznych romansach o Graalu i ówczesnych pseudo-historiach - takich jak *Historia regum Britanniae* Geoffreya z Monmouth - pojawiła się postać Merlina, jaką dziś znamy. Merlin, tak mocno zakorzeniony w świadomości i literaturze średniowiecza, nie ma już wtedy nic wspólnego z prymitywnym szamanem Myrddinem Wylltem z wcześniejszych celtyckich opowieści. Wręcz przeciwnie, Merlin jest już pełnoprawnym magiem, biegłym w sztukach wchodzących w obowiązkowy zakres umiejętności adepta i praktyka hermetyzmu. Dla średniowiecznych czytelników, którzy spotykali go w utworze Geoffreya z Monmouth, miał wpływ nie tylko na teraźniejszość, ale i na przyszłość. Mitologizowana historia Geoffreya obejmuje między innymi kompilację, prorocत्व rzekomo wygłaszanych przez samego Merlina. Przepowiednie te wielokrotnie rozpowszechniano jako odrębny, niezależny tekst. Podobno zainspirowały one Owena Glendowera w czasie walijskiego powstania w 1402 roku. Miały też utorować drogę Joannie d'Arc. Według oficjalnej wersji jej legendy, spisanej w XIX wieku, „Stary Merlin, starożytny wizjoner, przepowiedział nadejście Joanny d'Arc; przyszła ona w przepowiedzianym czasie”¹³. Merlin miał podobno przepowiedzieć, że „Królestwo Francji, zgubione przez kobietę, będzie ocalone przez inną kobietę; dziewica z bagien Lorraine przyjdzie, by uratować Orlean (...)”¹⁴.

Do czasów późnego średniowiecza Merlin przeistoczył się z prymitywnego plemiennego szamana w załazek hermetycznego maga. Miał rzekomo mieć dostęp do rzeczy wówczas niedostępnych żadnej historycznej postaci - do aspektów nauk hermetycznych, które w Europie istniały tylko we fragmentach, których bardziej domyślano się, niż je znano i rozumiano. Stał się w rezultacie ogniwem łączącym biblijną postać Szymona Maga i człowieka, który miał się w XV wieku pojawić w świadomości Zachodu jako Faust.

W tym samym czasie na arenie europejskiej było kilka rzeczywistych „postaci Merlina”, pracujących z takim materiałem hermetycznym, jaki był dostępny. Możliwe, że nie byli oni tak straszliwi jak władczy i romantyczny mag z legendy arturiańskiej; niektórzy z nich jednak naprawdę przyczynili się do postępu nauki, jak również historii zachodniej umysłowości.

Najsłynniejszym chyba z nich, przynajmniej w anglojęzycznym świecie, był franciszkanin Roger Bacon (1214-1294). Urodzony w Somerset, studiował medycynę i matematykę w Oksfordzie i Paryżu. We Francji wpadł w niełaskę kościelnej hierarchii i otrzymał zakaz pisania. Kiedy został zrehabilitowany, wrócił do Anglii, 80

ELIKSIR I KAMIEN

gdzie kilka lat później znowu miał kłopoty — on sam znalazł się w więzieniu, a jego książki palono. Oprócz łaciny Bacon płynnie mówił po arabsku, hebrajsku i grecku, w epoce, kiedy niewielu europejskich uczonych umiało się posługiwać choćby jednym z tych języków. Był też jednym z pierwszych wielkich średniowiecznych pionierów nauki eksperymentalnej. Jego badania obejmowały alchemię, chemię, matematykę, astronomię, magnetyzm i optykę, — całe spektrum wiedzy, jakie było wówczas dostępne ludziom jej spragnionym. Uważa się, że dokonał on znaczących i przełomowych odkryć w dziedzinie tworzenia i wykorzystania soczewek. Jego eksperymenty z saletrą podobno miały przyczynić się do wprowadzenia w Europie prochu strzelniczego. W swoich licznych pismach wspomina o statkach, które pewnego dnia będą płynąć bez wiosel i żagli, wozach, które będą poruszały się, bez koni, i machinach, które będą latać w powietrzu.

Nic dziwnego, że imię Bacona zaczęło kojarzyć się ze zbiorem fantastycznych legend i literatury. Podobno zwieńczeniem jego alchemicznych studiów było stworzenie mówiącej mosiężnej głowy, która umiała przepowiadać przyszłość. Przypisywano mu też posiadanie magicznej kryształowej kuli, służącej do podobnych wróżebnych celów. Oczywiście w gruncie rzeczy takie historie nie mają żadnych podstaw; odzwierciedlają jednak sposób, w jaki średniowieczny mag-naukowiec był

postrzegany przez współczesnych. W jednym aspekcie ta wizja zawiera ziarno prawdy. Pomijając kojarzone z nim fantazje, można dostrzec w Baconie faustowski głód wiedzy i władzy — chęć poznania i zrozumienia wewnętrznych zasad rządzących rzeczywistością, kształtowania jej zgodnie ze swoją wolą i „sprawiania, że rzeczy się, wydarzą”.

Oprócz Bacona działał Michael Scot (1175-około 1234), który, jak już wcześniej powiedzieliśmy, studiował w Hiszpanii, a potem został nadwornym astrologiem i magiem cesarza Fryderyka II na Sycylii. Sześć wieków później Cole-ridge rozważał napisanie dramatu opartego na dziejach Scota, którego uważał za postać bardziej interesującą niż Faust; Scot wystąpił też (choć przeniesiony w inne czasy) w poemacie epickim Waltera Scotta *The Lay of the Last Minstrel* (Ballada ostatniego minstrela). Był Arnaud de Villanova (1235-1311), urodzony w pobliżu Walencji, którego alchemiczne i naukowe eksperymenty można porównać z tymi, które prowadził Bacon. Pracował też wówczas Ramon Lull z Majorki (1229-1315) uznany za jednego z najświetniejszych magów hermetycznych swoich czasów. Według najnowszych dowodów Lull tak naprawdę, nigdy nie praktykował alchemii i nigdy nie napisał żadnego alchemicznego traktatu. Lecz mnóstwo współczesnych mu i późniejszych autorów wyprodukowało bardzo dużo takich traktatów, które mu przypisywali; w ten sposób jego postać znalazła się, praktycznie na każdej liście średniowiecznych alchemików, spisanej przed XX wiekiem. Przy tym, mimo iż Lull nigdy nie angażował się, osobiście w eksperymenty alchemiczne, był biegły w naukach sufickich, kabalistycznych oraz hermetycznych i wywarł znaczący wpływ na późniejszych adeptów hermetyzmu.

Ze wszystkich średniowiecznych alchemików i filozofów hermetycznych najważniejszym chyba był dominikanin Albert Wielki (około 1193-1280), który zośredniowieczni magowie stał biskupem Ratzbony, a następnie zamknął się, przed światem w pobliżu Kolonii. Bardziej niż jakikolwiek inny praktyk alchemii swoich czasów Albert był wysławiany jako mentor i wzorzec przez całe pokolenia następców. Ale był również mającym ogromne wpływy teologiem i filozofem i dokonał przełomowych odkryć w studiach nad Arystotelesem, a także nad materiałami judaistycznymi i muzułmańskimi oraz nad naukami przyrodniczymi. Jego własne pisma do dzisiaj mają zapewnione miejsce we wszystkich podręcznikach trzynastowiecznej literatury kościelnej; w czasie zaś, kiedy nauczał w Paryżu, jego ulubionym uczniem i protegowanym był sam Tomasz z Akwinu. W gruncie rzeczy właśnie Albertowi Tomasz zawdzięcza swoje zamiłowanie do nauk Arystotelesa.

Powszechnie uważa się Alberta za najważniejszą postać trzynastowiecznej literatury łacińskiej i nauk przyrodniczych. Wśród jego dzieł są prace z dziedziny fizyki, zoologii, astronomii, botaniki, mineralogii, geografii, astrologii, ale także magii, alchemii i nauk hermetycznych. Starał się, zwłaszcza znaleźć jakiś sposób pogodzenia magii i teologii chrześcijańskiej. W tym celu wprowadził rozróżnienie kilku rodzajów magii. Była więc magia zła, czyli czarna magia, która polegała na układach z siłami demonicznymi i stosowała inkantacje oraz zaklęcia. Do tej kategorii Albert włączał też czarostwo w takich formach, jakie przetrwały ze starej pogańskiej religii. Jej skrajnym przeciwieństwem była tak zwana „magia naturalna”, opierająca się, na nieodłącznych prawach przyrody i boskim wpływie gwiazd, niepodlegająca ludzkim zabiegom i manipulacjom. Taka, zdaniem Alberta, była magia trzech „mędrców”, czy też „magów”, którzy według Biblii przyszli oddać cześć Jezusowi, kiedy się, narodził¹⁵. Taka też była alchemia, która „ze wszystkich sztuk (...) najwierniej naśladowuje naturę.”¹⁶

Taki podział wydaje się, dosyć jasny, nawet jeśli zawiera sporą dawkę, sofistyki. Ale w swoich naukowych pismach - według jednego z naukowców „pozostających głównie pod wpływem arabskiej astrologii, pseudoarystotelejskich traktatów i literatury hermetycznej”¹⁷ — Albert wspomina w ogólnych zarysach o trzecim rodzaju magii. Czerpie przy tym obficie z hermetyzmu, opiera się, na hermetycznej zasadzie wzajemnych związków między mikrokosmosem a makrokosmosem i wykorzystuje „okultystyczne cechy” roślin, kamieni, krwi pewnych zwierząt,

amuletów i talizmanów. Oczywiście alchemia mogła być równie dobrze sklasyfikowana jako trzeci rodzaj magii, jak zostać zaliczona do „magii naturalnej”. Lecz magia hermetyczna zawiera też elementy, które Albert pote_pia jako złe. Krótko mówiąc Albert pote_pia w swoich pismach teologicznych to, co aprobeuje w tekstach naukowych. Trzeba jednak pamie_tać, że był dominikaninem, pracował w ramach Kościoła, a zatem musiał być bardzo ostrożny. We wste_pie do jednego ze swoich alchemicznych tekstów wylicza błe_dy, które alchemicy naj_cze_ściej popełniają, a nastę_pnie podaje reguły, do których muszą się stosować. Pierwszą z nich jest tajemnica.

Wśród imion najcze_ściej kojarzonych ze średniowieczną magią i alchemią trzeba na koniec wspomnieć o nieco późniejszej postaci, Nicolasio Flamelu. Flamel urodził się. około 1330 roku, umarł w roku 1418. Początkowo pracował w Paryżu jako kopista. Dzie_ki wykonywaniu tego zawodu uzyskał dostę_p do wielu 82

ELIKSIR I KAMIEN

rzadkich ksiąg i dokumentów, zapoznając się –rzecz nieczęsta wśród ludzi świeckich w owym czasie – z malarstwem, poezją, chemią, matematyką i architekturą. Zaczął też zgłębiać teksty, jakie mógł znaleźć z zakresu alchemii, nauk kabali-stycznych i hermetycznych.

Około 1360 roku Flamel, jak sam napisał, przypadkiem trafił na alchemiczny tekst, który miał odmienić jego życie. Jego zdaniem księga ta pochodziła ze źródeł żydowskich. Być może skradziona. Na stronie tytułowej, jak twierdzi Flamel, było napisane: „Abraham, Żyd, Książę,, Kapłan, Lewita, Astronom i Filozof, narodowi Żydów z woli Boga rozproszonemu wśród Galów przesyła pozdrowienie”¹⁸. Co siódma strona księgi zawierała nie tekst, lecz ilustracje. Były w niej też liczne ilustracje o wyraźnie alchemicznej i hermetycznej naturze. Oryginał księgi podobno przechowywano w paryskiej Bibliotece Arsenau. Jej kopie miały być pilnie, wytrwale i, o ile nam wiadomo, dogłębnie studiowane przez kolejne pokolenia przyszłych adeptów.

Według jego własnych słów Flamel nie umiał sam przeczytać księgi, która nie była spisana ani po łacinie, ani po francusku. Możliwe, że była po hebrajsku –Flamel wierzył, iż nie sposób jej zrozumieć, nie znając Kabały. Spędził ponad dwadzieścia lat, biedząc się. nad swoją niezrozumiałą, enigmatyczną zdobyczą. W końcu, jak twierdzi, w czasie podróży do Santiago de Compostela w Hiszpanii spotkał w Leon ochrzczonego Żyda, który objaśnił mu tekst. Po powrocie do Paryża przystąpił do wcielania w życie tego, czego się. nauczył, i podobno udało mu się. dokonać – w południe 17 stycznia 13 82 roku – pierwszej z szeregu alchemicznych transmutacji¹⁹.

Prawdziwość relacji Flamela jest oczywiście kwestią dyskusyjną. Nie ulega jednak wątpliwości, że wkrótce potem został otoczony opieką przez kobietę., która sama zasłynęła jako „biegła w naukach chemicznych” – Blanche d’Evreux, znana też jako Blanche de Navarre, córkę, króla Nawarry, a później żonę. Filipa VI, króla Francji. Podobno też w wyniku swoich alchemicznych transmutacji Flamel zdobył niewiarygodne bogactwo. Pod koniec życia posiadał ponad trzydzieści domów i działek w samym tylko Paryżu. Wydaje się. jednak, że był człowiekiem skromnym, który nie upajał się bogactwem i przeznaczał znaczną część swoich dochodów na szlachetne cele. Do 1413 roku założył i obdarował 13 szpitali, 7 kościołów i 3 kaplice w Paryżu oraz podobną liczbę w Boulogne.

Dzięki swemu altruizmowi, bardziej może niż za sprawą bogactwa przeszedł do legendy, która przetrwała wiele pokoleń. Jeszcze w XVIII wieku pamiętali o nim ludzie tacy, jak Isaak Newton. Skrupulatnie czytał on jego dzieła, pozostawił na nich wiele własnych notatek, a nawet własnoręcznie je kopiował, przyczyniając się tym samym do wypełnienia zalecenia, aby „dopełnić chwałę Boga maestrią Hermesa (...)”²⁰.

Warto zwrócić uwagę, że z wyjątkiem Flamela wszyscy wybitni praktycy średniowiecznej magii i hermetyzmu albo byli ludźmi Kościoła, albo pozostawali pod kościelnym patronatem. Innymi słowy naukowy monopol Kościoła pozostał praktycznie nienaruszony, z wyjątkiem protegowanych tego czy innego dworu – autorów na przykład niektórych opowieści o Graalu – otoczonych opieką świeckich Średniowieczni magowie potentatów. Wraz z Flamelem jednak, ostatnim ze średniowiecznych magów, sytuacja zaczę_ła się. zmieniać. A wkrótce przemiany te

miały przebiegać znacznie bardziej dramatycznie. Za kulisami historii czekało nowe pokolenie magów, którzy mieli niewielkie związki z Kościołem, a cze_ stali w opozycji do niego. Faust przygotowywał się. do wejścia na scenę.. Kościół musiał wydać na świat swoich własnych nieortodoksyjnych magów, tylko po to, by dotrzymać mu kroku.

Rozdział Renesans Do początków XV wieku świecka kultura zapuściła już korzenie w zachodniej Europie. Boska Komedia Dantego, na przykład, prawdopodobnie zaczęta już w 1307 roku, była co prawda „religijna” w swym charakterze, ale nie powstała w łonie Kościoła. Została napisana po włosku, a nie po łacinie, a jej chrześcijaństwo w wielu aspektach balansowało na krawędzi nieortodoksji, jeśli nie wręcz herezji. Po Dantem (1265-1321) pojawił się Petrarca (1304-1374), którego poezja, wiedza i żarliwa miłość do klasycznej Grecji pobudziły zainteresowanie światem helleńską starożytności i zyskały mu przydomek „ojca włoskiego humanizmu”. Współczesne dziełom Petrarki są opowiadania Giovanniego Boccaccio (ok. 1313-1375). Co więcej, wpływ tych ludzi rozszedł się szeroko. Kilka lat po jego śmierci duch Boccaccia miał się zmanifestować aż w odległej dżdzystej Anglii, gdzie Opowieści kanterberyjskie Chaucera zainauguowały tradycje, brytyjskiej literatury świeckiej. Petrarca, Boccaccio i Chaucer, podobnie jak Dante, pisali nie po łacinie, ale w swoich ojczystych językach.

Kościelny monopol na naukę, trwał w znacznym stopniu nienaruszony. Zaczął jednak łagodnieć, okazując przejawy nowej elastyczności, wręcz zuchwałości. Języka greckiego nauczano w Italii i Francji, a grecką filozofie. - na ile uczeni mieli do niej dostęp — studiowano z zapałem i zamiłowaniem. Dla Tomasza z Akwienu i innych teologicznych prominentów Arystoteles - którego nauki łatwo było pogodzić i połączyć z doktryną chrześcijańską - pozostawał najwyższym autorytetem klasycznej starożytności. Ale i Platon zyskiwał na wartości. Tysiąc lat wcześniej zyskał oficjalną aprobatę samego świętego Augustyna, który uznał go za bliższego Kościołowi niż jakikolwiek inny pogański myśliciel. Doceniali go też inni kościelni uczeni, a łacińskie przekłady jego dzieł można było znaleźć w klasztornych bibliotekach. Wraz z rozpowszechnieniem znajomości greki, jego dialogi stawały się coraz łatwiej dostępne w języku oryginalnym i zaczęły wywierać coraz większy wpływ na ówczesną umysłowość.

Renesans Platonizm miał oczywiście wiele wspólnego z hermetyzmem. Propagowanie nauk platońskich torowało zatem hermetyzmowi drogę, do zachodniej Europy. Jednak najważniejszy i najbardziej przewrotny kanał przepływu hermetyzmu do chrześcijaństwa był dziełem samego Kościoła. Próbując rozszerzyć swoją władzę, i hegemonie, na ortodoksyjne wschodnie chrześcijaństwo, Kościół rzymski wkrótce musiał chcąc nie chcąc zaakceptować sposób myślenia, który ostatecznie doprowadził do przewrotu.

Od XI wieku — mniej więcej pięćdziesiąt lat przed pierwszą krucjatą — ortodoksyjny Kościół w Konstantynopolu pogodził się, z hermetyzmem. Oficjalnie zaaprobowane Hermetica — zbiór tekstów hermetycznych znany pod tym tytułem jeszcze dzisiaj - miał podobno powstać około 1050 roku, kiedy został skompilowany przez Michała Psellosa, wybitnego bizantyjskiego uczonego, profesora filozofii, historyka, teologa i me_ za stanu. Psellos zainicjował odrodzenie studiów nad neoplatonizmem. Jego sława siekała tak daleko, że wśród uczniów przybywających pobierać u niego nauki byli zarówno Arabowie, jak i Celtowie. Prawdopodobnie otrzymał on swoją wersję, tekstów hermetycznych z Harranu, gdzie wkrótce potem została zniszczona główna świątynia. Redagując owe teksty Psellos usunął z nich wiele czysto magicznych i alchemicznych elementów, czyniąc je łatwiejszymi do zaakceptowania dla Kościoła, a jednocześnie starając się, o to, by ani on, ani jego dzieło nie skończyli w płomieniach. Filozoficzny i mistyczny wymiar hermetyzmu pozostał jednak nietknięty, i tak, dzieją Psellosowi, dotarł do głównego nurtu życia intelektualnego Bizancjum.

Tymczasem trwający od dawna spór między Kościołem ortodoksyjnym a katolickim miał się gwałtownie zaostrzyć a wola Boża — w każdym razie sądząc z tego, jak ją przedstawiały ziemskie

instytucje kościelne - stać się, dramatycznie schizofreniczna. W 1054 roku, kiedy Michał Psellos był u szczytu swojej kariery, oba Kościoły porzuciły wszelkie nadzieje na osiągnięcie porozumienia. Rozdźwięk między nimi został oficjalnie potwierdzony. Następnie oba obłożyły się, wzajemnie ekskomuniką, a ta antypatia miała trwać aż do 1965 roku. Przez następne trzy lata katolicycy krzyżowcy mieli cichą, czasem więcej niż cichą, zgodę, Rzymu na nekrokanie jego wschodniego rywala. I tak w 1204 roku, w czasie czwartej krucjaty, armie Zachodu, rzekomo w drodze do Jerozolimy, aby odbić świeży grób, znalazły czas na splądrowanie i ograbienie stolicy Bizancjum. Wyczerpani wojownicy nie znaleźli już czasu, aby dotrzeć do Ziemi Świętej.

Jednak w XV wieku Cesarstwo Bizantyjskie podlegało coraz silniejszemu naciskowi ze strony Turków i musiało szukać pomocy u zachodnich potentatów. Ceną za taką pomoc musiał być jakiś rodzaj porozumienia z Rzymem. W 1438 roku cesarz bizantyjski w asyście patriarchy Konstantynopola (który jest ortodoksyjnym odpowiednikiem papieża) przybył do Italii na sobór, mający na celu znalezienie możliwości zjednoczenia chrześcijaństwa. Sobór początkowo odbywał się, w Ferrarze, ale nieoczekiwany wybuch zarazy spowodował przeniesienie obrad do Florencji, posiadłości bankiera papieża Cosimo de Medici.

Sobór zaczął obradować 8 października 1438 roku, zakończył się, po wyjeździe cesarza bizantyjskiego 26 sierpnia 1439 roku. Nie miał wielkich osiągnięć. Oba Kościoły wydały nominalną deklarację, niezbyt jasno sprecyzowanej ugody, w czym 86 ELIKSIR I KAMIENIA prawdopodobnie pomogła śmierć patriarchy Konstantynopola w czasie soboru. Cesarz jednak, wracając do swego państwa, bał się powiadomić o zawartej ugodzie swój lud i cała sprawa była trzymana w tajemnicy aż do 1452 roku. Rok później Konstantynopol został zdobyty przez Turków i problem stał się, czysto akademicki.

O ile jednak sobór florencki nie uczynił wiele dla jedności chrześcijaństwa, to w innych sferach zapoczątkował wydarzenia, które miały mieć doniosłe konsekwencje. Cesarz bizantyjski bowiem sprowadził ze sobą orszak ponad sześciuset pięćdziesięciu uczonych i kapłanów, aby reprezentowali sprawę Kościoła ortodoksyjnego; ci zaś, spodziewając się, że będą musieli przytaczać w dyskusji istotne teksty, zaopatrzyli się w bogaty zbiór greckich manuskryptów. Nie wszystkie z nich dotyczyły tematyki biblijnej czy chrześcijańskiej. Przywieźli też inne dzieła, wiele dotychczas zupełnie nieznanych na Zachodzie. Najbardziej chyba interesujący był Platon, którego zachodni uczeni znali niemal wyłącznie z Timajosa.

Jednym z najwybitniejszych uczonych w orszaku cesarza bizantyjskiego był Jerzy Gemistos, który w czasie soboru przybrał pseudonim „Plethon”. Wcześniej zasłynął on jako nauczyciel w Mistrze, trzecim wówczas co do wielkości mieście Bizancjum, położonym na Peloponezie w pobliżu miejsca, gdzie w starożytności była Sparta. Plethon pod każdym niemal względem był filozofem „pogańskim”. Wyznawał synkretyzm — zwłaszcza neoplatoński — Aleksandrii z początków ery chrześcijańskiej. Odrzucał Arystotelesa, filozoficzną świętość dla tak wielu katolickich teologów. Marzyło mu się przywrócenie witalności i dynamizmu tradycji pogańskiej oraz Akademii Ateńskiej.

Obowiązujące w cesarstwie bizantyjskim prawo groziło karą śmierci każdemu chrześcijaninowi, który wróciłby do pogańskich nauk i praktyk. Dlatego Plethon musiał utrzymywać swoje prawdziwe przekonania w sekrecie. Wyjawiał je prawdopodobnie tylko wąskiemu, elitarnemu gronu najbliższych uczniów i protegowanych w Mistrze. Za ich pośrednictwem Plethon rozpowszechniał swoje idee. Upierał się przy nauczaniu ustnym, twierdząc, że zarówno Pitagoras jak i Platon przedkładali słowo mówione nad pisane. Sobór we Florencji dostarczył mu wyjątkowego audytorium. Jego pobyt w mieście miał zaowocować czymś w rodzaju reakcji chemicznej, która radykalnie odmieniła, przez wzajemne wpływy, zarówno uczonego, jak i miasto.

Jedno lub dwa pokolenia przed soborem Florencja stała się ośrodkiem najróżniejszych studiów. Świecka nauka utworzyła środowisko, w którym mogła rozkwitać mimo kościelnych ograniczeń. W otoczeniu w coraz większym stopniu uwolnionym od poczucia winy narzucanego przez doktrynę, chrześcijańską w bezprecedensowy sposób podkreślano godność i znaczenie człowieka. Regularnie przywoływano zupełnie nowy termin, studia humanitatis. Krótko mówiąc Florencja stała się kolebką humanizmu, humanistycznej nauki i tradycji.

Równocześnie z nowym humanizmem narodziła się też reakcja przeciwko Arystotelesowi. Ziarno tej reakcji zostało zasiane wiek wcześniej, kiedy Petrarca nauczył się greki i wysławiał Platona. Uczniowie Petrarca gorliwie studiowali tę niewielką część dzieł Platona, jaka była wówczas dostępna. Do czasu soboru we Florencji Platon - nawet mimo nieznaczącej liczby znanych tekstów - zajmował w mieście równie Renesans - mocną pozycję, co humanizm. Florencja w tym czasie była niezależną republiką i piątym co do wielkości ośrodkiem miejskim w Europie, liczącym od 50 do 70 tysięcy mieszkańców. Po zajęciu Pizy w 1406 roku miała nawet własny port morski. Znajdował się tam również największy w ówczesnej Europie bank, należący do Medyceuszy. Począwszy od Medyceuszy wielu wybitnych ludzi w mieście nie tylko patronowało humanizmowi, ale też go uprawiało.

Można sobie wyobrazić, jak męczące musiało być dla Plethona ukrywanie swoich przekonań, kiedy znalazł się w tak orzeźwiająco pozbawionym restrykcji i cenzury środowisku. Upajał się wolnością intelektualną Florencji. Mógł to robić z tym większą łatwością, że nie był zobligowany do uczestnictwa we wszystkich sesjach i konferencjach soboru. Mając czas i okazje,, wykorzystywał je, by bratać się z florenckimi humanistami.

Pod koniec pobytu we Florencji Plethon porzucił resztki chrześcijańskich przekonań. Przynajmniej w pewnych kredach zaczął otwarcie głosić heretyckie przekonania. Odrzucając doktrynę, chrześcijańską, wyraźnie wyznawał i prezentował coś przypominającego nauki klasycznych szkół tajemnych. W ciągu kilku lat, przepowiadał, rozprzestrzenia się one po całym świecie i zastąpią wszystkie inne religie (również chrześcijaństwo i islam); propagował też ideę nowego zjednoczenia ludzkości. W końcu, czego się można spodziewać, ogłosił, że „(...) Mahomet i Chrystus zostaną zapomniani i prawdziwa prawda zajaśnieje na wszystkich krańcach świata”¹. Agresywność tego stwierdzenia jest uderzająca. Plethon nie sugeruje, że chrześcijaństwo i islam są odmianami absolutnej prawdy. Przeciwnie, mówi, iż są one zafałszowaniami tej prawdy, a ich wykorzenienie jest warunkiem jej odrodzenia.

We Florencji Plethon wygłosił wiele publicznych wykładów dla uczonych humanistów. W wykładach tych porównywał Platona i Arystotelesa, odrzucając ostatniego i wysławiając pierwszego. Jego słowa poruszyły audytorium tym bardziej, że mógł on cytować teksty bezpośrednio z greckich oryginałów, bez żadnych zniekształceń w interpretacji, które charakteryzowały łacińskie i arabskie przekłady. W swoich wykładach Plethon oznajmiał też swoją wiarę w uniwersalną religię, nieco przypominającą neoplatonizm, postulującą „jeden umysł, jedną duszę, jedną mowę”². Jego erudycja, entuzjazm i charyzma wzbudziły w słuchaczach pragnienie słuchania jego wizji i lepszego poznania źródeł, z których się one wywodziły. Wśród ludzi, których zaraził tym głodem wiedzy, był też ktoś, kto miał wyjątkową sposobność jego zaspokojenia - sam Cosimo de Medici.

Cosimo „często słuchał greckiego filozofa imieniem Gemistos, dyskutującego jak drugi Platon o platońskich tajemnicach (...). Cosimo był (...) tak poruszony, tak zainspirowany, że głęboko w j ego umyśle począł się rodzaj Akademii, która miała się narodzić przy pierwszej nadarzącej się okazji”³.

Tak kilka lat później pisał Marsilio Ficino, młody człowiek, który miał stać się pierwszym protegowanym Cosima i odegrać nadzwyczaj istotną rolę w nadchodzących wydarzeniach. Zetknięcie z wykładami Plethona istotnie zainspirowało Cosima - człowieka, który chociaż żył

sprawami tego świata, tęsknił do wyższej, bardziej duchowej prawdy; prawdy, której Kościół, jego zdaniem, już nie reprezentował, ale odzwierciedlał ją Platon. Zdobył cały zbiór dzieł Platona -

88 ELIKSIR I KAMIENÍ

SZWAJCARIA , ' - . -- < \ , -- ' l , v * r l f ' - ' "

9. WFP Padwa KRÓLESTWO WĘGIER IMPERIUM OSMAŃSKIE Syrakuzy 1
-REPUBLICA GENUI 2 -KSIĘSTWO MODENY 3 - REPUBLIKA FLORENCKA 4 - TERYTORIA
NALEŻĄCE DO PAŃSTWA PAPIESKIEGO 5 -REPUBLIKA SIENY 6 -PAŃSTWO PAPIESKIE Państwa
włoskie, koniec XV wieku Renesans dowody wskazują, że kupił je bezpośrednio
od Plethona. Przystąpił do wcielania w życie ambitnego planu sprowadzenia do
Florencji studiów platońskich; krótko mówiąc uczynienia Florencji ośrodkiem
studiów nad platonizmem. Głównym elementem jego planu było utworzenie Akademii
Platońskiej, nawiązującej do swej starożytnej odpowiedniczki. W tym
przedsięwzięciu przeszkodził w pewnym stopniu powrót Plethona do Bizancjum latem
1439 roku. Mimo wszystko Cosimo zaczął gromadzić wokół siebie uczonych i zbierać
teksty. Z energią, jakiej można się spodziewać po człowieku mającym poczucie
misji, wysyłał swoich agentów na Wschód w poszukiwaniu manuskryptów dla
Biblioteki świętego Marka, w której ostatecznie znalazło się. około 10 tysięcy
ksiąg.

Mimo jego zapału, plany Cosima były początkowo realizowane powoli. Jednak w 1453 roku, po
długiej agonii, Konstantynopol w końcu padł. Jednym z rezultatów tego wydarzenia był masowy
exodus uczonych i ludzi Kościoła. Wielu uciekinierów zabierało swoje bezcenne skrzynie z
manuskryptami. Większość z nich przedostała się. przez Adriatyk do Italii, gdzie ich przybycie
dało nowy, dynamiczny impuls rozwojowi Akademii Platońskiej Cosima W 1459 roku sprowadził
on studenta uniwersytetu w Bolonii nazwiskiem Marsilio Ficino, który miał przewodniczyć tej
instytucji.

Ficino, syn lekarza, urodził się. w pobliżu Florencji w roku 1433. W czasie soboru we Florencji
miał zaledwie pięć lat. Później otrzymał staranne wykształcenie w dziedzinie nauk
humanistycznych, zdobywając biegłość nie tylko w należących wówczas do kanonu tematach, ale i
w zakresie muzyki, języka greckiego i greckiej filozofii. Zamiłowanie do nauki miało stać się.
przyczyną dramatycznego ciosu, jaki otrzymała jego wiara: wykłady uciekinierów z Bizancjum
wywierały na Ficina tak wielki wpływ, że arcybiskup Florencji zabronił mu w nich uczestniczyć.
Niezrażony Ficino nadal oddawał się. swoim studiom z takim zapałem, że został w końcu
oskarżony o herezję. W mieście innym niż Florencja takie oskarżenie mogłoby się niemal równać
wyrokowi śmierci. Ficino jednak nie był prześladowany i nadal pracował w Bolonii, dopóki nie
odwołał go stamtąd Cosimo.

Mając dwadzieścia sześć lat, nad wiek rozwinięty młody uczoney zamieszkał w willi Medyceuszy w
Careggi. W willi tej powstała od dawna planowana Akademia Cosima, a wkrótce jej rezydentami
zostali nie tylko uczeni, ale i artyści, bankierzy, prawnicy, kupcy, politycy oraz ludzie Kościoła.
Ponieważ sam Cosimo nie znał greki, zamówił u Ficina przekład swojego bezcennego zbioru pism
Platona. W liście, jaki napisał do swego protegowanego, wyraźnie odbija się pasja, z jaką podszedł
do tego przedsięwzięcia:

Wczoraj udałem się do mojej posiadłości w Careggi, ale w celu pielęgnowania mego umysłu, a nie
posiadłości. Przybądź do nas, Marsilio, najszybciej, jak to będzie możliwe. Przywieź ze sobą
książkę Platona Najwyższe dobro, którą, jak sądzę, przetłumaczyłeś z greki, jak obiecałeś. Całym
sercem nie pragnę niczego bardziej, niż poznać drogę, która z pewnością prowadzi do szczęścia.
Żegnaj. Przybądź i przywieź ze sobą swoją orficką lirę⁴.

Przez cały rok Ficino koncentrował się głównie na tłumaczeniu Platona. Ale w 1460 roku Cosimo
nagle kazał mu przerwać pracę i poświęcić całą energię i środki na coś 90 ELIKSIR I KAMIENÍ
zupełnie innego. Nowy projekt polegał na tłumaczeniu tekstu jeszcze bardziej ekscytującego. W
ręce Cosima wpadła właśnie należąca do Michała Psellosa kopia dzieła Hermetica, pochodząca z

XI wieku; Cosimo zapragnął przeczytać hermetyczne dialogi, zanim umrze. Ficino ukończył swoje nowe zadanie w kwietniu 1463 roku i w nagrodę, otrzymał willę w Careggi. Cosimo zmarł rok później, w 1464 roku.

Nie ma żadnej wzmianki o tym, aby Plethon w czasie pobytu we Florencji wspominał o tekstach hermetycznych - chociaż nie można oczywiście wykluczyć, że dyskutował o nich potajemnie z tymi, których uznał za godnych wtajemniczenia. Na pewno trudno sobie wyobrazić, by ich nie znał. W każdym razie teksty hermetyczne wywarły piorunujący efekt na Medyceuszu. Ficino zaś uznał je za fundament, na którym wspierały się nauki platońskie. Między rokiem 1467 a 1469 Ficino napisał komentarz do Platona, zatytułowany „Teologia Platońska”. Tym właśnie stały się dla niego platonizm i hermetyzm - pełnoprawną teologią, która stanowiła wiarygodne i nęcące usprawiedliwienie, jeśli nie wręcz alternatywę, dla tradycji judeochrześcijańskiej.

W tym czasie Ficino podejmował aktywne próby ożywienia pewnych starożytnych pogańskich nauk tajemnych i uczestniczył w praktykach, rytuałach i ceremoniach. Zalecał regularne śpiewanie hymnów orfickich - kultowych inwokacji związanych z misteryjnymi szkołami starożytności. Ozdobił willę w Careggi astrologicznymi malowidłami; ich kontemplowanie wysławiał jako dobroczynne dla ducha i prowadzące do oświecenia. Na ścianach znajdowała się inskrypcja, którą przyjął jako swoją maksymę: „Wszystkie rzeczy są skierowane od dobra ku dobru. Ciesz się terażniejszością; nie przykładaj wagi do własności, nie zabiegaj o zaszczyty. Unikaj przesady; unikaj aktywności. Ciesz się terażniejszością”⁵.

Ukształtowana na wzór swoich klasycznych poprzedniczek, Akademia nie była w ścisłym tego słowa znaczeniu szkołą, lecz luźnym stowarzyszeniem osób zainteresowanych studiami platońskimi i hermetycznymi. Prowadzono wykłady, organizowano sympozja i festiwale. Sam Ficino służył nieformalnym przewodnictwem i programami studiów swoim uczniom i odwiedzającym go uczonym. Wśród jego słuchaczy byli Lorenzo de Medici, Wawrzyniec Wspaniały, który objął władzę we Florencji w 1469 roku; architekt Leon Battista Alberti, który walczył o wskrzeszenie klasycznych zasad Witruwiusza; Angelo Poliziano, nauczyciel dzieci Lorenca, tłumacz Homera i mistrz Anglików Williama Latimera i Thomasa Linacre'a; poeta i nauczyciel Cristoforo Landino, który w 1481 roku opublikował wydanie Boskiej Komedii Dantego ze swoim własnym komentarzem i ilustracjami Botticellego. Botticelli był tylko jednym z wybitnych artystów, w których dziełach znalazły odbicie wpływu Akademii Ficina. Spośród innych można wymienić Leonarda, Michała Anioła, Rafaela, Tycjana i Durera. Równocześnie Ficino utrzymywał ożywioną korespondencję z osobistościami z tak odległych części świata, jak John Coled w Anglii, Johannes Reuchlin w Niemczech i panujący wówczas król Węgier, który zaprosił go na swój dwór.

Czerpiąc zwłaszcza z tekstów hermetycznych Ficino prezentował Zachodowi na nowo zasady magii. Przez tę magię wyjaśniał, jak człowiek może wykorzystać związki między mikrokosmosem a makrokosmosem, aby czynnie manipulować i kontrolować obydwa. Jako autorytet stojący za swoimi naukami wskazywał Hermesa Trismegistosa, domniemanego autora tekstów hermetycznych. Podobnie jak w okresie aleksandryjskiego synkretyzmu „Hermesa Po Trzykroć Wielkiego” uznawano za postać historyczną. Ficino, Medyceusz i ich uczniowie wierzyli, że był on starożytnym egipskim magiem i mędrcem, starszym i mądrzejszym niż Platon i Pitagoras, którzy podobno od niego zaczerpnęli swoje doktryny. Niekiedy uważano go za współczesnego i równego Zoroastrowi i Mojżeszowi - czasem zaś wskazywano go jako źródło inspiracji ich obu. Starożytny Egipt ponownie został uznany za najwyższe i najdoskonalsze źródło mądrości; w dziełach przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi lśnił „blask boskiego oświecenia”. Księgi hermetyczne otaczano szacunkiem jako „objawienia boskiej prawdy, a nie produkty ludzkiego rozumu”⁶. Podobnie jak w okresie aleksandryjskiego synkretyzmu, Hermes Trimegistos był identyfikowany z bogiem księżyca Thotem, wynalazcą pisma, patronem magii, se_dzią zmarłych, strażnikiem bram prowadzących do zaświatów, którego świe_tą liczbą była trójka a świe_jym metalem srebro. Symbolicznie przedstawiany jako

biała małpa lub pawian, jako ibis lub postać o głowie ibisa, Hermes Po Trzykroć Wielki przez następnego półtora stulecia miał sprawować najwyższą władzę, w panteonie starożytnych me_drców, wróżbitów i religijnych proroków. Wprawdzie nigdy nie powiedziano tego wprost, ale z czasem jego autorytet zaczął przewyższać nawet Jezusa. Jezus mógł nadal sprawować nominalną władzę, w sprawach wiary. A jednak to właśnie do Hermesa coraz częściej zwracali się o pomoc w praktycznych sprawach – począwszy od organizowania sobie własnego życia po planowanie zabiegów politycznych i kampanii wojennych – ówczesni magowie, książęta, możnowładcy i wodzowie, a nawet ludzie Kościoła. Tak wiec Hermes stał się czynnikiem, za którego pośrednictwem można było sprawić, że rzeczy się wydarzą, a wiec, za sprawą przypisywanych mu nauk stał się sposobem na praktyczne zastosowanie magii.

Magia przedstawiona i wysławiana przez Ficina i tych, którzy poszli w jego ślady, jest powszechnie znana jako „magia talizmaniczna”. Różniła się ona radykalnie od prymitywnego czarostwa wcześniejszych czasów. Wykraczała poza ściśle określone granice średniowiecznej magii – okultystyczne wendety, zaklecia przeciwko bezpłodności, impotencji i łysinie. Takie rzeczy oczywiście nadal istniały; tym razem jednak w ramach systemu o kosmicznej skali i zakresie – systemu, który obejmował ambicje i aspiracje wykraczające daleko poza sferę, osobistą czy lokalną. W magii Ficina można przyzywać moce kosmiczne, kosmiczne zasady, kosmiczną energię.. Aby na przykład skorzystać z mocy słońca, należało założyć płaszcz ze złota, w kolorze słońca, i odprawić rytuał przed ołtarzem ozdobionym wizerunkiem słońca. Równocześnie trzeba było palić kadzidło sporządzone z roślin poświęconych słońcu i po namaszczeniu się słonecznymi olejami odśpiewać orficki hymn na cześć tego ciała niebieskiego:

Wysłuchaj, o błogosławiony, którego wieczne oczy widzą wszystko (...). Twoja jest złota lira i harmonia kosmicznego ruchu i ty zarządzasz szlachetnymi czynami i ty pielęgnujesz pory roku. Upalny panie świata, twój bieg jest ognistym kręgiem światła (...)>

92 ELIKSIR I KAMIEN

twój blask daje światło i owoce (...). Oko sprawiedliwości i światło życia (...) Wysłuchaj moich słów i pokaż wtajemniczonym słodycz życia⁷.

Hymn ten w wykonaniu Ficina nie był tylko modlitwą, czy dokonaniem estetycznym. Przeciwnie, była to magiczna inwokacja, mająca na celu sprawienie, aby słońce dosłownie weszło i „posiadło” swój talizman-wizerunek — a przez to weszło i „posiadło” modlącego się, aby wchłonięto jego osobowość w transcendentną moc. Jak się wkrótce przekonamy, wizerunek-talizman — magnes, by tak rzec, który wchłaniał w siebie moc słońca - cze_sto przybierał formę, dzieła sztuki. Poematy, utwory muzyczne, maski, malowidła, rzeźby — wszystko to mogło pełnić funkcje, talizmanów, czyli przewodników dla magii talizmanicznej. Podobnie zresztą, zgodnie z hermetycznymi zasadami architektury, budowle i ogrody.

Ficino dużo pisał o technikach służących ściąganiu mocy planetarnych zgodnie z zasadami hermetycznej analogii i koncentrowaniu ich do własnego użytku: „jeśli chcesz, żeby twoje ciało i duch otrzymały moc (...) od słońca, dowiedz się, jakie są słoneczne rzeczy wśród metali i kamieni, jeszcze bardziej wśród roślin, ale przede wszystkim wśród świata zwierzęcego (...).”⁸ Aby przywołać moc słońca, „zakładasz na siebie słoneczne rzeczy (...), żyjesz w słonecznych miejscach, patrzysz słonecznie, słuchasz słonecznie, pachniesz słonecznie, wyobrażasz sobie słonecznie, myślisz słonecznie, a nawet przagniesz słonecznie”⁹.

Przez amulety i talizmany a bardziej jeszcze nawet przez maści i eliksiry Ficino starał się stworzyć coś w rodzaju duchowego szkła powiększającego - coś, co jak szkło powiększające skupiłoby w jednym punkcie energię słońca o wiek-szej intensywności niż normalnie występuje w świetle przyrody. Taką skupioną energię, można by teoretycznie wykorzystać do uwydatnienia, oświecenia, uzdrawiania, ogrzewania albo, w pewnych okolicznościach, do spalania. Wpływ słońca był oczywiście najbardziej wyraźny i namacalny, ale nie był jedynym. Amulety, talizmany, maści i eliksiry można było również tworzyć w celu przywoływania wpływów „planetarnych” lub

gwiazdnych. I tak na przykład melancholia miała być wynikiem oddziaływania Saturna. Ponieważ Saturn rządził też długimi godzinami studiów niezbednymi filozofowi, ten był szczególnie skłonny do wpadania w melancholie.. Aby zneutralizować tę skłonność, filozof mógł odwołać się do stanowiących przeciwwagę, mocy Jowisza. Za pomocą takich technik, twierdził Ficino, „można uniknąć złośliwości losu”¹⁰. Innymi słowy, nie można pozostawać bierną i bezradną ofiarą okoliczności - czy też, na przykład własnego horoskopu. Można wziąć we własne ręce swój los i kształtować go zgodnie z własnymi pragnieniami. Stosownie z tradycjami szkół tajemnych człowiek powinien przejść symboliczną śmierć i odrodzenie, po czym otrzymywał nową tożsamość, często związaną, również z nowym imieniem. Jeśli taki rytuał był przeprowadzany w sprzyjających astrologicznie okolicznościach, można było nawet, teoretycznie, korygować niepomysłne elementy horoskopu.

Rozdział Rozwój wiedzy hermetycznej Od momentu przetłumaczenia Hermetica przez Ficina w 1463 roku, rodzący się, dopiero i jeszcze bezkształtny fenomen obecnie zwany renesansem zaczął się krystalizować, nabierać ostatecznej orientacji, a także potężnego impetu. Impet ten zwiędkszyły jeszcze osiągnięcia techniczne, wśród których jednym z ważniejszych był wynalazek druku. W 1455 roku została wydana Biblia Gutenberga, pierwsza książka, jaką wydrukowano przy użyciu ruchomej czcionki. W roku 1467 William Caxton zastosował po raz pierwszy w Anglii prasę, do druku z ruchomych czcionek. Do tego czasu prymitywna technika stała się bardziej skomplikowana i wyrafinowana.

Dwoma ośrodkami drukarstwa w piętnastowiecznej Europie były Wenecja, gdzie pierwsza drukarnia zaczęła działać w roku 1469, oraz Paryż, gdzie druk rozpoczęto trochę później. Do końca XV wieku w Wenecji działało ponad 150 drukarni, wydających ponad 4 tysiące tytułów; w Paryżu wydano kolejne 2 tysiące. Inne miasta wydawały mniej, lecz w sumie nakłady były imponujące. Ocenia się, że do 1503 roku w Europie wydano około 8 milionów książek. Drukarze osiągnęli znaczne zyski, stając się pierwowzorem dzisiejszych magnatów prasowych i tworząc nową zamożną klasę, na kontynencie. W 1483 roku na wydrukowanie dokonanego przez Ficina przekładu Platona wydano trzykrotnie więcej, niż kosztowałaby rękopiśmienna kopia. Ale kopia wykonana przez skrybę, byłaby tylko jedna; wydanie drukowane oznaczało ponad tysiąc kopii tekstu w obiegu.

Wynikający z wynalazku druku coraz łatwiejszy dostęp do książek umożliwił propagowanie nauk o wiele szerzej niż można to było robić zaledwie kilka lat wcześniej. Rozpowszechnienie książek korzystnie wpłynęło na rozwój edukacji. Arystokraci i możnowładcy, którzy wcześniej zadowalali się pozostawieniem umiejętności pisania i czytania Kościołowi, teraz zapragnęli jej dla siebie. Podobnie zresztą bogacąca się średnia klasa mieszczan, kupców i przedsiębiorców. Według Frances Yates druk „był wynalazkiem, który uczynił możliwym cały późniejszy zaskakująco gwałtowny rozwój kultury europejskiej”¹. Rozwoju tego nie było 94 ELIKSIR I KAMIENIE w stanie zahamować nawet nowo odkryte przez Kościół powołanie do cenzury. „Włoski renesans osiągnął wieczność dzięki utrwaleniu przez kulturę, drukowaną”².

Pojawienie się druku umożliwiło Akademii Florenckiej Ficina gwałtowny rozkwit. Podobne znaczenie miał entuzjastyczny patronat Medyceuszy — najpierw Cosimo, później, może nawet w większym stopniu, Wawrzyńca Wspaniałego. Akademia troszczyła się nie tylko o uczonych, filozofów i teologów, ale też o ludzi Kościoła, dyplomatów, lekarzy, prawników, bankierów, poetów i malarzy. Ludziom tym wydawało się, że zaczyna się nowa epoka, że świat jest na skraju doniosłych przemian. W powietrzu unosił się bezprecedensowy optymizm. Spodziewano się na przykład, że w ciągu jednego lub dwóch pokoleń zostanie wynalezione lekarstwo na wszystkie choroby. Spodziewano się też, iż wkrótce zostanie stworzona nowa uniwersalna religia, łącząca chrześcijaństwo z platonizmem i hermetyzmem, co zarażeni ostatecznie położą kres wojnom nękającym ludzkość.

Z Akademii Florenckiej nowy Zeitgeist zaczął promieniować i rozchodzić się po całej Italii. Pod koniec lat 60. XV wieku w Neapolu została założona druga akademia. Trzecia -jeszcze bardziej radykalna, pogańska i rytualistyczna w orientacji — powstała w Rzymie. Nic dziwnego, że została ona zamknięta przez papieża, a jej członkowie aresztowani. Jednak w roku 1471 na tronie świętego Piotra zasiadł nowy papież, Sykstus IV, i Akademia Rzymska została przywrócona.

W 1502 roku powstała w Wenecji akademia, której wpływy miały się okazać szczególnie istotne. Przez następne ćwierć wieku konflikt w Italii przeszkadzał w zakładaniu kolejnych instytucji. Jednak po 1525 roku zaczęły się znowu pojawiać; liczba akademii rosła coraz szybciej. Wiele z nich miało charakterystyczne cechy później kojarzone z wolnomularstwem. Przyjmowały skomplikowane i uduchowione nazwy, podobnie jak późniejsze loże masońskie, oraz bogatą, wyszukaną symbolikę, emblematy i herby. Ustanawiano zawiłe ceremoniały i zasady, wybierano mistrzów, którzy przyjmowali pełne dostojęstwa tytuły, na przykład „Wywyższony”, „Ukryty”³.

Do początku XVIII wieku w Italii istniało ponad pięćset różnego rodzaju akademii. Niektóre z nich - na przykład Akademia Arkadyjska w Rzymie, założona w 1690 roku—zyskały sławę w całej Europie i przyciągały wybitne osobistości z całego kontynentu. Członkiem Akademii Arkadyjskiej miał zostać między innymi Goethe. Na pamiątkę swojej włoskiej podróży przyjął motto „Et in Arcadia ego”⁴.

To jednak zdarzyło się trzy wieki później. W piętnastowiecznej Florencji Ficino coraz bardziej poddawał się swej gorączkowej energii. Rolę ducha-przewodnika jego Akademii stopniowo przejmował człowiek jeszcze bardziej śmiały, władczy i charyzmatyczny, Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494). O ile Ficino był łagodnym uczonym i pedagogiem, to Pico reprezentował zupełnie inny rodzaj osobowości. Obdarzony śmiałością, nad którą Ficino nie był w stanie zapanować, wręcz brutalny Pico przystąpił do dzieła charakteryzującego najambitniejsze działania renesansu - zintegrowania całej ludzkiej wiedzy, wszystkich ludzkich zabiegów, w całości nową, wszechobejmującą syntezę. O ile Ficino był przede wszystkim akademikiem, to Pico, nie mniej utalentowany, praktykował też magię. W osobie Pico della Mirandoli Faust, choć jeszcze nie osiągnął pełnej dojrzałości, przynajmniej dorósł do wieku męskiego.

Rozwój wiedzy hermetycznej Pico urodził się w rodzinie północnowłoskiej drobnej szlachty. Odrzucając z niesmakiem przywileje swojego stanu, postanowił jako nad wiek rozwinąć młodziemcą poświęcić się nauce. Studiował na uniwersytetach w Bolonii, Ferrarze, Padwie, Pawii i Paryżu. Zdobył biegłość w dziedzinie prawa, literatury, średniowiecznej scholastyki, teologii, a także języka greckiego i greckiej filozofii. Później nauczył się hebrajskiego, arabskiego i aramejskiego. Tymczasem zatrudniał innych uczonych, znających te języki, by dokonywali dla niego tłumaczeń. Przy okazji pobytu we Florencji zaprzyjaźnił się z Ficinem i został członkiem jego Akademii.

W roku 1486 przystąpił do realizacji swego najśmielszego projektu. Zebrał kompendium dziewięciuset tez o hermetycznej orientacji i opublikował je w Rzymie, ogłaszając swoją gotowość do ich bronięcia wobec wszystkich przeciwników. Krótko mówiąc rzucił w ten sposób rękawicę całemu chrześcijaństwu, wzywając świat do debaty filozoficznej. Zaproponował, że opłaci koszty podróży do Rzymu wszystkim przeciwnikom. Ostatecznie jednak nic nie wyszło z jego spektakularnego gestu. Papież zabronił odbycia planowanej debaty, a trzynastu spośród tez Pico uznał za heretyckie. Nieszczere oświadczenie, które miało być rodzajem przeprosin, wpędziło go tylko w jeszcze większe kłopoty, z których uratowała go śmierć ówczesnego papieża i interwencja Lorenza de Medici. Nieco wyciszony, osiadł we Florencji, nadal pisząc i studiując, powstrzymując się jednak od publicznych dysput. Umarł w 1494 roku, w wieku trzydziestu jeden lat.

Nastawienie Pico było czysto hermetyczne. Podobnie jak Ficino, traktował i prezentował Hermetica jak Biblię. Równocześnie jednak dodał do niej coś od siebie. Znalazłszy zbieżności między żydowską Kabałą a hermetyzmem, Pico postanowił je połączyć. Za sprawą Pico Kabała

została przyjęta w świecie chrześcijańskim i złączyła się z hermetyzmem. Tworząc ten niezmiernie istotny i brzemienny w skutki amalgamat, Pico opierał się na naukach dwóch mistrzów.

Jednym z nich był Sycylijszyk, Flawiusz Mitrydates, który nawrócił się z judaizmu na chrześcijaństwo. Mitrydates pracował dla Pica jako tłumacz, udostępniając mu zbiór tekstów kabalistycznych. Rezultat pracy Mitrydatesa był oszałamiający. Między majem a listopadem 1486 roku przetłumaczył dla Pica całą bibliotekę - około czterdziestu ksiązek, co daje ponad trzy i pół tysiąca stron re_kopisu⁵. Od niego też Pico nauczył się „chaldejskiego”, czyli aramejskiego.

Jeszcze ważniejszy niż Mitrydates był dla Pica hermetyczny kabalista Johanan Alemanno. Alemanno przypominał żydowską hermetyczną legendę, podobno pochodzącą z początku XII wieku, z Hiszpanii; według tej tradycji Hermesa Trismegistosa w jednym z jego wcieleń identyfikowano z osobą Enocha. Ta sama legenda prezentowała w ogólnych zarysach magię, talizmaniczną podobną do tej, jaką później głosił Ficino, i utrzymywała, że Złoty Cielec opisany w Starym Testamencie nie był przejawem bałwochwalstwa, lecz magicznym talizmanem. Według niektórych naukowców pewne elementy tej legendy przejął Wolfram von Eschenbach, co tłumaczyłoby poszczególne części z hermetycznych motywów w Parsifalu.

Na takiej właśnie legendzie opierał się Alemanno. Pisał on, że starożytni Izraelici „byli uczeni wierzyć w możliwość sprowadzania z góry duchowych mocy i emanacji za pomocą narzędzi przygotowywanych przez człowieka w tym celu, 96 ELIKSIR I KAMIEŃ

to jest talizmanów, strojów i pewnych przedmiotów, których zadaniem jest sprowadzenie określonych duchowych mocy (...).”⁶ Alemanno twierdził też, że świątynia w Jerozolimie była w gruncie rzeczy gigantycznym talizmanem, zbudowanym po to, by skłonić obecność Boga do zstąpienia na nią”⁷. Utrzymywał również, że jeśli Hermesa Trismegistosa można identyfikować z Enochem, to Mojżesz i Salomon byli magami i adeptami hermetyzmu.

Pico przyjął twierdzenia Alemanna z entuzjazmem i przyłączył do nich swój głos. Na górze Synaj, oznajmił, Mojżesz otrzymał nie tylko Prawo, ale również jego ezoteryczną interpretację, przekazywaną następnie uczniom potajemnie, wyłącznie drogą ustną. Tym „prawdziwym i bardziej okultystycznym wyjaśnieniem”, oznajmił Pico, była Kabała - którą w związku z tym postanowił połączyć z korpusem Hermetica przetłumaczonym przez Ficina⁸. W ten sposób powstała spójna i przekonująca nowa synteza, łącząca mistyczne i magiczne aspekty nauk chrześcijańskich, judaistycznych, muzułmańskich i hermetycznych. Aby uczynić swoją syntezę, jeszcze bardziej kompletną, Pico uzupełnił ją o chaldejskie wyrocznie i hymny orfickie. Stworzył więc rodzaj nowej światowej religii, w której magia stanowiła integralny składnik.

Planując wielką debatę, w której zamierzał bronić swoich dziewięciu tez, Pico przygotował przemowę. Przemową tą, poświęconą godności człowieka, zamierzał otworzyć obrady. Ponieważ do debaty nigdy nie doszło, mowa nie została publicznie wygłoszona. Nie opublikowano jej też do śmierci Pica. Obecnie jednak uważa się ją za najbardziej trafne i elokwentne podsumowanie myśli Mirandoli. Prezentował w niej wnioski po raz pierwszy ogłoszone przez hermetyzm piętnaście wieków wcześniej - że człowiek nie musi być bezbronną ofiarą losu, lecz może zdobyć możliwość kształtowania rzeczywistości wokół siebie i określania, z pełną wolnością i odpowiedzialnością, swego przeznaczenia. Pico oznajmił, że człowiek został stworzony, by zająć miejsce w środku świata, między niebem a ziemią. Z tej pozycji, dziej woli, może uczynić samego siebie czymkolwiek zechce.

„Jakiemkolwiek nasienie człowiek zasieje, ono wyrośnie i przyniesie mu swój owoc”⁹. Według Pica ten proces można było osiągnąć „dzięki prawidłowemu użyciu naturalnych substancji zgodnie z zasadami magii sympatycznej”¹⁰. I, jak wyraźnie powiedział, „tak mag łączy ziemię, z niebem, to znaczy łączy rzeczy niższe z dobrodziejstwami i mocami rzeczy wyższych”¹¹.

Frances Yates zauważyła:

Zaczynamy dostrzegać tu niezwykłą przemianę w statusie maga. Nekromanta, preparujący swoje plugawe mikstury, i czarownik, wygłaszający przerażające inwokacje, byli wyrzutkami społeczeństwa, uważanymi za zagrożenie dla religii i

zmuszonymi do uprawiania swego rzemiosła w tajemnicy. Te staroświeckie postacie trudno rozpoznać w pobożnych i filozoficznych magach renesansu¹².

W przeciwieństwie do średniowiecznego czarownika Pico podkreślał „godność człowieka jako maga (...) mającego w sobie boską moc twórczą oraz magiczną moc zaślubiania nieba i ziemi (...)”¹³. I to właśnie Pico, według Frances Yates, „jako pierwszy dumnie sformułował nową pozycję, dla człowieka Europy, człowieka jako maga, stosującego zarówno magię, jak i Kabałę, by oddziaływać na świat i za pomocą nauki kontrolować swoje przeznaczenie”¹⁴.

Związki z północną Europą Energia wytworzona przez Akademię Florencką, najpierw pod patronatem Ficina, potem Pico, nie mogła utrzymać swojego napięcia w nieskończoność. Kiedy oczekiwania, jakie wzbudziła, nie spełniły się, zapal przygasł. W 1492 roku Wawrzyniec Wspaniały zmarł. Jego syn okazał się niekompetentny, zupełnie nie przystosowany do spraw bankowości i finansów, którym rodzina zawdzięczała swój majątek i pozycję. W rezultacie fortuna Medyceuszy zaczęła się kurczyć i w życiu politycznym Florencji zapanował chaos. W roku 1494 Pico dołączył do swego świetnego patrona. W tym samym roku armia francuska prowadzona przez Karola VIII zajęła Italię, i rodzina Medyceuszy została wypędzona z Florencji.

Do tego czasu jednak ruch zapoczątkowany przez Akademię Florencką zdążył zapuścić korzenie gdzie indziej. W Italii nowym ośrodkiem studiów hermetycznych stała się Wenecja, która zachowała niezależność i której nie dotknęły konwulsje, wstrząsające resztą kraju. W Wenecji znajdowała się już wcześniej spora grecka biblioteka i liczna społeczność greckich i bizantyjskich emigrantów. Mieszkała tam też znaczna wspólnota żydowska, co ułatwiało naukę hebrajskiego i pomogło w integracji Kabały z naukami hermetycznymi. Wreszcie Wenecja, jak już wspomnieliśmy, stała się głównym ośrodkiem drukarstwa w Europie, stolicą przemysłu wydawniczego.

Najważniejszym z weneckich drukarzy był Aldus Manutius, bliski przyjaciel Pico, a niegdyś także nauczyciel dwóch jego siostrzeńców. Około roku 1489 Manutius przybył do Wenecji i założył swoją słynną drukarnię. Do 1500 roku zdominował wydawanie greckich tekstów, zwłaszcza hermetycznych i platońskich. W sumie opublikował dziewięćdziesięciu czterech klasycznych i postklasycznych autorów greckich. Wynałazł też dla książek poręczny format octavo oraz kursywę.

Manutius był oddany sprawie szerzenia nauki i odegrał istotną rolę w propagowaniu hermetyzmu. Jego dom i księgarnia stały się miejscem spotkań pisarzy i myślicieli nie tylko z Wenecji, lecz także spoza miasta. W roku 1502 założył własną Akademię Wenecką. W roku 1505 rozważał możliwość przeniesienia się do Niemiec i założenia akademii na dworze cesarza Maksymiliana I¹⁵. Z projektu tego nic nie wyszło, jednak przez Fuggerów, bogatą rodzinę bankierów z Augsburga, Manutius nawiązał liczne kontakty w Niemczech i północnej Europie. Dzięki nim pełnił rolę „intelektualnej arterii”, łączącej renesansową Italię z resztą kontynentu.

I tak w 1496 roku Manutius został bliskim przyjacielem Anglika Thomasa Linacre’a, który później uczył greki zarówno Erazma, jak i sir Thomasa More’a, był nadwornym lekarzem Henryka VIII i w 1518 roku założył Królewskie Kolegium Lekarzy. W 1503 roku Manutius przyjął w Wenecji wyjątkowo dostojnego

ELIKSIR I KAMIEŃ

gościa, Albrechta Dürera. Pieć lat później gościł jedną z najważniejszych postaci renesansowego humanizmu, holenderskiego uczonego i pisarza, Desideriusa Erasmosa. W ten sposób Manutius utworzył pomost między dwoma najważniejszymi składnikami renesansowej myśli – hermetyzmem Ficina i Pico z jednej strony, z drugiej zaś humanizmem uosobianym przez ludzi takich jak Linacre, Erazm, Thomas More i Marcin Luter.

Jednym z najważniejszych znajomych Manutiusa był niemiecki hermetysta i kabalista Johannes Reuchlin (1455–1522), z którym się zaprzyjaźnił i którego dzieło opublikował w roku 1498. Reuchlin przejął magię Pico i przekształcił ją w swoją własną syntezę, kabalizmu, hermetyzmu, nauk żydowskich i greckich. Uważa się, że jego pierwsza książka, wydana w 1494 roku, zainspirowała ryciny Dürera.

Drugie, jeszcze bardziej ambitne dzieło, *De arte caballistica* (O sztuce kabalistycznej), wydane w 1517 roku, nazwano „pierwszym pełnym traktatem kabalistycznym napisanym przez nie-Żyda” oraz „biblią chrześcijańskich kabalistów”¹⁶. Reuchlin miał też założyć w Heidelbergu grupę., która później przerodziła się. w jego własną nieformalną, *Accademia Platonica*. Mówiono o niej, że praktykuje „kult trzech starożytnych języków i mistycznych nauk, które Reuchlin zaczerpnął od Pica we Florencji”¹⁷. Wśród jej członków znalazł się. inny przyjaciel Manutiusa, Konrad Celtis, oraz wybiny praktyk alchemii hermetycznej znany jako Trithemius. Trithemius z kolei był mentorem najwybitniejszej faustowskiej postaci renesansu, Heinricha Corneliusa Agrippy. Wynalazek druku i pojawienie się. uczonych humanistów, takich jak Erazm, skutecznie pozbawiło Kościół monopolu na nauczanie. Większość wśród kluczowych postaci w propagowaniu hermetyzmu stanowili świeccy pisarze i nauczyciele. Ale znalazło się. też wielu księży, mimo iż idee te były sprzeczne z ortodoksyjną religią. Do najbardziej wpływowych zwolenników hermetyzmu w jego nowej siedzibie w Wenecji był franciszkański braciszek, Francesco Giorgi (1466-1540). Giorgi zawdzięczał swoją inspirację, przede wszystkim naukom Pica. Podobnie jak on, dostrzegał wiele powiązań między naukami hermetycznymi a Kabałą. To skłoniło go do zgromadzenia hebrajskich ksiąg, które roznieciły zainteresowanie innych praktyków hermetyzmu. Włączył on też do swego systemu „chrześcijańskiej Kabały” zarówno numerologię.. jak geometrię., a także platońskie i pitagorejskie koncepcje harmonii. Odegrał kluczową rolę. w rozwijaniu idei, która miała zyskiwać coraz większe znaczenie w XVI wieku – rozszerzenia zasad hermetycznych na architekturę. Giorgi wskrzesił filozoficzne zainteresowania klasycznego rzymskiego architekta Witruwiusza, który czuwał nad przebudową Rzymu przez Augusta.

Giorgi uważał architekturę, za kluczowe połączenie w harmonijnych wzajemnych relacjach między mikrokosmosem a makrokosmosem - temat ten miał się. później wyraźnie zaznaczyć w wolnomularstwie. Witruwiańska teoria architektury miała, zdaniem Giorgia, znaczenie religijne, wywodzące się. wprost od Świątyni Salomona. Jego kosmos opierał się. na liczbie i był skonstruowany przez architekta „zgodnie z niezmiennymi prawami kosmicznej geometrii”¹⁸.

Dzięki swoim poglądom Giorgi zyskał wielki szacunek w Wenecji. Kiedy w 1534 roku wybuchł spór na temat proporcji nowego franciszkańskiego kościoła, Rozwój wiedzy hermetycznej doża postanowił, że braciszek-hermetysta będzie pełnił rolę arbitra. Giorgi chętnie stworzył swój własny projekt, który miał ucieleśniać „praktyczne zastosowanie harmonii mikrokosmosu i makrokosmosu”¹⁹.

Z racji swego patrycjuszowskiego pochodzenia Giorgi był niekiedy wysyłany z misjami dyplomatycznymi w imieniu Republiki Weneckiej. Czynnym pośredniczył też w negocjacjach, mających umożliwić Henrykowi VIII rozwód z Katarzyną Aragońską. Pod koniec 1529 roku monarcha potajemnie wysłał swoich agentów do Wenecji, aby dowiedzieć się od tamtejszych rabinów, jaki jest status prawny rozwodu według Starego Testamentu. Giorgi, ze swoim doświadczeniem w studiach nad judaizmem i z kontaktami wśród żydowskiej społeczności, odegrał ważną rolę w tych konsultacjach. Później otrzymał prywatny list od króla Anglii, który dziękował mu za pomoc²⁰.

Kościół atakuje W 1527 roku Italia została znowu zaatakowana, tym razem przez armie cesarza Karola V, które spłądowały Rzym. Do tego czasu protestancka „herezja” zdążyła okrzepnąć i rozkwitała w Niemczech. We Włoszech jednak „zaraza” jeszcze się nie rozprzestrzeniła i Kościół postanowił wykorzystać okazję, by przykręcić śrubę. W 1524 roku Święte Oficjum, Inkwizycja, zostało zreformowane i otrzymało władzę porównywalną z tą, jaką już wcześniej miało w Hiszpanii. Mogło teraz przesłuchiwać, aresztować, karać, konfiskować i wydawać wyroki śmierci. W roku 1555 zwierzchnik Świętego Oficjum zasiadł na tronie papieskim jako Paweł IV i restrykcje dramatycznie się nasiliły. Niemal wszystkie formy nieorto-doksyjnej myśli, również hermetyzm, musiały zejść do podziemia.

Do tego czasu jednak hermetyzm zdążył zapuścić korzenie gdzie indziej i nabrać impetu, którego nie dało się powstrzymać. Często środki wymierzone przeciwko niemu jeszcze bardziej zwiększały

jego energię. Dzisiaj rok 1492 jest dla nas znaczący z powodu pierwszej odkrywczej podróży Kolumba; jednak w ówczesnej Europie był on ważny z innych przyczyn. W roku 1469 Izabela, dziedziczka tronu kastylijskiego, poślubiła Ferdynanda, spadkobiercę tronu Aragonii. W 1474 roku Izabela została królową; pięć lat później Ferdynand wstąpił na swój tron i powstało zjednoczone Królestwo Hiszpanii. Potem, w roku 1492, skapitulowała Granada, ostatni bastion islamu. Wkrótce potem Ferdynand i Izabela przystąpili do wszechstronnego i drakońskiego programu „oczyszczania” — który poprzedzał nazistowską politykę rasową i niedawne czystki etniczne w byłej Jugosławii. Mając błogosławieństwo pary królewskiej, Inkwizycja przystąpiła do oczyszczania królestwa ze wszystkiego, co uznała za nieprzyjazne wobec wiary katolickiej. Jak zauważył Carlos Fuentes, Hiszpania usunęła uczuciowość razem z Maurami, a inteligencję z Żydami i odtąd stała się sterylna.

Jedną z konsekwencji programu „puryfikacji” był masowy napływ uciekinierów do innych części Europy — wśród nich znaleźli się oczywiście uczeni biegli w Kabale i żydowskim lub muzułmańskim hermetyzmie. Przynieśli oni ze sobą 100 ELIKSIR I KAMIEN

nowy zbiór tekstów. Exodus z Hiszpanii można porównać z tym, który miał miejsce czterdzieści lat wcześniej z Bizancjum. Wielu uciekinierów dotarło do Italii, zwłaszcza do Wenecji, gdzie znacząco przyczynili się do rozwoju renesansu. Inni uciekli do najdalszej europejskiej posiadłości Hiszpanii — Niderlandów, które okazały się żyzną glebą dla nauk, jakie ze sobą przynieśli.

Od jakiegoś czasu Niderlandy, Holandia i Flandria, były schronieniem dla heterodoksyjnej i obrazoburczej nauki. Rozwijało się tam mnóstwo sekt mistycznych, ezoterycznych kultów i tajemnych stowarzyszeń — na przykład Bractwo Wolnego Ducha, które odrzucało wszelką organizację, i hierarchie, wyznawało rodzaj duchowej anarchii i podobno miało wśród swoich członków Hieronima Boscha. Później tradycje humanistyczne zajęły poczesne miejsce w umysłowości Niderlandów, za sprawą Erazma. Napływ świeżego materiału z Hiszpanii doprowadził do powstania ruchu przypominającego to, co działo się wcześniej w Italii - do powstania tak zwanego renesansu flamandzkiego. Podobnie jak w Italii, nauki hermetyczne i judaistyczne miały się połączyć z humanistycznymi, znajdując wspólny cel w postaci oporu przeciwko represjom Rzymu.

Na rozwój sytuacji w Niderlandach wpłynęły też wydarzenia w sąsiednich Niemczech. Hegemonia Kościoła zawsze miała tam, zwłaszcza na północy, kruche podstawy — Kościół nie zdołał się tam tak umocnić, jak w innych częściach Europy. W pierwszej ćwierci XVI wieku bastiony kościelnej władzy, które mogłyby powstrzymać rozwój hermetyzmu, zostały ostatecznie obalone, i żelazny uścisk Kościoła w końcu pękł. 31 października 1517 roku augustiański mnich nazwiskiem Marcin Luter rozpoczął w pojedynkę, na pozór samobójczą rewoltę. — i w ciągu niecałych czterech lat zapoczątkował reformację.

Luter urodził się w 1483 roku. W roku 1505 wstąpił do klasztoru augustianów i szybko awansował w zakonnej hierarchii. Do 1511 roku został doktorem teologii i profesorem Pisma. Do 1515 roku sprawował nadzór nad jedenastoma klasztorami. Ale jego nauki zaczęły coraz bardziej odbiegać od ortodoksji. Między 1512 a 1515 rokiem Luter przeżył kryzys duchowy, który późniejsi badacze uznali za załamanie nerwowe. Cokolwiek to było, doprowadziło go do wniosku, że sama wiara wystarczy, by osiągnąć zbawienie, a dobre uczynki nie są konieczne. A jeśli sama wiara jest jedynym warunkiem zbawienia, to nie jest też potrzebne pośrednictwo Kościoła i jego hierarchów.

Na wrogość Lutra wobec Kościoła miała też wpływ przekupność kościelnych instytucji i skala nadużyć. Wzorcowym przykładem był dla niego handel odpustami, polegający na tym, że każdy, kto miał wystarczająco dużo pieniędzy, mógł sobie kupić odpuszczenie grzechów. W 1517 roku dominikański handlarz odpustami - sprzedawanymi dla zdobycia funduszy na odnowienie bazyliki świętego Piotra w Rzymie — sprowokował Lutra do gwałtownej reakcji. Powodowany słusznym oburzeniem, sformułował zbiór dziewięćdziesięciu pięciu tez z zarzutami wobec religii katolickiej i

przybił je do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze. Ten śmiały odruch protestu spotkał się z nadspodziewanie przychylnym przyjęciem w całym Niemczech. W ciągu dwóch tygodni jego dziewięćdziesiąt pięć też było znanych w całym kraju. Przyjęli je entuzjastycznie ci, którzy dążyli do rozwoju wiedzy hermetycznej — przeprowadzenia reform w Kościele. Szczególnie żarliwie propagowali je zwolennicy nowego humanizmu.

Kościelnym próbom zdławienia zaczynającej się rebelii przeszkodzili sami mnisi i wsparcie świeckich możnowładców. W Wittenberdze Luter znalazł potężnego protektora w osobie elektora saskiego. W roku 1520 definitywnie zerwał z Rzymem i opublikował traktat, w którym zachęcał niemieckich książąt, aby sami dokonali reformy Kościoła — przestali finansować papieża, zrezygnowali z narzucanego celibatu, mszy za zmarłych, pielgrzymek, odpustów, zakonów religijnych oraz różnych innych praktyk i instytucji. Kościół odpowiedział tak, jak można się było spodziewać — w czerwcu 1520 roku tezy Lutra uznano za hereetyckie. Luter w rewanżu spalił potępiającą go papieską bullę. 3 stycznia 1521 roku został ekskomunikowany.

W tym samym roku został wezwany przed oblicze cesarza Karola V do Wormacji. Wspierany przez elektora Saksonii oraz innych wielmożów, Luter nie zgodził się na odwołanie swoich tez, wygłaszając słynne stwierdzenie: „Tutaj stoję. Nie mogę inaczej”. Bojąc się utraty lojalności niemieckich książąt, Karol V nie chciał dalszej konfrontacji. Herezja Lutra uzyskała status równający się oficjalnej ratyfikacji. W ten sposób protestantyzm zdobył mocną pozycję, w Niemczech, a papież nie miał sposobu, by go zniszczyć. Książęta zrzucali sutanny i żenili się. Podobnie zakonnicy i mniszki, którzy masowo opuszczali klasztory. W roku 1524 sam Luter zrezygnował z mnisiego habitu. Rok później poślubił byłą mniszkę z zakonu cystersów, Catherine von Bore. Tymczasem zapoczątkowana przez niego rebelia zyskała znaczny zasięg. W 1519 roku Ulrich Zwingli zainaugurował reformację, w Szwajcarii. W 1555 roku, dziewięć lat po śmierci Lutra, Jan Kalwin założył własną surową formę, protestantyzmu w Genewie. Wśród uczniów Kalwina był między innymi John Knox, który zaniósł idee reformacji do Szkocji.

O ile odważny protest Lutra zadał poważny cios panowaniu Kościoła, to znacznie donioślejsze skutki miało wykorzystanie przez niego wynalazku druku. W przeszłości Biblia była dostępna jedynie po łacinie, a co za tym idzie, tylko dla duchownych. Luter jednym ciosem zniszczył ten monopol. W 1522 roku, rok po odważnym wystąpieniu w Wormacji, opublikował niemiecki przekład Nowego Testamentu — pierwsze powszechnie dostępne tłumaczenie świętego pisma w języku współczesnym, pierwowzór wersji w innych językach, między innymi angielskiej Biblii króla Jakuba. W 1525 roku pojawiła się angielska wersja, tłumaczona przez Johna Tyndale'a bezpośrednio z greki i hebrajskiego.

Po raz pierwszy ludzie umiejący czytać mogli sami przeczytać tekst Biblii. W ten sposób książęta jako strażnicy i interpretatorzy słowa Bożego stali się niepotrzebnym dodatkiem. Konsekwencje były ogromne, zarówno w sprawach sakralnych, jak i świeckich. Pojawił się na przykład nowy bodziec do nauki czytania, nawet dla tych, którzy wcześniej nie odczuwali takiej potrzeby. Wielkie grupy ludzi — takie jak na przykład niespokojni Wolni Rycerze Cesarstwa w Niemczech — zapalały chęcią nabycia umiejętności czytania. A skoro mogli czytać Biblię, mogli też czytać inne rzeczy, niekoniecznie z nią zgodne. W Niemczech ludzie o różnym pochodzeniu i statusie społecznym — na przykład uczeni, jak Reuchlin, czy 102 ELIKSIR I KAMIEN

zawadiacy buntowniczy rycerze, jak Ulrich von Hutten — bywali odcytani w różnych gatunkach literatury, począwszy od konwencjonalnej teologii, przez nauki Lutra i humanizm Erazma, po teksty kabalistyczne i hermetyczne. Protestanci teolodzy, wspierani przez potężnych świeckich wielmożów, na tyle skutecznie odwrócili uwagę, katolickich władz, że zwolennicy hermetyzmu mogli działać praktycznie bez przeszkód.

W miarę, jak protestantyzm rozprzestrzeniał się w północnej Europie, towarzyszył mu hermetyzm, czasem w formie mniej lub bardziej zawoalowanej, czasem zupełnie otwarcie. Wśród świeckich

potentatów, którzy przyjęli protestantyzm, hermetyzm znalazł potężnych protektorów, a nierzadko gorliwych wyznawców. Na przykład Akademia Hermetyczna Reuchlina w Heidelbergu wkrótce miała rozszerzyć swoje wpływy na dwory możnowładców w całym regionie. Do końca XVI wieku niewielu niemieckich książąt nie zetknęło się z naukami hermetycznymi. Klimat, jaki zapanował, sprzyjał nadejściu postaci Fausta.

Nic dziwnego, że w tak sprzyjających okolicznościach hermetyczny Zeitgeist wkrótce przedostał się przez kanał La Manche na Wyspy Brytyjskie. W Szkocji zdomował się wśród arystokratycznych rodzin, które już od średniowiecza lubowały się w naukach ezoterycznych, częściowo jeszcze pochodzenia celtyckiego, częściowo sprowadzonych w czasie krucjat. W Anglii, podobnie jak gdzie indziej, nakładał się, częściowo na humanizm i krążył tymi samymi kanałami. I tak na przykład, jak już wspomnieliśmy, Thomas Linacre należał do hermetycznego kręgu Manutiusa w Wenecji, po czym wrócił do Anglii, by zostać nadwornym lekarzem Henryka VIII i założycielem Królewskiego Kolegium Lekarzy. Wraz z Linacrem przebywał w Wenecji inny protegowany Manutiusa, William Grocyn, który po powrocie do Anglii został profesorem greki w Oksfordzie. Obaj ci ludzie są zwykle kojarzeni z tradycją humanistyczną; obaj blisko przyjaźnili się z hermetyką Johnem Coletem. W roku 1493 Colet wyruszył za granicę, w podróż, która miała trwać dwadzieścia lat. Niewiele wiadomo o jego losach w tym czasie, przyjmuje się jednak powszechnie, że spędził jakiś czas u Manutiusa w Wenecji. W każdym razie był pod wielkim wrażeniem Ficina, którego dzieło wysławiał po powrocie do Anglii w 1505 roku, kiedy został dziekanem św. Pawła. Już jako dziekan gościł jednego z najważniejszych magów renesansu, Heinricha Corneliusa Agryppego, który odegra ważną rolę w dalszej części tej książki.

Podobnie jak Linacre i Grocyn, Colet przyjaźnił się z sir Thomasem Morem. Również Morem jest powszechnie uważany za humanistę, i kojarzony z Erazmem. Jego racjonalizm w Utopii może się wydawać wrogi wobec hermetyzmu. A jednak Morem był gorącym wielbicielem Ficina; polemizował z naukami hermetycznymi, ale niektóre ich aspekty nie były mu wstrętne. Jego „najwcześniejsza biografia” przybrała formę długiego listu od Erazma do Ulricha von Huttena, buntowniczego Wolnego Rycerza Cesarstwa, poety i satyryka, który swą postawą reprezentował zarówno hermetyzm, jak i humanizm. Fakt, iż Erazm korespondował z taką postacią jak von Hutten, wskazuje, w jak wielkim stopniu hermetyzm pokrywał się z humanizmem. Propagowaniu hermetyzmu w Anglii pośrednio sprzyjał oczywiście sam Henryk VIII. Już wcześniej wspomnieliśmy, że w swoich zabiegach o uzyskanie rozwodu z Katarzyną Aragońską, opierał się na radach i pomocy weneckiego bra-ciszka-kabalisty, Francesca Giorgi. W 1527 roku Henryk starał się uzyskać rozwód od papieża, powołując się na precedens dwóch królów Francji. Wykrętne odpowiedzi papieża skłoniły angielskiego monarchę do szukania innego rozwiązania problemu. Stary Testament dawał możliwość rozwodu, toteż Henryk starał się, za pośrednictwem Giorgiego, poznać podejście judaizmu do tej sprawy. Chciał też bliżej przyjrzeć się protestantyzmowi, który zajmował pozycje, zbliżoną do Starego Testamentu i odrzucał kościelne prawo kanoniczne w tej materii. W protestantyzmie — w zaleceniu Lutera, by świeccy potentaci reformowali Kościół — Henryk znalazł sposób, jakiego potrzebował.

W 1531 roku Henryk pozwolił się ogłosić głową Kościoła w Anglii. W roku 1533 potajemnie poślubił Annę Boleyn, która była już w ciąży (miała urodzić córkę, przyszłą Elżbietę I). W tym samym roku arcybiskup Cranmer publicznie unieważnił małżeństwo Henryka z Katarzyną. Latem 1533 roku odbyła się oficjalna koronacja Anny, a we wrześniu królowa urodziła córkę. Henryk został eks-komunikowany przez papieża. Rok później Kościół w Anglii zerwał wszelkie stosunki z Kościołem rzymskim. W roku 1535 angielscy biskupi formalnie odrzucili zwierzchnictwo papieża i ustanowili Kościół Anglikański. W roku 1536 rozpoczęło się rozwiązywanie klasztorów.

W klimacie religijnego przewrotu i odrzucenia władzy Rzymu zarówno humanizm, jak i hermetyzm mogły rozkwitać. Do końca XVI wieku kręgi o hermetycznej orientacji mocno już

okrzepli w Anglii. Niektóre z nich działały w większym lub mniejszym stopniu potajemnie. Niektóre z nich prawdopodobnie miały własne siatki szpiegowskie. Inne wchodziły w związki z już wcześniej istniejącymi brytyjskimi instytucjami, tworząc amalgamat, który z czasem przerodził się w masonerię. A pod koniec wieku, jak wkrótce zobaczymy, nauki hermetyczne miały odegrać istotną rolę w kulturze elżbietańskiej - włączając w to oczywiście teatr Marlowe'a i Szekspira. W Doktorze Faustusie i Burzy renesansowy mag miał osiągnąć ostateczną formę literacką.

Hermetyczny cesarz Hermetyzm rozwijał się nie tylko pod panowaniem protestantyzmu, ale i w krajach katolickich. Pod koniec XVI wieku zdobył mocną pozycję na najpotężniejszym katolickim dworze Europy — Rudolfa II, cesarza z dynastii Habsburgów, który był zarazem królem Austrii, Węgier, Czech i Moraw. Rudolf (1576-1612) panował równocześnie z angielskimi władcami Elżbietą i Jakubem I, a okres jego rządów był równie doniosły dla kultury. Od samego początku jednak zachowywał się w sposób, który w oczach ortodoksów nie wychodził na zdrowie jego pozycji. Na przykład opuścił tradycyjnie habsburskie miasto, Wiedeń, i zebrał swój dwór w Pradze. W epoce, kiedy Europa ulegała coraz silniejszej polaryzacji między protestantyzmem a katolicyzmem, Rudolf nie opowiedział się po żadnej ze stron, twierdząc, że jest po prostu chrześcijaninem. Mimo iż formalnie reprezentował świecką władzę 104 ELIKSIR I KAMIENI

Kościół, nie zamierzał prześladować protestantów; do papieża był nastawiony wyraźnie wrogo i nie chciał się pojednać z Rzymem nawet na łożu śmierci.

Rudolf zajmował się sprawami ezoterycznymi i entuzjastycznie podchodził do wszelkich aspektów hermetyzmu, zwłaszcza magii i alchemii. Poświęcił wiele czasu i ogromne sumy na rozbudowę swojej biblioteki, która z czasem stała się najbardziej spójnym i pełnym zbiorem tego rodzaju na kontynencie. Obejmowała nie tylko standardowy zbiór dzieł hermetycznych, ale także budzący grozę, podręcznik magii, Picatrix, z przerażeniem potępiany przez Kościół. Sam Rudolf zajmował się eksperymentami alchemicznymi; zapraszał do Pragi praktyków hermetyzmu z całej Europy, oferując im swoją opiekę, i stanowiska na dworze. Na jego zaproszenie odpowiedzieli między innymi Michał Sedziwój (znany jako Sen-divius) z Polski i Alexander Seton ze Szkocji. Wśród najważniejszych gości cesarza był angielski mag John Dee, często uważany za pierwowzór postaci Prospera z Burzy, później nadworny astrolog królowej Elżbiety I.

Innym wybitnym gościem Rudolfa był Giordano Bruno, najambitniejszy chyba ze wszystkich renesansowych magów, który próbował „transmutować ludzki stan”. Naukowcy sądzą, że Bruno założył sieć tajnych stowarzyszeń w całej Europie. Praga stanowiła podatny grunt dla takiego przedsięwzięcia. W czasie pobytu w czeskiej stolicy Bruno opublikował książkę, dedykowaną Rudolfowi, i przedstawił w dedykacji zarys swojej „filozofii jednej prawdziwej uniwersalnej religii wywodzącej się z tradycji okultyzmu”²¹. Spośród innych podopiecznych cesarza warto też wymienić niemieckiego alchemika i filozofa hermetycznego, Michaela Maiera. Maier służył cesarzowi jako nadworny alchemik i osobisty sekretarz aż do śmierci Rudolfa w 1612 roku, po czym wyjechał do Hesji, Holandii i w końcu do Anglii, gdzie odegrał ważną rolę w propagowaniu nauk hermetycznych i tak zwanych różokrzyżowych.

Dzięki opiece udzielanej ludziom takim jak Dee, Bruno i Maier, Rudolf zaczął być uważany za inspirację dla alchemików w całej Europie. Niektórzy nawet nazywali go nowym Hermesem Trismegistosem. Poświęceniu cesarza studiom nad hermetyzmem dorównywała tylko jego fascynacja Kabałą. Patronował ambitnemu projektowi, polegającemu na stworzeniu wyczerpującego kompendium tekstów kabalistycznych „obejmującego to, co najlepsze w hebrajskiej wiedzy z najlepszymi komentarzami chrześcijańskich autorów”²². I podczas gdy w innych miejscach Europy Żydzi byli prześladowani, w Pradze mogli żyć spokojnie, otoczeni osobistą opieką cesarza. W takich warunkach żydowska społeczność prosperowała doskonale. Najbogatszymi ludźmi w mieście byli Żydzi, którzy utrzymywali też ożywione kontakty z dworem. Z pewnością wiele związków łączących — jak to nazwał pisarz Leo Perutz - „getto i zamek” miało

naturę, czysto handlową, przy tym był to handel zarówno towarami, jak i ideami. Jednym z ludzi, którzy skorzystali na takich transakcjach był główny rabin Pragi, kabalista Juda Loew ben Bezalel. W późniejszych czasach rabbi Loew miał przejść do legendy jako twórca Golema, mechanicznego, humanoidalnego automatu, obdarzonego iskrą życia dziełki kabalistycznej i hermetycznej magii.

W 1614 roku pojawił się w Niemczech pierwszy z wielu anonimowych manifestów, mających rzekomo pochodzić z tajemniczego, hermetycznie zorientowanego bractwa różokrzyżowców. Manifesty te wzbudzały równie wiele emocji, co niegdyś dziewięćdziesiąt pięć tez Lutera, i podzieliły Europę, zyskując z jednej strony gorliwe wsparcie, z drugiej zaś historyczny lęk, paranoję i wrogość. W swoim ogólnym filozoficznym charakterze manifesty różokrzyżowe były czysto hermetyczne, alchemiczne i kabalistyczne. Zapowiadały nadejście nowej światowej religii, nowego porządku opartego na wolności, harmonii i powszechnym braterstwie. Zdradzały też wyraźną sympatię, wobec protestantyzmu i gwałtowną antypatię, wobec rzymskiego katolicyzmu. Paradoksalnie jednak popierały cesarza, w założeniu obrońcę, wiary katolickiej: „W Politia uznajemy Rzymskie Cesarstwo i Quartiam Monarchiam za naszego chrześcijańskiego zwierzchnika”²³.

Pierwszy z manifestów, zawierający to właśnie zdanie, został wydrukowany w roku 1614, dwa lata po śmierci Rudolfa II. Uważa się jednak, że teksty te były w obiegu na długo przed opublikowaniem. Biorąc pod uwagę, kontekst, cytowane zdanie mogło się odnosić jedynie do Rudolfa. Ów władca wspierał program, jaki prezentowały manifesty. Jego następca, Maksymilian II, wkrótce miał zacząć robić coś wręcz przeciwnego - starać się go zniszczyć.

Jeśli zdanie, które zacytowaliśmy, rzeczywiście odnosi się do Rudolfa, to jest kolejnym dowodem szacunku, jakim otaczali cesarza europejscy hermetryści, a zwłaszcza różokrzyżowcy.

Odzwierciedla też aspiracje części europejskiego hermetyzmu do przybrania szczególnego politycznego wymiaru. Według takich uczonych jak Frances Yates, tego rodzaju aspiracje przyczyniły się w niemałym stopniu do wybuchu wojny trzydziestoletniej. Faust przywołał siły, które wymknęły się spod jego kontroli.

Rozdział Faustus Dzisiaj słowo renesans przywołuje na myśl długą listę, wybitnych nazwisk. Przede wszystkim przypominamy sobie wielkich artystów, takich jak Giotto, Botticelli, Leonardo, Michał Anioł, Durer, Brunelleschi, Donatello, Palladio, Rabelais, Ronsard, Marlowe, Szekspir. Pamiętamy również mecenasów sztuki: Lorenza de Medici, Ludovica Sforze, Gonzagę z Mantui. Przychodzą nam na myśl dynastie takie jak Borgiowie, oddający się intrygom i polityce, ale także imiona żeglarzy, podróżników i konkwistadorów Yasco da Gama, Henryka Żeglarza, Kolumba, Yespucciego, Magellana, Drake'a, Raleigha, Cortesa i Pizarra; teologów jak Luter, Zwingli, Kalwin i John Knox; pisarzy humanistów jak Erazm z Rotterdamu i sir Thomas More. Przychodzą na myśl monarchowie, ludzie nieprzeciętnego formatu: francuski król Franciszek I, cesarze Karol V i Rudolf II, hiszpański Filip II, angielscy władcy Henryk VIII i Elżbieta I.

Za wszystkimi tymi osobami jednak stoi archetypiczna postać Fausta, renesansowego maga, w swoim zarówno pozytywnym, jak i negatywnym aspekcie. W postaci tej można znaleźć ucieleśnienie władczej mentalności renesansu, jej przewodnią inspirację, duchowy i moralny (lub amoralny) kontekst, obietnice, oczekiwania i optymizm, leżące u podstaw działalności i tłumaczący ją. Artyści i ich opiekunowie, badacze, konkwistadorzy, teologowie, humaniści, możnowładcy - wszyscy podejmowali swoje przedsięwzięcia z niewzruszoną wiarą w siebie i głębokim przekonaniem, że tworzą lepszy, bardziej uduchowiony świat, świat, w którym wiedza i władza łączą się, jak nigdy wcześniej, w imię nowego świtu ludzkości. Właśnie w tym specyficznym związku wiedzy i władzy najdobitniej odbija się postać Fausta, czyli renesansowego maga. Z nadejściem renesansu Faust miał stać się najdoskonalszym archetypem i paradygmatem współczesnego człowieka Zachodu, najdoskonalszym, samodefiniującym się mitem zachodniej kultury i cywilizacji.

Po niemiecku Faust znaczy „pięść”; większość współczesnych badaczy uznając to znaczenie za wyjątkowo sugestywne, czy wręcz głębokie, nie wnika w problem dalej. Po łacinie jednak Faustus znaczy „szczęśliwy” lub „obdarzony poFaustus myślnością”. Warto przypomnieć, że takie właśnie imię, przypisał sobie sam Szymon Mag, który wdał się w pojedynek na cuda ze świeżym Piotrem. Faust zatem jest nieco późniejszym, szesnastowiecznym wcieleniem lub awatarem Szymona Maga; za taką identyfikacją przemawia też wiele dalszych szczegółów. Szymon Mag na przykład miał podobno podróżować w towarzystwie prostytutki, która, jak twierdził, była reinkarnacją Heleny Trojańskiej. W większości wersji opowieści o Fauście, mie_dzy innymi tych stworzonych przez Marlowe’a i Goethego, bohater wykorzystuje piekielne moce, aby zdobyć i połączyć się z cieniem Heleny. Można twierdzić, że w tym momencie, przynajmniej w sztuce Marlowe’a, skazuje się nieodwracalnie na pote_pienie, gdyż jego związek z Heleną jest związkiem z sukubem, bezcielesną, demoniczną istotą. Według później_szych badaczy, takich jak Joris-Karl Huysmans, stosunek seksualny z taką istotą – z me_skim inkubem lub żeńskim sukubem* – stanowił tajemniczy, przemilczany i jawny „grzech przeciw duchowi świe_temu”, grzech, który nie może zostać wybaczony.

Wprawdzie przyćmiły go legendy, folklor i literatura narosłe wokół niego, ale wydaje się, że rzeczywiście istniała historyczna postać zwana Faustem.

Najwcześniejsza znana wzmianka o nim jest zawarta w liście z 1507 roku, napisanym przez alchemika i filozofa hermetycznego Trithemiusa, obecnie przechowywanym w Bibliotece Watykańskiej. W piśmie adresowanym do Johanna Yirdunga z Hassfurtu, astrologa i her-metysty na dworze elektora i palatyna Nadrenii w Heidelbergu Trithemius donosi:

Ten człowiek, o którym mi pisałeś [sic!], Georgius Sabellicus, który ośmielił się sam nazwać najpierwszym z nekromantów, jest postacianiegodnazaufania, plotkarzem i włóczęgą (...), nieustannie mówi publicznie rzeczy, które są obrzydliwe i sprzeczne z naukami świętego Kościoła (...). Magister Georgius Sabellicus, Faustus młodszy, natchnienie nekromantów, astrolog, podrzędny mag, hiromanta, uprawiający wróżbiarstwo z wykorzystaniem wysokich miejsc i ognia, a poza tym sztukę wróżenia za pomocą wody, (...) miał podobno powiedzieć (...), że cuda Chrystusa wcale nie są takie zadziwiające i że on sam umie zrobić wszystko, co Chrystus uczynił (...). Przybył do Kreuznach i (...) obiecał jeszcze bardziej zdumiewające rzeczy, twierdząc, że w alchemii przewyższył wszystkich poprzednich mistrzów i że rozumie i umie dokonać czegokolwiek ludzie sobie zażyczą. Tymczasem zwolniło się stanowisko nauczyciela (...) i on został na nie mianowany za rekomendacjąFranza von Sickingen, urzędnika twojego księcia i wielkiego miłośnika okultyzmu. W najbardziej występny ze sposobów zaczął wkrótce uwodzić chłopców, a kiedy te postęпки wyszły na jaw, uniknął pewnej kary uciekając (...)'.

Komentarz Trithemiusa jest interesujący pod wieloma wzglę_dami. Zupełnie na marginesie zawiera wzmiankę, o hermetycznych zainteresowaniach Franza von Sickingena. Sickingen, bliski przyjaciel Ulricha von Huttena, był jednym z naj-pote_zniejszych Wolnych Rycerzy Cesarstwa i jednym z przywódców tak zwanego Powstania Rycerzy przeciwko władzy cesarskiej. Podobnie jak Faust zafascynował później Goethego i jest jedną z głównych postaci dramatu opisującego powstanie, Gótz von Berlichingen (Żelaznorejd).

- Inkub - złośliwy duch zniewalający kobiety podczas snu sukub - demon, pod postacią kobiety nawiedzający mężczyznę we śnie (przyp. red.).

108 ELIKSIR I KAMIENÍ

Jeśli idzie o samego Fausta, w opisie Trithemiusa znajdujemy jego wyjątkowo odrażający portret. Zamiast dostojnego mistrza magii mamy drobnego szarlatana i pederastę. Nie ulega jednak wątpliwości, że Trithemius dostrzegł związek między Georgiusem Sabellicusem a biblijną postacią Szymona Maga. Można się nawet zastanawiać, czy samo określenie „Faustus” nie jest celowym przedstawieniem Sabellicusa jako nędznej imitacji czarownika z Biblii.

W każdym razie samo imię niezależnie od tego, czy zostało mu nadane przez Trithemiusa, czy przybrane przez samego Sabellicusa, daje do myślenia. Podobnie jak, przynajmniej w niektórych

miejscach, opinia Trithemiusa na jego temat. Spośród nielicznych późniejszych wzmianek o historycznym Faustusie żadna nie jest zbyt pochlebna. W liście z 3 października 1513 roku niejaki Conrad Mutianus Rufus twierdzi, że spotkał Faustusa, „słyszał go, jak papla w gospodzie” i uznał za „zwykłego bufona i głupca (...)”². 12 lutego 1520 roku Faustus był najwyraźniej w Bambergu i układał horoskop dla miejscowego biskupa, znajomego Ulricha von Huttena. W księdze rachunkowej biskupa odnotowano w tym dniu zapłatę, za horoskop uiszczoną „doktorowi Faustusowi, filozofowi”³. 17 czerwca 1528 roku pisarz w Ingolstadt odnotował obecność „doktora Jürga Faustusa von Haidleberg” - który wkrótce potem został wypędzony z miasta⁴.

Zanim został wypędzony, Faustus miał podobno powiedzieć, że jest rycerzem zakonu świętego Jana i komandorem jednego z domów zakonnych na granicy austriackiej Karyntii. Podobno też wygłaszał astrologiczne tezy — na przykład że Słońce i Jowisz w tej samej konstelacji zapowiadają narodziny proroków. Faustus bywa określany jako „Georgius Faustus Helmsted(ensis)”⁵. Helmsted, wieś w pobliżu Heidelbergu, naprowadziła współczesnego badacza Franka Barona na pewien trop. Baron przejrzał kroniki heidelberskiego uniwersytetu w poszukiwaniu studentów z Helmsted i znalazł niejakiego Georgiusa Helmstettera, który studiował w Heidelbergu od 1483 do 1487 roku. Spośród sześćdziesięciu siedmiu studentów zarejestrowanych w tym czasie był jednym z dwu, którzy nie podali nazwiska rodzowego. Otrzymał bakalaureat 12 lipca 1484 roku, a stopień magistra uzyskał 1 marca 1487. Takie są jedyne informacje o historycznym Faustusie, jakie dotychczas znamy. Nie mówią nam jednak zbyt wiele.

W maju 1532 roku, cztery lata po wypędzeniu z Ingolstadt Faustus podobno pojawił się w Norymberdze. Kronika miejska zawiera wzmiankę podpisaną przez zastępcę burmistrza: „odmówiono (...) wstępu doktorowi Faustusowi, wielkiemu sodomicie i adeptowi czarnej magii”⁷.

W 1534 roku kuzyn Ulricha von Huttena, Philipp von Hutten znany również jako Felipe de Urre, wyruszył z hiszpańską ekspedycją do Nowego Świata. Później przepadł w puszczech nad Orinoko, prowadząc daremne poszukiwania legendarnego miasta Manoa. W jednym z ostatnich listów napisanym w 1540 roku z terenów obecnej Wenezueli donosił, że „filozof Faustus miał rację, trafiliśmy bowiem na zły rok”⁸. To wskazywałoby, że Philipp, lub ktoś mu znany, prosił Faustusa o przepowiednię przed wyruszeniem ekspedycji.

Ostatnia znana wzmianka o historycznym Faustusie jest jedną z najkrótszych, ale zarazem najbardziej intrygująco prowokacyjną. W 1534 roku mesjanistyczna Faustus sekta holenderskich anabaptystów przejęła kontrolę, nad miastem Munster, ogłaszając miasto nową Jerozolimą, a swego przywódcę. „Królem Syjonu”. Zajęli się przygotowywaniem do nadchodzącej rzekomo apokalipsy, oddając się niczym nie ograniczonej orgii i masowym morderstwom. Wystraszeni ekscesami anabaptystów w północnych Niemczech i Niderlandach miejscowi wielmoże zgromadzili armię, i na początku 1535 roku rozpoczęli oblężenie Munster. 25 czerwca miasto zostało w końcu zdobyte. Tego samego dnia została odnotowana obecność Faustusa⁹. Nie mamy żadnej informacji na temat tego, co tam robił, ani nawet, czy był wśród obrońców czy atakujących. Nie wiemy też, co dalej się z nim działo - w jaki sposób, jeśli był wśród obrońców, udało mu się uciec. Uważa się., że umarł przed 1539 rokiem, lecz dokładna data śmierci pozostaje nieznana.

Tyle mamy wiarygodnych informacji na temat historycznego Faustusa. Według Franka Barona, jego rzekome związki czy też pakt z diabłem pochodzą przede wszystkim od Marcina Lutra:

Wpływ Marcina Lutra jest najważniejszym czynnikiem w rozwoju legendy Faustusa. W bardzo wczesnym momencie, jeszcze za życia historycznego Faustusa, Luter wygłosił pierwsze znane stwierdzenie, w którym mag Faustus został nazwany bliskim współnikiem diabła; o związku tym mówią niemal wszystkie anegdoty spisane po śmierci Faustusa¹⁰.

Wydaje się., że Luter zaakceptował rozróżnienie, po raz pierwszy sformułowane w średniowieczu i następnie podtrzymywane przez hermetystów jak Ficino, Pico i Reuchlin, między boską, czyli naturalną magią z jednej strony, a czarostwem, nekromancją i zaklęciami z drugiej. Wiadomo na przykład, że atakował tak wybitne

współczesne sobie postaci jak Agryppa. Lecz postać Fausta, wyłaniająca się z zapisków historycznych, niewątpliwie nie była trudnym przeciwnikiem. Dla Lutra wszelka magia, jaką taka postać dysponowała, mogła mieć wyłącznie szatański charakter. I tak w latach 40. XVI wieku Faustus często pojawia się w kazaniach Lutra jako wzorzec zła. Jedno z tych kazań porównuje go bezpośrednio do Szymona Maga: „Szymon Mag próbował wzlecieć do nieba, ale Piotr modlił się, żeby upadł (...). Faust również próbował tego w Wenecji. Ale sromotnie spadł na ziemię”¹¹. W latach 60. XVI wieku legenda Fausta jako „szwagra diabła” była już powszechnie znana. Do tego czasu również jego prawdziwe imię Georgius, czy też Georg zostało z niejasnych przyczyn zmienione na Johannes; właśnie jako John, co jest angielskim wariantem imienia Johannes, występuje Faustus w sztuce Marlowe’a z 1593 roku. W roku 1562 rzekoma biografia „Johannesa Faustusa” została napisana i opublikowana przez Philippa Melanchtona, jednego z najbliższych uczniów Lutra. Tekst ten trafił w gusta przeciętnego czytelnika i doczekał się dziewięciu wydań w ciągu następných czterdziestu lat. Jeśli wziąć pod uwagę wybory, to do końca XVI wieku wydrukowano czternaście edycji opowieści o Fauście. Pewne elementy tej historii wprowadzone przez Melanchtona miały stać się standardem. I tak na przykład Faustusowi nieustannie miał towarzyszyć jego demoniczny znajomy, Mefistofeles, w postaci czarnego psa. Stąd właśnie, jak się wkrótce przekonamy, wzięło się powszechne skojarzenie Faustusa z Agryppa.

110 ELIKSIR I KAMIEŃ

We wszystkich wczesnych, to znaczy szesnasta- i siedemnastowiecznych wersjach opowieści o Fauście, samego Fausta spotyka nędzny koniec. Nawet Marlowe -jak sam twierdzi, ateista - uznał za stosowne przypochlebić się religijnym sentymentom swoich odbiorców i zdecydował się skazać bohatera na potępienie. Wynikający stąd morał jest jasny: pakt z tak zwanymi „nieczystymi mocami” prowadzi do nieuchronnej zguby. Jednak pod tym oczywistym morałem kryje się bardziej przewrotny podtekst, który odzwierciedla odwieczną wrogość Kościoła, i chrześcijaństwa w ogóle, wobec nauki. To bowiem nie pakt z diabłem skazuje Faustusa na potępienie, ani nie rządzi władzą. We wszystkich wersjach opowieści o Fauście, między innymi we wcześniejszej Marlowe’a i późniejszej Goethego, głównym dążeniem i motywacją bohatera jest pragnienie wiedzy. Właśnie to pragnienie piętnuje go jako „złego” w oczach chrześcijan. Właśnie z tego pragnienia wynika pakt z diabłem; władza jest raczej ubocznym produktem paktu niż czymś więcej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wszelka wiedza, o ile nie zostanie przefiltrowana przez autorytet Kościoła, jest dogłębnie zła -jest domeną „piekielnego kusiciela”, który w ogrodzie Edenu po raz pierwszy skusił Ewę. do spróbowania owocu z Drzewa. W tradycji judeochrześcijańskiej upadek Adama i Ewy jest bezpośrednim wynikiem skosztowania owocu z Drzewa Wiedzy. Historia Fausta, przynajmniej w swoich chrześcijańskich wersjach, dowodzi zatem odrazy, z jaką wiedza była postrzegana przez kościelnych ortodoksów. Nic tak dobitnie nie ilustruje stopnia, w jakim chrześcijaństwo nie tylko żądało monopolu na naukę, ale także sprawowało władzę, utrzymując swych wyznawców w niewiedzy i zastraszeniu.

Niezależnie od odrażających występków historycznego Faustusa, wina Fausta z legendy i mitu jest całkowicie inna. W oczach Kościoła jego wina polega na głodzie wiedzy i szukaniu środków zaspokojenia tego głodu. Środki takie z definicji leżą poza domeną nauk chrześcijańskich. Z tego też powodu muszą być potępione jako piekielne.

W późniejszych wersjach opowieści o Fauście - przede wszystkim oczywiście w wersji Goethego - poszukującego prawdy nie zawsze spotyka tak marny los. Nie zawsze też jest on z moralnego czy teologicznego punktu widzenia winny. Faust Goethego wręcz nie tylko zostaje na koniec odkupiony, ale zyskuje status postaci prometejskiej. Angażuje się w raczej przyziemny i prozaiczny proces odzyskiwania ziemi z morza - proces symbolizujący, według Goethego, rodzącą się świadomość. Również w historycznej rzeczywistości nie wszystkie prototypy postaci Fausta zostały potępione. Ponadto ci, którzy w swych poszukiwaniach musieli znosić cierpienia, doznawali ich z rąk ludzkich, nie boskich.

Trithemius W rzeczywistości było wiele prototypów postaci Fausta- osób naprawdę bardziej przypominających Fausta z mitów i legend niż szesnastowiecznego szarlatana. Na przykład, pomijając jego włoskie pochodzenie, wiele aspektów faustowskich można dostrzec w osobie Pico della Mirandoli. Jeszcze więcej takich aspektów znajdujemy w postaci znanej jako Trithemius (1462-1516), w którego liście, cytowanym wcześniej, po raz pierwszy wchodzi do zapisków historycznych imię Fausta.

Faustus Urodzony w rodzinie hodowców winorośli nazwiskiem Heidenberg, Trithemius przybrał jako pseudonim zlatynizowaną wersję, nazwy rodzinnej miejscowości, wsi Tritthenheim nad Mozelą. Spragniony wiedzy, nad wiek rozwinięty młody człowiek rozpoczął ambitny program samodzielnej edukacji, dzięki któremu zdobył miejsce na uniwersytecie w Treves i w wieku dwudziestu lat zyskał opinię, uczonego. Studiował też w Heidelbergu i należał do hermetycznej Akademii Reuchlina. W 1482 roku, będąc w podróży, szukał noclegu w klasztorze w pobliżu Sponheim; panująca tam atmosfera tak przypadła mu do gustu, że złożył śluby zakonne i pozostał tam. Wydaje się, że kierowała nim nie tyle pobożność, ile raczej inne względy—odosobnienie i izolacja od coraz bardziej niespokojnego świata, dostęp do ksiąg i materiałów potrzebnych do alchemicznych i naukowych doświadczeń oraz prywatność i idylliczny spokój. Rok później został jednak wybrany opatem i pełnił te. funkcje, przez dwadzieścia jeden lat. W tym czasie poświęcił wiele czasu i energii na odnowienie i ulepszanie klasztoru; skompletował bibliotekę, znaczną jak na tamte czasy, zawierającą ponad dwa tysiące woluminów. Zyskał też wrogów i w 1506 roku został zmuszony do złożenia rezygnacji. W tym samym roku wybrano go opatem klasztoru w Wurzburgu, gdzie zmarł w 1516 roku.

W 1499 roku Trithemius był podejrzany o, jak sam powiedział, bycie „chełpliwym kłamcą” i zadawanie się z demonami. Po części oskarżenie to wynikało z jego hermetycznych zainteresowań, które - co nie powinno nas dziwić - budziły zdziwienie i niechęć wśród ludzi Kościoła. Ale zarzut ten miał też związek z książką, nad którą pracował i opublikował w 1506 roku pod tytułem Stenographia. Książka dotyczyła między innymi wiary Trithemiusa w to, że prawdziwie czysty i wykształcony człowiek może przekazywać myśli, za pośrednictwem telepatii, podobnym sobie ludziom na znaczne odległości. Opowiadając o postępach swojej pracy, Trithemius ogłosił swój zamiar zajęcia się sprawą komunikacji telepatycznej, tajemnego pisma, rewolucyjnej metody łatwego uczenia się języków i „wieloma innymi rzeczami, o których nie mówi się publicznie”¹². W gruncie rzeczy najważniejszą częścią jego pracy był przyczynek do kryptografii. Trithemius wynalazł coś, co później stało się tradycyjną techniką szpiegowską—sposób na porozumiewanie się dwóch agentów za pomocą zaszyfrowanych odwołań do fragmentów tego samego tekstu. Wydaje się, że nawet w tamtych czasach znaczenie polityczne systemu Trithemiusa powinno zostać zauważone i docenione. Nic więc dziwnego, że pół wieku później jego książkę entuzjastycznie przyjął John Dee, który był nie tylko hermetystą, ale także szpiegiem Elżbiety I.

Nic też dziwnego, że niektórzy ze współczesnych Trithemiusa, widząc jego dzieło w manuskrypcie bądź w druku, wzięli jego stenografię i kryptografię za kabalistyczne lub nekromanckie pismo, skrywające zakazane sekrety. Sam Trithemius nie uczynił nic, by wyjaśnić to nieporozumienie. Chociaż rzeczywiście pisał on prace właśnie na te tematy, których poruszanie mu zarzucano, na przykład o magii i alchemii. Cytował najważniejszy z hermetycznych tekstów, „Tablicę szmaragdową”. Przejawiał też typowo hermetyczne i kabalistyczne zainteresowanie okultystycznymi właściwościami liczb. Próbował także ustalić metodologię przywoływania nieznanymi i nadnaturalnymi siłami czy też mocy, dzięki którym można by manipulować rzeczywistością. Sam Trithemius uważał owe moce czy siły raczej za anielskie, choćby ze 112

ELIKSIR I KAMIEN

względu na stan umysłu, w jakim je przyzywał. Innymi słowy praktykował coś, co nazywał „białą magią”. Inni nazywali ten rodzaj magii „magią anielską” lub „magią aniołów”. Frances Yates określiła ją imieniem „magii stosowanej, czyli magii mocy”¹³.

Trithemius usiłował wykorzystać związki między makrokosmosem a mikrokosmosem. Czynił to w ramach systemu, który sam uważał za anielski. Lecz jego metodologia nie różni się znacznie od tej, którą stosowali inni magowie, o nie tak czystych umysłach, przywołujący moce demoniczne. Dla człowieka nie zorientowanego - lub dla chrześcijanina — różnica między tymi dwoma rodzajami magii byłaby niezauważalna, może z wyjątkiem tego, że w inwokacjach Trithemiusa pojawiały się imiona aniołów, nie zaś demonów. Nietrudno więc sobie wyobrazić, dlaczego Trithemius został uznany za maga i przez późniejszą legendę, zidentyfikowany z Faustem.

Jak już powiedzieliśmy, to właśnie listom Trithemiusa zawdzięczamy najwcześniejszą wzmiankę, o historycznej postaci Fausta. Ale mimo że Trithemius w swoim liście potępiał Fausta, to równocześnie sam pozwala na to, by za sprawą własnego postępowania został zidentyfikowany z przyczyną swojego oburzenia. W istocie wiele szczegółów później kojarzonych z Faustem początkowo dotyczyło właśnie Trithemiusa. I tak na przykład opisuje siebie samego jako bardziej wykształconego i kompetentnego maga niż Faustus. Opisuje też cierpienia, jakich doznał z rąk demonicznych istot, nad którymi starał się zapanować. A legendy, które powstały wokół Trithemiusa, wkrótce zrosły się nierozdzielnie z mitem Fausta. Na przykład, podobnie jak Faustus Marlowe’a, Trithemius miał dokonywać cudów na dworze cesarza - i dzieł nekromancji podobno obdarował Habsburga wizją jego zmarłej żony. Podobnie jak Faustus, Trithemius był uważany za adepta alchemii - i taka opinia nie była mu niemiła. Mówiono też - a Trithemius temu nie zaprzeczał - że pieniądze, które przeznaczył na odnowienie klasztoru, pochodziły z udanej transmutacji Kamienia Filozoficznego.

Agryppa i jego filozofia okultystyczna O ile istniały jakieś podobieństwa czy punkty wspólne między Faustem a Trithemiusem, to znacznie więcej można ich znaleźć między Faustem a najslawniejszym uczniem Trithemiusa - Heinrichem Corneliussem Agryppa von Nettesheim. Faustus Marlowe’a stylizuje się na Agryppę, Goethe zaś miał podobno powiedzieć, że to właśnie Agryppa, jego dzieje, osobowość, przeżycia i wpływ, jaki miał na współczesnych, stanowił prototyp bohatera jego dramatycznego poematu. Agryppa wpłynął też znacząco na ostateczny kształt portretu fikcyjnego renesansowego maga Zenona w słynnej powieści Marguerite’a Yourcenara z 1968 roku, zatytułowanej *L’Oeuvre au noir* (Dzieło w czerni).

Agryppa urodził się w 1486 roku w rodzinie drobnej szlachty z Kolonii. Studiował na uniwersytecie w swoim rodzinnym mieście i ukończył studia przed czasem, w 1502 roku otrzymując tytuł magistra. Jeszcze jako nastolatek rozpoczął służbę, wojaczkową w armii cesarza Maksymiliana I, który za odwagę, okazaną na polu walki pasował go na rycerza. Wydaje się, że do 1507 roku zdążył spotkać Trithemiusa; Faustus przez jakiś czas mieszkał w Paryżu, gdzie prowadził eksperymenty alchemiczne i podobno założył tajne stowarzyszenie - pierwsze z wielu rozsianych po całej Europie. W roku 1509, w wieku dwudziestu trzech lat, wygłaszał wykłady na temat kabalistycznych dzieł Reuchlina na uniwersytecie w Dole i dokonywał dalszych eksperymentów alchemicznych. Wówczas jednak oskarżenie o herezję zmusiło go do podjęcia na nowo kariery wojskowej, związanej z misją dyplomatyczną w Anglii, mającą prawdopodobnie również aspekt szpiegowski. W Anglii zaprzyjaźnił się z Johnem Coletem, w którego domu bywał regularnie. W 1510 roku ukończył pierwszą wersję swojej najważniejszej pracy, *De occulta philosophia* (O filozofii tajemnej). Pokazał tekst Trithemiusowi, który odradził mu jego publikowanie. Przez następne dwadzieścia trzy lata dzieło krążyło w formie rękopisu, zyskując ogromny prestiż i opinie, tajemniczego dzięki „drugoobiegowemu” charakterowi. W druku pojawiło się dopiero w 1533 roku, znacznie poszerzone.

Między 1511 a 1517 rokiem Agryppa był we Włoszech, znowu w tajnej służbie Jego Cesarskiej Mości, a także wielu możliwych opiekunów; wykładał w Pawii hermetyzm i zajmował się Kabałą. W 1518 roku napisał traktat o lekarstwie przeciwko zarazie, które odkrył dzięki alchemicznym eksperymentom. Poprawiona i uzupełniona edycja dzieła ukazała się w 1529 roku. W latach 1518-1522 pracował jako urzędnik miejski w Metz, gdzie nadal prowadził badania alchemiczne. Pewnego razu pełniąc te funkcje, naraził własne życie „odważnie broniąc kobiety prześladowanej przez tłum i inkwizytora jako wiedźma”¹⁴. Potem udał się do swej rodzinnej Kolonii, do Genewy i Fryburga, gdzie - mimo braku lekarskiego patentu - pełnił funkcje lekarza miejskiego, prywatnie udzielając wybitnym mieszczanom nauk hermetycznych. Podobno w 1525 roku wszedł w posiadanie dzieł Marcina Lutra. Do tego czasu został mianowany nadwornym lekarzem, astrologiem i alchemikiem Ludwika Savoy, matki króla Francji Franciszka I, w Lyonie. Wkrótce potem jednak konflikt z pracodawczynią sprawił, że musiał znowu wędrować: do Niderlandów (gdzie pracował jako lekarz), z powrotem do Kolonii (gdzie zdobył patronat arcybiskupa), do Bonn i na koniec jeszcze raz do Francji, gdzie zmarł w nędzy w Grenoble około 1535 roku.

W roku 1530, mniej więcej pięć lat przed śmiercią, Agryppa opublikował nieprawdopodobną wręcz pracę, zatytułowaną *De vanitate scientiarum* (O marność nauk). W tekście tym ubolewał nad „niepewnością i marność nauk”. Atakował alchemie, hermetyzm, Kabałę. - wszystkie dziedziny wiedzy, którym poświęcił życie — ale także swoje własne tezy z wcześniejszego dzieła, *De occulta philosophia*, które ciągle jeszcze krążyło w rękopisie. Obecnie powszechnie uważa się, że poglądy wyrażone w *De vanitate scientiarum* nie są prawdziwe, a miały za zadanie uśpić podejrzliwość inkwizycji oraz władz kościelnych i odwrócić ich uwagę od Agryppy. Ułagodziwszy zatem swoich potencjalnych prześladowców nabożnie ortodoksyjną książką, Agryppa zaledwie rok później przygotował pierwsze drukowane wydanie swojej *De occulta philosophia*, która - w rozbudowanej i uzupełnionej formie - obalała argumenty przedstawione w *De vanitate scientiarum*. Ale był to dopiero pierwszy tom ambitnie zaplanowanej serii. Drugi tom ukazał się w 1532 roku; w roku 1533 wydany już był pełen tekst *De occulta philosophia*, liczącej w sumie trzy tomy.

114 ELIKSIR I KAMIEŃ

Agryppa był postacią niezwykłą pod każdym względem - ucieleśnieniem tego, co dzisiaj określamy pojęciem „człowiek renesansu”. Dowiódł swej odwagi i energii na polu bitwy. Mimo iż w dziedzinie medycyny był tylko samoukiem, uważano go za jednego z najbardziej utalentowanych lekarzy tamtych czasów, i jednego z najlepszych teologów. Ale największą sławę miał Agryppa zyskać jako zwolennik hermetyzmu, adept astrologii, alchemii, Kabały i magii; zaczęła go otaczać aura tajemniczości i okultystycznej mocy. Niewątpliwie miał charyzmę i wdzięk, które dały mu dostęp do najwybitniejszych i najmożniejszych ludzi ówczesnej Europy. Równocześnie potrafił być jednak wyniosły, arogancki, szorstki i odpychający; poza tym - nie znosząc kompromisów i głupoty — równie łatwo zdobywał wrogów, jak przyjaciół. Do kwestii finansowych podchodził z fantazją, toteż często brakowało mu pieniędzy. Pewnego razu w Brukseli znalazł się nawet w więzieniu za długi. Antypatia, jaką żywił do Kościoła, a zwłaszcza do zakonów, ściągała na niego nieustanne podejrzania i często prześladowania. Jeszcze bardziej drażniło współczesnych mu księży jego zadziwiające podejście do małżeństwa, kobiet i seksu. W pochwaleniu małżeństwa, opublikowanej w zbiorze esejów, Agryppa pisze: „Powinieneś zatem, kimkolwiek jesteś, wybrać sobie żonę, niech przyczyną będzie miłość, nie majątek czy dobra, wybierz żonę, nie strój, niech żona będzie tobie poślubiona, a nie jej posag (...). Niech nie będzie ci poddana, ale pozwól, by była z tobą w zaufaniu i radzie (...).”¹⁵ W innym esej, wychwalającym kobiety, Agryppa karci mężczyzn swojej epoki, sam zaś sprawia wrażenie (zależnie od tego, z jakiej perspektywy spojrzymy) romantyka lub wręcz prekursora feminizmu: „Czy to jest cel męskości, lub wasza oznaka cnoty, że zajmujecie się znieważaniem kobiet? Czy takie jest wasze podziękowanie tym, którym zawdzięczacie swoje istnienie?”¹⁶ Potępia fakt, że „zwyczaj szerzący się jak jakaś zakaźna choroba sprawił, iż nie cenicie tej płci i opluwacie ją wszelkiego rodzaju obelżywymi słowami i obraźliwymi epitetami”¹⁷.

I kończy: „Przestańmy tak nisko cenić tę szlachetną płeć i nadużywać jej dobroci (...). Przywróćmy je na ich tron honoru i dostojęstwa (...) i traktujmy je z całym szacunkiem i respektem, jaki należy się tym ziemskim aniołom”¹⁸. Warto też zwrócić uwagę, że słowa te napisał człowiek, który był co najmniej trzykrotnie żonaty.

Niezależnie od tego, jak wielką wnikliwość przejawiał Agryppa w tych sprawach, jego głównym osiągnięciem literackim pozostaje potężna *De occulta philosophia*, trzypięciotomowe dzieło, zawierające encyklopedyczne kompendium i egzegezę wiedzy ezoterycznej, a zwłaszcza hermetycznej. W swoim monumentalnym podsumowaniu Agryppa starał się ogarnąć wszystko, co wówczas było wiadomo w dziedzinie hermetyzmu i magii. Albo raczej należałoby powiedzieć, że starał się ująć wszystko, co uznał za nadające się do bezpiecznego opublikowania. W liście z 1527 roku podkreślał, że istnieje też tajemna interpretacja, której nie można oddać wyłącznie słowem drukowanym, lecz musi ona być przekazywana ustnie bezpośrednio uczniowi przez mistrza. Pod tym względem Agryppa nawiązuje do tradycji sięgającej czasów Pitagorasa, starożytnych szkół tajemnych i świata aleksandryjskiego synkretyzmu.

Podobnie jak Zosimos i inni hermetyczni alchemicy starożytnej Aleksandrii, Agryppa był zdania, że sam alchemik jest jedynym prawdziwym przedmiotem i podmiotem swoich eksperymentów. Według Agryppy wszelka alchemia, a tak Faustus że magia, musi obejmować proces własnej transmutacji adepta: „Jeśli więc człowiek pozna sam siebie, będzie znał wszystko w sobie; a zwłaszcza pozna Boga (...) i to, jak wszystkie rzeczy pasują do wszystkich rzeczy w swoim czasie, miejscu, porządku, mierze, proporcji i harmonii (...).”¹⁹ Podobnie jak Zosimos i inni hermetyczni alchemicy starożytnej Aleksandrii, Agryppa uważa świat zjawisk, świat materialny, za żywą i czującą istotę. Dla Agryppy „świat jest jednym ciałem, którego częściami są ciała wszystkich żywych stworzeń (...).”²⁰ Podobnie jak jego hermetyczni poprzednicy w Aleksandrii, Agryppa podejrzliwie podchodzi do wiary, kładąc za to nacisk na bezpośrednie poznanie świętości, na „gnostyczne” doświadczenie. Nie powinno nas zatem dziwić, że nie chciał uznać kościelnego monopolu na prawdę: „(...) ale rytuały i ceremonie religii, zależnie od czasu i miejsca, są różne; każda religia ma w sobie coś dobrego, poświęcona jest bowiem Bogu (...). Nie ma religii tak złej, by nie zawierała jakiejś cząstki mądrości”²¹.

W swoim magnum opus Agryppa wspomina o wielu wynalazkach i odkryciach naukowych, które mogą być przydatne magowi. Pisze na przykład o camera obscura. Wspomina techniki czytania, słyszenia i komunikowania się na odległość, w kontekście pozwalającym przypuszczać, że może chodzić o reflektor paraboliczny. Pisze o metodach zabezpieczania się przed gorącym – co między innymi pozwalałoby przenosić rozżarzone węgle bez doznawania bólu i poparzeń. Wspomina eksperymenty z narkotykami, być może pochodnymi opium, kokainy i haszyszu.

Na początku pierwszego tomu *De occulta philosophia* Agryppa podaje definicję magii: „To jest najdoskonalsza i główna nauka, święty i subtelny rodzaj Filozofii i (...) ostateczna doskonałość (...) Filozofii”²². Następnie przechodzi do stwierdzenia, że „wszystkie niższe rzeczy są podporządkowane ciałom wyższym”, których moce mogą być sprowadzane przez maga i wykorzystywane w praktyce²³. Mag, czy też magik, jest według Agryppy „ekspertem w filozofii naturalnej i matematyce, zna nauki pośrednie, obejmujące je obie, jak arytmetyka, muzyka, geometria, optyka, astronomia, i takie nauki jak miary, wagi, proporcje i połączenia, a także pochodzące od nich sztuki mechaniczne (...).”²⁴.

Księga pierwsza *De occulta philosophia* dotyczy tego, co sam Agryppa określił jako „magię naturalną”. Księga druga jest poświęcona „magii niebiańskiej”. Trzecia księga koncentruje się na „magii ceremonialnej, czyli Boskiej”. Na podstawie tych podziałów można by przypuszczać, że dzieło to odzwierciedla swego rodzaju postęp moralny – wspinanie się po drabinie hierarchii mniej lub bardziej chrześcijańskich cnót. Jednak już pierwsze spojrzenie na treść trzech tomów rozwiewa takie przypuszczenie. W części poświęconej „magii naturalnej” Agryppa zajmuje się czterema żywiołami (ziemią, powietrzem, ogniem i wodą), wróżbiarstwem ogólnie i astrologią w szczególności, planetami i ich

hermetycznymi związkami. Do pojęcia „magii niebiańskiej” włącza „geometrię, liczby, Kabałę, pentagramy, figury geometryczne, pismo anielskie, astrologię [znowu], talizmany, kwadraty magiczne, pieczęcie planetarne. „Magia ceremonialna, czyli Boska” obejmuje „platonizm, kabalizm, złe duchy i demony, boskie imiona, pieczęcie duchów”.

Postęp zatem nie jest do końca moralny w konwencjonalnym znaczeniu tego słowa. Jest to postęp od bierności do aktywności – od interpretacji do partycypacji 116

ELIKSIR I KAMIEŃ

i dynamicznej inwokacji. Jest to też postęp we władzy, potędze, mocy. Pod takimi pojęciami jak „pieczęcie duchów” Agryppa odwołuje się. do mocy o iście apokaliptycznym potencjale – do czegoś, co dzisiaj moglibyśmy kojarzyć z rozszczepieniem atomu lub energią uwolnioną w końcowych scenach filmu Poszukiwacze zaginionej arki. Mówiąc o Agryppie jeden z wybitnych współczesnych badaczy zauważył, że „omawiając magię, religie, pogańską i dokładnie tego samego rodzaju chrześcijańskie działania i wierzenia dowiódł niezbicie, jak niebezpieczna (...) była magia z chrześcijańskiego punktu widzenia”²⁵. Według zaś Frances Yates:

Renesansowy ideał maga, „boskiego” człowieka obdarzonego mocą manipulowania kosmosem i osiągnięcia uniwersalnej wiedzy i władzy – zarysowany w słynnej Przemowie o Godności Człowieka Pica – znalazł swego teoretyka w osobie Agryppy, który napisał podręcznik o tym, jak zostać magiem. Jego *De occulta philosophia* jest najbardziej znanym przewodnikiem renesansowej magii, obejmującym zarówno magię Ficina (...) jak i kabalistyczną magię wskazaną przez Pica i dalej rozwiniętą przez Reuchlina i zastępy renesansowych kabalistów²⁶.

Frances Yates konkluduje:

Delikatna, artystyczna, przedmiotowa magia Ficina, intensywnie pobożna magia Pica i kontemplacyjna magia kabalistyczna są zupełnie niewinne w porównaniu ze straszliwymi implikacjami magii Agryppy²⁷.

Jakby to wszystko nie wystarczyło do utrwalenia reputacji Agryppy, był on również doskonałym showmanem, sprawującym umiejętnie dokładną kontrolę, nad wizerunkiem, jaki tworzył. W epoce aż nazbyt podatnej na wiarę, w mistrzów magii, stosował wiele sztuczek, mających potwierdzić, że jest jednym z magów. I tak na przykład zwykł korespondować – obficie, choć potajemnie – z wieloma myślicielami i kolegami za granicą, często w bardzo odległych miejscach, po czym przypisywał to, czego się od nich dowiedział, zażyłości z demonami. Miał zwyczaj chodzić z czarnym psem, który – jak wierzyli prostaczkowie – był jego prywatnym demonem. Również historycznemu Faustusowi podobno towarzyszył taki pies, co jeszcze dodatkowo przyczyniło się do identyfikacji Agryppy z Faustem. Pies, rzecz jasna, powrócił kilka wieków później jako jedna z postaci Mefistofelesa. Za pomocą takich właśnie sposobów Agryppa otaczał się aurą tajemniczości i sam siebie uczynił „żywą legendą swoich czasów”. Krążyło o nim mnóstwo nieprawdopodobnych opowieści. Podobno w gospodach, gdzie się zatrzymywał, płacił pieniędzmi, które początkowo wyglądały na prawdziwe, lecz po jego odejściu zamieniały się w bezwartościowe muszle lub rogi. Miał rzekomo magiczną kulę, w której widział rzeczy odległe w czasie i przestrzeni. W owej kuli podobno lord Surrey, rozdzielony z damą swojego serca, widział, jak ta usycha z tęsknoty za nim. Innym razem Agryppa w obecności lorda Surrey, elektora saskiego, Erazma i innych wybitnych osobistości wywołał podobno ducha Cycerona, który przywitał ich swym słynnym przemówieniem.

Faustus Jeszcze inna, nieco późniejsza, anegdota, pochodząca z końca XVI wieku, pokazuje, jakim podziwem otaczano Agryppę. Pewnego razu, gdy sam mag był nieobecny, student, mieszkający w jego domu w Louvain, podstępnie wy dobył od jego żony klucz do pracowni, czy laboratorium. Znalazłszy się. w sanktuarium mistrza, student trafił na grimoire, księżę. zaklęć i – jakby na potwierdzenie tego, że niedostateczna wiedza może być niebezpieczna – wezwał demona, nad którym nie był w stanie zapanować. Według jednej z wersji tej legendy student natychmiast zmarł ze strachu. Zgodnie z inną, demon uciekł się. do zupełnie nie demonicznej brutalnej siły i zwyczajnie udusił nieszczęśnika. Gdy Agryppa wrócił i odkrył, co się. stało, nie chciał zostać posądzony o morderstwo. Miał więc podobno przyzwać tego samego demona i rozkazać mu na pewien czas wskrzesić młodzieńca. Poddane „zombifikacji” ciało wyszło z domu i przechadzało się. po

rynku, tak aby wszyscy widzieli, że student jest cały i zdrowy. Wówczas demon uleciał i zwłoki studenta padły na ziemię., jakby ten zmarł z przyczyn naturalnych.

Tego rodzaju fantastyczne opowieści są typowe dla atmosfery otaczającej Agryppę i typowe dla społeczeństwa, w jakim żył i działał. Lecz za sztukami, promującego samego siebie szarlatana, kryła się najbardziej śmiała, oryginalna i potężna inteligencja tamtych czasów. Dzieło Agryppy o magii i naukach hermetycznych pozostaje do dzisiaj głównym tekstem źródłowym i do dzisiaj nie przestało wywierać potężnego wpływu. Nie sposób czytać Joyce'a, Tomasza Manna, Jorge Luisa Borgesa albo Robertsona Daviesa, ani wielu innych wybitnych postaci literatury naszego wieku, nie znajdując cytatów lub aluzji do Agryppy. A jego osobowość była na tyle charyzmatyczna, że odcisnęła swoje piętno nie tylko na czasach, w których żył, ale też, w postaci Fausta, na wiekach późniejszych.

Alchemia i medycyna O ile Agryppa reprezentuje jedno wcielenie renesansowego maga, to inne stanowi postać jeszcze słynniejsza — Aureolus Philippus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, powszechnie znany po prostu jako Paracelsus. On i Agryppa dzielili praktycznie tę samą Weltanschauung, te same wartości, tę samą hermetyczną wizję; a równocześnie trudno byłoby sobie wyobrazić dwie bardziej odmienne osobowości. O ile Agryppa był zimny, wyniosły i zagadkowy, to Paracelsus — hałaśliwy, jowialny, ekstrawertyczny, pełen temperamentu, równie skłonny do entuzjazmu, jak homerycznego gniewu; jego postawa przypominała szekspirowskiego Falstaffa.

Paracelsus urodził się około 1493 roku, jakieś siedem lat po Agryppie, u podnóża Alp na południe od Zurychu. Umarł w 1541 roku, sześć lat po śmierci Agryppy. Jego ojciec był nieślubnym synem zdeklasowanego szwabskiego szlachcica, byłego Krzyżaka, który utracił zarówno majątek, jak i dobre imię. Starszy Hohenheim, wykształcony na lekarza, pragnął, aby syn poszedł w jego ślady, i tak Paracelsus rozpoczął studia medyczne. Około 1509 roku, w wieku szesnastu lat wstąpił na uniwersytet w Bazylei. Około 1513 roku opuścił go i wyruszył na wędrowkę, która miała trwać całe jego życie. W Erfurcie spotkał niejakiego Rufusa Mutianusa, 118

ELIKSIR I KAMIENI

przyjaciela Pica delia Mirandoli, i zaczął u niego praktykę,. Przed śmiercią Trithemiusa w 1516 roku Paracelsus, podobnie jak Agryppa, studiował u opata hermetysty.

Jako osoba szczerza i otwarta, Paracelsus szybko wszedł w konflikt z medycznym establishmentem swojej epoki; dalsza część jego kariery upływała pod znakiem obrazurczej walki z nim z jednej strony, a z drugiej - na forsowaniu własnych poglądów. „Zastanawiam się., jak zabrałbym się. do nauki medycyny, gdyby na świecie nie było żadnego nauczyciela tej sztuki? Nie inaczej niż z otwartej księ^onatury, napisanej palcem Boga”28.

W swoich dziełach Agryppa był wyważony, obiektywny, cze_śto sam usuwał się. w cień; Paracelsus przeciwnie - był arogancki, dogmatyczny, górnolotny i proroczy; jego ego rzucało cień wielkości sterowca. Nie usiłując udawać skromności, odrzucał medyczną tradycję. Arystotelesa, Galena i Awicenny, nie mając przy tym żadnych oporów przed zapewnianiem o własnej nad nimi wyższości:

Ja (...) Paracelsus, mówię to z bożej łaski. Wiele dróg sprawdzono w poszukiwaniu Tynktury Filozofów; wszystkie one ostatecznie prowadziły do tego samego celu. Hermes Trismegistos (...) podszedł do tego zadania na swój własny sposób (...). Każdy z nich osiągał postępy proporcjonalne do przyjętej przez siebie metody; a jednak wszyscy oni dotarli do tego samego celu (...). Teraz oto mnie (...) Bóg szczególnie obdarzył w tym celu, aby każdy badacz po tym najdoskonalszym dziele filozoficznym musiał mnie naśladować i iść w moje ślady (...); przez działanie ognia prawda oddzieliła się od fałszu. Doprawdy światło natury powstaje w ten sposób, aby dzięki niemu można było znaleźć dowód na wszystko, ale tylko dla tych, którzy kroczą w tym świetle29.

Jeśli idzie o medyczny establishment, „Tablica Szmaragdowa” zdaniem Paracelsusa „prezentowała wie_cej sztuki i doświadczenia w filozofii, alchemii, magii i tym podobnych (...).”30.

Zdystansowawszy się. od uznanych medycznych autorytetów swoich czasów, Paracelsus sam przystąpił do nauczania—przy okazji rozpoczynając tworzenie całkowicie nowego systemu medycyny. Tak naprawdę, dopiero dzisiaj zaczynamy brać ów system na poważnie. Wychodząc od podstawowej i typowo hermetycznej zasady, że człowiek nie jest oddzielony od przyrody, lecz stanowi jej integralną część, Paracelsus postrzegał organizm człowieka w jego naturalnym kontekście. Takie podejście dzisiaj nazwalibyśmy holistycznym. Jeśli wszystko, zgodnie z zasadami hermetyzmu jest ze sobą powiązane, to człowiek jest mikrokosmosem kosmosu; każdy aspekt ludzkości jest z kolei mikrokosmosem całości. W konsekwencji człowieka należy postrzegać jako całość w obrębie większej całości - raczej żywego organizmu niż mechanizmu złożonego z odrębnych części. Paracelsus czuł, że aby zrozumieć ludzki organizm i jego niedomagania, trzeba zrozumieć całą ludzką wiedzę., cały kosmiczny kontekst, w którym ten organizm jest osadzony. Zatem, by stać się kompetentnym lekarzem, nie można ograniczać się do specjalizacji. Trzeba być równocześnie psychoterapeutą (czy też jego renesansowym odpowiednikiem), zielarzem, botanikiem, fizykiem, astronomem, astrologiem, alchemikiem, mineralogiem, metalurgiem -praktycznie wszystkim. We wszystkich tych umiejętnościach kluczowym czynnikiem była natura: obserwacja natury, eksperymenty z naturą, szacunek dla natury. Dla Paracelsusa, podobnie jak dla Agryppy, świat przyrody był żywym organizmem, który za taki właśnie należało uznać i jako taki traktować. Praktycy tradycyjnej medycyny nie dostrzegali tego. Ignorując naturę, opierali się wyłącznie na rozumie i logice, na czystych spekulacjach. Jak powiedział Paracelsus swoim studentom w Bazylei: „Tym, czego potrzebuje doktor, nie jest elokwencja, czy znajomość języków i ksiąg (...), lecz dogłębna znajomość Przyrody i jej dzieł (...). Jeśli zamierzam czegoś dowieść, nie uczynię tego cytując autorytety, lecz przez eksperymenty i ich analizowanie (...).”³¹.

Według Paracelsusa drogę, do sekretów przyrody wskazał Hermes Trismegistos, a najskuteczniejszym sposobem ich zgłębienia była alchemia. „Alchemik— napisał, przywołując starą analogię. między alchemikiem a botanikiem - wydobywa to, co jest uśpione w przyrodzie”³². Medycyna jest w gruncie rzeczy rodzajem alchemicznej magii, wykorzystującej wzajemne związki między mikrokosmosem i makrokosmosem: „Jak lekarz przekazuje właściwości roślin choremu człowiekowi i w ten sposób leczy jego chorobę., tak mag przekazuje człowiekowi niebiańskie moce, kiedy je pobierze”³³. I „mag może sprowadzić z nieba moce i przekazać je przedmiotowi (...). dlaczego nie mielibyśmy stworzyć wizerunków korzystnych dla zdrowia lub choroby?”³⁴.

Według jednego ze współczesnych badaczy, Allena Debusa, Paracelsusem i tymi, którzy poszli w jego ślady, kierowała „reakcja przeciwko starożytnym autorytetom i przekonanie, że obserwacje natury mogą stworzyć podstawy nowej nauki; wiara w filozofie, hermetyczną, neoplatońską i neopitagorejską; a przede wszystkim szczególne zainteresowanie zastosowaniem chemii lub alchemii jako klucza (...) do szerszych problemów wszechświata (...).”³⁵.

Doktor Debus konkluduje:

To usprawiedliwienie nowego badania przyrody było ściśle związane z magią naturalną renesansu. Uważano, że żywotne lub magiczne siły działają wszędzie we wszechświecie, a człowiek, jako część wielkiego łańcucha życia, może partycypować w otaczającym go świecie. Zatem termin „magia” zaczął znacząc obserwację i eksperymentalne badania niewyjaśnionych lub ukrytych sił natury³⁶.

Aby studiować wielką księgę, przyrody, Paracelsus między 1513 a 1524 rokiem odbywał długie wędrówki po całej Europie. Podróżował od Hiszpanii po wschodnią Europę.. W Rosji prawdopodobnie zaprzyjaźnił się z tatarskim księciem, z którym udał się do Konstantynopola. Odwiedził Palestynę., Arabie, i Aleksandrię, gdzie spotykał się i rozmawiał z innymi magami. Podobno miał dotrzeć aż do Indii. W czasie wędrówek pracował jako lekarz w różnych armiach i w 1522 roku wziął udział w oblężeniu Rodos.

W roku 1525 i 1526 pracował jako lekarz w Salzburgu. W 1527 roku osiedlił się w Bazylei. Tam, z poparciem Erazma, otrzymał posadę miejskiego lekarza, która obejmowała też katedrę medycyny na miejscowym uniwersytecie. Jak zwykle jego ekstrawagancka i nastawiona na promocję własnej osoby retoryka, nieustanne ataki przeciwko medycznym autorytetom, ekscentryczne i dziwaczne zachowanie i kłótniwy charakter wzbudzały skrajne uczucia, od bezwarunkowej lojalności po 120

ELIKSIR I KAMIEŃ

zaciekle wrogosc - nic posredniego. W dramatycznym geście obrazoburstwa, dzieki któremu zyskal przydomek „Lutra medycyny”, publicznie spalił w piecu dzieła uznanych autorytetów, rzucając je do mieszaniny siarki i potasu. To położyło ostatecznie kres jego pracy w Bazylei. Wkrótce potem spór z magistratem zmusił go do opuszczenia Zurychu i podjęcia dalszej wędrowki. W czasie swojej odysei przyjął pozę starotestamentowego proroka, kierując przeciwko swoim wrogom iście biblijny gniew. Przez cały czas mnóstwo pisał. Jednak próby opublikowania czegokolwiek niezmiennie napotykały opór, za sprawą machinacji jego przeciwników. Dopiero w latach 60. XVI wieku jego liczne traktaty i pamflety zaczęły masowo opuszczać drukarnie. Ale wtedy Paracelsus już nie żył. Jego śmierć w 1541 roku otacza aura tajemniczości. Istnieją podstawy do przypuszczenia, że został otruty na zlecenie medycznych „ekspertów”, których tak zaciekle atakował.

Swoim podkreśleniem roli obserwacji i eksperymentów Paracelsus zapoczątkował medyczną i naukową rewolucję. Można go słusznie uznać za jednego z ojców współczesnej medycyny, a nie tylko „holistycznego” praktyka. To prawda, jak współczesny holista zalecał leczenie całej istoty człowieka i badanie nie tylko symptomów, ale również ich głębszej przyczyny. Ale równocześnie utorował drogę konwencjonalnemu leczeniu alotropowemu. Zdawał sobie na przykład sprawę, że funkcje organizmu można często, jeżeli nie zawsze, sprowadzić do reakcji chemicznych. Skoro tak - twierdził - to chemicznie przygotowane leki mogą uregulować nieprawidłowości lub zakłócenia tych funkcji.

Eksperymentując z aktywnymi składnikami maku opracował technikę produkcji laudanum, które odtąd przez cztery wieki było standardowo przepisywanym środkiem przeciwbólowym, i przetrwało nawet dzisiaj w formie morfiny. Badał też działanie innych pochodnych opium. Zgłębiał właściwości narkotyków i różnych medycznych substancji sprowadzanych z Nowego Świata. Rozpoznał lecznicze działanie siarki, która była najczęściej stosowanym środkiem przeciwko zakażeniom aż do pojawienia się antybiotyków³⁷. Został jednym z pierwszych w Europie ekspertów badających klinicznie syfilis. I sto lat przed tym, jak w latach 20. XVII wieku „oficjalnie” odkrył je Harvey, Paracelsus mówił o krążeniu krwi³⁸.

Paracelsus był też pierwszym lekarzem, który użył magnezu i badał zjawisko magnetyzmu w odniesieniu do ludzkiego organizmu. Wnioski, do jakich doszedł, mogły być błędne, ale utorowały drogę Mesmerowi, a następnie Freudowi. Były też inne dziedziny, w których Paracelsus przyczynił się do rozwoju współczesnej psychologii. Trwając przy hermetycznej zasadzie wzajemnych relacji, dostrzegł związek między duszą a fizycznym organizmem. Odrzucając wiarę w „opętanie przez demona”, zapoczątkował badania nad histerią i chorobami psychosomatycznymi. Podkreślał wagę woli w procesie leczenia oraz pozytywny wpływ wyobraźni. Jedną z podstawowych definicji magii było dla Paracelsusa praktyczne zastosowanie hermetycznych zasad w procesie leczenia. „Śmiała wyobraźnia jest początkiem wszelkich operacji magicznych”³⁹. Innymi słowy, trzeba mocno wierzyć w skuteczność terapii i wykorzystać możliwości psychiki, by odzyskać zdrowie. Równocześnie oczywiście te same zasady zastosowane w inny sposób mogły dać zgoła odmienne efekty: „Jest możliwe, że moja dusza, bez pomocy ciała i tył-Faustus ko dzie_ki woli, bez użycia miecza może ranić innych. Jest też możliwe, że sprowadzę, dusze, mojego przeciwnika do wizerunku, a następnie zgodnie z własnym życzeniem złamię go lub go okaleczę,”⁴⁰.

Takie stwierdzenia mogą brzmieć jak ekstrawaganckie przechwałki. Mają one jednak źródło w powszechnie obecnie uznawanych zasadach - wzajemnego związku między ciałem a umysłem i ogromnej siły sugestii, mogącej wzmacniać lub osłabiać morale. Paracelsus był zatem pionierem w jednej ze sfer, które późniejsi magowie, z dobrymi lub złymi intencjami, wykorzystywali do własnych celów — w sferze psychologii.

John Dee: elżbietański mag Pico della Mirandola zapoczątkował pierwsze pokolenie renesansowych magów w pierwszej ćwierci XV wieku. Na początku wieku XVI drugie pokolenie reprezentowali Agryppa i Paracelsus. W trzecim pokoleniu, zyskującym sławę, w drugiej połowie XVI wieku, pojawiały się, coraz bardziej zróżnicowane postacie. W świecie anglojęzycznym najbardziej wpływową z nich był John Dee.

Dee, z pochodzenia Walijszyk, urodził się, w 1527 roku. Między 1542 a 1545 rokiem studiował w Cambridge, ucząc się greki i matematyki. Oddawał się, też z zamiłowaniem innym naukom, zwłaszcza mechanice. Zainteresował się, również kartografią i nawigacją; pasja ta miała trwać przez całe życie, skłoniła go do nawiązania kontaktów lub korespondencji z kartografami w całej Europie. W 1546 roku został członkiem nowo założonego Trinity College, gdzie nauczał greki. Po podróży do Niderlandów w celu studiowania nawigacji wrócił do Cambridge i uzyskał tytuł magistra w 1548 roku. Przez następną dwa lata kontynuował studia w Louvain. Wśród jego najbliższych przyjaciół był Gerardus Mercator, największy ówczesny kartograf, geograf i twórca globusów. To właśnie on wynalazł znaną „siatkę Mercatora”, która do dzisiaj pozostaje podstawą kartografii.

W 1551 roku, po pobycie w Antwerpii, Brukseli i Paryżu, Dee wrócił do Anglii i nawiązał kontakty z sir Williamem Cecillem, późniejszym lordem Burghley, twórcą elżbietańskiej siatki szpiegowskiej. Między rokiem 1552 a 1555 służył lordowi Pembroke i księciu Northumberland. W tym okresie do jego najbliższych przyjaciół należał syn księcia, John, lord Warwick, oraz Robert Dudley, późniejszy lord Leicester. Latem 1555 roku znalazł się, na pewien czas w więzieniu za udział w spisku przeciwko królowej Marii. Nic dziwnego, że ten fakt przychylnie nastawił do niego przyszłą królową Elżbietę. Kiedy Elżbieta w 1558 roku wstąpiła na tron, to właśnie Dee wybrał astrologicznie najpomyślniejszy dzień na koronację. Został zaproszony na dwór i, po śmierci Roberta Recorde'a, stał się, najwybitniejszym przedstawicielem nauk w Anglii. W 1561 roku uzupełnił i rozszerzył *Grounde of Artes Recorde'a*, słynny tekst matematyczny, w którym zastosowano arabskie cyfry. Dzieło Dee było pierwszą książką tego rodzaju i w ciągu następnego stulecia doczekało się, dwudziestu sześciu wydań.

Do 1563 roku Dee zdażył wrogo do siebie nastawić wielu ludzi, którzy atakowali go, również na piśmie, jako „wielkiego czarownika”. Rok później jednak 122

ELIKSIR I KAMIEŃ

skutecznie ugruntował swoją pozycję., publikując najambitniejszą i najsłynniejszą książkę,, dzieło poświęcone magii hermetycznej i kabalistycznej, zatytułowane *Monas hieroglyphica* - znak, czyli hieroglif, Jedynego. W tekście tym, dedykowanym cesarzowi Maksymilianowi I, Dee opierał się, w znacznym stopniu na kabalizmie weneckiego zakonnika Francesca Giorgi oraz na wyczerpującym kompendium Agryppy, *De occulta philosophia*. Ryzykując znaczne uproszczenie, można powiedzieć, że *Monas* było próbą wyciągnięcia syntezy z trzypięciowej *De occulta philosophia* w postaci jednej magiczno-matematycznej formuły, jednego symbolu lub symbolicznego równania, które ucieleśni w sobie całość uniwersalnej wiedzy - Dee chciał uzyskać coś w rodzaju hermetycznego ekwiwalentu einsteinowskiego $E=mc^2$. Z czasem *Monas* miała wyrzeć potężny wpływ na tajemnicze manifesty różokrzyżowców. W jednym z nich występuje Dee, jako centralny symbol, glif reprezentujący samą *Monas*”⁴¹.

W 1566 roku Dee zapoznał się, z Edwardem Dyerem, który później został pasowany na rycerza i mianowany kanclerzem Orderu Podwiązki. W 1570 roku napisał wstęp do angielskiego przekładu Euklidesa. W tym samym roku zamieszkał w Mort-lake, niedaleko Richmond. Jego rezydencja miała stać się, nieformalną, we włoskim stylu, akademią dla elżbietańskich adeptów hermetyzmu. W Mortlake Dee gościł uczonych; mieściły się, tam pokoje ze sprzętem badawczym, przewidziane na pracownię, oraz ogromna biblioteka, zajmująca cztery lub pięć pokoi. Oprócz starożytnych tekstów w bibliotece znajdowały się, dzieła średniowiecznych magów, takich jak Ramon Lull i Robert Bacon, a także, oczywiście, prace Ficina, Pico, Giordano, Agryppy i Paracelsusa. Według Frances Yates biblioteka Dee, „największy księgozbiór naukowy w Anglii”⁴², obejmowała „cały renesans”. Dee zaś nieustannie

ją uzupełniał, wyszukując manuskrypty w zbiorach klasztornych, które stały się dostępne dzięki rozwiązaniu klasztorów przez Henryka VIII.

Wśród stałych gości Mortlake był stary przyjaciel Dee, sir Edward Dyer. Bywał tam też szpieg sir Francis Walsingham, a także Robert Dudley, lord Leicester i jego siostrzeniec, sir Philip Sidney, który pod kierunkiem Dee studiował hermetyzm, a zwłaszcza alchemię. Bywał Adrian Gilbert, brat przyrodni sir Waltera Ralegha, alchemik siostry Sidneya, Mary, hrabiny Pembroke. Możliwe, że i hrabina – sama słynąca jako adeptka „chemii”, mająca własne laboratorium – również studiowała u Dee. Nie ma wprawdzie żadnych dowodów na to, by Ralegh osobiście odwiedzał Mortlake, ale jest to wysoce prawdopodobne. Z pewnością był on jednym z najbliższych przyjaciół Johna Dee i jego żarliwym stronnikiem na dworze.

Poprzez Ralegha i matematyka Thomasa Hariota, krąg znajomych Dee pokrywał się z innym, o podobnych zainteresowaniach, ten rozkwitał w pobliżu, pod patronatem Henry'ego Percy'ego, lorda Northumberland. W swojej rezydencji w zachodnim Sussex lord zgromadził własną imponującą bibliotekę. Oprócz Ralegha i Hariota w Syon House bywał Christopher Marlowe, a później młody John Donne. I tak, przez własnych znajomych oraz ludzi lorda, „Dee prezentował swoją filozofię, najbardziej wpływowym postaciom elżbietańskiej Anglii”⁴³.

Ale nie były to jedyne osoby, którym Dee przedstawiał swą filozofię. Dee był niespokojnym duchem i wygodne zacisze Mortlake nie zawsze mu wystarczało.

Faustus Nigdy nie porzucił swej dawnej pasji – kartografii i nawigacji – i już wcześniej inwestował w podróże morskie. W 1567 roku wyruszył z Martinem Frobisherem za Atlantyk, w poszukiwaniu legendarnej północnej drogi do Orientu. Wówczas zobaczył niewiele z Nowego Świata, poza lodami Zatoki Hudsona; ale pod wpływem podróży powstała książka *General and Rare Memorials pertaining to the Perfect Arte of Navigation* (Ogólne i rzadkie pamiątki dotyczące doskonałej sztuki nawigacji), opublikowana w 1577 roku. W dziele tym, między innymi, Dee postulował utworzenie stałej brytyjskiej floty. Później jego zainteresowania badaniami morskimi nasiliły się. Mamy dowody na to, że był on jednym ze sponsorów wyprawy Drake'a dookoła świata. A z pewnością pozostali sponsorzy – wśród nich Walsingham i Dyer – byli jego najbliższymi przyjaciółmi i uczniami. Bezpośredni podwładny Drake'a, sir John Hawkins, należał do stałych gości Mortlake.

Podobnie zresztą inny podróżnik, sir Humphrey Gilbert, brat przyrodni sir Waltera Ralegha i brat Adriana Gilberta. W 1580 roku sir Humphrey dał Johnowi Dee wyłączne prawa do wszelkich nowo odkrytych ziem powyżej trzydziestego równoleżnika – co obejmuje większą część terytorium dzisiejszej Kanady⁴⁴. Przed Gilbertami i innymi swoimi zwolennikami Dee roztoczył wizję nowego imperium, „Imperium Brytyjskiego”, o którym dotąd jeszcze nikt nie słyszał, z Elżbietą I jako jego pierwszą władczynią⁴⁵. Zebrał bardzo dużo dowodów, nieco wątpliwej jakości, na to, że Anglia ma mistyczne, jeśli nie po prostu polityczne, prawa do większości Nowego Świata i opracował szczegółowy program jego kolonizacji. W roku 1583 Gilbertowie wyruszyli za Atlantyk, z zamiarem wcielenia w życie planów Dee. W Nowej Fundlandii założyli pierwszą kolonię, brytyjską w Ameryce Północnej. W drodze powrotnej jednak ich statek zatonął i obaj bracia zginęli. Ale choć z tego projektu nic nie wyszło, utworzył on drogę następnym. Jak zauważyła Frances Yates, Dee można słusznie uważać za „architekta idei Imperium Brytyjskiego”⁴⁶.

W 1582 roku, na rok przed tragiczną podróżą Gilbertów, Dee zawarł znajomość z indywidualnym znanym powszechnie jako Edward Kelley. Ów Kelley był sprytnym i bez skrupułów szarlatanem i kryminalistą, pozbawionym za oszustwa obu uszu. Ukrywając ten brak pod czarnym kapturem, zyskał sobie opinię biegłego alchemika, nekromanty i medium. Dee, tak mądry i dalekowzroczny w innych sprawach, tym razem dał się haniebnie wystrychnąć na dudka. Możliwe, że padł ofiarą własnej przemożnej chęci uwierzenia. W każdym razie nabrał przekonania, że Kelley jest istotnie adeptem okultyzmu, umiejącym się komunikować z anielskimi mocami, które Agryppa łączył z „magią anielską”. W życiu Dee nastąpił nie przynoszący mu chwały sześcioletni okres współpracy z Kelleyem. Częściej niż raz sam zrobił z siebie żalostnego głupca. Wielokrotnie wzniosłe intencje

Dee musiały zostać podporządkowane prostackiej chciwości Kelleya. W jednym niechlubnym przypadku Dee, skłoniony do tego przekazany przez Kelleya rzekomo anielskim edyktem, wdał się w zamianę żon. Współpraca z Kelleyem trwała tylko do 1589 roku, ale napiętnowała Dee na całe życie. W oczach potomnych był nieodwracalnie skompromitowany jako równy Agryppie i Paracelsusowi. Aż do niedawna uważano go nie tyle za renesansowego maga, ile za bezradną i żalną ofiarę bezczelnego oszusta. Często wręcz przykładano do niego taką samą miarę, 124 ELIKSIR I KAMIEŃ

jak do Kelleya, traktując jako szarlatana i ignorując jego prawdziwe znaczące osiągnięcia.

W rzeczywistości jednak współpraca z Kelleyem stanowiła tylko niewielką część życia Johna Dee. Zresztą nawet w tamtym czasie nie przestał dążyć ku własnym, wzniosłym celom. Na przykład w 1583 roku otrzymał zadanie zreformowania w Anglii kalendarza juliańskiego. Dokonawszy tego wyjechał (wraz z Kelleyem) na kontynent, gdzie spędził następne sześć lat. W 1584 roku był w Pradze, gdzie wziął go pod opiekę, Rudolf II, cesarz o hermetycznych zainteresowaniach. Rok później odwiedził Kraków i prezentował magię, hermetyczną królowi Polski. W 1586 roku był znowu w Pradze, korzystając z luksusów cesarskiego mecenatu. Nie ulega wątpliwości, że Dee wywarł wielkie wrażenie na cesarzu, który uważał jego towarzystwo za stymulujące i pouczające. Równocześnie wykorzystywał okazje, by zapoznać się z wielką cesarską kolekcją pism ezoterycznych. Jak już wspomnieliśmy, późniejsze o trzydzieści lat manifesty różokrzy-żowców odzwierciedlały nauki i symbolizm Johna Dee, równocześnie wysławiając Rudolfa II. Z pewnością można bez większego ryzyka powiedzieć, że ziarno tych manifestów zostało zasiane w czasie pobytu Dee na cesarskim dworze w Pradze⁴⁷.

Nic dziwnego, że zażyłość między nominalnie katolickim cesarzem a magiem z protestanckiej Anglii włączyła alarm w instytucjach kościelnych. Władze Kościoła zarządziły czym prędzej śledztwo w tej sprawie. W maju 1586 roku nuncjusz papieski złożył Rudolfowi skargę, oskarżając Dee o uprawianie czarów. Wkrótce potem sam papież zażądał od Rudolfa aresztowania zarówno Dee, jak i Kelleya i wysłania ich do Rzymu, gdzie mieli być przesłuchiwanymi przez Święte Oficjum. Cesarz uniknął konieczności wykonania edyktu, wypędzając oskarżonych ze swych włości. Prawdopodobnie na życzenie Rudolfa Dee i Kelley zostali wzięci pod opiekę czeskiego szlachcica, hrabiego Rosenberga, któremu udało się doprowadzić do uchylecia rozkazu wygnania. Następne dwa lata Angliki spędzili w jednym z zamków Rosenberga.

Co najmniej do lat 70. XVI wieku Dee zajmował się szpiegostwem. Nie tylko sam prowadził działalność wywiadowczą, ale też, jeśli wierzyć jego pamiętnikowi, miał własną siatkę agentów. Jego pasja matematyczna zbiegła się z zainteresowaniem szyframi i kryptografią. Znał kryptografów z całej Europy i wyrażał się z uznaniem o książce Trithemiusa na ten temat, Stenographia. Niektórzy późniejsi badacze sugerowali, iż najbardziej niezrozumiałe pisma ezoteryczne Dee są w istocie skomplikowanymi szyfrogramami. Trzeba też pamiętać, iż jednym z najbliższych przyjaciół Johna Dee był sir Francis Walsingham, główny szpieg i sekretarz stanu królowej Elżbiety w latach 1573—1590. Córka Walsinghama, Frances, poślubiła sir Philipa Sidneya, który studiował pod kierunkiem Dee i odbył wiele tajnych misji w służbie swego teścia.

W 1587 roku król Hiszpanii Filip II przygotowywał swoją armię i rzekomo „niezwyciężoną” armadę do inwazji na Anglię – inwazji, która miała za zadanie, między innymi, ostateczne wyplenienie „protestanckiej herezji”. W tym przedsięwzięciu hiszpański monarcha miał prawdopodobnie nadzieję uzyskać pomoc swego kuzyna z dynastii Habsburgów, cesarza Rudolfa II. Ten jednak nie pałał miłością do Kościoła i można przypuszczać, że tak czy inaczej nie wdałby się w tę awanturę. Prawdopodobnie Dee został przez Walsinghama wysłany z misją Faustus utwierdzenia cesarza w zamiarze niewspierania Hiszpanów. A związki między Dee a cesarzem sprzyjały takim zamierzeniom. W każdym razie Walsingham sporządził listę, środków, jakimi zamierzał zdobyć informacje o planowanej inwazji. Czwartym punktem na tej liście było „umieszczenie w Krakowie komórki

wywiadowczej, która będzie przejmowała informacje na temat Hiszpanii, nadchodzące z Watykanu”⁴⁸. Wówczas Dee, który zaledwie dwa lata wcześniej był w Krakowie, wrócił tam znowu. Wiedząc o jego starej zażyłości z głównym szpiegiem Elżbiety, możemy uznać za więcej niż prawdopodobne, że zadanie utworzenia w Krakowie komórki wywiadu przypadło właśnie jemu.

Rok później, w 1588 roku, hiszpańska armada została pokonana i tak zakończyła się inwazja na Anglię. W roku 1589 Dee ostatecznie zerwał z Kelleyem i wrócił do Anglii. Reszta jego życia przebiegła stosunkowo spokojnie. W 1595 roku powierzono mu Christ College w Manchesterze. W 1603 roku Elżbieta umarła i Jakub VI król Szkocji wstąpił na tron jako Jakub I król Anglii. Nowy monarcha podchodził do magii nieufnie i wrogo. Do tego czasu również dawni przyjaciele i stronnicy Johna Dee pomarli lub popadli w niełaskę. W rezultacie jego notowania na dworze znacznie spadły. Umarł w nędzy w Mortlake w 1608 roku.

Wkład Johna Dee w historię Anglii jest ogromny. Jak już wspomnieliśmy, domagał się, on utworzenia stałej floty i był „architektem idei Imperium Brytyjskiego”. W porównaniu z takimi postaciami jak Agryppa czy Paracelsus był magiem o orientacji publicznej i obywatelskiej; jego zainteresowania wykraczały poza ezoterykę, obejmując ekonomię, politykę, i ekspansję narodową. Pragnął, aby bogacące się klasy elżbietańskiej Anglii miały udział w dobrodziejstwach magii hermetycznej. W tym celu nawiązywał i utrzymywał kontakty z „rzemieślnikami i klasami średnimi”. Aby „nieść wiedzę, tym, którzy nie są wykształceni w starożytnych językach”⁴⁹, a „zwłaszcza dla korzyści powstającej średniej klasy rzemieślników i technologów” pisał swoje prace naukowe nie po łacinie, lecz w języku angielskim⁵⁰. Tak starał się wcielić w życie swoją „mistyczną wizję Brytanii jako przywódcy w ponownym zjednoczeniu chrześcijańskiej Europy i stworzeniu nowego złotego wieku cywilizacji”⁵¹.

Inny aspekt spuścizny Dee można dostrzec w jego podejściu do architektury. We wstępie z 1570 roku do angielskiego wydania Euklidesa uznał architekta za najdoskonalszego hermetycznego mistrza: „Sądzę, że nikt nie może uważać się słusznie za Architekta, (...) jak tylko ci, którzy od dzieciennych lat, wspinając się po szczeblach wiedzy, posiadłszy wiele języków i sztuk, dotarli do Sanktuarium Architektury”⁵². I dalej: „nazwa Architektury pochodzi od zwierchności jaką ta nauka ma nad wszystkimi innymi sztukami. A Plato twierdzi, że Architekt jest panem wszystkiego (...)”⁵³.

Architektura według Dee była „sztuką, której istotą jest znalezienie abstrakcyjnych zasad matematycznej proporcji i kosmicznej harmonii”⁵⁴. Krótko mówiąc, architektura była sztuką dogłębnie hermetyczną i „miała wymiar magiczny, ponieważ idealne budowle są wzorowane na potężnych harmoniach niebieskich”⁵⁵. Zasady te mieli wkrótce przejąć ludzie tacy jak Inigo Jones i Christopher Wren. W ciągu mniej więcej pół wieku po śmierci Dee miały się też pojawić w ideologii wolnomularstwa.

Z chrześcijańskiego – a ściśle mówiąc katolickiego – punktu widzenia Dee jako renesansowy mag mógł być kolejnym Faustusem. Trzeba jednak pamiętać, 126

ELIKSIR I KAMIEŃ

że Faustus został potępiony, w chrześcijańskich kategoriach myślenia, z powodu dążenia do wiedzy wykraczającej poza ograniczenia narzucone przez Kościół. Przy mniej fundamentalistycznym podejściu takie poszukiwanie wiedzy byłoby godne pochwały – zwłaszcza jeśli było prowadzone w imię dobra publicznego i z zamiarem zintegrowania różnych fragmentów rzeczywistości. Dee bezsprzecznie spełniał wszystkie te kryteria. Był zatem nie tylko Faustusem, ale równocześnie jego przeciwieństwem, drugą stroną monety. Krótko mówiąc, był – jak Prospero z szekspirowskiej Burzy – dobroczynnym magiem, oddanym służbie i opiece nad tymi, których powierzono jego trosce. Z pewnością postać Prospera ze sztuki Szekspira wiele zawdzięcza Johnowi Dee. Jak powiedziała Frances Yates, „Dee jest doskonałym przykładem człowieka epoki elżbietańskiej”, w którym „Prospero i sir Frances Drake spotykają się i są jednym”⁵⁶.

Hermetyczna misja Giordana Bruna zażyłość, jak głosi truizm, rodzi lekceważenie; a Dee działał w Anglii dostatecznie długo, by wzbudzić, przynajmniej w zbiorowej świadomości, pewien rodzaj lekceważącej zażyłości. Kiedy miał lojalnych zwolenników, jego delikatność, skromność, dobroduszość i uprzejmość budziły w nich raczej uwielbienie niż lęk. Prospero budzi zaufanie, nie strach. Wydaje

się., że Dee nie rozpałał tak skrajnych uczuć u współczesnych, jak Agryppa czy Paracelsus. Ale był pewien cudzoziemiec, który wywarł doniosły wpływ zupełnie innego rodzaju. Tym najbardziej niespokojnym, najgłośniejszym i najgroźniejszym magiem był Włoch, Giordano Bruno.

Bruno, o dwadzieścia jeden lat młodszy od Dee, urodził się. w 1548 roku, w małym miasteczku niedaleko Neapolu. W wieku piętnastu lat wstąpił do klasztoru dominikanów, gdzie jego burzliwy, oporny, buntowniczy i pod wieloma względami megalomański temperament wkrótce doprowadził do konfliktu z przełożonymi. W 1576 roku zrzucił habit i uciekł, ścigany przez władze, które oficjalnie uznały go za heretyka. Odtąd przez całe życie miał toczyć zażarty spór z Kościołem, nieustannie wędrując, budząc kontrowersje i prowokując, wciąż uciekając przed kościelnymi prześladowaniami.

W Genewie szybko zyskał u rządzących tam kalwinistów równie gorącą antypatię, jak u katolików. Musiał uciekać do Paryża, gdzie wygłaszał publiczne wykłady i w 1582 roku opublikował pierwsze książki. W dwóch z nich nawiązywał do Agryppy i Paracelsusa, przedstawiając samego siebie jako równego im maga. Jeśli idzie o psychologiczną metodologię magii, być może nawet ich wyprzedzał. Może tylko powiedział otwarcie to, w co tamci wierzyli potajemnie i przekazywali wyłącznie zaufanym uczniom. W każdym razie przyjął klasyczne techniki szkolenia pamięci - stosowane na przykład przez rzymskich oratorów - do celów hermetycznych. W efekcie Bruno stworzył praktyczny program treningu, dzięki któremu mag mógł transmutować własny umysł w przekaźnik kosmicznej mocy - przekształcić psyche w rodzaj pola siłowego, mającego przyciągnąć niebiańskie energie i przekazywać je następnie dalej w skoncentrowanej i ukierunkowanej formie.

Faustus Perspektywa nabycia takich umiejętności skłoniła do wzięcia w opiekę, Bruno na francuskiego króla Henryka III, który - podobnie jak jego matka, Katarzyna Medycejska - od dawna fascynował się magią. Lecz Bruno, z niejasnych przyczyn, pragnął udać się do Anglii. Henryk zaopatrzył go w listy polecające do francuskiego ambasadora w Londynie. Bruno przybył tam w 1583 roku i następane trzy lata spędził, mieszkając w rezydencji ambasadora.

W 1585 roku Bruno opublikował w Londynie swoje dwa najsłynniejsze i najważniejsze dzieła, *Cena de le ceneri* (Wieczera Środy Popielcowej) i *Spacio delia bestia trionfante* (Wygnanie triumfującej bestii). To właśnie w Anglii zostały one najzyczliwiej, wręcz entuzjastycznie, przyjęte. Wiadomo, że Bruno odwiedził Oksford, gdzie jego wykłady zyskały żarliwych zwolenników. Wśród tych, którzy gromadzili się wokół niego, były wybitne osobistości świata literatury: między innymi Fulke Greville i sir Philip Sidney. Nie mam żadnych dowodów na to, by Bruno osobiście spotkał się z Johnem Dee. Wiadomo jednak, że po jednej z publicznych debat Bruna Sidney udał się prosto do domu Dee w Mortlake, prawdopodobnie po to, by mu zdać relację. W czasie interesującej nas debaty Bruno przedstawił i bronił teorii Kopernika, głoszącej, iż Ziemia obraca się wokół Słońca.

Trudno powiedzieć, jaka była opinia Dee na temat Bruna. Z pewnością Bruno był bardziej radykalny, potencjalnie bardziej wywrotowy. Według Frances Yates:

Bruno wrócił do głoszonego przez Ficina użycia talizmanów z zawzięciem, lecz bez jego chrześcijańskich obciążeń, uważał bowiem hermetyczny egipcjanizm za lepszy od chrześcijaństwa (...). Odrzucając chrześcijaństwo i przyjmując hermetyczny egipcjanizm, Bruno cofnął się do mroczniejszej, bardziej średniowiecznej nekromancji⁵⁷.

Bardziej niż jakikolwiek inny renesansowy mag Bruno przedstawiał samego siebie jako człowieka mającego misję do spełnienia. Frances Yates opisuje ją jako typowo „hermetyczną misję religijną (...), misję, w której magia Ficina zostaje rozszerzona w planowane pełne przywrócenie religii magicznej (...).”⁵⁸ Jeśli przyjrzymy się dokładniej dziełom Bruna, zobaczymy, że zmierzał on ku dwóm różnym, lecz po części pokrywającym się celom. Oba były skrajnie rewolucyjne. Przede wszystkim chciał przedstawić konkretną i praktyczną metodologię, dzięki której początkujący magowie mogliby zamienić swoje umysły w odbiorniki i źródła kosmicznej energii. Po drugie, zmierzał ni mniej, ni więcej, ku stworzeniu nowej religii światowej, albo - ściślej mówiąc - ku

przywróceniu starożytnej religii, hermetycznego synkretyzmu Aleksandrii w unowocześnionej formie.

Jak zauważyła Frances Yates, „Bruno zaprowadził renesansową czarną magię do jej pogańskich źródeł”⁵⁹. Odrzucał podejmowane przez Ficina i Pica próby schryścianizowania hermetyzmu czy znalezienia między nimi jakiejś płaszczyzny porozumienia. Przeciwnie, potępiał chrześcijaństwo, ubolewając nad zniszczeniem klasycznych bogów i magii starożytnego Egiptu. Powołując się na hermetyczne pisma, Bruno słał kult boskości we wszystkich rzeczach. W tradycyjnie hermetyczny sposób głosił istnienie jednej wszechobejmującej całości, w której wszystko jest ze sobą powiązane, każde ma związek z każdym. Podkreślał, że 128 ELIKSIR I KAMIEN

, jedna boskość, która jest we wszystkich rzeczach (...), przejawia się w różnych przedmiotach i przybiera różne nazwy (...).”⁶⁰. Przepowiadał nadejście nowej epoki reform, do której należy doprowadzić „manipulując niebiańskimi wizerunkami, od których wszystko w dole zależy (...).”⁶¹. Krótko mówiąc, wizja Bruna polegała na stworzeniu nowego światowego ładu dzięki magicznemu wykorzystaniu hermetycznych związków między mikrokosmosem a makrokosmosem. A doprowadzając do powstania tej nowej rzeczywistości człowiek – mag – w gruncie rzeczy staje się bogiem. W osobie Bruna Faust osiągnął zatem apoteozę.

Uważa się, że Bruno, podobnie jak Agryppa, w czasie swoich podróży zajmował się głównie tworzeniem sieci tajnych stowarzyszeń⁶². Znając jego uwielbienie dla Agryppy, można się zastanawiać, czy nie była to część lub rozwinięcie tej samej sieci. Później Bruno został oskarżony przez Inkwizycję o próbę założenia nowej sekty⁶³.

Frances Yates dostrzegła wpływy Bruna, podobnie jak Dee, na różokrzyżowe manifesty. Dostrzega je też w działalności masonów. Jak zauważyła, pod koniec XI wieku ludzie szukali w religijnym hermetyzmie jakiejś drogi do osiągnięcia tolerancji lub porozumienia między walczącymi sektami (...). Wiele było rodzajów chrześcijańskiego hermetyzmu, katolickiego i protestanckiego; wszystkie one unikały magii. Wtedy nadszedł Giordano Bruno i, przyjmując za podstawę cały magiczny egipski hermetyzm, głosił rodzaj egipskiej kontrreformacji, przepowiadając powrót do egipcjanizmu, w którym rozpląną się wszystkie kłopoty religijne. Głosił też przemianę moralną, podkreślając dobre dla społeczeństwa dzieła i etykę społecznej użyteczności (...). Gdzie znajdziemy takie połączenie tolerancji religijnej, emocjonalny związek ze średniowieczną przeszłością, nacisk na czyny dobre dla innych i wyimaginowane przywiązanie do religii i symbolizmu Egipcjan? Jedyna odpowiedź na to pytanie, jaka przychodzi mi do głowy, brzmi – wolnomularstwo (...). Wydaje się, że masoneria nie pojawiła się w Anglii przed XVII wiekiem, ale z pewnością miała poprzedników, przodków, jakieś tradycje, sięgające znacznie głębiej w przeszłość (...). Błąkamy się tu w ciemnościach, wśród dziwnych tajemnic, ale nie sposób oprzeć się myśli, że być może właśnie wśród rozczarowanych emocjonalnie w Anglii, którzy dostrzegli w „egipskim” przesłaniu Bruna cień nadziei, po raz pierwszy w powietrzu rozległy się dźwięki Magicznego Fletu⁶⁴.

Równocześnie mesjanistyczny charakter hermetycznej misji Bruna nie przeszkadzał mu, podobnie jak Dee, angażować się w bardziej przyziemne sprawy. Wiadomo, że w latach 1583–1586 sir Francis Walsingham, przyjaciel Dee i szpieg królowej Elżbiety, otrzymywał szczegółowe raporty od tajnego agenta działającego we francuskiej ambasadzie. Raporty te dotyczyły katolickich ugrupowań w Anglii i Szkocji – związanych z Marią królową Szkotów i jej synem Jakubem VI – oraz ich kontaktów z francuskim prokatolickim rodem Gwizjuszy. Wiadomo, że agent sporządzający te raporty był Włochem, zakonnikiem lub byłym zakonnikiem, wrogo nastawionym do Hiszpanii i Kościoła. Zachowało się wiele listów, dowodzących jego zażyłości z Elżbietą i lojalności wobec angielskiej korony. W książce opublikowanej w 1991 roku profesor John Bossy z uniwersytetu w Yorku przekonująco dowiódł, że szpiegiem we francuskiej ambasadzie był Bruno.

Faustus Przez całe życie Bruno był porywczy i śmiały w tak wielkim stopniu, że można by go wręcz podejrzewać o głupotę.. Niekiedy odnosimy wrażenie, że poczucie spełnianej misji wzbudziło w nim przekonanie o własnej bezkarności – i to właśnie miało doprowadzić do jego klęski. W 1586 roku – kiedy raporty z

francuskiej ambasady nagle się urywają- Bruno wrócił do Paryża. Następnie rozpoczął odyseję, która wiodła go przez różne niemieckie miasta. Przez sześć miesięcy 1588 roku przebywał w Pradze. Nie ma żadnych dowodów na to, że widział się z Dee, który przebywał tam w tym samym czasie, lecz na pewno spotkał się z cesarzem Rudolfem II. W końcu, w 1591 roku, Bruno pospieszenie wrócił do Włoch. Rok później, w Wenecji, został pojmany przez Inkwizycję. Zawieziono go do Rzymu, gdzie przez następne osiem lat był poddawany przesłuchaniom i torturom. W 1600 roku, nie zgadzając się zaprzecić i odwołać tego, co napisał, został spalony na stosie jako heretyk.

W przeciwieństwie do innych renesansowych magów, Bruno zajmuje skromne miejsce w dziejach literatury jako poeta i dramaturg. Jego twórczość, zarówno łacińska, jak i włoska, zasługuje na uwagę ze względu na walory artystyczne. Niezależnie jednak od jakości tych prac, przyćmiewają je pod względem skali i konsekwencji jego wizjonerskie traktaty ezoteryczne. Jednak z powodu swego głęboko osobistego, napastliwego, a często wręcz chaotycznego charakteru, nie zdobyły one takiej popularności jak *De occulta philosophia* Agryppy, czy niektóre teksty Paracelsusa. Bruno przetrwał jako coś więcej niż osobowość; przetrwał do naszych czasów jako symbol, do którego odwoływali się twórcy tej miary co Joyce. Jawny charakter jego buntu, jego faustowskie poszukiwania, opór i bezkompromisowa odraza wobec Rzymu uczyniły z niego ucieleśnienie renesansowych cnót - swobody myślenia i wyobraźni, intelektualnej śmiałości, mistycznego zapału i prometejskich aspiracji. Przez swoją śmierć stał się dla potomności męczennikiem za wszystkie te sprawy i przykładem kościelnej tyranii, która do dzisiejszego dnia jest dla Kościoła powodem do wstydu.

Teatr świata Trithemius, Agryppa, Dee i Bruno byli najsłynniejszymi i najbardziej wpływowymi z magów renesansu i tymi, którzy zostawili potomności najbardziej imponujące dziedzictwo. Było oczywiście mnóstwo mniejszej rangi hermetystów, z których część miała własny, oryginalny wkład, na przykład Giulio Camillo, którego magiczny teatr talizmanicznych obrazów pamięciowych miał wpływ na przyjęcie przez Bruna szkolenia pamięci do celów hermetycznych, czy Tommaso Campanella, który większość życia spędził w więzieniach Inkwizycji, uniknął egzekucji jedynie dzięki temu, że udawał szaleństwo i w swoim najsłynniejszym dziele, *Miasto Słońca*, przedstawił humanistyczną wizję Utopii Thomasa More'a w specyficznym hermetycznych kategoriach. Dla naszych celów wystarczy jednak na koniec zapoznać się z jeszcze jedną postacią, którą można uznać za prawdziwie renesansowego maga, postacią, która zamknęła ich łańcuch. Interesującą nas osobą jest kolejny Anglik, Robert Fludd.

130 ELIKSIR I KAMIEŃ

Fludd (1574—1637) był synem rycerza cieszącego się łaskami Elżbiety I, który służył jej jako wojskowy skarbnik we Flandrii. Nie podjąwszy militarnej kariery swego ojca, Robert studiował medycynę, w Oksfordzie, zdobywając stopnie naukowe mimo odrzucenia konwencjonalnej doktryny na rzecz Paracelsusa. W latach 1598-1604 wiodł wędrownie życie na kontynencie, odwiedzając Francję, Hiszpanie, i Włochy i na pewien czas osiedlając się, w Niemczech. Pracował jako nauczyciel w domach wielmożów, między innymi u Gwizjuszy. W 1605 roku był znowu w Anglii, gdzie jego hermetyczne nastawienie i opór wobec ortodoksji opóźniły jego przyjęcie do Królewskiego Kolegium Lekarzy o cztery lata. W 1606 roku jednak otrzymał prawo wykonywania zawodu lekarza.

Powodziło mu się nieźle, miał niewielką posiadłość z własnym laboratorium. Tam zajmował się sporządzaniem chemicznych leków i przeprowadzał eksperymenty alchemiczne. Zaczął też dużo pisać. Jego dzieła zdradzają silne wpływy Agryppy i Paracelsusa, przede wszystkim jednak Johna Dee. Nic nie wskazuje na to, by Fludd kiedykolwiek poznał Dee osobiście. Nigdy nawet nie wspomniał jego imienia - czego przyczyny, jak się wydaje, należy upatrywać w fakcie, iż wówczas Dee był już w niełasce. Niemniej jednak pisma Fludda noszą wyraźny ślad osobowości Dee. Niewątpliwie kontaktował się z niektórymi spośród dawnych uczniów i protegowanych Dee.

Możliwe nawet, że miał dostęp do części jego niepublikowanych prac - na tematy tak różne jak rusznikarstwo, czy perspektywa malarska — które wydał pod swoim nazwiskiem⁶⁵.

W 1614 roku uczyony nazwiskiem Isaac Casaubon przeprowadził analizę tekstu Corpus Hermeticum. Doszedł do wniosku, że ów zbiór nie jest tak stary, jak się zwykło przyjmować, lecz pochodzi z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej. Wprawdzie obecnie materiał zawarty w tych tekstach uważa się za znacznie starszy, ale datowanie samych tekstów przedstawione przez Casaubona przyjmuje się jako prawidłowe. Podobnie zresztą jak i jego wniosek, iż Hermes Trismegistos nie był rzeczywistą postacią historyczną — człowiekiem czy bogiem — lecz fikcyjną. Fludd po prostu ignorował ustalenia Casaubona, nie zadając sobie nawet trudu, by z nim polemizować. Nadal uważał Hermesa Trismegistosa za realną osobę, a Corpus Hermeticum za dzieło równie starożytne jak Biblia. Jak zauważyła Frances Yates, praktycznie każda strona jego dzieł zawiera co najmniej jeden cytat z pism hermetycznych.

W tym samym roku, w którym Casaubon opublikował swoje obrazoburcze expose, w Niemczech ukazał się pierwszy ze słynnych anonimowych traktatów ogłaszających istnienie i rychłe ujawnienie tajemniczych różokrzyżowców, czyli Bractwa Różanego Krzyża. Drugi tego rodzaju traktat ukazał się rok później. W tekstach tych hermetyzm zyskiwał specyficzny, religijno-polityczny wymiar; przepowiadały one obalenie kościelnej tyranii i ogłaszały nowy porządek świata. Fala histerycznej paranoi przetoczyła się przez Europę, a zwłaszcza przez jej katolickie regiony.

W czasie swoich podróży po kontynencie, zwłaszcza po Niemczech, Fludd spotkał wielu ludzi później kojarzonych z tak zwanym ruchem różokrzyżowym. Możliwe, że zetknął się nawet z autorem lub autorami owych tajemniczych traktatów i poznał ich. Jeśli tak było rzeczywiście, to zachował tę wiedzę dla siebie. Zabrał się jednak do pisania. Na frankfurckich targach książki wiosną 1616 roku Faustus zaprezentował swoją własną obronę, różokrzyżowców, Apologia compendiaria, opisaną jako „krótkie przeprosiny zmywające i oczyszczające z plam podejrzenia i infamii Bractwo Różanego Krzyża”⁶⁶. W tekście tym, w poszerzonej wersji opublikowanym rok później, wysławiał starożytną mądrość Hermesa Trismegistosa i chwalił różokrzyżowców za ich „podziwu godną znajomość zarówno boskich, jak i przyrodniczych sekretów”⁶⁷. Dołączył osobisty list do „Braci Różanego Krzyża”, deklarując w nim, że „z najwiekszą chęcią uczyniłby to, co najlepsze dla towarzyszy waszego zakonu” i prosząc ich o nawiązanie kontaktu⁶⁸. Nic nie wskazuje na to, by kiedykolwiek otrzymał odpowiedź. Ale nic dziwnego, że wkrótce sam Fludd zaczął być uważany za różokrzyżowca — z takim poglądem można się spotkać nawet dzisiaj. Na takie postrzeganie jego osoby niewątpliwie miały wpływ również jego kontakty z osobami mającymi związki z różokrzyżowcami, takimi jak alchemik i hermetysta Michael Maier, nadworny lekarz najpierw cesarza Rudolfa II, a następnie Fryderyka, elektora palatyna Nadrenii — wielmoży, który otwarcie przystał do różokrzyżowców. Fludda z Maierem łączyła też osoba wydawcy — De Bry’ego z Oppenheim. W 1611 roku wysłał on kartkę, z życzeniami o wyraźnie różokrzyżowej symbolice Jakubowi I⁶⁹.

Głównym dziełem Fludda była wielotomowa Utriusque cosmi historia (Historia obu kosmosów — tj. mikrokosmosu i makrokosmosu). Pierwszy tom, opublikowany w 1617 roku, był dedykowany królowi Jakubowi I — i szybko znalazł się na indeksie ksiąg zakazanych Inkwizycji. W tym encyklopedycznym tekście, jak w całym dorobku Fludda, wyraźnie widać wpływy Johna Dee. Podobnie jak różokrzyżowcy, Fludd postulował zebranie całego bogactwa wiedzy hermetycznej i ezoterycznej w spójną całość, jednoczącą alchemię, astrologię, Kabałę, numerologię i swiętą geometrię, oraz wiele innych we wszechobejmującą jedność. Prowadził też eksperymenty z magnetyzmem i w ten sposób, podobnie jak Para-celsus, torował drogę. Mesmerowi i współczesnej psychologii.

Podobnie jak Dee i inni renesansowi magowie, Fludd był szczególnie zainteresowany zastosowaniem hermetyzmu w architekturze. Lecz jak się wydaje, dla Fludda najdoskonalszym przejawem hermetycznego talizmanu w formie architektonicznej był teatr. Innymi słowy, według Fludda teatr zastąpił świątynie i inne tego rodzaju budowle w funkcji magicznej struktury, mającej

ściągać niebiańskie energie kosmosu. Mikrokosmos teatru ucieleśniał i odzwierciedlał makrokosmos, odgrywana zaś sztuka stawała się mikrokosmosem dla makrokosmosu ludzkiego życia i działalności, które przedstawiała. Teatr był więc dla Fludda „teatrem świata”, dla którego najstosowniejszą formę, stanowiła kula.

Jeśli interpretacja Frances Yates jest słuszna, to dzieło Fludda zawiera architektoniczny wzorzec The Globe Theatre, w którym była wystawiana wiek-szość dramatów Szekspira⁷⁰. Dzieło takie jak Burza byłoby zatem magicznie talizmanicznym mikrokosmosem, wystawianym w budowli, która również stanowiła magicznie talizmaniczny mikrokosmos. W swoim tekście o mikrokosmosie i makrokosmosie Fludd opisuje metody uzyskiwania efektów teatralnych – na przykład dźwięków burzy, huku armaty, czy odgłosów spalania Troi lub Rzymu, albo też efektu „ofiarnych na ołtarzu za pomocą ukrytych 132 ELIKSIR I KAMIENI urządzeń świetlnych”⁷¹. Techniki takie i ich mechanizmy miały wywrzeć wielki wpływ na Inigo Jonesa⁷².

Niezależnie od jego dzieł pisanych, rola Fludda jest też istotna ze względu na to, iż wyznacza on ważny etap przejściowy w ewolucji hermetyzmu i w orientacji zachodniej świadomości filozoficznej. Przejście to miało odegrać kluczową rolę w rozwoju zachodniej kultury i powstaniu świata, jaki znamy dzisiaj.

Od maga do tajemnego stowarzyszenia Przed połową XVI wieku renesansowy mag - na przykład Agryppa lub Para-celsus — prowadził całkowicie samotne poszukiwania w celu osiągnięcia własnej doskonałości, transcendencji i osobistego doznania świeżości. Co prawda szukał uczniów, sympatyków i pokrewnych dusz, lecz tylko po to, by mogli oni uświadomić sobie naturę, jego przedsięwzięcia i samodzielnie prowadzić własne na jego wzór. I jeśli Agryppa rzeczywiście zakładał w Europie tajne stowarzyszenia, to nie miał z pewnością na celu reformowania całego europejskiego społeczeństwa, lecz jedynie zachowanie i uwiecznienie swoich własnych odkryć - z których najważniejsze, jak sam mówił, mogły być przekazywane tylko ustnie uczniowi przez mistrza, a w żadnym wypadku na piśmie. Zatem największą wagę przykładano wówczas do jednostki, która ucieleśniała w sobie tajemnice i święte związki makrokosmosu z mikrokosmosem. Świętość dla Agryppy i Paracelsusa mogła się przejawiać wyłącznie w sposób osobisty. Społeczeństwo jako całość pozostawiano samemu sobie.

Podjęcie Dee i Bruna było nieco podobne, równocześnie jednak patrzyli oni dalej, ku społeczeństwu i światu jako całości. W osobie Fludda reorientacja zapoczątkowana przez Dee i Bruna dokonała się ostatecznie. W czasach Fludda studia hermetyczne przestały być wyłączną domeną maga praktykującego w samotności i odosobnieniu. Nowy nurt kierował się przede wszystkim ku tajemnemu stowarzyszeniu, które z kolei miało na celu dobro społeczeństwa jako całości. Innymi słowy, hermetyzm Fludda, różokrzyżowców i wczesnych masonów nie był już wyobcowany, lecz coraz więcej łączyło go ze światem — i, co nieuniknione, z polityką.

Wielu uczonych uważa, że rozwój w tej dziedzinie biegł prostym torem. Ich zdaniem tajemne stowarzyszenia, jak na przykład różokrzyżowcy czy masoni, były naturalnymi spadkobiercami samotników takich jak Agryppa czy Paracelsus. Jak się jednak wkrótce przekonamy, można też dowiedzieć, że tajemne stowarzyszenia stanowiły w gruncie rzeczy zakłócenie ewolucji, rodzaj mutacji, a prawdziwych dziedziców Agryppy i Paracelsusa należy szukać zupełnie gdzie indziej.

Rozdział Nauki hermetyczne i sztuka: talizman U źródeł kultury, jak mówi Tomasz Mann, leży kult. Od najwcześniejszych dni ludzkiej prehistorii, kiedy człowiek po raz pierwszy zaczął ujmować swoją prymitywną przedhermetyczną magię, w spójny system wierzeń, sztuka nierozzerwalnie związała się z religią. Można by pewnie znaleźć kilka wyjątków — na przykład dekoracje glinianych garnków i podobnych przedmiotów użytkowych. W głównej jednak mierze najwcześniejsza muzyka, najwcześniejsze rysunki i malowidła, pierwsze rzeźby, taniec i literatura były podporządkowane zasadom religii, związane z religijną doktryną i rytuałem. Dopiero na

znacznie późniejszym etapie rozwoju cywilizacji świecka sztuka zaczęła odgrywać jakąkolwiek rolę. A kiedy już to nastąpiło, i tak obficie czerpała z technik i motywów wypracowanych przez sztukę religijną.

W zachodnim chrześcijaństwie odosobnione przykłady sztuki świeckiej zaczęły się pojawiać już we wczesnym średniowieczu. Można tu przypomnieć na przykład Pieśń o Rolandzie czy poematy opiewające czyny Cyda - chociaż i one mają wyraźny aspekt religijny, gdyż wystawiają walkę chrześcijaństwa z muzułmańskimi „niewiernymi”. Można też wspomnieć nieco późniejsze opowieści o świętym Graalu - ale i w tych dominuje silny duchowy, jeśli nie wręcz ortodoksyjnie chrześcijański wymiar. Pod koniec średniowiecza łatwiej nieco znaleźć czysto świeckie opowiadania, takie jak Dekameron Boccacciacy czy Opowieści kanterberyjskie Chau-cera. Dzieła te jednak były tylko wyjątkami potwierdzającymi regułę. Aż do lute-rańskiej reformacji sztuka służyła wyłącznie katolickim celom religijnym, potwierdzając lub prezentując świętość w formie zaaprobowanej przez Kościół.

Niezależnie od swojej świeckiej roli i konsekwencji, hermetyzm miał wyraźnie duchową orientację. Stanowił wręcz, jak już wcześniej powiedzieliśmy —przynajmniej dla niektórych swoich zwolenników - ważne uzupełnienie oficjalnego chrześcijaństwa. Dla innych, takich jak Agryppa czy Bruno, był alternatywą, podstawą całkowicie nowej, wszechobejmującej uniwersalnej religii. Nic więc dziwnego, że z czasem hermetyzm znalazł odzwierciedlenie w sztukach, i stał się, w czasach renesansu, główną i dynamiczną siłą napędową twórczości artystycznej. Pod 134

ELIKSIR I KAMIEN
koniec XVI wieku artyści wszystkich dziedzin — począwszy od muzyki i malarstwa, przez literaturę, po architekturę, i sztukę ogrodów - opierali się, na zasadach hermetycznych w tworzeniu nowej estetyki. W pewnych przypadkach dzieła sztuki po prostu wyrażały czy też ilustrowały najważniejsze założenia nauk hermetycznych, takie jak zasada analogii, czyli związku mikrokosmosu i makrokosmosu. W innych przypadkach działalność artystów można uznać za ni mniej, ni więcej tylko operacje magiczne; samo zaś gotowe dzieło było przedmiotem magicznym, rodzajem talizmanu, mogącego przyzywać i skupiać kosmiczne energie.

Magiczna moc muzyki Według najnowszych badań naukowych muzyka może bezpośrednio pobudzać te ośrodki w mózgu, które rządzą emocjami¹. Ta „rewelacja” wywołała wiele dyskusji w mediach. Czy stymulacja w specyficzny sposób odpowiednich ośrodków w mózgu może zmieniać osobowość? Czy dzieci wychowane na odpowiedniej dawce Mozarta będą inteligentniejsze niż dzieci wychowywane na Bachu? Albo Beethovenie? Albo Wagnerze? Albo Beatlesach? Albo reklamówkach coca-coli?

Takie pytania istotnie mogą być prowokujące. Ale nie potrzebujemy naukowych badań, by stwierdzić, że muzyka może oddziaływać na nas w taki sposób jak zmiana nastroju. Wszyscy wiemy, że muzyka nas przygnębia lub rozwesela, może nas nastrojać marzycielsko, pokojowo albo agresywnie, może pobudzać, uspokajać lub denerwować. Muzyka może nas usypiać lub stymulować, znieczulać lub inspirować. Może wyciszać lub ekscytować. W sposób wymykający się, racjonalnym osądom i krytycznemu rozumowaniu muzyka może w nas budzić uduchowanie lub bestialstwo, cechy wzniosłe albo brutalne. Muzyka religijna może wywołać podniosłe doznanie boskości. Swoim pulsującym nawiązaniem do rytmu pracy serca i przepływu krwi niektóre rodzaje muzyki rockowej stymulują coś pierwotnego, prymitywnego, często seksualnego. W czasie defilady zmasowane dźwięki bębnow i trąbek szkockiego regimentu mogą przyprawiać nas o niepokojące drzenie. Na polu bitwy wściekłe wycie dud, przebijające się przez zgiełk walki jak krzyk Walki-rii pędzących z nieba do boju, wzbudza strach w przeciwniku. W czasie amerykańskiej wojny secesyjnej niektóre regimenty konfederatów osiągały podobny efekt dzięki kakofonicznej grze na banjo — instrumencie mogącym zmrozić krew w żyłach, co wie każdy, kto oglądał scenę pojedynku na banjo w filmowej adaptacji powieści Jamesa Dickneya Wyzwolenie.

Muzyka może też oczywiście oczarować. Trzciniowy flet potrafi zahipnotyzować człowieka tak samo jak węża. W czasach klasycznych wierzono, że dźwięk fletni Pana może przyprawić o szaleństwo. Od dawna wiadomo, że jeśli dźwięk bębna, zsynchronizowany z rytmem ludzkiego serca będzie przyspieszał tempo, to i serce będzie biło coraz szybciej.

Magiczne moce, drzemiące w muzyce, niewątpliwie wykorzystywali szamani w najdawniejszych plemiennych rytuałach świtu ludzkości. Na zachodzie tę moc po raz pierwszy zbadały, ogłosiły i sformułowały nauki pitagorejskie, z których wiedza ta przeszła do aleksandryjskiego hermetyzmu. Doktryna pitagorejska Nauki hermetycznej i sztuka: talizman i hermetyczna opierała się na pewnych oczywistych zasadach. Jeśli będziemy szarpać jedną z dwóch strun nastrojonych na tę samą częstotliwość, druga również zacznie drgać. Nauka tłumaczy, że trącona struna wprawia w ruch powietrze wokół siebie, a to z kolei wydobywa tę samą nutę z sąsiedniej struny — zakładając oczywiście, że obie są „harmonicznie dostrojone”.

Dla pitagorejczyków i aleksandryjskich hermetystów, idących w ich ślady, „harmoniczne dostrojenie” było zasadą rządzącą. Miała ona zastosowanie nie tylko do muzyki, lecz do całego stworzenia. Całe stworzenie było uważane za jedną wszechobjmującą całość, jedność, gdzie wszystkie elementy były wzajemnie powiązane i połączone. Harmonie, uważano za czynnik łączący, dzięki któremu każdy element stworzenia był połączony ze wszystkimi innymi. Krótko mówiąc, kosmos to wielki instrument muzyczny, nastrojony zgodnie z samym sobą, wydający własną muzykę, do której tonu nieustannie wibrował i rezonował. Ludzkość i bogowie, niebo i ziemia, mikrokosmos i makrokosmos były połączone dzięki harmonii i odzwierciedlały te same harmonijne proporcje. Proporcje te dawały się zdefiniować i opisać w kategoriach matematycznych. Ale liczby odpowiadały konkretnym muzycznym nutom i tonom; a zatem proporcje zdefiniowane i opisane przez matematykę, dało się odtworzyć i powtórzyć za pośrednictwem muzyki. Według nauk pitagorejskich „zarówno wszechświat, jak i człowiek, makrokosmos i mikrokosmos, są skonstruowani według tych samych harmonijnych proporcji”². Moce kosmosu można więc przywoływać nie tylko przebłagując je, jak w konwencjonalnej modlitwie, ale również nastrajając się na ten sam ton co one, na tę samą częstotliwość, i manipulując nimi. „Użycie czegokolwiek, co ma takie same numeryczne proporcje, jak pewne ciało czy sfera niebieska, sprawi, że twój duch nabierze podobnych proporcji i wywoła pożądany wpływ niebiańskiego ducha, tak jak wibrująca struna sprawia, że druga, nastrojona na tę samą lub podobną nutę, wibruje w harmonii z nią”³. Pitagoras twierdził, że właśnie dzięki takim zharmonizowanym proporcjom słyszy harmonie, wszechświata, „muzykę, sfer” — nuty „wydawane przez planety w trakcie ich doskonale zaplanowanego obiegu”⁴.

Dla pitagorejczyków, podobnie jak dla hermetystów, którzy poszli w ich ślady, było rzeczą oczywistą, że muzyka pełni funkcje terapeutyczne. Można ją stosować jako antidotum przeciwko pewnym „schorzeniom duszy”, takim jak namiętność, depresja czy wściekłość. Koncepcje, te później podjął Ficino i inni renesansowi magowie, często nawiązywał do niej Szekspir (Kupiec wenecki, akt. V, scena 1):

Nie ma natury tak twardej, bezdusznej, Nieposkromionej, żeby jej na chwilę Nie mogły zmięknąć muzyczne harmonie*.

Według Platona proces nauki obejmował gimnastykę, dla zdrowia ciała i muzykę, dla zdrowia duszy. Muzyka, jak twierdził, wymuszała „pewną harmonie, ducha”, którą każde dziecko powinno się nauczyć przeżywać⁵. W klasycznych szkołach Przekład Stanisław Barańczak.

136 ELIKSIR I KAMIEŃ

Właściwość tajemnych muzyka, połączona z tańcem, była stosowana do wprowadzania w inny stan świadomości. W podobnej funkcji muzyka została przejęta przez sufizm i wykorzystywana przez

tak zwanych „tańczących derwiszów”. Śpiew zaś w połączeniu z rygorystycznymi zasadami kontroli oddechu miał z czasem trafić do chrześcijańskich klasztorów.

Teksty korpusu hermetycznego bardzo wyraźnie podkreślają konieczność takiego dostrojenia ludzkiego mikrokosmosu, by rezonował zgodnie z makrokosmosem. Adept hermetyzmu powinien na przykład „nastroić wewnętrzną lirę, i dopasować ją do boskiej muzyki”⁶. Muzyka w pismach hermetycznych jest drogą do doświadczenia świętości: „znać muzykę, to znaczy wiedzieć, jak jest ułożony cały ten system rzeczy i jaki boski plan go zarządził. Ponieważ ten ład, doprowadziwszy wszystkie osobne rzeczy do jedności przez twórczy rozum, wyda najśłodsza i prawdziwą harmonię, boską melodię”⁷. Muzyka była też łącznikiem między mocami kosmosu a ich ziemskimi przedstawieniami antropomorficznych bogów, ponieważ „bogowie ci cieszą się, z nieustannych ofiar, z hymnów, modlitw i słodkich dźwięków zgodnych z harmonią niebios: i tak niebiański element zamknięty w idole dzięki nieprzerwanej komunikacji z niebem może spokojnie znosić swój długi pobyt wśród ludzi”⁸. Według rzymskiego tekstu, pochodzącego z czasów Cesarstwa: „w Egipcie kapłani śpiewają hymny na chwałę bogów, używając siedmiu samogłosek w ustalonej kolejności; a dźwięk tych liter jest tak słodki, że można słuchać ich zamiast fletu lub liry”⁹.

Ten ostatni fragment zawiera istotną wskazówkę na temat sposobu, w jaki wykorzystywali muzykę hermetyczni magowie renesansu. Przyjmowali oni oczywiście zasady harmonii ogłoszone przez swoich, platońskich i pitagorejskich poprzedników. Równocześnie jednak podkreślali wagę harmonijnego związku między muzyczną nutą czy akordem a słowem. Tworzono poematy z zamiarem powiązania ich z muzyką; słowa, tekst takich poematów stanowił równie ważny składnik muzyki, jak sama muzyka. Czasami wręcz „rytm muzyki był całkowicie podporządkowany metryce wiersza”¹⁰. Wiersz i melodia zlewały się zatem w jedną niepodzielną całość. Z takiej praktyki, wysławianej na przykład przez poetów szesnastowiecznej Francji, powstał cały gatunek sakralnego dramatu muzycznego—z którego z kolei ewoluowała opera”.

Praktyczne zastosowanie magii hermetycznej w czasach renesansu obejmowało tę samą syntezę. Dźwięki specyficznych słów intonowanych ludzkim głosem o określonej barwie i wysokości oraz w odpowiednim rytmie były połączone z konkretnymi nutami w konkretnej melodii. Harmonijna integracja wszystkich tych składników musiała być doskonała, obliczona z matematyczną precyzją. Kiedy udało się osiągnąć taką doskonałość, inwokacja była uaktywniona - naładowana pożądaną mocą, pożądanymi cechami. Wówczas można było przełamywać bariery między wymiarami rzeczywistości, tak samo jak dźwięk wydany przez kamerton może rozbić szklane naczynie. W ten sposób niewidzialne, żywiołowe moce kosmosu, czy to niebiańskie, czy piekielne, mogły się swobodnie poruszać i przeplatać z ludzkim światem.

Dzięki jej zastosowaniu w magii i rytuale muzyka w czasach renesansu zaczęła być postrzegana na nowe sposoby i wytworzyła nowe formy. We Włoszech Nauki hermetyczne i sztuka: talizman — na przykład pojawiła się w formie świeckiego madrygału — skomplikowanej pieśni na wiele głosów, z których każdy śpiewał swoją własną część zamiast łączyć się, jak w chórze, z innymi. Madrygał również miał wpływ na rozwój opery. A wraz z madrygałem zyskiwały coraz większą popularność towarzyszące mu zazwyczaj instrumenty: lutnia, lira, wiola i klawikord. W miarę, jak hermetyzm rozpowszechniał się we Włoszech i reszcie Europy, wielu arystokratów zajęło się komponowaniem madrygałów oraz innych poematów dopasowanych do muzyki. Wielu biegło opanowało grę, na instrumentach muzycznych.

Cytując Corpus Hermeticum Ficino twierdził, że „duch kosmiczny” niczym wiatr — pneuma, czyli oddech boskości — przepływa przez całe stworzenie. Ten doskonale harmonijny duch był „przekaznikiem wpływów” między górą i dołem, niebem i ziemią, makrokosmosem i mikrokosmosem. Duch każdej jednostki, twierdził Ficino, jest żywiony, podtrzymywany i oczyszczany przez „przyciąganie i wchłanianie” ducha kosmicznego; muzyka zaś jest

najważniejszym czynnikiem i pośrednikiem w owym procesie przyswajania i wchłaniania. Za pośrednictwem muzyki kosmiczna energia mogła wywierać wpływ na jednostkę. Krótko mówiąc, muzyka była czymś w rodzaju modlitwy, lecz modlitwy obdarzonej dynamiczną i aktywną mocą: „Dawid i Hermes Trismegistos powiedzieli, że tylko o Bogu powinniśmy śpiewać, ponieważ Bóg nas pobudza do śpiewu”¹².

Według jednego z badaczy, kiedy Ficino wspominał o gwiazdach, „nie mówił o czczeniu gwiazd, lecz raczej o ich naśladowaniu, a przez naśladowanie przeję-ciu ich naturalnych emanacji”¹³. I nie „ogranicza się. do wskazania możliwych analogii między makrokosmosem a mikrokosmosem, między muzycznymi a niebiańskimi harmoniami, lecz daje praktyczne wskazówki dotyczące tworzenia muzyki, która będzie mogła skutecznie wykorzystać te analogie”¹⁴. Tak więc Ficino komponował i wykonywał „magicznie potężne pieśni”, na przykład śpiewał orfickie hymny i akompaniował sobie na lirze, co było magicznym rytuałem.

Późniejsi magowie wprowadzili swoje własne udoskonalenia i zmiany do fundamentów stworzonych przez Ficina. Na przykład Francesco Giorgi, braciszek kabalista, traktował muzykę jako podstawę dla architektury. Kościół zbudowany według jego projektu w Wenecji został zaplanowany zgodnie z proporcjami muzycznymi. Giorgi często nazywał Boga „Arcymuzykiem”, świat zaś pieśnią bożą lub bożym instrumentem.

Agryppa zbliżał się do Ficina twierdząc, iż „cechy każdej gwiazdy, czyli Bóstwa”, można sprowadzić przez muzykę „zgodną z odpowiednią harmonią” i zalecał śpiewanie orfickich hymnów. Ale podczas gdy Ficino chciał jedynie wydobyć pożądane wpływy, Agryppa - na swój faustowski sposób - starał się narzucić planetarnym i innym „inteligencjom” swoją wolę. Hymny orfickie, jak twierdził Agryppa, „powierzają ogromną moc” magowi i umożliwiają mu „związanie i kierowanie” obiektami jego „czarów”¹⁵. O ile Ficino przezornie nie naruszał zasad chrześcijańskiej ortodoksji, Agryppa nie miał takich zahamowań. Według jednego z badaczy Ficino „gorliwie zapewniał, że jego astrologiczne pieśni nie są in-kantacjami, mającymi na celu przyzwanie demonów i zmuszenie ich do wykonania magicznych czynności”¹⁶. Natomiast „duch operatora Agryppy zamiast być 138 ELIKSIR I KAMIEN

uwarunkowanym przez muzykę jedynie do odbioru planetarnych wpływów, jak w teorii Ficina, sam staje się. aktywnym instrumentem, który jest rzutowany na poddawany operacji przedmiot tak, aby go ograniczyć lub nim kierować”¹⁷. Ale mimo wprowadzenia elementu magicznego przymusu, Agryppa nadal podkreślał dobroczynne działanie muzyki. Jak sam zapewniał: „Mądrzy starożytni (...) nie na próżno używali muzycznych dźwięków i śpiewów, lecz do utwierdzenia zdrowia ciała i przywrócenia go (...), aż mogli uczynić człowieka podatnym na Niebiańskie Harmonie i sprawić, by stał się. całkowicie niebiański. Ponadto nie ma nic skuteczniejszego dla odpędzania złych duchów niż muzyczna harmonia”¹⁸.

W świecie muzułmańskim hermetyści ustalili zależność między muzyką a alchemią. Zależność tę gorliwie przyjęli renesansowi magowie Zachodu. W *Ordinall of Alchimy* (Księga Alchemii) opublikowanej w 1477 roku angielski alchemik Thomas Norton napisał:

Połączcie swoje Żywioty muzycznie Dla dwóch przyczyn, jedną jest Melodia:

To co harmonizuje, wyrze na waszym umyśle Prawdziwy skutek, kiedy to znajdziecie.

Z innym zgodne jest to, co w Muzyce, Z proporcjami dającymi harmonię, Tak jak proporcje są alchemii (...)19-

Związki między alchemią a muzyką nadal intensywnie zgłębiano w XVII wieku. Na przykład jedna z ilustracji w różokrzyżowym dziele z 1609 roku przedstawia alchemika modlącego się w swojej pracowni przed pentagramem. Na pierwszym planie widać zbiór instrumentów muzycznych, leżący

na stole, do którego przytwierdzono łacińskie motto, głoszące, iż „święta muzyka rozprasza smutek i błąkające się duchy”²⁰.

W 1618 roku różokrzyżowy hermetysta Michael Maier opublikował książkę zatytułowaną *talantafugiens* (Uciekająca Atalanta). Zawiera ona pięćdziesiąt symbolicznych rycin, mających odzwierciedlać fazy procesu alchemicznego. Każdej ilustracji towarzyszy łaciński epigramat, a każdy z nich z kolei zawiera sekwencję, która ma być śpiewana przy muzyce w formie fugi na trzy głosy - nuty załączono w tekście. Można przypuszczać, że tego typu utwory były przeznaczone do śpiewania w laboratorium, każdy na odpowiednim etapie procesu transmutacji.

Mniej więcej w tym samym czasie Robert Fludd, rówieśnik i przyjaciel Maiera, głosił podobny hermetyczny związek między muzyką, magią i alchemią. Według jednego z badaczy „Fludd widzi muzykę w takim samym świetle jak alchemię”²¹. Fludd potępiał muzykę swoich czasów jako „będącą jedynie cieniem prawdziwszej i głębszej muzyki” — starożytnej muzyki hermetycznej, która „musi zostać na nowo odkryta, gdyż przez nią człowiek poznaje sam siebie i tym samym osiąga w końcu mistyczną wiedzę o Bogu”²². Dla Fludda „tajemnym i najważniejszym zadaniem muzyki” jest „wspinanie się od niedoskonałości do doskonałości, od nieczystości do czystości (...), od ciemności do światła, z ziemi do nieba Nauki hermetyczne i sztuka: talizman (...)”²³. Fludd był przekonany, że boskie emanacje, łączące mikrokosmos z ma-krokosmosem, powinny być przedstawiane przez muzyczne analogie. Jednostru-nowy instrument, dwuoktawowy „monochord” miał odzwierciedlać związek między niebem i ziemią, a Bóg grał na owym monochordzie²⁴.

Co chyba nieuniknione, niektóre aspekty hermetycznej i kabalistycznej magii matematycznej dotarły do Kościoła, gdzie zostały wykorzystane w muzyce chrześcijańskiej. Najczęściej wykorzystywano je w kulcie Marii. Na przykład liczbę siedem uważano za szczególnie poświęconą Marii, symbolizującą siedem radości i siedem smutków przypisywanych jej przez kościelną tradycję.²⁵ I tak w 1498 roku holenderski kompozytor Matthaëus Pipelare napisał siedmioczęściową pieśń na święto Siedmiu Smutków. Inny kompozytor, Pierre de la Rue, napisał dwie msze na to samo święto; w każdej z nich dominujący motyw składał się z siedmionutowej frazy. Siedmioczęściowe msze maryjne stawały się coraz popularniejsze²⁶. W XVI zaś wieku angielski kompozytor Thomas Tallis (ok. 1510-1585) napisał wiele dzieł poświęconych Marii, zawierających siedmiostopowe wersy.

Wszystko to było oczywiście niegroźne z punktu widzenia Kościoła i łatwe do pogodzenia z oficjalną doktryną chrześcijańską. Lecz kościelna hierarchia — nawet papież — przejęła też inne, znacznie mniej ortodoksyjne formy chrześcijańskiej muzyki i magii. Na przykład żyjący na początku XVII wieku papież Urban VIII był niezłym astrologiem i często zajmował się obliczaniem horoskopów dla swoich kardynałów oraz przewidywaniem dat ich śmierci. Sytuacja stała się niezrezygnacyjna, gdy astrologowie zaczęli przepowiadać śmierć samego papieża. W 1628 roku - kiedy w styczniu miało miejsce zaćmienie księżyca, a w grudniu słońca — papież zaniepokoił się nie na żarty. Wezwał na pomoc hermetystę Tommasa Campanelle.

Przez cały 1628 rok Campanella i papież regularnie spotykali się potajemnie i odprawiali rytuały, mające odwrócić nieprzychylny wpływ astrologiczny. Pokój, w którym się to odbywało, miał być zamknięty przed dopływem „powietrza z zewnątrz”, następnie „spryskany (...) aromatycznymi substancjami”. Miały tam być palone mirt, laur, rozmaryn i cyprys. Na ścianach powinny być zawieszony jedwabne tkaniny i girlandy. Zapalono dwie świece i pięć pochodni, reprezentujących siedem planet. Należało przygotować kamienie, kolory i zapachy związane z dobroczynnymi wpływami Wenus i Jowisza. Następnie mag i papież mieli wypić „astrologicznie przedestylowane likwory” oraz grać muzykę, mającą wezwać wpływy Wenus i Jowisza²⁷.

Rytuały te odniosły zamierzony skutek, przynajmniej jeśli idzie o umysł papieża: mimo niepomysłnych znaków i przepowiedni żył jeszcze szesnaście lat, do 1644 roku. Nie uchroniło to jednak Campanelli — który już wcześniej spędził dwa miesiące w więzieniu - przed

prześladowaniami Inkwizycji za popieranie Galileusza. W 1634 roku musiał się salwować ucieczką do Paryża przed niewdzięcznością Kościoła.

Malowidła jako talizmany magiczne Hermetyzm głosił wzajemne związki, wzajemne korespondencje między wszystkimi rzeczami. Oczywiście jest więc, że zasada harmonijnej proporcji, łącząca

matematykę i muzykę, stosowała się też do malarstwa i rzeźby. Wszyscy hermetyczni malarze renesansu byli biegłymi matematykami, a czasem również muzykami. W Żywotach Giorgio Vasari wspominał, że Leonardo umiał więcej niż poprawnie grać na lirze. Jego koncert dla Ludovica Sforzy, księcia Mediolanu, Vasari opisuje jako „doskonalszy od wszystkiego, co przedstawili inni muzycy, którzy przybyli na dwór”. Leonardo osobiście sporządził sobie lirę — ze srebra, w kształcie końskiego łba. „Muzyka - miał podobno powiedzieć - jest siostrą malarstwa”²⁸.

Paralela między harmonijną proporcją w muzyce i harmonijną proporcją w pomiarach przestrzennych była jedną z ustalonych zasad renesansowej sztuki hermetycznej. Według architekta Palladio „proporcje głosów są harmoniami dla uszu”²⁹. Dla ludzi takich jak Palladio „zarówno muzyka, jak i malarstwo zawierają harmonie; muzyka dzięki akordom, a malarstwo dzięki proporcjom”³⁰. Hermetyczni malarze renesansu stosowali zasadę harmonijnej proporcji na wiele różnych sposobów. Jednym z nich było przedstawienie perspektywy - „przedmioty tej samej wielkości umieszczone tak, aby miały w regularnych interwałach zmniejszając się w harmonijnym postępie”³¹.

Harmonijne proporcje w hermetycznych malowidłach renesansu przejawiały się szczególnie wyraźnie w postaci częstego stosowania tak zwanej „złotej proporcji”, czyli „złotego środka” lub „złotego podziału”. „Złoty podział”, zazwyczaj oznaczany grecką literą phi (ϕ), to szczególny, niezmienny stosunek, wywodzący się z zależności geometrycznych. Wyobraźmy sobie regularny pięciokąt, figurę o pięciu równych bokach. Następnie wyobraźmy sobie wpisany w niego pentagram, pięcioramienną gwiazdę. Długość każdej linii pentagramu wpisanego w pięciokąt będzie zawsze pozostawać w stałym stosunku do długości każdego z boków pięciokąta. Ten stosunek to właśnie złoty podział, czyli ϕ . Wyraża wyjątkową, harmonijną proporcję. Jest to sposób dzielenia danej linii na dwa odcinki tak, by długość każdego z nich pozostawała w stałym stosunku do długości drugiego i całego odcinka.

Ponieważ złoty podział wynikał z niezmiennych zasad matematyki — stałych reguł rządzących liczbą, kątem i kształtem - uważano go za wyjątkowo szczęśliwą manifestację i potwierdzenie harmonijnego związku między makrokosmosem a mikrokosmosem. Jego znaczenie podkreślał zwłaszcza fakt, iż złoty podział, niczym boski podpis, można było znaleźć w przyrodzie — na przykład w strukturze konchy łodzika, której spirala powiększa się w postępie geometrycznym odpowiadającym złotemu podziałowi. Potwierdzały go też autorytety starożytne — złoty podział stosowali architekci i rzeźbiarze świata klasycznego. Według zasady złotego podziału zbudowano na przykład Partenon. Ponadto w starożytnym Egipcie i Grecji uważano, że złoty podział występuje w proporcjach ludzkiego ciała, dzielonym przez pępek w stosunku ϕ . Budowla wzniesiona zgodnie z tą zasadą miała być harmonijnie dostosowana do osób w niej żyjących i pracujących.

Hermetyczni malarze renesansu komponowali swoje dzieła na podstawie geometrii, zawierającej w sobie harmonijne proporcje. Główną zasadę owej geometrii stanowił nierzadko złoty podział. Często stosował go na przykład Leonardo. Widać go wyraźnie w Chrście Chrystusa Piero della Francesca, który za życia był lepiej znany jako matematyk niż malarz. Pentagonalna geometria oparta na złotej proporcji stanowiła talizman — tym podziałem stanowi też podłoże słynnej Melancholii Dürera³². Półtora wieku później te same geometrie, stosował Poussin.

Podobnie jak inne matematyczne i geometryczne formuły, złoty podział miał również wymiar metafizyczny. Oparty na liczbie istniał „wiecznie” i rządził wszystkimi rzeczami. Mógł zatem być

uważany za manifestacje, lub nawet atrybut boskości. Działanie Boga stwórcy można było wyraźnie dostrzec przez niezmiennie prawa liczby i proporcji. Zatem naturalnym było poszukiwanie tych praw w obrębie mikrokosmosu ludzkiego ciała. Klasyczny rzymski architekt Witruwiusz— którego nauki wskrzesili renesansowi hermetrycy - zalecał budowanie świątyń w zgodzie z proporcjami wywodzącymi się z ludzkiego ciała. Proporcje te obejmowały nie tylko złoty podział, ale i ekstrapolację okręgów i kwadratów opartych na stojącej ludzkiej postaci z wyprostowanymi rękami i nogami. Słynny rysunek tej figury znajduje się w notatnikach Leonarda. Później przejęli ją Agryppa i Fludd, przedstawiający ją w kontekście kosmicznym - w kręgu odpowiadającym zodiakowi, z astrologicznymi znakami umieszczonymi w odpowiednich miejscach. Wieczne harmonijne proporcje wszelkiego stworzenia były więc nierozdzielnie związane z cudem ludzkiego ciała, ucieleśniającego w mikrokosmosie doskonałość boskiego makrokosmosu.

Lecz dzieło sztuki, rzeźba czy malowidło, potrafiło uczynić znacznie więcej niż tylko przedstawiać, ucieleśniać, czy poświadczać hermetyczną zasadę harmonijnej proporcji. Podobnie jak utwór muzyczny, mogło być też talizmanem, swego rodzaju inwokacją. Innymi słowy, stanowiło aktywny czynnik, element dynamiczny w magicznej operacji - mogło wręcz samo być aktem magicznym. Przez harmonijną proporcję dzieło sztuki mogło służyć jako magnes, odbiornik i przewodnik dla transcendentnych, boskich energii. Energie te, emanujące z makrokosmosu, skupione i skoncentrowane w dziele sztuki, zdolne były wywierać tajemny wpływ na mikrokosmos człowieka. Wpływ ten był podświadomy, niemniej jednak potężny. Używając terminologii dwudziestowiecznej psychologii, dzieło sztuki używało pewnych uniwersalnych symboli, aby uczynić głębię psychiki, a zwłaszcza podświadomości, dostępnymi dla racjonalnej dyskusji i logiki.

W klasycznej mitologii Wenus (Afrodyta), bogini miłości, miała—dzięki cudzołoż-nemu związkowi z nim - „poskromić” Marsa (Aresa), boga wojny. Późniejsi astrologowie potraktowali to jako alegoryczne przedstawienie sposobu, w jaki łagodne i dobroczynne wpływy Wenus mogły „poskromić” wojownicze, agresywne i impulsywne energie, emanujące z Marsa. Renesansowi hermetrycy powszechnie przyjęli astrologiczne założenie, iż Wenus może zapanować nad Marssem i dowieść przewagi miłości nad walką. Twierdzili tak, między innymi, zarówno Ficino, jak i Pico. Przyjmując to założenie, wielu renesansowych artystów, wśród nich Sandro Botticelli, tworzyło obrazy o takiej właśnie tematyce - na przykład Marsa śpiącego spokojnie u boku Wenus. Obrazy takie nie były jedynie popisem doskonałości technicznej, czy cieszącym oko przedstawieniem mitycznej sceny. Przeciwnie - zostały tak zaprojektowane, by mogły służyć jako potężne magiczne talizmany, które przez przywoływanie kosmicznej energii w specyficznie „wenusjańskiej” formie przywróciłyby pokój we wstrząsanej wojną Italii.

Aby zilustrować sposób, w jaki magicznie funkcjonował obraz-talizman, przyjrzymy się dokładniej największemu z nich, słynnej Wiośnie Botticellego, wykonanej 142 ELIKSIR I KAMIEŃ

na zamówienie kuzyna Lorenza de Medici, ucznia Ficina. Najpierw jednak trzeba powiedzieć, że Botticelli zaakceptował idee „kosmicznego ducha” stworzoną przez Ficina i podjętą przez Pica. Ów „duch” miał być w pewnym sensie analogiczny do światła, które przefiltrowane przez pryzmat daje kolory. „Duch kosmiczny” przefiltrowany przez wpływy, czyli pole siłowe konkretnej planety miał przewodzić i zawierać w sobie jej energie. W Wiośnie Botticelli stara się przywołać wiosenne energie Wenus, aby rozproszyć je po świecie materialnym i wywołać atmosferę, wiecznej wiosny – atmosferę, odrodzenia i odnowy, przebudzenia seksualności i miłości³³.

W geometrycznym środku malowidła stoi sama patronka tego procesu, Wenus, umajona zielenią i świeżymi roślinami. Po jej prawej ręce, na pierwszym planie znajdują się, jej trzy ziemskie awatary, Trzy Gracje - Piękno, Niewinność i Namiet-ność. Według Pica „jedność Wenus jest rozwinięta w trójcy Gracji”³⁴, i to właśnie za ich pośrednictwem jej wpływy są przekazywane do świata ludzkiego.

„Duch kosmiczny” został na obrazie przedstawiony z prawej strony. Wydycha go bóg wiatru Zefir, którego tchnienie jest zarazem hermetyczną pneumą, co oznacza

zarówno oddech, jak i ducha. Pneumą Zefira krąży aktywnie po malowidle, poruszając się, dynamicznie z prawa na lewo, jak hebrajskie litery w kabalistycznym tekście. Najpierw prześlizguje się, po skąpo odzianej nimfie ziemi Chloris, uosabiającej świat spustoszony po zimie. Pod dotknięciem Zefira Chloris ustępuje miejsca Florze - lub może przeistacza się, w nią-nimfie wiosny, której bogaty strój symbolizuje wiosenną ziemię,, odzianą w świeżą roślinność. Przemieszczając się, dalej, jak po precyzyjnie skonstruowanym rurociągu, pneuma pobudza do tańca Trzy Gracje; jedna z nich, Niewinność - z włosami skromnie ułożonymi i związanymi, a nie rozpuszczonymi - zostanie wprowadzona w miłość przez strzałę, Kupidyna, celującego w nią z góry. Jej miłość, podobnie jak teraz spojrzenie, skieruje się, ku Merkuremu, czyli Hermesowi, stojącemu spokojnie z prawej strony obrazu, by równoważyć postać Zefira. Ten, ze wzniesionym wzrokiem i ręką, skieruje pneumę z powrotem w kosmos.

Malowidło przedstawia zatem - i stara się, wywołać - dynamiczny proces. Proces ten polega na sprowadzeniu w dół, ku ziemi, „kosmicznej energii” w specyficznej wenusjańskiej formie. Przemieszcza się, ona po ziemskim świecie wzdłuż starannie zaplanowanej trasy, czy też trajektorii. Następnie, kiedy już wywoła pożądane efekty, jest kierowana z powrotem w stronę, firmamentu. Dzięki takiemu obiegowi to, co na dole, zostaje powiązane z tym, co w górze, ziemia z niebem, mikrokosmos z makro-kosmosem. Proces ten będzie się, powtarzał w nieskończoność, w wiecznym cyklu. „Kosmiczny duch” będzie wiecznie dostawał się, do świata za sprawą potężnego wiosennego tchnienia Zefira. Po odnowieniu i ożywieniu uspięnej natury wróci do doskonałego spokoju boskości i powróci znowu wiosną następnego roku.

Magiczna architektura W świecie renesansowego hermetyzmu sakralne dziedzictwo architektury było znacznie starsze niż malarstwa czy rzeźby. Podobnie jak w przypadku muzyki, sięgało ono czasów pitagorejskich, jeśli nie znacznie wcześniejszych. Ale archiNauki hermetyczne i sztuka: talizman tekturne poświęcał też wiele uwagi starożytny judaizm, a później islam, w okresie kiedy hermetyzm rozkwitał przede wszystkim w krajach muzułmańskich.

Judaizm tradycyjnie zabraniał sporządzania rzeźbionych wizerunków. Islam odziedziczył i przejął ten zakaz. Kultura rozwijająca się, pod panowaniem judaizmu i islamu nie była przychylnie nastawiona wobec sztuki figuratywnej - wobec wszelkich przedstawień form organicznych, włączając w to oczywiście samego człowieka. Dekoracji tego rodzaju, jaki kojarzy się z chrześcijańskimi katedrami, nie znajdziemy w synagodze czy meczecie.

Po części zakaz ten wywodził się, z faktu, że wszelkie próby przedstawiania świata naturalnego, również postaci ludzkiej, uważano za bluźnierstwo — próbę, rywalizowania z Bogiem jako stwórcą, a nawet uzurpowania i zastępowania Boga w roli stwórcy. Tylko Bóg, jak uważano, miał prawo tworzenia form z nicości, tworzenia życia z gliny. W wypadku człowieka tworzenie kopii takich form, czyli kopii życia - z drewna, kamienia, pigmentu, czy innych substancji - oznaczało zawłaszczanie boskich prerogatyw, i z konieczności parodiowanie bądź przeinaczanie ich.

Ten nazbyt restrykcyjny, można by sądzić, dogmat miał jednak głębsze teologiczne uzasadnienie; uzasadnienie, które pokrywało się z naukami pitagorejskimi, a może nawet powstało pod ich wpływem. Podobnie jak kosmos w teorii pitagorejskiej, Bóg w judaizmie i islamie był Jedynym. Bóg był jednością. Bóg był wszystkim. Z drugiej strony świat materialny reprezentowały liczne i różnorodne formy. Według judaizmu i islamu ta różnorodność form odzwierciedlała nie boską jedność, lecz fragmentację świata doczesnego. Jeśli Boga można było rozpoznać w świecie materialnym, to nie w różnorodności form, ale w jednoczących zasadach, przebiegających przez wszystkie te formy i stanowiących ich podłoże. Innymi słowy, Boga można było dostrzec w zasadach kształtu - określonych ostatecznie w stopniach kąta- i przez liczby. To właśnie w kształcie i liczbie, nie zaś w różnorodności form, można obserwować objawiającą się chwałę Bożą. Zatem boska obecność powinna przebywać w budowlach opartych na kształcie i liczbie, a nie na figuralnych ozdobach.

Synteza kształtu i liczby jest oczywiście geometria. Przez geometrię, regularne powtórzenia figur geometrycznych, powstaje synteza kształtu i liczby. Dzięki studiowaniu geometrii stają się czytelne pewne absolutne prawa - prawa, które tworzą ład, plan i spójność stanowiące podłoże wszystkiego.

Ten misterny plan miał być niezawodny, niezmienny, wszechobecny, a dzięki tym właśnie cechom można było uznać, że ma boskie pochodzenie — że jest widzialną manifestacją boskiej potęgi, boskiej woli. Tak więc geometria zaczęła przybierać cechy świętości, zyskując status transcendentnej i immanentnej tajemnicy.

Pod koniec I wieku p.n.e. rzymski architekt Witruwiusz ogłosił zasady, które miały stać się podstawowymi dla późniejszych budowniczych. Zalecał na przykład, by budowniczowie organizowali się w przynoszące wzajemne korzyści stowarzyszenia, czyli collegia. Radził, aby ołtarze były zawsze skierowane na wschód -jak to jest na przykład w chrześcijańskich kościołach. Co zaś jeszcze ważniejsze, uczynił architekta czymś więcej niż tylko pracownikiem technicznym. Architekt, jak mówił, „powinien być (...) utalentowanym rysownikiem, matematykiem, obeznanym ze studiami historycznymi, pilnym studentem filozofii, znającym się na 144 ELIKSIR I KAMIEN

muzyce (...), obeznanym z astronomią (...).”³⁵. W rezultacie architekt był dla Witruwiusza rodzajem maga, zorientowanym w całej ludzkiej wiedzy i znającym prawa rządzące światem. Najważniejszym z tych praw była geometria, na której architekt powinien się opierać, aby budować świątynie „z pomocą proporcji i symetrii”.

W zaleceniach Witruwiusza judaizm i islam spotkały się z wiedzą klasyczną i hermetyczną. Czyż bowiem architektura nie była najdoskonalszą realizacją i zastosowaniem geometrii - realizacją i zastosowaniem, które szło dalej niż malarstwo i odzwierciedlało geometrie, trójwymiarowo? Czyż nie właśnie architektura jest inkarnacją geometrii?

W okresie reformacji zakaz uprawiania sztuki figuralnej przejęły niektóre najbardziej surowe odmiany protestantyzmu. Wcześniej jednak, pod hegemonią Kościoła katolickiego, średniowieczne chrześcijaństwo nie miało takich ograniczeń. Jednak i ono wkrótce sieknie po zasady świętej geometrii i wykorzysta je w swoich własnych próbach ucieleśnienia boskości i złożenia jej hołdu. Począwszy od czasów gotyckich katedr święta geometria w architekturze i dekoracji architektonicznej szła w parze ze sztuką figuralną i stała się integralną częścią chrześcijańskiego domu modlitwy.

Z renesansowym hermetyzmem święta geometria w architekturze nabrała nowego wymiaru, jednocześnie nawiązującego do starożytnych przodków— do Kabały, do Witruwiusza, do nauk platońskich i pitagorejskich. Za pewnik przyjęto, że „muzyka i geometria są jednym i tym samym; że muzyka jest geometrią przełożoną na dźwięk i że w muzyce są słyszalne te same harmonie, które rządzą geometrią budowli”³⁶. Hermetyczni architekci odwoływali się do witruwiuszowej zasady symetrii, „związku każdego z osobnych detali z formą projektu jako całością”³⁷. Cytowali też powiedzenie Witruwiusza, że konstrukcje architektoniczne „powinny odzwierciedlać proporcje ludzkiego ciała” i że kwadrat i koło powinny być ekstrapolowane z postaci człowieka, stojącego z wyciągniętymi rękoma i nogami”³⁸. Prawa „kosmicznego porządku” miały być zawarte w „matematycznych stosunkach, które określają harmonię w mikrokosmosie i makrokosmosie”; i „to nie same liczby, lecz ich wzajemne stosunki są istotne”³⁹.

W średniowieczu kościoły były budowane na planie krzyża, w konfiguracji symbolicznie przedstawiającej ukrzyżowanego Chrystusa. Jednak około 1450 roku Leon Battista Alberti (1404-1472) napisał pierwszą renesansową książkę o architekturze. Alberti powoływał się na Pitagorasa, by połączyć architekturę z muzyką: „liczby, za pomocą których zgodność dźwięków dostarcza przyjemności naszym uszom, są tymi samymi, które radują nasze oczy i nasze umysły (...). Powinniśmy zatem zapożyczyć wszystkie reguły harmonijnych związków od muzyków, którym ten rodzaj liczb jest nadzwyczaj dobrze znany”⁴⁰. Twierdził też, że doskonały plan

kościola powinien opierać się nie na krzyżu, lecz na kole. Koło, tłumaczył, jest najdoskonalszym kształtem, jaki można znaleźć w naturze - kształtem gwiazd, kształtem ziemskiego globu. W Timajosie Platon powiedział, że Stwórca uczynił kosmos żyjącą jednością w formie sfery, będącą „najdoskonalszą ze wszystkich form”⁴¹. Według samego Albertiego konieczne było „zintegrowanie proporcji wszystkich części budowli” tak, by pasowały do siebie we wzajemnej Nauki hermetyczne i sztuka: talizman i ogólnej harmonii; a figurą geometryczną najlepiej spełniającą ten warunek jest koło. Według jednego z współczesnych badaczy „dla Albertiego, jak i dla innych renesansowych artystów, harmonia stworzona przez człowieka była widzialnym echem niebiańskiej i uniwersalnej harmonii”⁴².

Wnioski, wypływające z twierdzeń Albertiego, były doniosłe i początkowo wywrotowe. „Tym, co się zmieniło - według jednego z autorytetów - była przede wszystkim koncepcja boskości”. Chrystus, „cierpiący na krzyżu za ludzkość”, został w rezultacie tej zmiany zastąpiony przez „Chrystusa jako esencję doskonałości i harmonii”⁴³. W dyskretny sposób nacisk przeniósł się z Syna Bożego na Boga Ojca, Stwórcę, który —jak powiedział Platon—uczynił jeden, żyjący kosmos i nadał mu kształt sfery. Dom modlitwy przestał upamiętniać ofiarę i śmierć, a zaczął być pochwałą świata i jego architekta. Podobnie jak obraz Botticellego, dom modlitwy miał stać się dziełem talizmanicznej magii, wywołującym i ułatwiającym krążenie pneumy, czyli boskiego oddechu, łączącego górę z dołem, makrokosmos z mikrokosmosem, w hermetycznej jedności.

Kościół rzymski zdawał sobie sprawę z tych implikacji. Nie obyło się jednak bez sprzeciwów. W 1572 roku arcybiskup Mediolanu, który zresztą został później kanonizowany, oficjalnie potępił kolisty kościół jako „pogański” i nalegał na powrót do formy łacińskiego krzyża⁴⁴. Ale wtedy było już za późno. W Italii powstało mnóstwo centralnych kościołów założonych na planie koła. Spośród nich warto wspomnieć kościół S. Maria degli Angeli we Florencji, zaprojektowany przez Brunelleschiego, i S. Maria delle Carceri w Prato w pobliżu Pizy, autorstwa Giu-liano de Sangallo. Ten ostatni oparty jest całkowicie na geometrii koła i kwadratu - wysoka kolistą kopuła wieńcząca doskonały sześcian.

W 1534 roku w Wenecji rozgorzał spór na temat proporcji budowanego wówczas kościoła S. Francesco della Vigna. Jako arbitra doża wezwał Francesca Giorgia, zakonnika kabalistę, udzielającego też rad w sprawie rozwodu angielskiemu królowi Henrykowi VIII. Giorgi na nowo zaprojektował kościół, zgodnie ze swoimi własnymi hermetycznymi i kabalistycznymi zasadami, stosując harmonijne proporcje, które można było wyrazić w kategoriach muzyki. Wśród ekspertów, udzielających konsultacji Giorgi w tej sprawie był Tycjan⁴⁵.

W 1560 roku Andrea Palladio (1508-1580) napisał własną monumentalną książkę o architekturze, największe tego rodzaju renesansowe dzieło. Palladio czerpał zarówno z Witruwiusza, jak i Albertiego, nawiązywał też do Giorgia. Zdaniem Palladia piękno „powinno wynikać z pięknego kształtu i ze związku całości z częściami, części między sobą i tych z kolei z całością”⁴⁶.

Podstawą rozumowania Palladia była ponownie harmonijna wzajemna relacja makrokosmosu i mikrokosmosu: „Nie ulega wątpliwości, że te małe świątynie, które budujemy, powinny przypominać tę wielką, która, przez Jego bezgraniczną dobroć, została dla nas zbudowana jednym Jego słowem”⁴⁷. Również Palladio opowiadał się za kościołami budowanymi na planie koła. Przy kształcie koła kościół jest zamknięty tylko jedną linią, nie mającą początku ani końca (...); każda część jest tak samo odległa od środka i w ten sposób budowla doskonale przedstawia jedność, nieskończoną esencję, jednolitość i sprawiedliwość Boga”⁴⁸.

146 ELIKSIR I KAMIEŃ

W połowie XVI wieku Palladio był jednym z założycieli akademii architektonicznej, Accademia Olimpica, we Florencji. Zainteresowania tej akademii szybko wykroczyły poza architekturę, sakralną i zaczęły się koncentrować na działaniach teatralnych. W 1562 roku była mocno

zaangażowana w budowę, teatru. Pół wieku później teatralne zainteresowania Palladia miały wyrzucić wielki wpływ na Inigo Jonesa— który, w czasie podróży do Włoch w latach 1614-1615 zakupił wiele oryginalnych rysunków i planów włoskiego artysty. Do niezaprzeczalnych osiągnięć Jonesa należy wprowadzenie palladiańskiej architektury w Anglii.

W architekturze, jak w wielu innych dziedzinach, hermetyzm rozkwitał najbujniej w warunkach, mogących się wydawać skrajnie nieprzyjawnymi. Taka właśnie atmosfera panowała w Hiszpanii drugiej połowy XVI wieku, kraju fanatycznie katolickim, zdominowanym przez Inkwizycję, i rządzonym przez najbardziej ponurego z monarchów, Filipa II, samozwańczego obrońcę, wiary. W swoim fanatycznym oddaniu Kościołowi Filip zobowiązał się, wykorzeni „herezję”, nie tylko z własnych ziem, Hiszpanii i Niderlandów, ale i z Anglii. To właśnie Filip zdecydowany przywrócić hegemonie. Rzymu nad Anglią stworzył armadę. 1588 roku.

A jednak Filip, mimo fanatyzmu religijnego, fascynował się, też wiedzą hermetyczną. Szczególną biegłość osiągnął w alchemii. Kiedy odwiedził Londyn w czasie krótkiego małżeństwa z Marią Tudor, osobiście poznał Johna Dee, który sporządził horoskopy dla niego i jego żony. Mimo późniejszej nienawiści do wszystkiego, co angielskie, Filip nadal podziwiał Dee i zachował jego *Monas hieroglyphica* wśród innych ezoterycznych ksiąg w swej bibliotece. Hermetyczne zaś podejście Johna Dee do architektury przyczyniło się, nieco do najambitniejszego przedsięwzięcia Filipa - wzniesienia magicznej budowli porównywalnej ze Świątynią Starego Testamentu, co jego samego stawiało w roli Salomona. Budowlą tą był Eskurial - pałac, klasztor i kościół w jednym.

Eskurial został zbudowany przez architekta, przyjaciela i prywatnego maga Filipa, Juana de Herrera, będącego hiszpańskim odpowiednikiem Johna Dee. Możliwe nawet, że Herrera i Dee znali się, osobiście, gdyż obaj przebywali we Flandrii w tym samym czasie, między 1548 a 1550 rokiem. W każdym razie Herrera był najwybitniejszym ówczesnym hermetystą, regularnie „sprawującym pewne tajemne służby dla swojego pana” - prawdopodobnie usługi te miały charakter medyczny, astrologiczny i alchemiczny⁴⁹. Oprócz całego korpusu hermetycznego i dzieł starożytnych w jego ogromnej bibliotece znajdowały się, teksty jego bezpośrednich poprzedników i współczesnych mu - między innymi Pica, Ficina, Trithemiusa, Agryppy, Reuchlina, Paracelsusa, Bruna i Johna Dee. Miał też dwa egzemplarze *Monas hieroglyphica*. Zaaprobowawszy przedstawiony przez Herrera, projekt budowli, Filip czuwał nad każdym szczegółem budowy i ozdabiania Eskurialu. Konstrukcja ta została obmyślana i zbudowana w całkowitej zgodzie z zasadami geometrycznej harmonii i proporcji. Różne fazy budowy planowano i rozpoczynano według astrologicznie pomyślnych dat. Cześć stosowano sześcian, symbol świeży opisywany w hermetycznych tekstach i w dziele średniowiecznego hermetysty z Majorki, Raniona Lulla. Dzisiaj biblioteka w Eskurialu przechowuje traktat Herrery na temat przedstawionej przez Lulla interpretacji „figury kubicznej”. Na sklepieniu Nauki hermetyczne i sztuka: talizman nad wysokim chórem kościoła znajduje się zagadkowy fresk namalowany przez Luca Cambiaso, *La Gloria* (Wizja Raju). W centralnej części tego fresku przedstawieni zostali Bóg Ojciec i Syn Boży, siedzący na tarczy i otoczeni aureolą światła. Ich stopy opierają się na kamiennym sześcianie namalowanym tak, że wydaje się on „wysuwać” z malowidła ku patrzącemu⁵⁰.

Eskurial był w istocie pomyślany jako współczesna świątynia Salomona, celowe odtworzenie tamtej budowli; Filip zaś - wśród którego tytułów był i tytuł Króla Jerozolimy — nie miał nic przeciwko identyfikowaniu go z hebrajskim królem ze Starego Testamentu. Kiedy w 1582 roku ukazało się hiszpańskie wydanie Witruwiusza, zostało ono zadedykowane Filipowi II jako „drugiemu Salomonowi i księciu architektów”⁵¹.

Aż do ostatniej ćwierci XX wieku Hiszpania pozostała najwierniejszą córką Kościoła, najtrwalszym bastionem europejskiego katolicyzmu. Ale jak zauważył Carlos Fuentes w swej monumentalnej powieści *Terra nostra*, w duchowym centrum tego katolickiego fundamentalizmu stało największe osiągnięcie pogańskiego renesansowego hermetyzmu.

Magiczne krajobrazy Szerzej pojęte hermetyczne zasady dotyczące architektury odnosiły się również, co naturalne, do ogrodów. Ogród uważano wręcz za niezbędny dodatek, jeśli nie integralną część, konstrukcji architektonicznej. Oba te elementy razem miały tworzyć talizmaniczną czy też magiczną całość, zjednoczoną przez harmonijne proporcje. Według Albertiego na przykład ogród był domeną architekta w takiej samej mierze, jak sam dom. Ale ogród mógł być też samodzielnym magicznym talizmanem. Można go było na przykład podzielić na ćwiartki, symbolizujące cztery żywioły - ziemię, powietrze, ogień i wodę, albo na dwanaście części, odpowiadających dwunastu znakom zodiaku. W odpowiednich miejscach mogły się w nim znajdować groty, kaplice, herbaria, labirynty, układy kształtów, kolorów i zapachów służące przywoływaniu kosmicznych energii.

Równocześnie z ogrodem jako składnikiem całościowej struktury architektonicznej powstała koncepcja ogrodu botanicznego - harmonijnie proporcjonalnego układu przestrzennego, zbierającego wszystkie możliwe rośliny. W tym sensie ogród stał się, symbolicznie, nowym ogrodem Edenu, mikrokosmosem, w którym odbijało się całe spektrum makrokosmosu. Ogrody takie były też zbieżne z koncepcją naturalnej medycyny Paracelsusa. Stanowiły w gruncie rzeczy „lecznicze” ogrody, gdzie ze zbioru ziół i roślin można było uzyskać różne lekarstwa i remedia. Pod tym względem ogród podkreślał tradycyjny związek alchemii z botaniką. Stał się swego rodzaju rozszerzeniem pracowni alchemicznej.

Zarówno ogród-talizman, jak i ogród botaniczny miały potężne znaczenie symboliczne. Odzwierciedlały idealnie harmonijne relacje między człowiekiem a światem przyrody. W ogrodzie człowiek i przyroda współpracowali nad harmonijnym uporządkowaniem przestrzeni. Przez ogród człowiek niemal dosłownie „poślubiał” ziemię, jednocząc się z nią w swego rodzaju symbolicznym małżeństwie.

148 ELIKSIR I KAMIENI

Najwcześniejsze hermetyczne ogrody renesansu tworzyli Medyceusze. Na przykład ich willa w Careggi, przekazana Ficino na siedzibę, jego akademii, miała taki właśnie ogród. Był on w każdym szczególnie dostosowany do „klasycznej tradycji pasterskiego odpoczynku” i równocześnie „poszukiwania ojczyzny duszy”⁵². Ficino cze_sto pisał i opowiadał o tym, jak spacerował w ogrodzie i w zacisznych miejscach grywał na lirze orfickie hymny. Z tego właśnie, lub z bardzo do niego podobnego, ogrodu Botticelli miał zebrać kwiaty do swojej Wiosny. Magiczną czy też talizmaniczną moc takich miejsc podkreślał Palladio: „granice ogrodu nie oddzielają go już od całkowicie innego świata na zewnątrz, lecz służą umiejscowieniu mocy, uważanej za uniwersalną”⁵³.

W Anglii w drugiej połowie XVI wieku powstała mistyczna grupa skupiona wokół Elżbiety I. „Dziewicza królowa” została zidentyfikowana z Astreą lub Dziewicą z wergiliuszowych Sielanek, której „powrót z niebios na ziemię, przynosi znowu Złoty Wiek”. Sugerowano nawet, że ikonografia Elżbiety została tak pomyślana, by królowa stała się, w protestanckiej Anglii namiastką Matki Boskiej.

Taka ikonografia nieustannie towarzyszyła „niemal magicznym mocom władczyni materialnego świata”⁵⁴. I tak Elżbietę, cze_sto identyfikowano z księ_życem i z boginiami księ_życza klasycznej starożytności - rzymską Dianą lub grecką Artemidą. W pałacu Nonsuch w Surrey na cześć Elżbiety wznoszono groty dedykowane bogini księ_życza. Królową symbolizowały też wizerunki feniksa i pelikana. Według jednego z badaczy wizerunki te odzwierciedlały jej status „matki karmi-cielki” Kościoła anglikańskiego. Równocześnie jednak pelikan i feniks były od dawna znanymi symbolami procesu alchemicznej transmutacji. W kategoriach alchemicznych Elżbieta, jako bogini i królowa, czuwała nad procesem, w którym sam świat transmutował ze swego opłakanego, upadłego stanu w nowy Złoty Wiek.

Nic zatem dziwnego, że i sam „kult królowej dziewicy” znajdował wyraz w założeniach ogrodowych. Złoty Wiek, który Elżbieta miała zainicjować, uważano za epokę, wiecznej wiosny, nieustannego odradzania i odnowy. Jak Wenus Botticelle-go w Wiosnie angielska monarchini była kojarzona z wiosną, kwiatami i bujną roślinnością. W takim kontekście symbolizowała ją zazwyczaj pie_ciopłatkowa róża.

Nic dziwnego, że wszystko to doprowadziło w Anglii do wzrostu zainteresowania hermetycznymi ogrodami. Jeden z najbardziej imponujących należał do faworyta królowej, Roberta Dudleya, lorda Leicester, i mieścił się w jego zamku Kenilworth. Inny stworzył sir Robert Cecil, młodszy syn lorda Burghleya, przed Walsinghamem głównego szpiega królowej. Ogród Cecila był typowym przykładem hermetycznego założenia w elżbietańskiej Anglii. W ogrodzie tym dwanaście cnót przedstawiały i przywoływały róże, trzy Gracje - bratki, dziewięć zaś muz - dziewięć różnych gatunków kwiatów.

W późnym renesansie najsłynniejszym projektatnem ogrodów, którego dziedzictwo do dziś jest widoczne w Anglii, był francuski hugenota, inżynier hydrauliki, Salomon de Caus. Podobnie jak John Dee i Robert Fludd, również de Caus fascynował się automatami i innymi urządzeniami mechanicznymi - ruchomymi posągami i figurami zwierząt, drzwiami, które się same otwierały i zamykały, tajemniczymi założeniami wodnymi i mnóstwem pozornie magicznych zjawisk, Nauki hermetyczne i sztuka: talizman w istocie wywoływanych dzięki technice. Dzisiaj moglibyśmy je nazwać „efektami specjalnymi”⁵⁵. Ale podczas gdy Dee i Fludd zajmowali się zastosowaniem takich urządzeń w teatrach, de Caus wykorzystywał je w ogrodach.

W ostatniej dekadzie XVI wieku de Caus dużo podróżował po całych Włoszech, odwiedzając najsłynniejsze ówczesne ogrody oraz studiując Witruwiusza, Albertiego i Palladia. W 1601 roku przebywał w Brukseli i projektował ogrody dla Habsburgów w austriackiej części Niderlandów. W latach 1607-1613 mieszkał w Anglii, gdzie blisko zaprzyjaźnił się i pracował z Inigo Jonesem. Wykonywał zlecenia dla żony Jakuba I, Anny Duńskiej, oraz następcy tronu, Henryka, księcia Walii. Spośród jego najbardziej imponujących dokonań warto wspomnieć „stworzenie wymyślnych ogrodów i urządzeń wodnych na terenach pałacu Richmond we współpracy z Inigo Jonesem”⁵⁶.

Kiedy książę, Henryk niespodziewanie zmarł w 1612 roku, Caus przeniósł się do Heidelbergu, na dwór żywo zainteresowanego ruchem różokrzyżowym Fryderyka palatyna Nadrenii i męża córki Jakuba I, Elżbiety. Tam zaprojektował słynny ogród przylegający do heidelberskiego zamku. Niekiedy musiał wysadzać całe wzgórza, aby uzyskać równe powierzchnie, na których zakładał swoje skomplikowane geometryczne układy. W obrębie tych układów znajdowały się sztuczne grotty mieszczące automaty. Automaty te — mechaniczni giganci, organy wydające dźwięki pod wpływem wiatru lub ciśnienia wody - miały nie tylko zadziwić widzów, ale i pełnić funkcje, talizmanów. W ten sposób magia i nauka jeszcze raz zjednoczyły się, by stworzyć podstawy rozwoju współczesnej technologii⁵⁷.

Ogród-talizman osiągnął doskonałość w projektach i pomysłach Salomona de Causa. Ale równocześnie rozwijał się i ogród botaniczny. Odkrycie Nowego Świata uświadomiło ludziom, że jest wiele ziem, ludów, roślin i zwierząt, o których nie miały pojęcia klasyczne autorytety. Europejczycy zaczęli z entuzjazmem obserwować, zbierać i klasyfikować swoje zdumiewające nowe odkrycia. Zaczęto uważać sam świat za „księgę Boga”. Księga ta była starsza niż Biblia i w takim samym stopniu - jeśli nawet nie większym - zasługiwała na dogłębne studia. W chwili Upadku, twierdzono teraz, cuda ogrodu Edenu zostały rozproszone po czterech — znanych wówczas - kontynentach. Po odkryciu Nowego Świata cuda te można było znowu zebrać i połączyć w pierwotnej harmonii. Tak więc ogród botaniczny, stanowiący replikę Edenu, zaczął nabierać coraz silniejszego wymiaru metafizycznego. Na przykład ogród w Padwie, założony w 1545 roku, miał stanowić mikrokosmos ziemskiego globu. Miał kształt koła, w które wpisano

kwadrat podzielony na cztery części. W odpowiednich ćwiartkach uprawiano rośliny pochodzące z północy, południa, wschodu i zachodu. Dla ówczesnych hermetystów:

zaletą ogrodu botanicznego było to, że zawiera bezpośrednią wiedzę o Bogu. Ponieważ każda z planet jest rzeczą stworzoną, a Bóg ujawniał część siebie we wszystkim, co stworzył, pełny zbiór wszystkich rzeczy stworzonych przez Boga musiał odkrywać pełnię Boga. Jeśli istniały wzajemne relacje między makrokosmosem i mikrokosmosem, to im lepiej człowiek znał naturę, tym więcej wiedział o samym sobie⁵⁸.

150 ELIKSIR I KAMIENI

Magiczny rytuał i literatura Hermetyzm dotarł do Europy Zachodniej i zajął ważne miejsce w literaturze przez korpus hermetyczny i inne dzieła starożytne, teksty muzułmańskie, prace średniowiecznych i renesansowych magów. Jeszcze przed renesansem pewne jego elementy zaczęły się pojawiać w literaturze pieknej — w schrytlanizowanych opowieściach o Graalu, by przytoczyć najbardziej oczywiste przykłady, czy Boskiej komedii Dantego. W XVI wieku nauki hermetyczne wywierały coraz większy wpływ na literaturę, piekną, podobnie jak na inne sztuki.

Powieść, w takiej formie, jaką znamy dzisiaj, nie istniała wówczas jako gatunek literacki, chociaż znane były opowiadania prozacyjne — przeplecione fragmentami poetyckimi. Wśród pierwszych dzieł o wyraźnie hermetycznym charakterze była *Hypnerotomachia*, znana też jako „*Sen Polifilusa*”, opublikowana w Wenecji w 1499 roku przez Aldusa Manutiusa. *Hypnerotomachia* jest dziełem literackim o charakterze talizmanu w takim samym stopniu, jak *Wiosna Botticellego* — współczesna jej — jest obrazem-talizmanem. Czerpiąc po części z metafizycznej teorii analogii Dantego, stara się nie tylko opisać, ale i przywołać energie kosmiczne. Na powierzchni, w warstwie literackiej, jest to po prostu romans ilustrowany drzeworytami, którego seksualna dosłowność kazałaby go sklasyfikować jako erotyk, jeśli nie wrecz pronografię. W rzeczywistości jednak powieść ta opisuje i zarazem sama stanowi magiczną operację, akt magiczny, opierający się w wielkim stopniu na astrologii, odpowiadający kolejnym etapom procesu alchemicznego.

Uderzająco podobny charakter ma inny romans pasterski, *Arcadia*, autorstwa Jacopo Sannazaro (ok. 1456-1530), ukończony około 1496 roku, lecz opublikowany dopiero w 1501 roku. Podobnie jak *Hypnerotomachia*, *Arcadia* zawiera istic pirotechniczny pokaz symboliki, skrywający dokładnie opracowaną, rygorystyczną strukturę, opartą na numerologii i geometrii. Oba dzieła starały się dostosować literaturę, do zasad harmonijnej proporcji obowiązujących w malarstwie, muzyce i architekturze. Oba można sobie wyobrazić jako kompozycje muzyczne lub architektoniczne. I oba miały wywrzeć ogromny wpływ na późniejszych twórców literatury, Ariosta na przykład, ale i Tassa, Sidneya, Spensera i Cervantesa. Zwłaszcza *Hypnerotomachia* uważa się za prototyp najważniejszego spośród siedemnastowiecznych manifestów różokrzyżowych, *Chymische Hochzeit* (Chemiczne zaślubiny Christiana Rosenkreutza) — który z kolei przyczynił się do powstania koncepcji Fausta Goethego.

We Francji zasady magii talizmanicznej zostały zaadaptowane dla poezji przez siedem postaci znanych jako Pleiade (od siedmiu gwiazd należących do Plejad). Przywódcą i najwybitniejszym poetą w tej grupie był Pierre de Ronsard (1524-1585). Wśród pozostałych byli Jean Dorat, Joachim du Bellay i Jean-Antoine de Baif. Członkowie Pleiade eksperymentowali z magiczną mocą poezji, zwłaszcza połączonej z muzyką. Po części opierając się na teorii alegorii Dantego i wyprzedzając zasady późniejszych pisarzy-symbolistów, Ronsard mówił o pracy swojej i swoich kolegów językiem, jaki można by znaleźć w tekstach alchemicznych. Opisywał, „jak należy rozłożyć i ukryć fabułę. (...) i dokładnie zamaskować prawdę, o rzeczach bajecznym płaszczem, w którym są zamknięte (...).”⁵⁹ Tak poeta mógł „sprawić, że Nauki hermetyczne i sztuka: talizman do umysłów zwykłych ludzi za sprawą łatwych i barwnych opowieści wejdą tajemnice, których nie zrozumieliby, gdyby prawda została im wyjawiona wprost”⁶⁰.

Członkowie Pleiade zabrali się za reformowanie języka francuskiego, „oczyszczając” go ze starych i „wulgarnych” słów, czyniąc go bardziej „wzniosłym” przez zapożyczenie słów ze słownika renesansowej Italii. Pod patronatem króla Karola IX poeci Pleiade utworzyli akademię, na wzór włoski, dalej pracującą nad połączeniem poezji z muzyką, przyczyniając się do stworzenia podstaw opery. Eksperymenty te opierały się na zasadach hermetycznych. Według Frances Yates:

Trudno ustalić, w jakim stopniu magia kryła się pod inkantacyjnymi psalmami i pieśniami Akademii *Bad’fa*, ale z pewnością można łączyć ten ruch z ficiniańską terapią, w której zalecano zastosowanie muzyki. Dawid rozpraszający smutek Salomona grą na harfie był obrazem oczywistym dla muzycznego-medycznego humanizmu⁶¹.

Najważniejszym celem Akademii było odtworzenie efektów „starożytnej muzyki” — to znaczy magicznych mocy przypisywanych takim mitycznym postaciom starożytności jak Orfeusz.

W 1581 roku zorganizowano pod patronatem Henryka III wielki festiwal, mający uświetnić małżeństwo księcia de Joyeuse z Marią de Lorraine. Uroczystość trwała niemal dwa tygodnie, przy czym każdego dnia urządzano nowe rozrywki. Poeci Pleiade i Akademii byli odpowiedzialni za organizację, tych imprez, obejmujących między innymi widowiska teatralne, turnieje rycerskie, tańce i recytacje poezji do akompaniamentu muzyki, czemu często towarzyszyły egzotyczne stroje i wymyślne dekoracje. Była to doskonała okazja przetestowania, publicznie i na wielką skalę, magicznego działania „starożytnej muzyki”. Według naocznych świadków jej efekty — na niektórych osobach z widowni - były znaczące. W pewnym momencie na przykład muzyka „sprawiła, że jeden ze szlachciców siekał po broń”, a kiedy nastrój się zmienił „znowu stał się spokojny (...)”⁶². Frances Yates zauważyła, że przynajmniej jeden z poematów napisanych do muzyki „bez wątpienia brzmi jak inkantacja”⁶³.

Poemat ten był wykonany w szczególnym momencie uroczystości - kiedy król Francji miał wziąć udział w turniejowej walce przeciwko księciu Gwizjuszowi. Zarówno Henryk III, jak i jego matka, Katarzyna Medycejska, wtajemniczeni byli w nauki hermetyczne. Musieli rozpoznać i docenić magiczne znaczenie poematu i towarzyszącej mu muzyki — rozpoznać w nim magiczny ochronny talizman. „Musieli zrozumieć, czym on był - uczoną inkantacją, próbą wpłynięcia na bieg wydarzeń dzięki najnowszym magiczno-naukowym technikom, próbą odwrócenia wpływu mrocznych gwiazd wojny i strachu, reprezentowanych przez Gwizjuszy (...y’⁶⁴).

Hermetyczne maskarady królów z dynastii Stuartów W Anglii hermetyczne zasady stworzone przez Plejadę entuzjastycznie przyjęli i zastosowali dwaj najwięksi niedramatyczni literaci epoki elżbietańskiej, 152 ELIKSIR I KAMIEN

Edmund Spenser i sir Philip Sidney. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, Sidney (1554-1586) był uczniem Johna Dee, a Bruno zadedykował mu dwie ze swoich książek. Nic zatem dziwnego, że zajął się on zastosowaniem magii talizmanicznej w literaturze. Jego sonety odzwierciedlają wpływy dwóch największych poetów z grupy Plejadę., Ronsarda i du Bellay. W *Denfense of Poesy* (Obrona poezji) Sidney nawiązuje do twórczości luminarzy Pleiade i nadaje poecie status orfickiego barda. Jego najambitniejsze dzieło, *Arcadia*, istnieje w trzech wersjach, z których żadna nie została opublikowana za życia autora. Zostało ono napisane dla jego rozmiłowanej w alchemii siostry, hrabiny Pembroke, i wiele zawdzięcza dziełu Jacopo Sannazaro pod takim samym tytułem.

Spenser (1552-1599) był jednym z najbliższych przyjaciół Sidneya. Razem z nim snuł marzenia o uczynieniu dla języka angielskiego tego samego, co grupa Pleiade zrobiła dla francuskiego. W 1578 roku znalazł się na dworze Roberta Dudleya, lorda Leicester, wuja Sidneya i jednego ze stronników Dee. Razem z Sidneyem sir Edward Dyer i inni stworzyli krąg literacki, *Areopag*, wzorowany przynajmniej częściowo na Pleiade Ronsarda. Bez wątpienia Spenser byłby stałym gościem Dee w Mortlake, gdyby nie został w 1599 roku wysłany do Irlandii jako sekretarz

przedstawiciela lorda. Przez nastę_pne dwadzieścia lat, aż do śmierci w 1599 roku, przebywał niemal wyłącznie w Irlandii. Po śmierci Leicestera i Sidneya jego głównym stronnikiem w Anglii był inny uczeń Dee, sir Walter Raleigh.

Krótkie liryki Spensera, podobnie jak Sidneya, odzwierciedlają wpływy Ronsarda i du Bellaya, a także innego francuskiego poety, luźno związanego z Pleiade, Clementa Marota. W jego dwóch wielkich odach weselnych, Epithalamion i Prothalamion szczególnie wyraźnie widać, jak Spenser stosował magię, talizma-niczną. Oba utwory stanowią przykład dostosowania poezji do hermetycznych inwokacji i prób sprowadzenia kosmicznego błogosławieństwa na małżeński rytuał. W *The Shepherds Calendar* (Kalendarz pasterza) - sekwencji sielanek, czyli liryk pasterskich — Spenser nawiązuje nie tylko do Pleiade, ale i do Arcadii Sannazaro. Jego najambitniejszym dziełem jest oczywiście *The Faerie Queene* (Królowa wróżek), potę_żna praca zaplanowana w dwunastu księgach, z których jednak powstało tylko siedem. Frances Yates nazwała ten utwór „wielkim magicznym renesansowym poematem, pozostającym pod wpływem najbielszej białej magii, chrześcijańskiego kabalizmu i neoplatonizmu”⁶⁵. Jest to bez wątpienia najbardziej ambitne dzieło talizmanicznej magii w elżbietańskiej Anglii.

W swoim skomplikowanym romansie Spenser opiera się, w znacznym stopniu na kabalistycznych naukach Francesca Giorgi, a także na hermetyzmie innych wielkich renesansowych magów. Każda z opasłych siedmiu ksiąg poematu jest, na przykład, związana z jedną z planet, której energie, cechy i wartości stara się przywołać. Aby ucieleśnić wzajemne związki między makrokosmosem i mikro-kosmosem Spenser stosował wielopoziomowe alegorie, przechodzące od sfery intymnej i osobistej do ogólnej i zbiorowej, a w końcu kosmicznej. Na poziomie ogółu i zbiorowości nawiązuje do stworzonej przez Dee wizji mistycznego Imperium Brytyjskiego, rządzonego przez mistyczną królową-boginię., której panowanie zapowiada nadejście nowego Złotego Wieku.

Nauki hermetyczne i sztuka: talizman W czasach Sidneya i Spensera magiczne eksperymenty poetów Pleiade wróciły z powrotem do Italii, pierwotnego źródła swej inspiracji. Tam zaczęły się, przeistaczać w formę, zrytualizowanego sakralnego dramatu czerpiącego wiele z dzieł Ficina - dramatu, w którym „słowa mają nie tylko znaczenie semantyczne, wyrażone przez gramatykę, i składnię, (...),ale również znaczenie dźwięczne, oddawane przez brzmienie i rytm”⁶⁶. Wynikiem tego połączenia była opera; sama nazwa — pochodząca od łacińskiego słowa „dzieło” w alchemicznym sensie tworzenia nowej, oświecającej syntezy — zdradza jej hermetyczne pochodzenie. Pierwsza prawdziwa opera, wystawiona przez Perięgo, Dafne Rinucciniego, została pokazana we Florencji w 1598 roku.

W Anglii synteza środków artystycznego wyrazu przybrała inną, charakterystyczną formę, - elżbietańskich i jakobińskich przedstawień maskowych. Był to rodzaj prywatnego dramatu wystawianego ogromnym kosztem, dla królewskiego (lub arystokratycznego) dworu. Opowieść wierszem miała być odgrywana na specjalnie do tego celu stworzonej scenie, zaopatrzonej w zaawansowaną technologicznie maszynę, i urządzenia do efektów specjalnych. Muzyka i taniec stanowiły nieodłączne elementy dzieła, a wybitne osobistości z widowni mogły brać udział w przedstawieniu. Kiedy widowisko się, kończyło, zaczynał się, bal, a aktorzy schodzili ze sceny między widzów. Niewidzialna bariera między iluzją a rzeczywistością była tym samym przełamywana, a mikrokosmos i widowisko ze sceny łączyło się, z ma-krokosmosem otaczającego ją świata. Energie talizmanicznie przywoływane przez widowisko krążyły po świecie. Przez maskadę, „Wiosna” nabierała trójwymiarowego życia i łączyła się, z uczestnikami uroczystości, wciągając ich w magię,.

Według Frances Yates:

w przypadku maskarady w renesansowym umyśle znajdował wyraz związek między magią a mechaniką. Maskarady były najnowszym wynalazkiem w dziedzinie mechaniki i stymulowały jej

rozwój; mechaniki w nich używano, przynajmniej po części, w celach magicznych - aby utworzyć wielki ruchomy talizman, mający sprowadzić boskie moce na pomoc żyjącemu monarsze⁶⁷.

Maskarady były szczególnie dostosowane do kultu królowej dziewicy i mistycznego imperium brytyjskiego. I tak już w 1578 roku sir Philip Sidney napisał dla Elżbiety maskaradę *The Lady of May* (Majowa dama), w której królowa była bezpośrednio kojarzona nie tylko z Dziewicą Kościoła, ale i z pogańską boginią—matką ze starożytnych mitów i ludowej tradycji. Ćwierć wieku później przedstawienia maskowe ciepło przyjęli władcy z dynastii Stuartów. Projektując kostium dla Anny Duńskiej, żony Jakuba I, Inigo Jones wyraził zamiar, aby barwa, gracia i splendor wyglądu Anny, „lśniacej w majestacie królowej, mogły nas doprowadzić do kontemplacji piękna duszy, dla której jest analogią”⁶⁸.

Sam Jakub I doskonale zdawał sobie sprawę z innych analogii. „Król — napisał — jest jedną z dekoracji na scenie, na jego najmniejsze ruchy i gesty wszyscy ludzie patrzą z podziwem”⁶⁹. W 1605 roku Inigo Jones i Ben Jonson współpracowali po raz pierwszy nad *The Masque of Blackness* (Maska Czerni), wyraźnie hermetycznym przedstawieniem potęgi władzy królewskiej⁷⁰. Później Jonson rozstał się z Jonesem i przeprowadził 154

ELIKSIR I KAMIENI

wiele ataków na hermetyzm, z których najsłynniejszym jest oczywiście *The Alchemist* (Alchemik). Ale hermetyczna forma maskarady pozostała nadal bliska jego sercu.

Jakub I odwoływał się do hermetycznej zasady analogii, by usankcjonować i usprawiedliwić boskie prawa królów. Monarcha, jak twierdził, jest boskim reprezentantem Boga na ziemi i odpowiada wyłącznie przed Bogiem. „Dlatego -pouczał swego syna — jesteś małym BOGIEM zasiadającym na tronie i panującym nad innymi ludźmi”⁷¹. Za panowania pierwszych Stuartów coraz częściej wykorzystywano maskaradę, by podkreślić ten hermetyczny związek.

Ówczesne maskarady były kosztowne. Na większość z nich wydawano około trzech tysięcy funtów, co odpowiadało wartości sporej posiadłości. Jedno z przedstawień, wystawione przez monarchę, w budynkach korporacji prawniczych, pochłonęło dwadzieścia tysięcy funtów. Można to porównać z przygotowaniem hollywoodzkiego widowiska Stevena Spielberga, które byłoby wystawione tylko raz, dla ograniczonej publiczności, a następnie dekoracje zostałyby zniszczone.

Mimo takiej rozrzutności, maskarady pozostały w modzie aż do początku angielskiej wojny domowej. Szczególnie godnym uwagi późnym przykładem jest *Comus* (1634) napisany z okazji mianowania lorda Bridgewatera Lordem Prezydentem Walii przez młodego Johna Milтона - który mimo swego purytanizmu znał hermetyzm dogłębniej, niż mogli sądzić jego współcześni. Jednak ogromne koszty takich ekstrawagancji, ich efemeryczny charakter i ograniczona widownia sprawiły, że nie odpowiadały one ówczesnym potrzebom. Jak zauważył John Dee, korzyści płynące z hermetycznych wizji nie powinny się ograniczać wyłącznie do arystokratycznych dworów i ludzi wykształconych, ale powinny móc z nich korzystać również rozwijające się angielskie klasy średnie - kupcy i rzemieślnicy. Dla takich celów potrzebny był nowy, bardziej popularny i dostępny środek artystycznego wyrazu. Środkiem tym miał być teatr - najwyższa manifestacja kultury angielskiego Renesansu.

Magiczna moc teatru Przez ponad wiek po tym, jak Henryk VIII rozwiązał klasztory i zerwał z Kościołem rzymskim, w Anglii nie zbudowano ani jednej świątyni. Zamiast tego Anglia budowała teatry. Jako jedyne z europejskich miast Londyn miał mnóstwo drewnianych teatrów, wprawiających w podziw zagranicznych gości. Angielski teatr stał się w rezultacie nowym rodzajem kościoła, nowym rodzajem świątyni. W magicznym wnętrzu tej świątyni odprawiano dla nienasyconej publiczności rytuały hermetycznych misteriów.

Witruwiusz, architekt klasycznego Rzymu, tak często przywoływany przez renesansowych hermetystów, zalecał budowanie teatrów drewnianych. W kamiennych teatrach, jak twierdził, akustykę musiały wzmacniać wielkie brązowe naczynia umieszczone na scenie, które rezonując

wzmacniały głos aktora. Drewno natomiast samo w sobie było materiałem rezonującym, nie wymagało więc takiego uzupełnienia. Zatem zgodnie z witruwiańskimi zaleceniami teatry elżbietańskiej i jakobińskiej Anglii wznoszono z drewna.

Nauki hermetyczne i sztuka: talizman Pierwszy teatr w witruwiańskim stylu, nazwany po prostu Teatrem, zbudował w Londynie w 1576 roku James Burbage, aktor i cieśla zarazem. Aktorzy wówczas organizowali się w trupy, czyli kompanie pod protektoratem tego czy innego arystokraty, bogacza, lub innej wpływowej osobistości. Taka protekcja była niezbędna, gdyż w Anglii grasowali już purytańscy fundamentalistyczni fanatycy -siedemdziesiąt pięć lat później, pod wodzą Cromwella, mieli oni doprowadzić do zamknięcia teatrów. Kompania aktorska, dla której Burbage zbudował swój teatr, cieszyła się protekcją Roberta Dudleya, lorda Leicester. Leicester, jak już wcześniej wspomnieliśmy, był wujem sir Philipa Sidneya i stronnikiem Johna Dee, którego rezydencję w Mortlake regularnie odwiedzał.

Dee oczywiście był gorącym zwolennikiem witruwiańskiej architektury jako medium dla hermetycznej magii. Fascynował go też teatr i - podobnie jak później Fludda i Inigo Jonesa - teatralne efekty mechaniczne. Podczas pobytu w Cambridge w 1574 roku wystawił sztukę, Arystofanesa, dla której zaprojektował „latającą maszynę”. Według Witruwiusza taka działalność technologiczna powinna się ściśle łączyć z rolą architekta jako maga.

Frances Yates jest przekonana, że Burbage musiał zasięgać rady Dee w czasie budowy Teatru. Sugeruje nawet, że sam Dee mógł zaprojektować tę budowlę. W każdym razie, jak zauważa, coraz większe wyrafinowanie elżbietańskiego dramatu wymagało coraz bardziej skomplikowanych efektów scenicznych. Gdzie -zapytuje — teatr mógłby uzyskać pomoc niezbędną w stworzeniu takich efektów? Na pewno nie na uniwersytetach, które nie zajmowały się naukami stosowanymi i sprawami praktycznymi. Tylko wśród „hermetycznych filozofów (...) producent teatralny mógł szukać pomocy, gdyż to filozofowie hermetyczni byli technikami w epoce, kiedy nauka wyłaniała się z magii”⁷².

W ślad za Teatrem Burbage’a pojawiło się mnóstwo innych teatrów, zarówno publicznych, jak i prywatnych. Spośród najważniejszych publicznych teatrów zbudowanych pod koniec XVII wieku można wymienić Curtain (Kurtyna), Rose (Róża), Swan (Łabędź), Fortune (Szczęście) i Red Bull (Czerwony Byk). Spór z właścicielem gruntu, na którym stał Teatr Burbage’a, doprowadził do jego rozmontowania. W 1598 roku jego deski przewieziono na południowy brzeg Tamizy, gdzie posłużyły do wzniesienia nowego teatru, the Globe (Glob), otwartego w 1600 roku. The Globe należał do kompanii teatralnej Lorda Kanclerza; jej członkiem od co najmniej 1592 roku był Szekspir, już wtedy uznany dramaturg. W 1603 roku trupa teatralna Lorda Kanclerza została wzięta pod opiekę nowo koronowanego monarchy, Jakuba I.

Według Witruwiusza plan teatru powinien być oparty na kręgu zodiaku. Krąg ów miał być podzielony na cztery równoboczne trójkąty, wyznaczające „triady”, czyli harmonijne z hermetycznych relacji, inaczej „aspekty”. Każdy z trójkątów, połączony z trzema znakami zodiaku, odpowiadał jednemu z czterech żywiołów -ziemi, powietrza, ognia lub wody. Kolisty plan teatru stanowił zatem mikrokosmos całego świata materialnego. Taki jego status podkreślało dodatkowo sklepienie nad sceną, malowane w gwiazdy, aby symbolizowało firmament. Powstawał w ten sposób „Teatr Świata, w którym Człowiek (...) miał do odegrania swoją rolę”⁷³.

156 ELIKSIR I KAMIEŃ

Taki oto, według Frances Yates, był teatr Globe, już samą swoją nazwą nawiązujący do mikrokosmosu, którego był ucieleśnieniem i który wskrzeszał „kosmiczne, a zatem i religijne implikacje” teatru witruwiańskiego. Sam teatr stał się integralną częścią odgrywanego w nim dramatu, dając harmonijne połączenie przedstawienia i dekoracji.

Teatr, którego plan wyrażał w prostej geometrycznej symbolice proporcje kosmosu i człowieka, muzyki świata i muzyki człowieka, bez wątpienia był środkiem godnym geniuszu Szekspira. O przeznaczeniu człowieka w kosmicznym środowisku myślał on zawsze w kategoriach muzycznych⁷⁴.

Dzięki swojemu statusowi hermetycznego mikrokosmosu teatr taki jak Globe stawał się „teatrem magicznym, teatrem kosmicznym, teatrem religijnym”⁷⁵. Mag zaś jako „twórca teatru i jego magii” stawał się analogiczny do Boga, najdoskonalszego maga, twórcy teatru świata⁷⁶.

To właśnie w hermetycznej świątyni teatru, w tym mikrokosmosie talizmanicznej magii, renesansowy mag osiągał literacką apoteozę. Dla wielu jego współczesnych - a także dla potomności — ową literacką apoteozą maga była postać Faustusa Marlowe’a. Wprawdzie sam Marlowe uważał się za ateistę, ale jego ateizm polegał jedynie na odrzuceniu judeochrześcijańskiej koncepcji boskości. I mimo tego odrzucenia zachował głębokie poczucie świętości, duchowości. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, należał on do hermetycznego kręgu lorda Northumberland, po części pokrywającego się z kręgiem Johna Dee. A jak jasno wynika z Doktora Faustusa, Marlowe dobrze znał nauki hermetyczne. Wydaje się, że szczególnie podziwiał Agryppę. Jego Faustus pod wieloma względami dokładnie go przypomina:

Zatem, mili przyjaciele, wspomóżcie mnie w tych staraniach, a ja, który zwięzłymi sylogizmami wprowadziłem w zakłopotanie pastorów niemieckiego kościoła, i sprawiłem, że rozkwitła duma Wittenbergi, przylgnę do moich problemów, jak piekielne duchy do słodkiego Mesaeus, kiedy zstąpił do piekła, będę tak mądry jak był Agryppa, którego cienie sprawiają, że cała Europa oddaje mu cześć⁷⁷.

Marlowe podziwia swego bohatera, identyfikuje się z nim i nadaje mu swoje własne cechy. W rezultacie Faustus jest dla Marlowe’a rodzajem romantycznego, wyidealizowanego autoportretu - odbiciem tego, jak widział, lub pragnął widzieć, samego siebie. Faustus odzwierciedla własne „wygórowane ambicje” Marlowe’a, jego własną pogardę dla ograniczeń narzucanych przez judeochrześcijańską teologię i moralność.

Jednak scena, dla której pisał Marlowe, była medium popularnym, podobnie jak dzisiaj sze filmy produkowane w Hollywood. A podczas gdy protestancka Anglia dość chętnie ośmieszala papieża i jego katolicyzm, to równocześnie była na tyle pobożna w swoim chrześcijaństwie, by odrzucać pakt z „nieczystymi siłami”. To postawiło Nauki hermetyczne i sztuka: talizman Marlowe’a w sytuacji nieco podobnej do tej, w jakiej znaleźli się filmowcy z lat 50. naszego wieku - zobowiązani do przestrzegania restrykcyjnych moralnych praw i zakazów, do stworzenia satysfakcjonującego etycznie zakończenia i zadbania o to, by publiczność wyszła z kina z budującym przeświadczeniem, iż zbrodnia została ukarana, a cnota nagrodzona. Zasady ówczesnej moralności wymagały, aby Faustus został potępiony. Jeśli renesansowy mag miał w ogóle zostać przedstawiony na scenie, to musiał być postacią jak najmniej kontrowersyjną, nie przewrotną, a raczej dobroczyzną.

Wielu badaczy, między innymi autorzy tej książki, chcą widzieć w Prosperze, bohaterze Burzy, wizerunek Johna Dee. Istotnie, powszechnie przyjmuje się, że Szekspir tworząc postać Prospera wzorował się na osobie Johna Dee⁷⁸. Znając jego związki z teatrem Burbage’a i trupą teatralną Lorda Kanclerza, trudno przypuszczać, aby dramaturg w jakimś momencie nie spotkał się z magiem⁷⁹.

Na wcześniejszym etapie swej kariery, w Jak wam się podoba, Szekspir wyraził hermetyczny związek między teatrem a światem, między artystą a Stwórcą oraz między makrokosmosem i mikrokosmosem:

Cały świat to scena, A ludzie na nim to tylko aktorzy, Każdy z nich wchodzi na scenę i znika, A kiedy na niej jest, gra różne role W siedmioaktowym dramacie żywota⁸⁰.

Taki sam związek ogłasza Prospero w Burzy:

Nasza zabawa skończona. Aktorzy Byli duchami, zgodnie z zapowiedzią, I rozplynęli się w zwiewnym powietrzu. A jak ulotna materia tych wizji, Jak nasze bezcielesne widowisko, Tak i pałace świetne, wieże w chmurach, Wzniosłe świątynie, ba, cały ten glob Ze wszystkim, co ma na powierzchni, Kiedyś rozwije się, nie zostawiając Strzępu mgły nawet. Jesteśmy surowcem, Z którego sny się wyrabia, a życie To chwila jawy między dwoma snami⁸¹.

Ten związek — mie_dzy dziełem sztuki a światem, mie_dzy artystą a stwórcą — stanie się kluczowym dla twórców literatury XIX i XX wieku. W ich re_kach poezja i powieść miały posłużyć jako przekąznik i skarbnica renesansowego herme-tyzmu. Artysta i mag stali się jedną i tą samą osobą; prawdziwymi spadkobiercami Agryppy i Paracelsusa okazali się. Goethe i Flaubert, Joyce i Tomasz Mann.

Rozdział Powstanie tajnych stowarzyszeń Na początku XVII wieku hermetyzm doprowadził do dramatycznej przemiany w kulturze Zachodu. Równocześnie jednak uaktywnił tę same siły, które miały doprowadzić do jego marginalizacji. Samotny mag, uosabiany przez Agryppę i Paracelsusa, ustąpił pola tajemnemu stowarzyszeniu, czy też związkowi, jakim byli różokrzyżowcy, czy pierwsi masoni.

Przez przeniesienie nacisku z transformacji jednostki na transformację całego społeczeństwa tajne stowarzyszenia nadały hermetyzmowi wymiar polityczny. W Anglii Elżbiety I i Johna Dę upolityczniony hermetyzm mógł się utrzymać, przynajmniej przez pewien czas. Było to możliwe nawet w odosobnionych enklawach na kontynencie — na przykład na różokrzyżowym dworze Fryderyka, palatyna Nadrenii. Poślubił on w 1613 roku Elżbietę Stuart, córkę Jakuba I. Jednak w roku 1618 polityczny hermetyzm doprowadził na kontynencie do katastrofy, wojny trzydziestoletniej, którą pod względem skali można porównać do I wojny światowej.

A jednak w latach bezpośrednio poprzedzających ten konflikt perspektywy wydawały się świetlane. W historii Zachodu rzadko zdarzały się okresy, kiedy przyszłość rysowała się równie obiecująco; nieczęsto nadejście Złotego Wieku wydawało się tak bliskie. Dzięki wiedzy hermetycznej wydawało się nawet możliwe zażegnanie ówczesnych sporów religijnych.

Przed renesansem i reformacją nauka w zachodniej kulturze była nierozzerwalnie związana z Kościołem katolickim. Praktycznie wszystkie ludzkie działania twórcze — sztuki, nauka, filozofia, cała machina życia społecznego i obywatelskiego — egzystowały pod czujnym okiem Kościoła. Aby studiować, należało być klerykiem.

Wraz z nadejściem renesansu i reformacji Kościół musiał rozluźnić swój żelazny uścisk i w końcu przestał rzucać cień na wszystkie dziedziny twórczej działalności człowieka. W XVI wieku nowym czynnikiem łączącym mógł być hermetyzm. Wydawało się, że mimo sporów między Kościołem katolickim i nowo założonymi Kościołami protestanckimi możliwe jest jednolite, bardziej zintegrowane podejście do wiedzy, ponad religijnymi barierami, co oferował właśnie herPowstanie tajnych stowarzyszeń metyzm. Podstawowe założenie hermetyzmu — istnienie wzajemnych relacji mię-dzy wszystkimi rzeczami - stanowiło podstawę nowego, wszechobejmującego systemu, który mógł powstać.

Wcześniejsi hermetyści — Ficino, Pico, Trithemius i Francesco Giorgi — pomijając wszystko inne, działali w ramach Kościoła; byli klerykami i godzili hermetyczną magię, z kościelną doktryną. Nawet tak arcykatolicka monarcha jak Filip II mógł pogodzić hermetyzm ze swoją dewocją. We Francji w drugiej połowie XVI wieku pod przewodnictwem hermetysty, prawnika i pisarza Jeana Bodina powstał ruch, stawiający sobie za cel zastosowanie nauk hermetycznych jako środka prowadzącego do zbliżenia protestantyzmu i Kościoła rzymskiego. Te, samą zasadę zbliżenia głosił włoski dominikanin Tommaso Campanella, który - po latach spędzonych w więzieniu - zyskał w końcu poparcie papieża Urbana VIII. Później, we Francji, Campanella zdobył

podobne poparcie ze strony faktycznej głowy państwa, kardynała Richelieu, nawet jeśli kardynał nie kierował się najczystszyimi intencjami. Wśród katolickich hermety-stów znalazł się nawet wybitny jezuita, Athanasius Kircher, który, między innymi, uczył malarza Nicholasa Poussina zasad perspektywy.

Kircher był chyba najlepszym reprezentantem hermetyzmu w poreformacyj-nym Kościele. Studiował, a potem nauczał: filozofii, matematyki, greki i hebrajskiego. Podobnie jak inni praktycy hermetyzmu, pracował nad rozwojem urządzeń mechanicznych, ruchomej scenografii i efektów scenicznych. Prowadził badania nad magnetyzmem. Kupił teleskop i zaczął studiować astronomię. W 1625 roku zaobserwował plamy na Słońcu. Mnóstwo podróżował po Europie, pragnąc zobaczyć jak najwięcej, aby zaspokoić swą ciekawość na temat pochodzenia różnych zjawisk - muzyki, języka, religii, zarazy, erupcji wulkanicznych i lawy. Pewnego razu sam spuścił się do krateru Wezuwiusza tuż przed spodziewaną erupcją, mając nadzieję, że w ten sposób będzie miał okazję naocznie poznać to zjawisko.

Kiedy przełożeni jezuita odrzucili jego wniosek o prowadzenie pracy misjonarskiej w Chinach, Kircher był gorzko rozczarowany. Utrzymywał jednak ożywioną korespondencję z innymi jezuitami misjonarzami, a także z uczonymi z całego znanego świata. Przejawiał szczególne zainteresowanie czymś, co dzisiaj moglibyśmy nazwać religioznawstwem porównawczym. Uważał egipskie pogaństwo za źródło praktycznie wszystkich religii i wierzeń — greckiej, rzymskiej, hebrajskiej, Chaldejskiej, a nawet indyjskiej, chińskiej, japońskiej, azteckiej i inka-skiej. Studiując nowsze i lepiej udokumentowane systemy religijne, miał nadzieję dowiedzieć się więcej o źródle, z którego -jak uważał - pochodziły, czyli o starożytnym Egipcie. Korpus hermetyczny, według niego, zawierał rdzeń starożytnej teologii, niegdyś wyznawanej przez wszystkie ludy. Każda religia, konkludował, miała aspekt egzoteryczny i ezoteryczny; właśnie w ezoterycznym aspekcie religii świata szukał wspólnego mianownika. Co ciekawe w przypadku pobożnego jezuita, „Kircher akceptował możliwość istnienia natchnionej prawdy w niemal wszystkich religiach przeszłości i wśród tych nie-chrześcijan jego własnych czasów, do których nie dotarło jeszcze chrześcijańskie przesłanie (..)”•

Wśród korespondentów i entuzjastycznych czytelników Kirchera był Szkot, sir Robert Moray, jeden z najwcześniejszych poświadczonych masonów². W liście do 160 ELIKSIR I KAMIEŃ

jednego ze swoich korespondentów sam Moray gorąco polecał książkę, Kirchera o egipskich hieroglifach. Na frontyśpisie jednego z tekstów Kirchera, zatytułowanego *Ars magna sciendi* (Wielka sztuka wiedzy), widnieje oko w trójkącie oświetlonym promieniami Bóstwa. Ten wizerunek trafił później do symboliki masońskiej, a stamtąd na amerykański banknot j ednodolarowy. Co ciekawe, Kircher nie wszedł w konflikt ze swoimi przełożonymi i kościelną hierarchią. W przeciwieństwie na przykład do Campanelli, nie był prześladowany. Ale chociaż poczynania Kirchera w jakiś sposób uszły uwagi kościelnych funkcjonariuszy, to Rzym już znacznie wcześniej zaniepokoił się. perspektywą zastąpienia Kościoła przez hermetyzm w roli zasady mogącej zjednoczyć zachodnie chrześcijaństwo. Oczywiście z tego punktu widzenia jeszcze bardziej niepokojący był triumfalny pochód protestantyzmu, który nie przestawał zyskiwać zwolenników w całej Europie - i cze_sto dawał bezpieczną przystań hermetystom. W obliczu takiego kryzysu Kościół rozpoczął ruch znany obecnie jako kontrreformacja -wielką próbę, odzyskania domen utraconych na rzecz „herezji” i ponownego ustanowienia katolickiej hegemonii.

Pierwszych posunie_ć kontrreformacyjnych dokonał papież Paweł III, wybrany w roku 1534, rok po ekskomunikowaniu angielskiego króla Henryka VIII. W 1538 roku papież wydał bulle. pote_piającą Henryka, co jeszcze bardziej zraziło do niego Kościół anglikański i utrwaliło jego opór. W 1540 roku papież oficjalnie usankcjonował stworzenie Towarzystwa Jezusowego - jezuitów. W 1542 roku wzmocnił pozycje. Inkwizycji, która odtąd miała na całym katolickim terytorium taką władze., jaką wcześniej cieszyła się. w Hiszpanii. W 1545 roku, aby skonsolidować doktrynalną pozycje. Kościoła wobec protestantyzmu, zwołał sobór w

Trydencie. Jego obrady miały trwać jeszcze za panowania następnych papieży, aż do 1563 roku. Sobór ten między innymi stworzył indeks ksiąg zakazanych, zniesiony dopiero w 1966 roku. Sobór doszedł do wniosku, że prawdę religijną wyraża w równym stopniu Pismo, co tradycja. Ustalił też, iż jedyne i wyłączne prawo interpretowania Pisma spoczywa w rękach Kościoła i że sakramenty Kościoła – co odrzucał protestantyzm – są niezbędne do uzyskania zbawienia. W 1512 roku w Wormacji papieskie próby wyeliminowania Lutra i jego zwolenników zostały powstrzymane przez cesarza, który starał się znaleźć sposób na porozumienie. Sobór w Trydencie skutecznie uniemożliwił osiągnięcie jakiegokolwiek porozumienia i zapewnił papieżowi dominację, nad cesarzem we wszystkich sprawach doktrynalnych. Krótko mówiąc, było to otwarte wypowiedzenie wojny – w sensie dosłownym i przenośnym – na śmierć i życie.

Oddziałami uderzeniowymi w tej wojnie byli jezuita. Wprawdzie nie wdawali się. oni w bezpośrednie konflikty zbrojne, ale ich organizacja, struktura i ścisła dyscyplina były wzorowane na zakonie rycerskim templariuszy, utworzonym czterysta lat wcześniej. Podobnie jak templariusze, również jezuita uważali się. za instytucje, militarną, nową milicję du Christ, żołnierzy Chrystusa. Uzbrojeni w logikę., edukację, i rygorystyczne szkolenie teologiczne, rozpoczęli nowy rodzaj krucjaty – odzyskiwanie ziem utraconych przez Kościół i narzucanie władzy Rzymu terenom nowo odkrytym lub dopiero niedawno uznanym za dostępne. W następnym latach jezuita powstanie tajnych stowarzyszeń – cy misjonarze dotarli i założyli swoje posterunki w krajach tak odległych jak Indie, Chiny, Japonia i obie Ameryki. W Europie Polska, Czechy czy południowe Niemcy, przez krótki czas protestanckie, z powrotem stały się. katolickie i takimi już pozostały. Po pokonaniu hiszpańskiej armady w 1588 roku, Anglię, uznano za sprawę, przegraną, przynajmniej na jakiś czas. Wydawało się. jednak możliwe odizolowanie Anglii, która wówczas – skutecznie oddzielona od kontynentu zjednoczonego pod władzą katolików – nie powinna się długo utrzymać.

O ile jezuita ograniczali swą krucjatę do sfery ducha i intelektu, to inni poddani Kościoła nie stawiali sobie takich barier. W XVI wieku armie katolickiej Hiszpanii siały zniszczenie w protestanckich Niderlandach i Flandrii. We Francji katolicy i protestanci walczyli nieprzerwanie, prowadząc walkę w konspiracji, przez intrygi i skrytobójstwa, aż w końcu doprowadzili do obalenia dynastii Walezjuszy. Pod koniec drugiej dekady XVII wieku kontrreformacyjna krucjata stała się bezprecedensowo brutalna.

W 1612 roku Rudolf II – zainteresowany hermetyzmem cesarz rezydujący w Pradze – umarł. W 1618 roku czescy wielmożna, buntując się przeciwko jego następcy, zaoferowali koronę protestanckiemu księciu – przyjaźnie nastawionemu do różokrzyżowców Fryderykowi, palatynowi Nadrenii, mężowi Elżbiety Stuart i zięciowi króla Anglii Jakuba I. Zgoda Fryderyka dała Ferdynandowi II, nowemu cesarzowi i gorącemu stronnikowi Kościoła rzymskiego, pretekst do działania. Czechy szybko zostały zajęte, podobnie zresztą jak włości Fryderyka, Nadrenia, z jego dworem w Heidelbergu; sam władca i jego żona musieli się schronić w Hadze. Dążąc do całkowitego wypłeniczenia protestantyzmu, cesarskie armie posuwały się przez Niemcy, niszcząc wszystko na swej drodze.

Gdy jedno protestanckie księstwo po drugim padało ofiarą rzezi, interweniowała protestancka Szwecja, rządzona przez charyzmatycznego i dynamicznego władcę, Gustawa Adolfa. Jego „Nowa Armia” – na której wkrótce miał się wzorować Cromwell przy tworzeniu własnej – na pewien czas powstrzymała katolicką nawałę. Lecz wycieńczonym armiom cesarstwa przyszedł z pomocą tajemniczy najemnik i awanturnik, Albrecht von Wallenstein, któremu hermetyczne zainteresowania nie przeszkadzały zaoferować usług Kościołowi katolickiemu. Wallenstein parał się astrologią. Plotki głosiły, że jego pozornie niewyczerpana fortuna, pozwalająca mu utrzymywać własne oddziały, ma źródło właśnie w alchemii.

Wówczas nastąpiło starcie dwóch militarnych gigantów. Przez pięć lat armie Wallensteina i Gustawa Adolfa toczyły krwawą wojnę, której areną były całe Niemcy. W 1634 roku obaj dowódcy nie żyli – szwedzki król zabity na polu bitwy, Wallenstein tajemniczo zamordowany

przez własnych podwładnych, podobno na rozkaz cesarza. Ale do końca wojny było jeszcze daleko - miała się ona ciągnąć przez następne czternaście lat. Do konfliktu, u boku habsburskiej Austrii, włączyła się habsburska Hiszpania. Do tych armii, to prących do przodu, to cofających się i coraz bardziej rujnujących Niemcy, dołączyli żołnierze z Włoch, Węgier, Bałkanów, Danii, Holandii i Szkocji. W końcu interweniował kardynał Richelieu. Uczynił to w paradoksalny sposób, stawiając wyżej francuską sprawę narodową niż własne powiązania religijne. Katolicka armia z katolickiego kraju została przez 162

ELIKSIR I KAMIEN

katolickiego kardynała wysłana, by wesprzeć sprawę, protestancką. Kiedy w 1648 roku zakończyła się wojna trzydziestoletnia, militarna potęga Hiszpanii należała do przeszłości, a największym mocarstwem na kontynencie została Francja. Niemcy wyszły z wojny politycznie rozdrobnione, a ich zjednoczenie opóźniło się o dwa i pół wieku. Kraj stał się wyniszczonym pustkowiem. Jedna trzecia ludności zginęła. Wojna trzydziestoletnia była najstraszliwszym konfliktem zbrojnym, jaki toczono w Europie przed XX wiekiem.

Protestantyzm przetrwał, jednak głównie w surowej, ascetycznej i nietolerancyjnej formie. Hermetyzm musiał zejść do podziemia. Rok po wybuchu wojny Johan Valentin Andreae — przypuszczalnie autor trzeciego różokrzyżowego manifestu, *Chemische Hochzeit* (Chemiczne zaślubiny Christiana Rosenkreutza) - opublikował swoją ostatnią znaną pracę. W książce tej, zatytułowanej *Christianopolis*, Andreae prezentował idealne społeczeństwo, rodzaj hermetycznej Utopii, umieszczonej w magicznym mieście zbudowanym zgodnie z zasadami hermetycznej geometrii. Życie w nim miało się toczyć wokół wiedzy i nauczania - nauk, mechaniki, medycyny, architektury, malarstwa, a zwłaszcza muzyki. Nawiązując do Johna Dee, Andreae podkreślał rolę nauki i wynalazczości wśród klasy rzemieślników. Jednak po *Christianopolis* autor zamilkł, poświęcając całą swą energię organizowaniu sieci „Związków Chrześcijańskich”³. Miały one pewne cechy łóż masońskich i tajnych stowarzyszeń, chociaż ich głównym zadaniem było, jak się wydaje, przemycanie zagrożonych hermetystów w bezpieczne miejsca. Sam Andreae przetrwał wojnę, trzydziestoletnią bez uszczerbku, lecz przestał być osobą publiczną i o jego działalności po 1620 roku wiadomo bardzo mało.

Prawdopodobnie jedynym renesansowym magiem XVII wieku - jedyną postacią, działającą w tradycji Agryppy i Paracelsusa - był Niemiec Jakob Böhme (l 1575-1624). Urodzony na Śląsku Böhme był niemal wyłącznie samoukiem i większą część życia pracował jako skromny szewc. Próby utworzenia intelektualnego kręgu myślicieli w jego rodzinnym Zgorzelcu skutecznie blokowały wielokrotne oskarżenia o herezję, ze strony miejscowego ortodoksyjnego pastora luteranckiego. W rezultacie Böhme niewiele opublikował za życia, a większość jego najważniejszych dzieł ukazała się pośmiertnie. Znał on dogłębnie nauki hermetyczne, zwłaszcza alchemie, i, jak się wydaje, posunął się znacznie dalej niż jego poprzednicy, uważając alchemie, w mniejszym stopniu za naukę, praktyczną, a raczej system symboliczny — kabalistyczną, duchową metodę kierowania ludzkiego umysłu do bezpośredniego doświadczenia świętości. Równocześnie sam Böhme był autentycznym mistykiem, który pragnął połączyć „czystą” tradycję ekstazy, kontemplacyjnych myślicieli, jak Mistrz Eckhart, z bardziej praktycznymi aspektami nauk hermetycznych. Niezależnie jednak od tego, do jakich praktycznych zastosowań dążył, Böhme pozostał w głównej mierze filozofem i myślicielem. Dzisiaj widzi się w nim raczej wizjonera i intelektualistę niż aktywnego praktyka. Jakkolwiek doniosłe, oświecające i ważne są jego dzieła, nie był on w ścisłym tego słowa znaczeniu „magiem” i prawdopodobnie nie określiliby tak sam siebie. Pod koniec XVII wieku zyskał on znaczną popularność w pewnych kręgach Anglii, na przykład w środowisku Eliasa Ashmole i braci Vaughan. Później miał Powstanie tajnych stowarzyszeń wyrzucić istotny wpływ na literatów takich jak Goethe i Novalis oraz filozofów, Schellinga, Hegla i Schopenhauera. Ale dopóki trwała wojna trzydziestoletnia i kontrreformacja, był skazany na zapomnienie.

Bóhme umarł na długo przed końcem wojny trzydziestoletniej. Andreae przeżył ten konflikt zbrojny, lecz jego najważniejsze dzieła ukazały się przed wojną lub w jej najwcześniejszej fazie. Pod koniec XVII wieku hermetyzm na kontynencie niemal całkowicie zniknął z głównego nurtu umysłowości religijnej, politycznej i kulturalnej. Tylko tu i ówdzie dawało się dostrzec jego mizerne pozostałości. Jak zauważyła Frances Yates, można dostrzec jego ślady w dziełach filozofa Gottfrieda Wilhelma von Leibniza (1646-1716), który był doradcą elektora Hanoweru, przyszłego króla Anglii Jerzego I, i wychowawcą przyszłej królowej Karoliny, żony Jerzego II. Profesor Yates przytacza „uporczywe pogłoski”, jakoby Leibnitz był członkiem tajnego stowarzyszenia różokrzyżowców⁴, które być może zostało założone przez Bruna. Istotnie, jak pisze Frances Yates, „»różokrzyżowa« aura otacza Leibniza”⁵. Z pewnością jego filozofia pozostawała pod wpływem hermetyzmu o orientacji różokrzyżowej. Lecz nie z tego słynął Leibnitz za życia. I nie z tego powodu zajmuje dzisiaj tak poczesne miejsce w dziejach zachodniej filozofii, chociaż jego status jest nieco dwuznaczny. W ciągu kilku lat po śmierci został poddany przez Woltera racjonalistycznej krytyce i bezlitośnie ośmieszony w Kandydzie. Współcześnie prawdopodobnie znamy go lepiej z szyderczego wizerunku namalowanego przez francuskiego satyryka, niż z jego rzeczywistych osiągnięć.

Hermetyzm został co prawda stłumiony na kontynencie, lecz znalazł bezpieczne schronienie w Anglii. Kiedy wojna trzydziestoletnia ogarnęła Europę, wielu hermetystów schroniło się w Anglii, niektórzy dzięki „Związkom Chrześcijańskim” Andreaei. Wśród wybitnych niemieckich emigrantów były postacie związane z ruchem różokrzyżowym, jak Samuel Hartlib z Prus, Jan Amos Komensky (znany też jako Comenius) z Moraw i Michael Maier, niegdyś nadworny lekarz Jakuba I, wówczas Fryderyka, palatyna Nadrenii.

W Anglii niemieccy emigranci znaleźli wiele pokrewnych dusz, z którymi utworzyli mniej lub bardziej różokrzyżowe „Niewidzialne Kolegium”⁶. Niektórzy członkowie tej instytucji mieli później znaleźć się wśród założycieli Royal Society. Lecz schronienie zaoferowane przez Anglię miało się wkrótce okazać mniej bezpieczne, niż na pozór wyglądało. W 1642 roku kraj ogarnęła wojna domowa, którą wielu historyków uważa za wynik wydarzeń na kontynencie. Kulminacją angielskiej wojny domowej był oczywiście okres protektoratu Cromwella. Pod surowym purytańskim reżimem samozwańczego „elekta” zamknięto teatry, rozpoczęto polowania na czarownice i zapanowała atmosfera niezbyt sprzyjająca herme tyzmowi.

Jednak mimo dominującej purytańskiej moralności hermetyzm przetrwał w stopniu umożliwiającym mu wniesienie pewnego wkładu do angielskiej kultury. W 1650 roku pojawiło się angielskie wydanie korpusu hermetycznego, w roku 1657 ukazała się jego druga edycja. W roku 1651 opublikowano angielski przekład De occulta philosophia Agryppy, rok później - dwa z manifestów różokrzyżowych. Nauki hermetyczne głosiły osobistości związane z wczesnym ruchem 164 ELIKSIR I KAMIEN

masońskim, między innymi sir Robert Moray i Elias Ashmole. Propagował je też „platonista z Cambridge”, Henry More, który później wywarł znaczny wpływ na takie postacie jak W. B. Yeats i C. G. Jung. Głosił je poeta Henry Vaughan i jego brat-bliźniak, alchemik Thomas. Wyraźne ślady myśli hermetycznej można dostrzec w dziełach Johna Milтона, który przyjaźnił się z wieloma angielskimi i zagranicznymi hermetystami, między innymi z Samuelem Hartlibem. Niektóre z poematów Milтона wydają się wręcz zawierać taki sam ładunek talizmanicznej magii, jak wcześniejsze utwory Sidneya i Spensera.

Jak wskazują niektóre z przytoczonych wyżej nazwisk, hermetyzm był w coraz większym stopniu zamknięty w sferze sztuki i coraz bardziej odizolowany od głównego nurtu polityki, religii, filozofii, a co najważniejsze - od nauki. Jeśli idzie o ów główny nurt, hermetyzm podlegał w nim narastającym naciskom ze strony całkowicie nowego sposobu myślenia - sposobu myślenia nastawionego do niego niemal równie wrogo, jak dogmaty Kościoła po soborze trydenckim, czy

spartańska surowość i fundamentalizm purytańskiego protestantyzmu. Ów sposób myślenia miał przybrać formę, sceptycznego racjonalizmu i materializmu naukowego. Wywodził się, on, jak na ironię, z samego hermetyzmu. Krótko mówiąc, zanosilo się, na to, iż ojciec zostanie wydziedziczony i wygnany przez własne niewdzięczne dziecko. Nauka, mechanika i technologia, które wyłoniły się z magii i dawnej hermetycznej jedności, teraz zaczynały zdobywać niezależność i autonomię - wyłamywać się ze swego pierwotnego kontekstu i stanowić własne prawa. Wynikiem tego procesu miała być rozdrobniona rzeczywistość, jaką obserwujemy do dziś.

Kluczową postacią w tym procesie stanowił sir Francis Bacon, baron Yerulam i wicehrabia St Albans (1561-1626). Ojcem Bacona był urzędnik państwowy w służbie Elżbiety I, matką zaś ciotka Williama Cecila, lorda Burghley. Sam Bacon należał do kręgu lorda Essex. W 1613 roku, pod panowaniem Jakuba I, został prokuratorem królewskim Anglii, w 1618 roku lordem kanclerzem. W 1621 roku na krótko znalazł się w więzieniu za pijaństwo i korupcję.

Myśl Bacona miała hermetyczne korzenie i jego doktryna pod wieloma względami zachowała hermetyczny charakter. Był na przykład gorącym zwolennikiem nauki i marzył o stworzeniu encyklopedycznego kompendium wszelkiej wiedzy. W niektórych z jego twierdzeń pobrzmiwają dalekie echa myśli Agryppy. W części jego dzieł można też znaleźć ślady ideologii różokrzyżowej. Nowa Atlantyda, alegoryczna, utopijna idylla, opublikowana pośmiertnie w 1627 roku, zdradza wpływy Christianopolis Andreaei. Opisuje ona idealne społeczeństwo na jednej z wysp Pacyfiku, rządzone przez zakon uczonych, zwany „Domem Towarzystwa Salomona”. Członkowie tego zakonu nosili białe turbany z czerwonym krzyżem. Reguły rządzące tym światem są wiernym odbiciem zasad wyłożonych w manifestach różokrzyżowców. Również ich pieczęć pochodzi z tych manifestów.

Pod innymi względami jednak drogi Bacona i hermetystów rozeszły się. Bacon celowo dystansował się od konwencjonalnych koncepcji renesansowych magów. Ogólnie potępiał magię i alchemię, szczególnie zaś Paracelsusa. Krytykował też „matematycznych magów i ich mistyczne diagramy” — co stanowiło wyraźną aluzję do Johna Dee⁷. Zamiast, jak hermetryści, głosić harmonijne wzajemne relacje między człowiekiem a przyrodą, Bacon podkreślał potrzebę, zdominowania i opanowania natury przez człowieka - tym samym dając do zrozumienia, że natura jest z gruntu zła, „nie odrodzona”, a zatem musi być poskramiana i kontrolowana. Nic dziwnego, że przystał do sił purytańskich.

Podobne konsekwencje miał zresztą jego nacisk na użyteczność. Bacon odrzucał metafizyczne i kosmologiczne spekulacje, twierdząc, iż „metoda filozoficzna powinna być potwierdzona przez jej użyteczność”⁸. Takie wyniesienie rzeczywistości przeniosło intelektualną wagę, z dawnej hermetycznej całości na oddzielne i różne składniki tej całości - zwłaszcza takie składniki, które mogły być konkretnie zastosowane dla „ulżenia położeniu człowieka”. Związek makro-kosmosu z mikrokosmosem porzucono na rzecz skupienia się, na samym tylko mikrokosmosie i jego integralnych częściach. Zakres postrzegania uległ znacznemu zawężeniu i teraz obejmował tylko metodologię, która przybrała postać eksperymentów, na przykład w celu określenia praw przyczyny i skutku. W tym właśnie leżało źródło późniejszego brytyjskiego empiryzmu. Z czasem celem filozoficznych i naukowych dociekań przestała być synteza, a zaczęła - analiza.

Analizę, zastosował Isaac Casaubon przy swoim datowaniu korpusu hermetycznego, opublikowanym w 1614 roku. Casaubon (1559-1614) był szwajcarskim protestantem, najwybitniejszym znawcą greki w tamtych czasach; w 1610 roku wyemigrował do Anglii i zyskał dla swojej pracy poparcie króla Jakuba I. Przy okazji zacieklego ataku na katolicką naukę dokonał drobiazgowej analizy tekstu korpusu hermetycznego, porównując wewnętrzne odwołania, cytowanych autorów, niuanse słownictwa i stylu. Badania doprowadziły go do konkluzji, iż korpus hermetyczny -przynajmniej w takiej postaci, w jakiej był wówczas znany - pochodził mniej więcej z końca I wieku n. e. Nie usiłował zaprzeczać istnieniu postaci zwanej Hermesem Trismegistosem,

który miał żyć współcześnie z Mojżeszem, lub nawet wcześniej. Ale jeśli zaproponowane przez Casaubona datowanie było słuszne, to albo Hermes Trismegistos musiał żyć znacznie później, niż zakładano, albo też przypisywane mu księgi nie mogły zostać przez niego napisane.

Niektórzy hermetyści, jak na przykład Robert Fludd, po prostu ignorowali wnioski Casaubona. Kiedy w 1650 roku ukazało się pierwsze angielskie tłumaczenie korpusu hermetycznego, nadal był on prezentowany jako najstarsza na świecie kompilacja tekstów, starsza nawet od Starego Testamentu. Ogólnie jednak większość naukowców, od czasów Casaubona po dzień dzisiejszy, uważa jego datowanie za mniej lub bardziej dokładne. Przyjmuje się, że teksty, stanowiące oryginalne źródło korpusu hermetycznego, przepadły w przysłowiowych mrokach przeszłości. Sam zaś korpus, w takiej postaci, w jakiej dotrwał do naszych czasów, rzeczywiście wydaje się pochodzić z I wieku ery chrześcijańskiej; teksty przypisywane Hermesowi Trismegistosowi uważa się za dzieło wielu różnych autorów.

W wyniku badań Casaubona teksty hermetyczne zostały „odarte z prestiżu, jaki dawała im ich rzekoma starożytność”⁹. Nie były już bezkrytycznie traktowane jako natchniony autorytet równie niepodważalny jak Biblia, nie uważano ich za zapis boskich słów. Wręcz przeciwnie – można je było akceptować lub odrzucać, 166

ELIKSIR I KAMIEN

podobnie jak dzieła Platona czy Arystotelesa. Krótko mówiąc, zostały zredukowane do jeszcze jednego zbioru nauk.

Bacon zalecał specyficzną metodologię, z zasady nieprzyjazną wobec hermetyzmu, przywiązując wagę do poszczególnych części rzeczywistości kosztem całości, podkreślając rolę analizy, empiryzmu i wymiernego dowodu. Nie mając wprawdzie świadomie takiego zamiaru, Casaubon skutecznie zastosował metodologię Bacona w odniesieniu do korpusu hermetycznego. Intelktualny nurt, który zastąpił hermetyzm w umysłowości Zachodu znalazł swego najważniejszego propagatora w osobie René Descartesa (1596-1650), często uważanego za „ojca-założyciela współczesnej filozofii”. To właśnie od Kartezjusza, bardziej niż kogokolwiek innego, pochodzi mentalność, jaka ukształtowała nasz świat. Myśl kartezjańska była zapowiedzią rewolucji w świadomości Zachodu – rewolucji równie doniosłej, jak ta, do której doprowadził renesans. Miała wprowadzić Zachód w epokę, oświecenia, czyli „Wiek Rozumu”.

Podobnie jak Bacon Kartezjusz był przywiązany do metodologii empirycznej; jego najważniejsze dzieło nosi wręcz tytuł Rozprawa o metodzie. Ale podobnie jak Bacon, również Descartes wywodził się z hermetyzmu. Mimo otrzymania jezuickiego wykształcenia, sam Kartezjusz przyznawał, że „nie zadowolając się naukami, jakie nam podawano, przebiegłem wszystkie księgi, które mi wpadły w ręce, a traktowały o przedmiotach uznanych za najbardziej osobliwe i rzadkie”¹⁰. Również Kartezjusza pociągała ideologia różokrzyżowców lub przynajmniej to, co o niej wiedział. W 1623 roku na ulicach Paryża pojawiły się plakaty ogłaszające rychłe objawienie się „Bractwa Różanego Krzyża”, które miało „nauczać bez ksiąg”, umożliwić każdemu „mówienie wszystkimi językami” i „odciągnąć ludzi od błędnej śmierci”¹¹. Histeria, jaka zapanowała wśród pobożnych katolików i kościelnych instytucji, nie mogłaby być większa, gdyby zapowiedziano nadejście samego Antychrysta; co było do przewidzenia, rozpoczęło się polowanie na czarownice – tym bardziej szalone, że polowano na przeciwnika uważanego za „niewidzialnego”. Kartezjusz w tym czasie walczył z chrześcijańskimi armiami kontrreformacji. Powrócił do Paryża z zamiarem jak najszybszego odnalezienia tajemniczych różokrzyżowców i złożenia akcesu do tego ezoterycznego bractwa. Jak sam jednak wyznał, nigdy nie udało mu się spotkać żywego różokrzyżowca, chociaż wkrótce jego samego zaczęto oskarżać o bycie jednym z nich. W dość niecodzienny sposób obalił te oskarżenia – dowodząc swojej „widzialności”. I chociaż plotki na temat jego przynależności do różokrzyżowców nadal pojawiały się, od czasu do czasu, same przemyślenia Kartezjusza wydają się dostateczną podstawą do uznania ich za bezpodstawne.

W Rozprawie o metodzie Kartezjusz oznajmił, iż jest dostatecznie wykształcony, „aby się nie dać oszukać ani obietnicami alchemika, ani przepowiedniami astrologa, ani szalbierstwami magika, ani sztuczkami lub przechwałkami ludzi czyniących sobie rzemiosło z tego, aby wiedzieć więcej, niż wiedza”¹². Podobnie

jak Bacon, wyznawał rodzaj empirycznego racjonalizmu. Szukał w filozofii tych samych pewnych i namacalnych dowodów, jakie można było znaleźć w geometrii i matematyce. Odrzucając wszelkie przejawy irracjonalizmu, wierzył, że raPowstanie tajnych stowarzyszeń cjonalny umysł jest najdoskonalszym arbitrem i sędzią rzeczywistości – nie zdając sobie sprawy, iż wiara w doskonałość intelektu jest koniec końców równie irracjonalna, jak każda inna forma wierzeń.

Cogito ergo sum, „myślę. więc jestem”, to najstynniejszy, wielokrotnie cytowany kamień węgielny myśli Kartezjusza. Rozmyślnie, czy też nie, miano go traktować aż nazbyt dosłownie. W następnym wiekach człowiek Zachodu miał się. coraz silniej identyfikować ze swoją zdolnością myślenia, z umiej ętnością rozumowania. Wszystko, co nie poddawało się. analizie racjonalnego rozumu, uznawano za nieistotne, jeśli nie wre.cz iluzoryczne. Wszystko w samym człowieku, co nie poddawało się. władzy rozumu - na przykład emocje, intuicja, sny, przeżycia metafizyczne, spotkania ze strefą późniejszej psychologii znaną jako podświadomość — traktowano jako nieważne, podporządkowane, incydentalne lub nieistniejące. Nie uznawano żadnej innej wiedzy poza tą, którą można było osiągnąć przez rozum. Żadnej sfery studiów innej niż dająca się. zbadać empirycznie, nie uważano za obowiązującą.

Myśl kartezjańska miała wkrótce zdominować Royal Society - którego wielu członków, jak wcześniej Bacon i Descartes, wywodziło się. z hermetyzmu, lecz później odrzuciło go (przynajmniej oficjalnie). W czasie wojny domowej i protektoratu wiele wykształconych osobistości — związani z różokrzyżowcami emigranci z kontynentu, Anglicy tacy jak John Wilkins, Robert Boyle i Christopher Wren - spotykało się. mniej lub bardziej regularnie, w związanych, często zazębiających się. organizacjach. Istniało na przykład „Niewidzialne Kolegium”. Była grupa spotykająca się w Gresham College w Londynie, założona pięćdziesiąt lat wcześniej przez sir Thomasa Greshama, bogatego elżbietańskiego kupca. Krąg z Gresham College miał swoje odgałęzienie w Oksfordzie. Początkowo organizacje te poświęcały się. badaniu mglistej granicy między hermetyzmem a nauką. I to z tych właśnie organizacji wywodzili się. założyciele i pierwsi członkowie Royal Society¹³.

W roku 1660 zakończył się. okres protektoratu Cromwella i przywrócono monarchie.; na tronie zasiadł Karol II, który wrócił do Anglii z wygnania. W listopadzie tego samego roku w Gresham College zostało oficjalnie założone towarzystwo naukowe. W lipcu 1662 roku zostało ono objęte królewskim patronatem i otrzymało nazwę. Royal Society. Wśród jego członków-założycieli był sir Robert Moray, John Wilkins, John Evelyn, John Aubrey, Robert Boyle i Christopher Wren. W sumie towarzystwo liczyło stu piętnastu członków, z których kilku — na przykład Moray, Ashmole i prawdopodobnie później Wren - należało równocześnie do masonerii.

Niektóre z tych osób, jak Moray i Ashmole, były związane z hermetyzmem. Jako całość jednak Royal Society ignorowało, jeśli nie całkowicie odrzucało, her-metyzm i skłaniało się. ku empirycznemu racjonalizmowi głoszonemu przez Ba-ona i Kartezjusza. Takie podejście wkrótce przerodziło się. w nową, coraz silniej dogmatyczną ortodoksję naukowego materializmu, w której dla hermetyzmu nie było już miejsca. Ortodoksja ta stała się tak rygorystyczna, że ludzie nadal interesujący się hermetyzmem musieli to ukrywać. Doskonały przykład takiej hipokryzji stanowił Robert Boyle. Przez całe życie Boyle oddawał się alchemii i innym 168 ELIKSIR I KAMIEN

studiom hermetycznym, ale prawdziwa skala jego zaangażowania w te sprawy wyszła na jaw dopiero zupełnie niedawno. Prowadził badania w sekrecie, a ich wyniki odnotowywał skomplikowanymi szyframi. Publicznie i w kontaktach z Royal Society popierał Bacona i empiryczny racjonalizm, szyderczo atakował pisma alchemiczne i deklarował wrogość wobec „doktryny hermetycznej”. Oczywiście jego obraz w oczach współczesnych i potomnych kształtował się. na podstawie takiego właśnie publicznego wizerunku. Jego badania i eksperymenty hermetyczne były zepchnięte na margines i potajemne, jako naukowo niestosowne. Taka była siła nowej ortodoksji¹⁴.

W drugiej połowie XVII wieku w Europie sporadycznie toczyły się wojny — przeciwko Turkom na wschodnich granicach cesarstwa Habsburgów, w Skandynawii, między Francją a Hiszpanią w Pirenejach, między Anglią a Holandią, a potem między Anglią i Francją na morzu, między wojskami Jakuba II i Wilhelma Orańskiego w Irlandii. Przez większą część stulecia Europa, ciągle osłabiona po wojnie trzydziestoletniej, przeżywała jednak okres względnego spokoju. Nawet walki między katolikami a protestantami ucichły - z wyjątkiem Irlandii, gdzie były podporządkowane układowi dynastycznemu — i każda ze stron starała się umocnić na zdobytych terenach. Jednak nadal trwała filozoficzna walka - między dwoma sposobami myślenia, dwiema przeciwstawnymi tradycjami, dwiema przeciwnymi orientacjami. Walka ta i jej wynik miały się okazać decydującymi czynnikami w kształtowaniu współczesnego obrazu świata. Nasze podejście do wiedzy i rzeczywistości wywodzi się z konfliktu między spojrzeniem ściśle hermetycznym a empirycznym racjonalizmem naukowego sceptycyzmu.

Pomijając sferę sztuki, walka ta była nierówna i hermetyzm był w coraz większym stopniu wypierany poza główny nurt kultury Zachodu. Jednak pozostali zwolennicy hermetyzmu - choć ich liczba malała - przywiązani do tradycji renesansowego maga. Dla platonisty z Cambridge, Henry'ego More'a, wszechobej-mująca rzeczywistość nadal pozostawała przepleciona wzajemnymi zależnościami, tworząc jedność. Aby tę jedność zrozumieć, również wiedzę należało postrzegać jako niepodzielną całość. Wszystkie dziedziny nauki były ze sobą wzajemnie powiązane, tak jak powiązane były elementy rzeczywistości, do których się odwoływały; każda dyscyplina nierozzerwalnie wiązała się ze wszystkimi innymi, wzajemnie się z nimi podsycając i karmiąc. Aby pojąć tajemnice ludzkiego ciała należało pojąć naturę kosmosu, w którym to ciało zostało umieszczone i którego integralną część stanowiło. Równocześnie trzeba było też rozumieć naturę ludzkiego umysłu, ducha i duszy. Człowieka uważano i traktowano jak organizm, obejmujący jedną komórkę w większym organizmie - krótko mówiąc, mikrokosmos, w którym ukrywał się cały makrokosmos. A tak zwane „myślenie niekonwencjonalne”, uważane dzisiaj za innowacyjne i rewolucyjne podejście, było normą w tradycji hermetycznej.

W opozycji do tradycji hermetycznej stało teraz jej własne niewdzięczne dziecko, racjonalizm, empiryczna metodologia, naukowy materializm Bacona i Kartezjusza. Podporządkowana temu nowemu podejściu dawna hermetyczna jedność została rozdrobniona i podzielona na mnóstwo małych i mniejszych składników, z których każdy stał się niezależną i samodzielną dyscypliną, odrębną sferą badań i rozważań. Dziedziny wiedzy, wcześniej stosunkowo wąskie, teraz stały się bezdennymi studniami, w których badacz mógł się pogрузić na całe życie, a nawet utonąć. Związki między poszczególnymi sferami nauki stawały się coraz węższe, coraz bardziej ulotne, aż w końcu zostały zerwane zupełnie. Renesansowa koncepcja encyklopedycznej wiedzy ustąpiła miejsca całemu wachlarzowi specjalizacji, z których każda coraz bardziej oddalała się i oddzielała od innych. Integrację zastąpiła fragmentacja i przywiązanie do szczegółów. Syntezę, zaś zastąpiła analiza - i to analiza tak nieodwracalnie skazana tendencją do dzielenia, że utraciła zdolność do scalania tego, co rozdrobniła. Organizm został zastąpiony przez mechanizm. Kosmos coraz częściej uważano za rodzaj maszynierii, ogromny mechanizm zegarowy — stworzony być może przez jakiegoś architekta, czy inżyniera, ale jak każdy automat pozostawiony własnemu losowi. W podobnie mechanicznych kategoriach postrzegano i człowieka - jako zbiór części, z których wiele, niczym tryby czy sprężyny, można było zastąpić.

Pod koniec XVII i na początku XVIII wieku jedna postać - za to monumentalna — próbowała na swój własny sposób pogodzić nauki hermetyczne z chrześcijańskimi. Postacią tą był sir Isaac Newton. Dzisiaj oczywiście uważamy Newtona za naukowca, a nawet za jednego z założycieli współczesnej nauki. Sam Newton jednak z pewnością przyjąłby z przerażeniem taki status i zaprzeczyłby mu gwałtownie. Newton uważał siebie nawet nie za „filozofa naturalnego” — naukowca - ale za „filozofa” w szerokim i tradycyjnym znaczeniu tego słowa, „miłośnika

mądrości”. I był filozofem o szczególnie hermetycznej orientacji, dla którego nauka stanowiła po prostu „filozofie, naturalną”. Osiągnięcia naukowe, z jakimi dzisiaj kojarzymy Newtona, w rzeczywistości stanowiły tylko część dla niego część mniej istotną dzieła jego życia. Nawet objętością nad jego pismami naukowymi dominuje inny i bardziej zróżnicowany materiał - badania alchemiczne, przepowiednie, rozważania teologiczne, teoretyczne studia nad architekturą i wymiarami świątyni Salomona, genealogia królów Izraela ze Starego Testamentu. Według jednego ze współczesnych biografów jest „dziwną anomalią (...), że studia Newtona w dziedzinie astronomii, optyki i matematyki zajmowały tylko niewielką część jego czasu. W istocie wiekszą część swojego wielkiego potencjału poświęcił historii Kościoła, teologii, »chronologii starożytnych królestw«, prorocत्वom i alchemii”¹⁵.

Według Newtona, podobnie jak dla Agryppy i Paracelsusa, filozofia obejmowała całe spektrum ludzkiej wiedzy i działalności; czysta zaś nauka, do której rozwoju tak znacząco się przyczynił, tkwiła w o wiele szerszym i bardziej ogólnym kontekście. Wyrwanie jej z tego kontekstu i badanie w oderwaniu od niego byłoby dla Newtona głupotą, błędem i moralnie nagannym okaleczaniem głębszej prawdy, której poszukiwał. A jednak właśnie tak się stało. O ile sam Newton miał hermetyczne nastawienie i podkreślał wzajemne powiązania między wszystkimi rzeczami, to jego uczniowie i następcy szli drogą Kartezjusza, byli skażeni analityczną metodologią, z czasem stającą się coraz bardziej racjonalistyczną, bardziej opisową, odleglejszą od dawnej całościowości ich mentora. Usiłowali 170 ELIKSIR I KAMIEN

oni przytłumić te aspekty jego pracy, które nie pasowały do nowego pojęcia naukowej „poprawności”. Kiedy Newton umarł w 1727 roku, jego nienaukowe pisma - w tym dzieła alchemiczne, liczące około 650 tysięcy słów - zostały opatrzone adnotacją: „nie do druku” i ukryte¹⁶.

Nie ujrzały one światła dziennego aż przez dwa stulecia. W 1936 roku potomkowie Newtona wystawili jego niepublikowane dzieła na aukcji w Sotheby's. Okazało się, że wszystkie 121 pism dotyczy magii i alchemii. Katalog aukcyjny wylicza całą bibliotekę, hermetycznych i alchemicznych tekstów, z których wiele nosiło liczne adnotacje Newtona. Zawiera też również sporządzane indeksy do tych dzieł, liczące 162 strony¹⁷.

Dzień aukcji z 1936 roku uczeni mieli okazję, po raz pierwszy docenić wielkość i skalę, hermetycznych zainteresowań Newtona. Było to prawdziwe zaskoczenie. Pierwszy opublikował skrywane dotąd dokumenty John Maynard Keynes, późniejszy lord Keynes; doszedł on do wniosku, że „najgłębsze instynkty Newtona były okultystyczne, ezoteryczne, semantyczne (...)”. Według Keynesa „Newton nie był pierwszym w wieku rozumu. Był ostatnim w wieku magów”. I pisze dalej:

Dlaczego nazywam go magiem? Ponieważ patrzył na cały wszechświat i wszystko, co się w nim znajduje, jak na zagadkę, jak na tajemnicę, którą należy rozwikłać, stosując czysty umysł w odniesieniu do pewnych dowodów, pewnych mistycznych wskazówek, które Bóg rozmieścił w świecie, aby umożliwić ezoterycznemu bractwu swego rodzaju poszukiwanie skarbów. Był przekonany, że wskazówki te można znaleźć po części w niebiosach i w żywiołach (...), ale też częściowo w pewnych papierach i tradycjach przekazywanych sobie przez braci w nieprzerwanym łańcuchu, sięgającym czasów pierwszego objawienia w Babilonii. Uważał wszechświat za kryptogram stworzony przez Wszchemocnego (...). Dzięki umysłowi, dzięki skupieniu myśli, wtajemniczony mógl, o czym Newton był przekonany, rozwikłać zagadkę¹⁸.

A według późniejszego badacza:

Można bez ryzyka powiedzieć, iż alchemiczne przemyślenia Newtona miały tak solidne i trwałe fundamenty, że nigdy nie podważył ich wiarygodności, a w kontekście całej jego kariery po 1675 roku można je uznać za jedną wielką próbę zintegrowania alchemii i filozofii mechanicznej¹⁹.

Mającą się wkrótce ukazać książka Michaela White'a poświęcona Newtonowi, trafnie zatytułowana *The Last Sorcerer* (Ostatni czarownik), dostarczy dowodów na jego zainteresowania, obejmujące nie tylko alchemię, ale także magię, hermetyczną.

Taką stronę, osobowości Newtona jego uczniowie i następcy starali się ukryć przed światem, jako nie przystającą do ich własnej, kartezjańskiej orientacji. Po śmierci swego mentora dokonali zamachu nie tylko na jego badania, ale również imię. Zniekształcony przez nich portret mistrza wkrótce został powszechnie zaakceptowany. Niecały wiek później nazwisko Newtona kojarzono nierozdzielnie z powstaniem tajnych stowarzyszeń z tymi ludźmi, za których sprawą epokę nazwano wiekiem rozumu. Dlatego właśnie Blake uznał Newtona (tak jak Rousseau) za arcyzbrodniarza, mordercę, wyższej prawdy, nieodwracalnie skażonego przez nieuzasadnione pokładanie wiary we własnym rozumie:

Biada, biada, Wolterze, Rousseau: Biada, biada: wszystko to na próżno! Rzucacie piasek na wiatr
A wiatr zwiewa go z powrotem.

Każde ziarno piasku staje się klejnotem, Rozjaśniony blaskiem boskości. Niesione wiatrem oślepiają oko szydery, Lecz na ścieżce Izraela nadal lśnią.

Atom Demokryta I cząsteczka światła Newtona Są piaskiem na brzegu Morza Czerwonego, Gdzie namioty Izraela jaśnieją²⁰.

Wizja Blake'a jest oczywiście typowo hermetyczna i zakłada istnienie sieci wzajemnych związków między mikrokosmosem a makrokosmosem:

Zobaczyć świat w ziarenku piasku I niebiosa w polnym kwiecie, Zawrzeć w dłoni Nieskończoność I Wieczność w godzinie²¹.

W czasach Blake'a hermetyzm schronił się już w sferze sztuki. W miarę, jak racjonalizm i materializm naukowy umacniały swój a pozycję awangardy zachodniej cywilizacji, to bezpieczne schronienie miało stać się jednym z nielicznych. Najbardziej dobitnie wyraził coraz głębszą przepaść między sztukami a nauką dwudziestowieczny badacz C. P. Snów, mówiąc o „dwóch kulturach”.

Rozdział Rozdrobnienie rzeczywistości Jeszcze w czasach Newtona utrzymywało się czyste hermetyczne podejście do rzeczywistości -podejście wszechstronne, wszechobejmujące, uniwersalne. Od tamtych czasów jednak świat się zmienił. W świecie, jaki zamieszkujemy dzisiaj, według jednego z badaczy, rozum dostarcza „systemów moralnych zdeterminowanych przez to, co jest użyteczne dla społeczeństwa”¹. Świat ten jest dziełem okresu oświecenia, czyli „Wiek Rozumu”.

Od chwili triumfu myśli kartezjańskiej na początku XVIII wieku cywilizacja Zachodu sławi analizę, kosztem syntezy, mechanizm kosztem organizmu. Jedną z konsekwencji takiego podejścia było rozmnożenie specjalizacji i towarzyszące mu rozdrobnienie. Zamiast jednej wszechobejmującej zasady wiedzy, nadającej znaczenie wszelkiej ludzkiej działalności, istnieje mnóstwo konkurencyjnych zasad, z których każda zwalcza pozostałe i każda walczy z innymi o dominację, i o naszą lojalność. Każda z tych konkurencyjnych sfer wiedzy jest samozwańczą „dyscypliną”. Każda taka dyscyplina stanowi rodzaj kultu, rządzonego przez własnych kapłanów i kierującego się własną teologią. Sztuka, nauka, psychologia, socjologia, historia, ekonomia, polityka i religia - a także wiele innych drobniejszych „wyznań” w obrębie wymienionych -mają własnych kapłanów głoszących skomplikowane i wysoce wyspecjalizowane dogmaty. Każdy taki kler ma swoje sekrety, zazwyczaj skryte pod tajemnym żargonem, zrozumiałym wyłącznie dla wtajemniczonych; i każdy taki kler, jak każdy inny, chroni swoje interesy, w imię których „heretycy” są „ekskomunikowani”.

Dla bezradnej ludzkości poszukującej znaczenia, celu i przewodnictwa w swojej egzystencji, rezultat jest zdumiewający. Stajemy dzisiaj w obliczu oszalałego kłębowiska konkurencyjnych absolutów, z których każdy twierdzi, że dysponuje odpowiedziami na pytania, jakie nas nurtują, i każdy narzuca nam swoją idiosynkratyczną interpretację, rzeczywistości. Chemia, biologia i fizyka — oraz różne ich kombinacje - podają swoje twierdzenia jako prawdę, absolutną. Z drugiej strony zorganizowane religie, a zwłaszcza religijny fundamentalizm, twierdzą to Rozdrobnienie rzeczywistości samo. Tak samo postępuje psychologia, polityka i socjologia, oraz, oczywiście, mnóstwo najróżniejszych „-izmów”, które namnożyły się w ciągu ostatniego półtora wieku - marksizm, maoizm, faszyzm, kapitalizm, monetaryzm i wiele innych.

Jak człowiek, słysząc zgłębienie konkurencyjnych i czesto wzajemnie sobie zaprzeczających „prawd”, może dokonać inteligentnego wyboru - zwłaszcza jeśli żadnego z tych twierdzeń nie sposób sprawdzić ze względu na nieprzystępność formy, w jakiej jest podawane, i trzeba je przyjmować na wiarę? W efekcie zazwyczaj wybieramy opcję, która wydaje się „najbezpieczniejsza”, która wymaga najmniej zaangażowania i pociąga za sobą najmniejsze ryzyko. Niestety, takie twierdzenia zazwyczaj są mniej trafne. Wiekoszość ludzi dzisiaj na przykład jest gotowa ślepo uwierzyć w to, że kosmos wokół nas składa się z cząsteczek, cząsteczki zaś składają się z atomów, atomy z protonów, elektronów i neutronów, te zaś z kolei z miliardów jeszcze drobniejszych elementów. Nie rozumiejąc do końca koncepcji „roku świetlnego” wiekoszość ludzi przyjmuje na wiarę, że dajmy na to Syriusz jest odległy o określoną liczbę, lat świetlnych od Ziemi. Ale jak takie niekwestionowane „prawdy wiary” pomagają nam żyć, podejmować decyzje, znajdować jakiegokolwiek znaczenie czy cel naszej egzystencji? Czy takie „prawdy wiary” dają nam system moralny, imperatyw etyczny lub hierarchie, wartości? Jeśli idzie o tego rodzaju problemy, żyjemy z tym, co austriacki powieściopisarz Robert Musil nazwał „relatywizmem perspektywy balansującym na krawędzi epistemologicznej paniki”.

Racjonalna filozofia Rozdrobnienie wiedzy, zapoczątkowane przez myśl Bacona i Kartezjusza, osiągnęło apogeum w XVIII wieku. Ze szczególnym entuzjazmem przyjęło je we Francji, gdzie znalazła najpełniejszy wyraz w dziełach philosophes — Monteskiusza, Diderota, a zwłaszcza Woltera. W Anglii głosiły je takie postacie jak filozof David Hume (1711-1776), którego Traktat o naturze ludzkiej nosił podtytuł „Próba wprowadzenia eksperymentalnej metody rozumowania w sprawach moralnych”. Luminarze literatury, tacy jak Pope, Swift, Addison i Steele, uczynili racjonalizm zasadą rządzącą nawet w sztukach pięknych i przyjęli rozum jako „ostateczną gwarancję, wiedzy”. Sformalizowany sceptycyzm został przyjęty jako najbardziej poważany wzorzec intelektualny; myśl, czysto umysłową czynność, ceniono znacznie wyżej niż irracjonalną, a tym samym podejrzaną, wyobraźnię. Pod koniec stulecia takie podejście uwiecznił, ciesząc się wówczas największym prestiżem, beletrysta Samuel Johnson.

Racjonalizm przenikał nie tylko do sztuk, ale i do zinstytucjonalizowanej religii, gdzie przybrał formę deizmu. Głosił on, iż Bóg, stworzywszy kosmos, całkowicie się z niego wycofał, pozostawiając człowiekowi zamieszkiwanie, interpretację, i zgłębienie świata, którego został jedynym strażnikiem. Świata tego nie uważano już za wszechobjemny żywy organizm, w którym — zdaniem Agryppy i Paracelsusa - wszystkie zjawiska były ze sobą wzajemnie powiązane. Przeciwnie, teraz 174 ELIKSIR I KAMIEN

uważano go za kosmiczny mechanizm, ogromne urządzenie, dające się w drodze analizy rozłożyć na poszczególne części. Proces analizy był tak wyczerpujący, iż niewiele uwagi poświęcano temu, jak złożyć te części z powrotem. Dla Kartezjusza nawet rośliny i zwierzęta były tylko mechanizmami. „Równie naturalnym jest — zapewniał - dla zegara wskazywanie czasu za pośrednictwem jego trybów, jak dla drzewa rodzenie owoców”². Zdaniem jego zwolenników wręcz obowiązkiem człowieka było rozłożenie drzewa na części, by obserwować jego działanie. W

ten sposób deista starał się zapewnić człowiekowi panowanie nad przyrodą—a dzięki temu dać mu prawo do jej wykorzystywania.

Podobnie jak pobożny chrześcijanin sprzed renesansu, deista nie uważał człowieka za nieodłączną część natury, lecz za coś całkowicie odrębnego. Dla pobożnego chrześcijanina rozłączność człowieka i natury wynikała z istnienia ludzkiej duszy i „nieodkupionego” charakteru przyrody. Dla deisty rozróżnienie to opierało się na potędze racjonalnego intelektu człowieka i podporządkowaniu mu przyrody. Ale podobnie jak przedrenesansowy chrześcijanin, deista powoływał się na Biblię, by uzasadnić swoje prawa do eksploatacji zasobów naturalnych ziemi: „panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad wszelkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi”³.

Biblijna koncepcja przyrody uwolniła człowieka od naturalistycznych więzów greckiej religijności i filozofii, i dała religijne uprawnienie rozwoju technologii (...), opanowania przyrody przez ludzką sztukę. Wprawdzie mechanistyczny wizerunek nie jest zawarty w Biblii, ale podobnie jak biblijna koncepcja implikuje odbóstwienie natury. Takie podejście usuwało przeszkody, jakie stawiało starożytnym jej ubóstwienie, i umożliwiało założenie, że człowiek może nie tylko równać się z przyrodą, ale wręcz dominować nad nią- i że powinien to uczynić. Teraz nie istniały już żadne zakazy i przyroda utraciła aurę świętości⁴.

W XIX wieku powstanie i szczeliny w jednolitym niegdyś podejściu do wiedzy stały się jeszcze ostrzejsze, jeszcze bardziej wyraźne, jeszcze trudniejsze do naprawienia. Myśl Darwina postawiła naukę, w pozornie nieodwracalnej opozycji do zorganizowanej religii, a także - pod wieloma względami - do ludzkiej tradycji. Dzięki Darwinowi agnostycyzm, głoszony przez Thomasa Huxleya i Herberta Spencera, zyskał jeszcze większy szacunek, wręcz stał się modny. Było też wielu filozofów społecznych, jak Marks i Engels, których racjonalizm sprowadził całe królestwo ludzkiej działalności do prostego mechanizmu rządzonego prawami społecznymi i ekonomicznymi. Był i Freud, który ten sam racjonalizm wprowadził do psychologii, uczynił odrębną naukę z badań nad ludzkim umysłem i nawet nietykalną na pozór dynamikę duszy zredukował do roli maszyny.

W 1959 roku angielski pisarz, naukowiec i polityk, C. P. Snów, opublikował doniosłe dzieło zatytułowane *The Two Cultures* (Dwie kultury). W książce tej Snów twierdził, że zachodnia cywilizacja została nieodwracalnie podzielona między dwa sposoby myślenia, dwie hierarchie wartości, z których żadna nie potrafi już porozumiewać się z drugą. Z jednej strony, jak twierdził, jest tak zwana tradycja „literacka”, obejmująca sztuki, religię, wyobraźnię i wszystko inne, co ma źródło w irracjonalnym; z drugiej strony znajduje się mentalność nauki i naukowa metodologia. Lecz Snów nie był ani wielkim artystą, ani wybitnym myślicielem; sytuacja zaś w jego czasach skomplikowała się za bardzo, by mogła ją ogarnąć ta prosta dychotomia. Już nie było dwóch kultur. Było ich znacznie więcej. Każda z nich, jak wspomnieliśmy wcześniej, rozwinięła swoją własną terminologię, i frazeologię, swój własny żargon. Każda z nich przekształciła to, co początkowo było tylko słownikiem, w niezależną, pełną teologię, z towarzyszącymi jej dogmatami. Każda z nich wypracowała dla konwencji swój własny zestaw słów, po czym zaczęła mylić je z prawdą.

Pomiary — by przytoczyć najbardziej oczywisty przykład — są konwencją. Podobnie arbitralny jest podział czasu i przestrzeni - na cale lub mile, na minuty, godziny czy lata. Są to wynalazki ludzkiego intelektu, mające na celu oznaczanie znacznie trudniejszej do opisanie w inny sposób rzeczywistości. Dzięki takim wynalazkom na przysłowiowy chaos nałożono coś w rodzaju porządku i społeczeństwo ludzkie mogło zacząć funkcjonować bardziej efektywnie. Ale wszyscy wiemy, że czas wskazywany przez zegar ma bardzo mało wspólnego z innymi rodzajami czasu. Wszyscy wiemy, że „czas wewnętrzny” — czas, jakiego doświadcza ludzki umysł - nie ma związku z podziałami wyznaczanymi przez zegar. Człowiekowi pochłoniętemu pracą godzina może wydawać się kilkoma minutami. Jeśli człowiek się nudzi, ta sama godzina może wlec się w

nieskończoność. Równie wzglę_dny jest czas odmierzany kalendarzem. W dzieciństwie i młodości rok wydaje się nieskończenie długi. W starszym wieku dziesie_ć lat może minąć wre.cz niezauważalnie.

Pomiary zatem - podział czasu i przestrzeni na ustalone jednostki - są konwencją, a nie prawdą, a już z pewnością nie Prawdą Absolutną, chociaż cze_sto są jako taka podawane. „Lata świetlne” i „nanosekundy” nie mają żadnego innego znaczenia ponad to, jakie przypisuje im ludzki intelekt. Takie konwencje są oczywiście równie stare jak sama ludzka cywilizacja i niezbe_dne do prawidłowego funkcjonowania ludzkości. Dlatego wynaleźliśmy pieniądze, podobno dla wyrażenia trudnego do określenia poje_cia ceny czy wartości. Ale doskonale wiemy, że banknot pie_ciofuntowy czy pie_ciodolarowy ma zupełnie inną wartość w Afryce czy w Azji, niż w Ameryce czy Europie — a na pustkowiach Antarktydy nie ma w ogóle żadnej wartości. I podobnie zdajemy sobie sprawę., że to, co stanowi fortunę, w jednym zakątku świata, jest zupełnie bezwartościowe w innym.

Wreszcie konwencją jest sam je_zyk. Same słowa z pewnością nie są Prawdą Absolutną. Ich znaczenie może się. zmieniać nawet w obre_bie jednego je_zyka. W innych je_zykach mogą nie znaczyć nic, lub też nabierać zupełnie innego znaczenia. Na przykład, według starej i powszechnie znanej anegdoty, Rolls-Royce zdecydował się. sprzedawać w Niemczech model „Silver Mist” (Srebrna Mgła), nie zdając sobie sprawy, że niemieckie słowo Mist znaczy „gówno”.

Równocześnie z mnożeniem specjalizacji wprowadzano nowe leksykony słów, całe gmachy idei - początkowo traktowane jako konwencje, lecz z czasem przyjmowane za prawdy, za aksjomatyczną, niemal wre.cz namacalną rzeczywistość. Jako przykład można podać „kompleks Edypa” z freudowskiej psychologii, 176 ELIKSIR I KAMIEN

„proletariat” lub „Historię” — pisaną wielką literą — z marksizmu. Można wspomnieć takie absurdy jak modny ostatnio „czynnik dobrego samopoczucia” wysławiany przez rzekomo wykształconych polityków i dziennikarzy, jakby był rodzajem socjologicznego Graala. Wszystkie te terminy, każdy w swojej dziedzinie, są traktowane nie po prostu jako konwencje, lecz jako prawdy, a nawet jako fakty, których można dowieść.

Ukrywanie hermetyzmu A co stało się w tym procesie rozdrobnienia z hermetyzmem, z jego wizją wszechobjmującej jedności — z wizją, która jeszcze w czasach renesansu wydawała się być o krok od urzeczywistnienia, od zastosowania w praktyce? Co stało się ze strażnikami hermetyzmu - z magami z tradycji Agryppy i Paracelsusa lub ich fikcyjnym wcieleniem, Faustem? Dla ortodoksyjnych historyków i powszechnie zaakceptowanej wiedzy, historia Fausta i hermetyzmu - przez trzy i pół wieku należąca do głównego nurtu zachodniej kultury — stała się. zaledwie boczną odnogą, jako zdegenerowana historia tak zwanego „ezoteryzmu”. A „ezoteryzm”, jak sądzono, odszedł w przeszłość, za sprawą oświecenia i „rewolucji naukowej”.

Jak już wcześniej wspominaliśmy, hermetyzm przetrwał renesans, lecz był w coraz silniejszym stopniu spychany na margines, jego strażnicy zaś coraz bardziej tracili na znaczeniu lub wręcz stawali się. podejrzeni. W oczach ortodoksyjnych historyków prawdziwymi spadkobiercami Agryppy i Paracelsusa nie są jednostki, lecz zbiorowości, które przywłaszczyły sobie to dziedzictwo. Przyjmuje się., że tajne stowarzyszenia zastąpiły magów i przejęły ich tradycje. Początkowo takie tajne stowarzyszenia - na przykład siedemnastowieczni różokrzyżowcy, czy pierwsi masoni - należały, choć nieco na uboczu, do głównego nurtu historii. Z czasem stawały się. zjawiskiem w coraz większym stopniu peryferyjnym, coraz bardziej oddalonym od ewolucji i rozwoju zachodniej kultury. Sprowadzono je do statusu „nieszkodliwego dziwactwa” i rzadko poświęca się. im coś więcej niż tylko przypis w książkach historycznych, jeśli nie są one poświęcone tak zwanym „ruchom ezoterycznym”. Tak traktowani są na przykład osiemnastowieczni Illu-minati z Bawarii, Zakon Złotego Świtu, czy Ordo Templi Orientis z końca XIX i początku XX wieku. Podobnie również dziwaczne niemieckie sekty, takie jak Zakon

Nowych Templariuszy, Thule Gesellschaft i Germanorden, które przyczyniły się do narodzin Trzeciej Rzeszy⁵. Podobnie jest także z niektórymi współczesnymi wierzeniami i związkami, praktykującymi magiczne rytuały bezpośrednio lub pośrednio według zasad hermetycznych - na przykład dążący do samozagłady Zakon Świątyni Słońca. O masowych samobójstwach jego członków rozpisywała się prasa w połowie lat 90.

Według ortodoksyjnych historyków od czasu do czasu zdarzały się też wybitne osobowości. Jeszcze w XVIII wieku niektórych z nich, działających w samotności i wyniosłej izolacji, naiwni prostaczkowie uważali za „wtajemniczonych adeptów”. Takim na przykład statusem cieszył się legendarny i podobno bezczarna Rozdrobienie rzeczywistości sowy hrabia de Saint-Germain, który z pewnością nie istniał nigdy takim, jakim chcą go widzieć niektórzy. Podobną pozycję, przypisuje się Sycylijczykowi Giu-seppe Balsamo, lepiej znanemu jako hrabia de Cagliostro, który wedle wszelkiego prawdopodobieństwa był szarlatanem, co mu się zresztą często zarzuca.

W XIX wieku mag został jeszcze bardziej zepchnięty na margines. Sprowadzono go do rangi propagandzisty, ekscentryka, jeśli nie zupełnie obłąkanego, który rywalizuje z innymi podobnymi sobie, oferuje mistyfikacje, nie zaś prawdziwe tajemnice i często zakłada swój własny kult, sektę, zakon lub system wierzeń. Można tu przypomnieć na przykład Eliphasa Levi, najwybitniejszą postać francuskiego dziewiętnastowiecznego ezoteryzmu, doktora Gerarda Encausse, znanego też jako „Papus”, albo słynnego Aleistera Crowleya i jego ucznia Diona Fortune.. Były też pewne osoby, które łączyły tradycje hermetyczne z innego rodzaju materiałem i w ten sposób starały się stworzyć nowe religie - na przykład H. P. Bławatska, założycielka teozofii, czy ojciec antropozofii, Rudolf Steiner.

Przyjmuje się zwykle, choć nie bez zarzeka, że poświeceniowe manifestacje hermetyzmu wywierały od czasu do czasu pewien wpływ poza marginalną sferą „ezoteryki”. Twierdzi się na przykład, że działalność różokrzyżowców i masonów miała pewne reperkusje w sferze polityki i kultury, chociaż rzadko poświęca się owym reperkusjom więcej uwagi niż wymaga przyjęcie do wiadomości ich istnienia. W niektórych przypadkach uważa się, że te reperkusje są ważniejsze nawet niż sam hermetyzm, z którego przecież się wywodziły. Niewielu ludzi dzisiaj, na przykład, słyszałoby w ogóle cokolwiek o Zakonie Złotego Świtu, gdyby do jego członków nie należał William Butler Yeats.

Ortodoksyjni historycy przyznają, aczkolwiek z odrazą, że w ciągu ostatnich trzystu lat miało miejsce kilka tak zwanych „okultystycznych odrodzeń”. Przyjmują do wiadomości hermetyczny prąd przebiegający przez Europę, doby romantyzmu pod koniec XVIII i na początku XIX wieku i te ruchy we Francji w połowie XIX wieku, których kulinacje stanowiła „dekadencja” fin de siècle'u. Uznają istnienie „ezoterycznych” zainteresowań w Rosji w przeddzień rewolucji oraz występowanie podziemnego nurtu, który na powierzchni przejawiał się jako niemiecki narodowy socjalizm. Uznają istnienie „kudłatego mistycyzmu” jako jednego z nagannych przejawów bezwstydnego „permissywności” lat 60. I wskazują na taki właśnie mistycyzm jako alarmujący wskaźnik głodu znaczenia, celu i kierunku, nekającego dzisiejszy świat.

Takie „okultystyczne odrodzenia”, wbrew oporowi wielu ludzi, wywierały pewien marginalny wpływ na sprawy społeczne i polityczne. Nadal powszechnie wierzy się, na przykład, że do rewolucji francuskiej doprowadzili, przynajmniej części, masoni i inne tajne stowarzyszenia. Bardziej uchwytne jest wpływy, jakie „okultystyczne odrodzenia” wywarły na sztuki piękne. Mimo wszystko jednak uważa się je za zjawisko marginalne w stosunku do głównego nurtu tego, co nazywamy historią Zachodu. A kiedy już nie można nie przyjąć do wiadomości ich istnienia, traktuje się je jako rodzaj dewiacji lub wręcz zjawisko perwersyjne i szkodliwe. Postacie takie jak Eliphas Levi czy Aleister Crowley traktowano (nie bez racji) jako wybryki natury. Teozofii i antropozofii żaden szanowany badacz nie

traktuje poważnie. Nie ulegające wątpliwości „ezoteryczne” zainteresowania W. B. Yeatsa wprawiają krytyków literatury i naukowców w wyraźne zakłopotanie -jako dziwactwo, rodzaj szaleństwa, do którego ma prawo poeta, dostarczającego mu oryginalnej inspiracji.

Nauka odkrywa grzech Tak więc hermetyzm, zredukowany do podpunktu w „sprawach ezoterycznych”, w taki właśnie sposób był postrzegany przez minione trzy wieki. Stał się boczną odnogą w historii kultury; jego strażnik, mag, został zdegradowany do pozycji ekscentrycznej anomalii, a jego głównym osiągnięciem było kuszenie artystów. Jeśli on sam traktował siebie zbyt poważnie, ośmieszano go jako głupca. Jeśli zaś nie miał skrupułów, potępiano go jako cynicznego szarlatana. Oczywiście samozwań-czy magowie współczesnego świata mogą reprezentować jedno bądź drugie podejście. Ale to nie wszystko. Jeśli dzisiaj Faust decyduje się czasem odgrywać błazna, robi to w o wiele poważniejszy sposób. Działa jednak incognito.

Zintegrowana, wszechobejmująca Weltanschauung renesansu była w swej orientacji czysto hermetyczna. Kiedy jedność tej Weltanschauung została rozdrobniona, hermetyzm uległ rozdrobnieniu wraz z nią. Pozostałości nauk hermetycznych przetrwały jednak i zostały przechowane — chociaż teraz były rozproszone w wielu różnych sferach, dyscyplinach i dziedzinach wiedzy, podobnie jak sama nauka. Każda taka sfera, dyscyplina i dziedzina nauki rodzi swoich własnych adeptów hermetyzmu, swoich własnych magów, swoich własnych Faustów.

Podobnie jak renesansowych magów, takich jak Agryppa i Paracelsus, można było uważać za naukowców, tak współczesnych naukowców coraz częściej uważa się za magów - w pełnym tego słowa znaczeniu. Wielu ludziom współczesny naukowiec wydaje się prawdziwym spadkobiercą postaci Agryppy i Paracelsusa. Wystarczy przytoczyć listę wybitnych nazwisk z dziedziny nauki ostatnich trzech stuleci: Henry Cavendish, Antoine Lavoisier, Andre Ampere, Michael Faraday, Piotr i Maria Curie, Ernest Rutherford, Max Pianek, Wolfgang Pauli, Albert Einstein. Osobistości te powszechnie uważa się za magów naszych czasów. Oprócz zaś takich adeptów „czystej nauki”, są też praktycy nauk stosowanych, wynalazcy, inżynierzy i technicy - George i Robert Stephenson, Isambard Brunel, George Westing-house, Thomas Edison, Nikola Tesla, Guglielmo Marconi. Najdoskonalszym wcieleniem naukowego maga byłaby postać łącząca, tak jak jej renesansowi poprzednicy, by wspomnieć tylko Johna Dee, naukę czystą i stosowaną. Najbardziej oczywistymi przykładami takiego połączenia mogą być Robert Oppenheimer i zespół jego kolegów, wśród nich Enrico Fermi, Edward Teller i Niels Bohr, którzy w Los Alamos zapoczątkowali erę nuklearną. Z późniejszych postaci można przypomnieć projektanta raket Wernera von Brauna — którego marzenia o wysłaniu człowieka na Księżyc wydawały się jeszcze pół wieku temu równie nieprawdopodobne, jak próby transmutacji ołowiu w złoto. Na koniec można wspomnieć o dzisiejszych naukowcach zajmujących się inżynierią genetyczną. Renesansowy mag Rozdrobnienie rzeczywistości starał się między innymi tworzyć życie w postaci tak zwanego „homunculusa”. Przez techniki związane z klonowaniem i zapłodnieniem in vitro, dzisiejsi naukowcy są coraz bliżsi zrealizowania tego marzenia.

Jest też oczywiście wiele fikcyjnych przedstawień naukowca. Mamy stereotyp pozytywny - obdarzony dobroczynnymi mocami arcykapłan, czuwający nad wzniosłymi tajemnicami, dokonujący postępu, rewolucjonizujący świat, który nas otacza, ulepszający ludzkie życie, odkrywający lekarstwa na różne schorzenia. Mamy też naturalnie stereotyp negatywny — dobrze znaną postać ekscentryka, szalonego geniusza, którego uosobieniem może być doktor Frankenstein, doktor Strangelove, czy cała galeria neofaustowskich postaci zaludniającej strony powieści science fiction i horrorów. Wszystko to są niewątpliwie postacie magów, twórczych lub destrukcyjnych. Są one, dla wielu ludzi, magami naszych czasów — formami, w jakich Faust nadal żyje i działa. Wszystkie one wyznają podstawowe założenia magii hermetycznej - wykorzystują sieć wzajemnych relacji w celu „sprawiania, że rzeczy się wydarzą”.

Przynajmniej niektórzy naukowcy zdawali sobie sprawę z faustowskiego charakteru swych poczynań. Na przykład Alfred Nobel, wynalazca dynamitu, miał nadzieję, że jego wynalazek położy kres wojnom, sprawiając, że staną się one zbyt straszliwe. Pozbawiony złudzeń i gorzko rozczarowany militarnym zastosowaniem swego dzieła, starał się to odpokutować. W geście przypominającym „odzyskiwanie ziemi z morza” przez Fausta Goethego, ufundował międzynarodową nagrodę za dobroczynne odkrycia naukowe oraz za osiągnięcia w dziedzinie literatury i budowania pokoju.

Robert Oppenheimer i jego zespół, pracując w Los Alamos na pustyni Nowego Meksyku, wierzyli, że wkraczają w sferę religijną. Niektórzy z nich porównywali się bezpośrednio do Fausta oraz do Prometeusza. Część z nich była przekonana, że ma do czynienia z tajemnicą kosmicznych proporcji. Wiadomo, że niejeden z nich zastanawiał się, czy ich praca nie rozerwie materii świata i nie postawi ich przed obliczem Boga - być może Boga w postaci czystej energii. Kiedy ich wstępne (i na szczęście błędne) obliczenia wskazały, że ich eksperymenty mogą w natychmiastowej reakcji łańcuchowej uaktywnić cały wodór i azot na ziemi, uświadomili sobie straszliwy ogrom mocy, z jaką mieli do czynienia - wydawało się wręcz, iż wkraczają w sferę zastrzeżoną dla Boga⁶.

Sam Oppenheimer był skomplikowaną osobowością o wysokim poczuciu moralności; czytał i tworzył poezję, biegle mówił wieloma językami, włączając w to grekę i sanskryt oraz żywo interesował się różnymi religiami, zwłaszcza religiami Wschodu. Po tym, jak zobaczył pierwszy test nuklearny wiosną 1945 roku, miał podobno powiedzieć, że spontanicznie przypomniał mu się wers z jedenastego rozdziału Bhagavadgity: „Jeśli światło tysiąca słońc nagle pojawi się na niebie, blask będzie można porównać do jasności Najwyższego Ducha”⁷. Rozdział ten opisuje wizję Absolutu, którego awatarem jest bóg Kriszna. Wstrząśnięty do głębi, „drżący z lęku i zachwytu” ludzki bohater Bhagavadgity zwraca się do majestatu, przed którym stoi: „Kiedy widzę twoją ogromną formę, sięgającą nieba, płonąca wieloma kolorami (...) moje serce trzęsie się ze strachu: zniknęła moja moc i zniknął mój spokój (...)”⁸.

180 ELIKSIR I KAMIENÍ

Wydaje się, że sam Oppenheimer doświadczył czegoś podobnego. Wprawdzie niechętnie wyraził zgodę, na zbombardowanie Hiroszimy, ale drugi atak, na Nagasaki, wstrząsnął nim straszliwie. Natychmiast zrezygnował z funkcji dyrektora zespołu naukowego w Los Alamos. A kiedy zespół, w coraz większym stopniu objęty patronatem wojska, zajął się już nie bronią atomową, lecz wodorową, Oppenheimera coraz bardziej dręczyły wyrzuty sumienia i poczucie winy. „W pewnym brutalnym sensie - napisał - którego żadna wulgarność, dowcip, czy przesada nie potrafią złagodzić, fizycy poznali grzech”⁹.

Wiedza czy tylko informacja?

Nauki hermetyczne postulowały istnienie wzajemnych związków i relacji między wszystkimi rzeczami - pociągnięcie w jednym miejscu nici w tkaninie rzeczywistości sprawia, że coś się rozwija lub napręży w innym. Fizyka nuklearna bardziej niż cokolwiek innego dowiodła prawdziwości tej zasady i przekształciła leżącą u jej podstaw teorię, w aż nazbyt rzeczywistą praktykę. W analogicznych strukturach atomu i układu słonecznego fizyka nuklearna znalazła swego rodzaju potwierdzenie starej hermetycznej doktryny mikrokosmosu i makrokosmosu. Niewielu chyba jest, całkiem poważnych, studentów, którzy w pewnym momencie nie zastanawialiby się, choćby z nudów, czy każdy atom nie może sam w sobie stanowić całego systemu słonecznego i czy system słoneczny, w którym mieszkamy, nie jest tylko pojedynczym atomem w jakimś nieskończenie większym stworzeniu. Takie myślenie jest typowo hermetyczne.

Pomijając takie przyprawiające o zawrót głowy spekulacje, współczesna nauka przyjęła - oczywiście nie nazywając jej po imieniu, ani nie wskazując jej źródła - hermetyczną zasadę wzajemnych powiązań. Teoria wzajemnie powiązanych makrokosmosu i mikrokosmosu może być, w swoim dosłownym brzmieniu, zbyt

metafizyczna dla naukowego empiryzmu; lecz sama zasada wzajemnych powiązań nie jest kwestionowana. Każde dziecko w szkole uczy się na przykład o cyklach parowania i opadów, wzrostu i rozkładu. Niewielu wykształconych ludzi dzisiaj nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia dla ich własnego życia opadów deszczu w odległych brazylijskich lasach tropikalnych. Badania nad środowiskiem naturalnym uświadamiają nam każdego dnia konieczność uznania naszej planety za żywy, i poważnie zagrożony, organizm, którego bezceremonialne traktowanie, nawet w odległych częściach, będzie miało wpływ na nasze własne życie. Powszechnie już wiadomo, że zasoby naturalne Ziemi nie są nieograniczone i że jesteśmy niebezpiecznie blisko ich wyczerpania. Powszechnie też wiadomo, iż nawet najmniejsze nasze poczynania mogą mieć katastroficzne, wręcz apokaliptyczne konsekwencje - ma tu zastosowanie „efekt motyla” z teorii chaosu. Efekty użycia w zaciszu naszej łazienki zawierającego freon aerozolu sięgają warstwy ozonowej atmosfery. Palenie w ogrodzie suchych liści przyczynia się do powstawania efektu cieplarnianego. Toksyny, którymi skażamy nasze otoczenie, wracają do nas w końcu w spożywanych przez nas pokarmach, w wodzie, jaką Rozdrobnienie rzeczywistości pijemy, w powietrzu, którym oddychamy. Jak to twierdzili już hermetrycy w starożytnej Aleksandrii, łączą nas wzajemne zależności ze światem, w którym żyjemy, i którego stanowimy nieodłączną część.

Pod wieloma względami kartezjańska metodologia, racjonalistyczny empiryzm i naukowa analiza święcą triumfy. Na przykład powszechnie przeprowadza się dzisiaj operacje transplantacji - organy można zastępować lub nawet produkować, niczym części zamienne maszyny. W tym zakresie mentalność wywodząca się z oświecenia znalazła usprawiedliwienie. Zbyt często jednak jej zwolennikom zdarza się zapominać, że potwierdza się także alternatywna orientacja-hermetyczna integracja i synteza. Zbyt często nie zdają sobie sprawy z tego, w jakim stopniu sami ją przyjmują i są od niej uzależnieni.

Na początku naszego wieku na przykład biologia, chemia i fizyka rozwinęły się jako trzy odrębne, różne i niezależne dyscypliny, każda sama w sobie stanowiąca specjalizację., własny samowystarczalny świat. Dopiero z czasem, stopniowo powstawały między nimi powiązania, dając w efekcie takie dziedziny jak astrofizyka, biofizyka i biochemia. Kiedy pojawiły się te rzekomo nowe dziedziny nauki, okrzyknięto je nowatorskimi i rewolucyjnymi. A przecież one odzwierciedlają to, czym była cały czas rzeczywistość dla ludzi takich jak Agryppa i Paracelsus. Odzwierciedlają jedność, która istniała jeszcze, zanim proces analizy wytworzył sztuczne podziały między jej składnikami. W rzeczywistości biologia, chemia i fizyka zawsze były wzajemnie między sobą powiązane, a nauka kartezjańska popełniła błąd zakładając, że tak nie jest. W takich dziedzinach jak badania środowiska nauka odkrywa zatem na nowo hermetyczną zasadę, wzajemnych powiązań i znajduje jej potwierdzenie. Nauka zajmuje się nawet ostatnio czysto hermetyczną ponowną integracją i synteza swoich własnych sztucznie wydzielonych części. Lecz ta sama nauka bardzo niechętnie podchodzi do idei podobnej integracji i syntezy z innymi dziedzinami wiedzy i twórczej aktywności człowieka-na przykład z filozofią, ze zorganizowaną religią, z psychologią czy sztuką. Jeśli idzie o te właśnie dziedziny, to często nauka stoi w opozycji do nich. A dopóki trwa ta opozycja, wiedza pozostanie rozdrobniona i fragmentaryczna, będzie zawierała więcej tylko informacji, nie zaś wiedzy.

Te. sytuacje, odzwierciedla - i utrwała - współczesny system edukacji. System ten, teoretycznie i w formie idealnej, ma prowadzić do coraz głębszego rozumienia coraz większej ilości sfer wiedzy. Kulminację tego procesu powinien stanowić uniwersytet, który -jak sama nazwa wskazuje - prezentuje pełną perspektywę „uniwersalnych” proporcji, obejmując całość ludzkiej wiedzy. W praktyce jednak system edukacyjny prowadzi do czegoś wręcz przeciwnego. Współczesny uniwersytet wcale nie jest „uniwersalny”. Przeciwnie, jest instytucją zajmującą się mnożeniem specjalizacji. Wiedza zostaje rygorystycznie podzielona na działy, przy czym każda taka dziedzina, czy też dyscyplina jest oddzielona i odseparowana od pozostałych. Taka tendencja do tworzenia podziałów jest odzwierciedleniem i dziedzictwem kartezjańskiej nauki i racjonalistycznego empiryzmu.

Nauka, podobnie jak z oporami tworzy związki z innymi dziedzinami wiedzy, równie niechętnie komunikuje się z czymś znacznie ważniejszym - z systemem mol82

ELIKSIR I KAMIEN

ralnym, z poczuciem moralnej odpowiedzialności i hierarchią moralnych wartości. Są oczywiście wyjątki od tej reguły: Albert Einstein, czy -jak wspominaliśmy wcześniej - Robert Oppenheimer. Jednak w miarę,, jak współczesna nauka zapuszcza się coraz głębiej na nie zbadane dotychczas terytoria, coraz częściej naukowcy odczuwają potrzebę, jakichś moralnych ograniczeń, jakiegoś imperatywu moralnego. Jednak ogólnie większość z nich zgadza się ze stwierdzeniem Wer-nera von Brauna, iż nauka sama w sobie „nie ma wymiaru moralnego” i że nawet prace nad rozwojem broni masowego rażenia są „moralnie neutralne”. Profesor Lewis Wolpert, słynny pionier w dziedzinie badań nad embrionami i wybitny członek Royal Society, mógł napisać o etyce inżynierii genetycznej: „To nie stanowi problemu dla naukowca, lecz dla szerszej publiczności (...). Nie naukowiec czy lekarz powinien rozstrzygać o słuszności takich procedur, jak wprowadzanie genów do ludzkiej komórki (...)’”°.

Profesor Wolpert wydaje się zaskoczony, że takie podejście może prowadzić do rozterek etycznych. Jego wypowiedź mogłaby wyjść z ust doktora Franken-stein, kiedy pyta: „Co jest (...) złego w supermarketowym podejściu, kiedy geny byłyby dostępne za odpowiednią cenę i z ostrzeżeniem o możliwych efektach ubocznych?”¹¹. Na swoją obronę profesor przedstawia niezwykle nowe sformułowanie starej metodologii kartezjańskiej, potępiającej syntezę i wychwalającą analizę: „Każda filozofia w swoim holistycznym rdzeniu musi dążyć do bycia anty-nauką, ponieważ uniemożliwia studiowanie oddzielnie części systemu - izolowania pewnych części i badania ich bez odwołań do wszystkich innych”¹². To są naprawdę wypowiedzi współczesnego Fausta. Nie jest to jednak głos Fausta - renesansowego maga, który tylko, mając ku temu podstawy, odrzuca ciasne poglądy i zasady judeochrześcijańskiej moralności. Jest to głos wyjątkowego dwudziestowiecznego Fausta, który - szukając raczej wiedzy niż mądrości - podważa same fundamenty naszego człowieczeństwa.

Rozdział Powrót do jedności Dzięki naukom hermetycznym renesansowy mag stosował „magię” w tak zwanym „przedmiotowym” świecie, czyli świecie zjawisk, wymiernych wartości i namacalnych faktów. W takim świecie „magia” była w większym lub mniejszym stopniu synonimem nauki. Po oświeceniu magię stopniowo zastępowała nauka - czy też raczej nauki, ponieważ każda z nich stała się samodzielnym polem badań - naukowiec zaś został magiem. Chemia, biologia i fizyka wytworzyły swoich własnych magów, aż z czasem nowe kombinacje, takie jak biochemia i biofizyka, stworzyły swoje własne wyższe magie i magów wyższego rzędu. Manipulacja i kontrola stawały się w zewnętrznym świecie w coraz większym stopniu domeną i prerogatywą nauki. Przed rozwojem nauki pewne aspekty zewnętrznego świata wyjawiały swoje sekrety lub chroniły się w sferze metafizyki.

Ale hermetyczna zasada wzajemnych powiązań odnosiła się nie tylko do „tego, co na górze” i „tego, co na dole”, do makrokosmosu i mikrokosmosu. Dotyczyła także „wewnętrznego” i „zewnętrznego”, tego, co jest wewnątrz człowieka i tego, co jest poza nim. Hermetyczny mag renesansu również stosował swoją magię w wewnętrznym świecie, w nie podlegających mierzeniu i określaniu wymiarach wewnątrz ludzkiego ciała i tych jeszcze trudniej uchwytanych, wewnątrz ludzkiego umysłu. W tych sferach próbował manipulować takimi pojęciami jak „humory”, „fluidy magnetyczne”, inkuby i sukuby, czyli demony obdarzone zdolnością „opętania” człowieka. W początkach oświecenia nauka nie zajmowała się tymi sferami, pozostawiając je zorganizowanej religii i sztuce. Dopiero z czasem nauka poczęła się nimi zajmować, stopniowo starając się wziąć je w posiadanie. Początkowo nauka odkrywała wewnętrzny świat przez badanie magnetyzmu i elektryczności, które, jak odkryto, wywierają namacalne efekty nie tylko na ludzkim ciele, ale też na umyśle. Wynikiem tych badań było odkrycie hipnozy, a następnie całej głębi psychologii. Dzięki zaś hipnozie i psychologii ludzie nauki mogli na nowo odnaleźć swoich hermetycznych poprzedników. W ten sposób nauka 184 ELIKSIR I KAMIEN

wróciła do początków, zataczając pełne koło i trafiając z powrotem do swoich hermetycznych początków, od których tak radykalnie starała się niegdyś odciąć. Dzisiaj świat wewnętrzny jest domeną psychologii. W owym wewnętrznym świecie - ulotnej sferze ducha, czy też myśli (w

przeciwieństwie do bardziej materialnej naukowej koncepcji „mózgu”) - psycholog staje się kolejnym wcieleniem współczesnego maga. Podobnie jak jego renesansowy poprzednik, i na przykład ksiądz, pełni terapeutyczną funkcję, spowiednika. Podobnie jak jego poprzednik i podobnie jak ksiądz, próbuje wyegzorcyzmować „opętanie przez demona” naszych czasów - poczucie winy, ciekawość, obsesje, przymusy i inne zaburzenia oficjalnie sklasyfikowane jako psychozy lub neurozy.

Naukowcy podświadomości Przez wiekszą część XIX wieku psychologia, na ile w ogóle uznawano ją za pełnoprawną dziedzinę, wiedzy, stanowiła marginalny załącznik do neurologii, a zaburzenia psychiczne łączono zazwyczaj z zaburzeniami „nerwów”. Poza tym psychologii takiej, jaką znamy dzisiaj, uwagę poświęcały jedynie religia i sztuka. Religia naturalnie podporządkowywała psychologii, własnym zasadom, swoim dogmatom. Zatem praktycznie tylko artysta - zwłaszcza oddający się twórczości literackiej — był prawdziwym psychologiem. Aż do pojawienia się psychologii jako niezależnej dyscypliny pojęcia „artysta” i „psycholog” były synonimami. A kiedy w końcu pojawiła się psychologia jako autonomiczna sfera wiedzy, jej założyciele wskazywali jako swoich poprzedników takie postacie, jak Sofokles, Szekspir, Goethe, Balzac, Stendhal i Dostojewski.

Artysta z początków XIX wieku czasami próbował podchodzić do psychologii z perspektywy oświeceniowej nauki i metodologii. Na przykład w powieści Powinowactwo z wyboru (1809) Goethe stosował współczesne sobie naukowe koncepcje jako metaforę, służącą do badania psychologicznej dynamiki atrakcyjności seksualnej. Przez „powinowactwo z wyboru” rozumiano w czasach Goethego proces, w czasie którego elementy dwóch związków chemicznych, znalazłszy się blisko siebie, „zmieniają part-nerów” i tworzą całkowicie nowe związki. Ale Goethe stosował to chemiczne określenie tylko jako metaforę, symbol, nie zaś dosłowne wyjaśnienie. W przeciwieństwie do współczesnych sobie naukowców, Goethe myślał w kategoriach organizmu, nie mechanizmu. Nawet w naukowych dociekaniach wartość wszelkiego obiektu badań polegała na jego „związku z całością”. Innymi słowy, perspektywa Goethego była perspektywą renesansowego maga - opierającą się nie na analizie, ale na syntezie, skupiającą się na całości, a nie na jej poszczególnych częściach. Oczywiście w tej chwili nazywanie Goethego „ostatnim prawdziwym magiem renesansu” jest banalne. Jednak podobnie jak przeniósł on typowo hermetyczną orientację renesansową koniec XVIII i początek XIX wieku, tak miał też — za pośrednictwem twórców współczesnej psychologii - zaszczerpić ją i w naszej epoce.

Miało to się jednak zdarzyć dopiero trzy czwarte wieku po jego śmierci w 1832 roku. Tymczasem niezbadane dziedziny psychologii pozostały nadal niezbadane, Powrót do jedności a zaledwie rozpoznane i w bardzo niesystematyczny sposób wskazane tu i ówdzie przez niektórych literatów - E. T. A. Hoffmana w Niemczech, Edgara Allana Poe w Stanach Zjednoczonych, Gogola i Dostojewskiego w Rosji. Świat oświeceniowego racjonalizmu poświęcał niewiele uwagi człowiekowi, którego dzisiaj, patrząc z perspektywy, uważamy za założyciela współczesnej psychologii.

Franz Anton Mesmer urodził się w 1734 roku (piętnaście lat wcześniej niż Goethe) w małym szwabskim miasteczku po niemieckiej stronie Jeziora Konstanckiego. Jego ojciec był leśniczym miejscowego biskupa, Johana Franza Schenka von Staufenberga. Po studiach filozoficznych i teologicznych na dwóch jezuickich uniwersytetach Mesmer zdecydował się nie wiązać z Kościołem i w 1759 roku rozpoczął studia prawnicze na uniwersytecie w Wiedniu. Rok później jego zainteresowania skierowały się ku medycynie i w tej dziedzinie uzyskał doktorat w 1766 roku. Tematem jego rozprawy doktorskiej był wpływ roślin na ciało człowieka. Opierała się ona w znacznym stopniu na dziełach Paracelsusa.

Paracelsus sugerował, że efekty lecznicze wywołują „subtelne fluidy” - coś, co dzisiaj moglibyśmy nazwać „polami elektromagnetycznymi”. Mesmer przypuszczał, że wpływ gwiazd może polegać

na takich samych „subtelnych fluidach”, które uważał za „fizyczne środki przekazywania siły”. Podobnie jak Newton, Mesmer uważał się za naukowca badającego fizyczne prawa rządzące kosmosem; i podobnie jak w przypadku Newtona, nauka Mesmera była osadzona w hermetycznym kontekście. Wszystko, twierdził, łączy się wzajemnych powiązań dzięki faktowi zanurzenia w „subtelnych fluidach”, jakby w wielkim „kosmicznym morzu”, morzu, którego falowanie, prądy i przyływy wywierają wpływ na zdrowie człowieka.

W 1767 roku, rok po obronie doktoratu, Mesmer zaczął praktykować jako lekarz. W 1768 roku poślubił majątną wdowę, z arystokratycznej rodziny, która posiadała bogatą rezydencję, w Wiedniu i zapewniła mu dostęp do wiedeńskiej socjety. Powodziło mu się doskonale, gościł świetne towarzystwo i patronował sztukom, zwłaszcza muzyce. Mesmer był jednym z pierwszych sponsorów Mozarta, którego opery bywały prywatnie wystawiane w jego domu. Wraz z żoną przyjaźnił się z Mozartami i zajmował ważne miejsce w najwyższych warstwach wiedeńskiego społeczeństwa.

W 1773 roku Mesmer leczył kobietę, której histeria przybierała formę konwulsyjnych ataków i innych objawów początkowo wskazujących na obłąd. Jej dolegliwość, jak zaobserwował, powracała cyklicznie, w regularnych odstępach czasu, co nasunęło mu przypuszczenie, że przyczyną schorzenia są przyływy i odpływy „subtelnych fluidów”. Szukając jakiegoś sposobu uregulowania „przyływów” eksperymentował z przykładaniem silnych magnesów do ciała człowieka. Niezależnie od tego, jaka była przyczyna, eksperymenty okazały się skuteczne i nawet jeśli kobieta nie została całkowicie wyleczona, to jej kondycja wyraźnie się poprawiła. W rezultacie Mesmer odkrył bezpośredni związek między magnetyzmem a metabolizmem człowieka. Związek ten do dzisiaj nie został dokładnie określony, chociaż w mniejszym lub większym stopniu przyjmuje się go do wiadomości. Można więc nabyć - w sprzedaży wysyłkowej lub w aptece - magnetyczne bransoletki, paski i plastry, które rzeczywiście okazują się skuteczne w łagodzeniu bólów reumatycznych i artretycznych oraz bolesnych naprężeń mięśni.

186 ELIKSIR I KAMIEŃ

Ale Mesmer był także kimś, kogo dzisiaj nazwalibyśmy „bioenergoterapeutą”. Znamy wiele dowodów na to, że umiał łagodzić miejscowe bóle i schorzenia przez przykładanie, czy też „nakładanie” rąk. To doprowadziło go do wniosku, iż siła magnetyczna przepływa nie tylko przez magnesy, ale też z jednego ludzkiego ciała do drugiego. Sformułował swoje wnioski, używając języka ówczesnej nauki, w postaci teorii „magnetyzmu zwierzęcego”.

Niezależnie od tego, jak nazwiemy to zjawisko, terapia Mesmera - czy to za sprawą jego wrodzonych mocy uzdrowicielskich, czy też dzięki jakiejś nie do końca zrozumiałej zasadzie działania siły elektromagnetycznej - okazała się w praktyce imponująco skuteczna. Jednak jego racjonalistycznym współczesnym wydawała się niebezpiecznie bliska „okultyzmowi”, toteż wkrótce Mesmer został uznany za oszusta i szarlatana. W 1778 roku musiał wraz z żoną uciekać z Wiednia i założyć nową klinikę w Paryżu.

W Paryżu, podobnie jak w Wiedniu, nie zdobył sympatii ani wsparcia wśród naukowego establishmentu, lecz jego klinika stała się, przynajmniej na jakiś czas, bardzo popularna. Miał wielu pacjentów wśród rodów arystokratycznych i na dworze. Oni z entuzjazmem zachwalali terapię Mesmera wśród najwyższych warstw paryskiego społeczeństwa. Trzeba przy tym powiedzieć, że Mesmer nie gardził leczeniem „zwykłych” paryżan, po znacznie obniżonych cenach. Coraz głębiej też wierzył w starą hermetyczną zasadę uzdrawiających mocy muzyki, twierdząc, że „magnetyzm zwierzęcy” można przekazywać również przez dźwięki. Zatem jego terapiom zaczęły towarzyszyć coraz bardziej rytualistyczne elementy—muzyka, przyciemnione i pulsujące światła, specjalne i często wymyślne szaty oraz rzekomo magnetyczna różdżka, podejrzenie podobna do różdżki czarnoksiężnika. Wprawdzie Mesmer sam tego wyraźnie nie sformułował, ale posługiwał się

psychologiczną zasadą, którą dzisiaj nazwalibyśmy „siłą sugestii”. Z czasem odkrył „mesmeryzm”, albo - jak dziś to nazywamy - hipnozę. Wprowadziwszy swego pacjenta w trans hipnotyczny, mógł wprowadzać do jego umysłu sugestie, które wywoływały dramatyczne zmiany w zachowaniu. „Używając współczesnej terminologii Mesmer (...) badał podświadomość (...), posługiwał się psychoanalizą i dynamiczną psychiatrią”¹. Był pionierem w „dziedzinie leczenia umysłu (...) na drodze prowadzącej do wielopoziomowego badania osobowości w XIX i XX wieku, kiedy najważniejszymi nazwiskami były: Charcot, Bernheim, Freud i Jung”².

W 1782 roku Mesmer założył tajne stowarzyszenie nazwane Societe de l'Harmonie. Na potajemnych spotkaniach jego członkowie ćwiczyli techniki manipulacji i kontrolowania transu mesmerycznego. Wśród członków stowarzyszenia, z których każdy musiał podpisać osobisty kontrakt z Mesmerem, było wielu wpływowych arystokratów, między innymi markiz de Lafayette. W 1784 roku, w czasie wizyty w dopiero co utworzonych Stanach Zjednoczonych, Lafayette opowiedział o tym, czego się nauczył, Jerzemu Waszyngtonowi, który nawiązał serdeczną korespondencję z Mesmerem. Tymczasem Societe de rHarmonie Mesmera, z siedzibą w Paryżu, zaczęło tworzyć podporządkowane sobie „łóże” — pięć dalszych we Francji, jedną we Włoszech i jedną w Szwajcarii. Sam Mesmer coraz bliżej wiązał się z niektórymi bardziej hermetycznie zorientowanymi ugrupowaniami masońskimi.

Powrót do jedności Nic dziwnego, że zaangażowanie Mesmera w tajne stowarzyszenia—jego własne i inne - nie przyczyniło mu popularności wśród ówczesnego naukowego establishmentu. Zrytualizowane i jawnie „okultystyczne” aspekty jego terapii jeszcze bardziej pogłębiały antypatie.. Podobnie zresztą jego skłonność do ekstrawaganckiej widowiskowości, do otaczania się aurą i atrybutami maga. Na zdecydowane kroki nie trzeba było długo czekać. W 1784 roku rząd francuski powołał komitet — na którego czele stanął Benjamin Franklin, wybitny mason, tradycyjnie uważany za „wynalazcę” elektryczności - w celu zbadania „magnetyzmu zwierzęcego”. Nie trzeba chyba dodawać, że komitet nie znalazł żadnych dowodów na istnienie takiego zjawiska.

Gwiazda Mesmera, jego akademicka reputacja, zaczęła błędnąć. Dwukrotnie był zmuszony opuścić Paryż, za każdym razem jednak wracał. Później, w 1799 roku, opublikował dzieło, na temat, który dzisiaj opatruje się etykietką „parapsychologii”. To pozbawiło go resztek prestiżu. W 1802 roku wycofał się w swoje rodzinne strony, gdzie mieszkał aż do śmierci w 1815 roku. Wbrew powszechnie panującej opinii nie umarł w tajemniczych okolicznościach, w nędzy i zgorzkniały. Przeciwnie, wiódł dość wygodne życie, praktykując medycynę, oraz oddając się muzyce - i odrzucając zaproszenia, nakłaniające go do powrotu do Paryża i do odwiedzenia Akademii Nauk w Berlinie.

W późniejszych latach jednak zyskał pośmiertnie reputację, podobną do tej, jaką mieli Cagliostro czy hrabia de Saint-Germain - reputację, szarlatana, rodzaju bardziej wyrafinowanego sprzedawcy maści na szczury, który na krótko zyskał wielką popularność, po czym został zdemaskowany i zniknął bez śladu. Do utrwalenia takiego wizerunku przyczynił się zapał, z jakim podjęli jego teorie, „magnetyzmu zwierzęcego” późniejsi różokrzyżowcy pokroju Edwarda Bulwera-Lyttona i ruch nazwany spirytualizmem. W rzeczywistości Mesmer miał wiele wspólnego ze swoim szanowanym poprzednikiem, Paracelsusem. Podobnie jak Paracelsus był prawdziwym pionierem, którego niezasażone oczernienie było w większym stopniu wynikiem zawodowej zazdrości i jego talentu do zrażania sobie ludzi, niż rzeczywistego szalbierstwa. Jeśli nawet jego teorie były niekiedy błędne, to w nie większym stopniu niż inne ówczesne, powszechnie szanowane, teorie naukowe. Przy tym niezależnie od mankamentów teorii, praktyka dawała wymierne rezultaty, przynosząc ulgę w cierpieniach wielu ludziom i wyznaczając ludzkości nową drogę do zrozumienia siebie samej i swoich tajemniczych procesów psychologicznych.

Mesmer jest prawdopodobnie najwcześniejszym przykładem psychologa w osobie maga. Przez większą część XIX wieku nikt inny nie poszedł tą drogą. Samozwań-czy ezoteryści i spirytualiści

potraktowali jego teorie jako dogmat, który przytaczali na poparcie swoich własnych hipotez. Twórcy literatury, tacy jak Dostojewski i Rimbaud, podążyli swoimi własnymi drogami, nie poddającymi się naukowej systematyce. W końcu, w latach 80. XIX wieku, fenomenem „mesmeryzmu”, czy też hipnotyzmu zajął się na poważnie wybitny francuski neurolog, Jean-Martin Charcot.

Charcot (1825-1893) uzyskał tytuł doktora w 1853 roku. Od roku 1860 aż do śmierci piastował stanowisko profesora na uniwersytecie w Paryżu. Oddając się szczególnie studiom nad neurologią, jako pierwszy wyróżnił i określił wiele dotychczas nieznanymi schorzeń neurologicznych. W 1882 roku założył instytucję, 1883 ELIKSIR I KAMIEN

która wkrótce stała się najbardziej cenioną kliniką neurologiczną Europy. Poszukując „fizjologicznych korzeni zachowań psychicznych”, Charcot coraz głębiej interesował się zjawiskiem hysterii i przyjął hipnozę, jako technikę, kontrolowania wcześniej nie poddających się, kontroli poczynań swoich pacjentów.

Studenci z całego świata przybywali, by uczyć się, u Charcota. Był wśród nich, w 1885 roku, młody austriacki Żyd, Zygmunt Freud. Freud wkrótce został ulubionym uczniem i protegowanym Charcota; obaj wspólnie przystąpili do jeszcze bardziej ambitnych studiów nad histerią, prowadzonych z wykorzystaniem hipnozy. Dla Charcota badania te miały czysto neurologiczny i fizjologiczny charakter. Freud jednak zaczął podejrzewać, że w grę, wchodzi coś jeszcze. Jego badania coraz silniej wskazywały, iż istnieje cały świat nie podlegający racjonalnej kontroli, a nawet świadomej wiedzy człowieka. Określił ten świat mianem „podświadomości”. Dzisiaj oczywiście nikt nie kwestionuje istnienia podświadomości. O ile nie daje ona o sobie znać w dramatyczny sposób w ich codziennym życiu, większość ludzi mało ona obchodzi. Trudno nam zatem sobie wyobrazić, jakie podniecenie wzbudziły odkrycia Freuda pod koniec XIX i na początku XX wieku. Od czasów najdawniejszej pisanej historii, a bez wątpienia również wcześniej, człowiek zdawał sobie sprawę z istnienia niezbadanego terytorium wewnątrz samego siebie. Mógł znaleźć się, na tym terytorium, często nieoczekiwanie i zaskakująco, za sprawą snów, napadów „szaleństwa” albo niewytłumaczalnych zaburzeń świadomości. Nie miał jednak adekwatnego słownictwa, które pozwoliłoby mu zmierzyć się, i opisać takie zjawiska, nie miał też ideowego podłoża, by móc je zinterpretować lub zrozumieć. Czy sny na przykład pochodzą z jakiegoś źródła znajdującego się, wewnątrz niego, czy zsyła je czynnik zewnętrzny, na przykład bogowie? Czy snom należy przypisywać jakieś znaczenie, czy mogą być, dajmy na to, prorocze, czy też zawarte w nich wizje są czysto przypadkowe i pozbawione głębszego sensu? Czy szaleństwo powstaje wewnątrz człowieka, czy powoduje je coś z zewnątrz - na przykład siły demoniczne, które atakują człowieka i „opętują” go, albo okoliczności odpowiedzialne za inne choroby, takie jak zaraza? I co to znaczy, kiedy na pozór „normalna” i przystosowana osoba doświadcza przerażających koszmarów, świadczących o skłonnościach do przemocy czy zbrodni, albo nagłych ataków hysterii, albo halucynacji?

Przez samo nazwanie podświadomości, przez wyjaśnienie jej mechanizmów i przez uznanie jej istnienia za atrybut całej ludzkości, Freud nadał jej - i badaniom nad nią — status naukowości. Irracjonalne impulsy, skłonności i wymiary ludzkiego umysłu nie były już uważane za zboczenia, lecz za część dziedzictwa dzielonego przez całą ludzkość, charakterystyczny i nieodłączny składnik homo sapiens. Było to radosne i podnoszące na duchu.

Dla ludzi czasów Freuda odkrycie podświadomości miało znaczenie porównywalne z odkryciem Ameryki przez Kolumba, czy współczesne badania przestrzeni kosmicznej. Tutaj, w samym umyśle człowieka, leżał cały „zaginiony kontynent”, prawdziwa „zatopiona Atlantyda”, żyzna i bogata ziemia, którą trzeba było wydrzeć morzu - dokładnie tak samo, jak to robił Faust w poemacie Goethego, w procesie, przez samego Goethego nazwanym „wyłanianiem się świadomości”. Przez dwa stulecia karmieni coraz bardziej suchym racjonalizmem ludzie tłumnie wyruPowrót do

jedności szali na nowe tereny, już to poszukując wiedzy o samych sobie, już to po prostu spragnieni nowinki. Całe ruchy artystyczne - na przykład surrealizm we Francji i ekspresjonizm w Niemczech - oddały się nowej dziedzinie z zapalem porównywalnym z fanatyzmem hiszpańskich konkwistadorów sprzed czterech wieków.

Freud skutecznie i definitywnie uczynił psychologię, samodzielną dyscypliną, samego siebie zaś — przynajmniej na pewien czas — jej najwyższym magiem i arcykapłanem. Pod patronatem Freuda psychologia wykształciła swój własny słownik, a z czasem i teologię, co umożliwiło jej rywalizację, z marksizmem i darwinizmem o status nowej, alternatywnej, jeśli nie zastępczej, religii. Psycholog zaś zaczął pełnić oprócz tradycyjnej funkcji maga, również religijną rolę spowiednika.

O ile jednak Freud był samozwańczym magiem, to jego orientacja z pewnością nie miała nic wspólnego z hermetyzmem. Przeciwnie, jego podejście było całkowicie zgodne z kartezjańskim racjonalizmem. W efekcie freudowska psychologia była tylko kolejną manifestacją fragmentarycznej wiedzy - i w konsekwencji rzeczywistości. A rozdrobnienie to jeszcze bardziej podkreślało i pogłębiało przekonanie Freuda, że psychologia powinna być pełnoprawną nauką, stosującą naukową metodologię, i zajmującą się nieuchwytnymi zjawiskami w taki sposób, jakby były nie mniej konkretne i wymierne niż dane biologii, chemii lub fizyki. Myśl Freuda opierała się na nierozwiązywalnym paradoksie. Miała ambicje do „naukowej obiektywności”. Ale jedynym instrumentem, dzięki któremu człowiek może cokolwiek poznać, jest jego umysł, a umysł nie może być „naukowo obiektywny” w odniesieniu do samego siebie. A tym mniej może jego część - część, jaką stanowi racjonalna świadomość - obiektywnie określić jego całość, również te aspekty, których jest, z definicji, nieświadoma. Freud był naturalnie dostatecznie inteligentny, by zdać sobie sprawę z tego paradoksu. Postanowił jednak nie przyjmować go do wiadomości. Zamiast tego przystąpił do tworzenia procedur, dzięki którym psycholog może stać się kimś w rodzaju chirurga psychiki - analizy, dzielenia, rozdrabniania rzeczywistości i wiedzy na coraz mniejsze i mniejsze fragmenty, z których każdy coraz bardziej oddalał się od otaczającego go pierwotnie szerszego kontekstu. Próbując uzasadnić istnienie psychologii jako odrębnej nauki, Freud utrwał błędy samej nauki - i stał się, podobnie jak magowie nauki, kolejnym szamanem w ściśle ograniczonej domenie, sferze studiów zamkniętej przez swoje własne dogmaty.

Najważniejszych poprawek we freudowskiej psychologii dokonał jego dawny przyjaciel, współpracownik i uczeń, szwajcarski psycholog Carl Gustav Jung (1875-1961). Podobnie jak Mesmer, Jung urodził się nad brzegiem Jeziora Konstanckiego, lecz później przeniósł się wraz z rodziną do Bazylei. Jego ojciec był pastorem, uparcie - ale i rozpaczliwie - trwającym przy wierze, nieustannie podważanej wątpliwościami. Jako chłopca fascynowały i nękały Junga pytania natury religijnej. Jednak widok wewnętrznej walki, jaką toczył jego ojciec, wzbudził w nim głęboką niechęć do Kościoła chrześcijańskiego jako instytucji i do bezmyślnej wiary, jakiej żądał on od swoich owieczek. Jako człowiek dorosły coraz silniej skłaniał się ku zalecanej przez starożytny hermetyzm gnozie, bezpośredniemu poznaniu, która całkowicie odrzucała wiarę a priori. „Wiara — doszedł do wniosku — nie jest adekwatnym substytutem wewnętrznego przeżycia”³. Napisał też: „Arcygrzechem wiary 190 ELIKSIR I KAMIEN

jest moim zdaniem to, że wyprzedza ona doświadczenie”⁴. O dogmatyzmie zaś chrześcijańskich propagandzistów: „Wszyscy oni chcą doprowadzić logicznymi sztuczkami do pojawienia się czegoś, czego nikt im nie obiecał, o czym tak naprawdę, nic nie wiedzą. Chcą samym sobie dowieść słuszności wiary, podczas gdy jest to sprawa doświadczenia”⁵. Jeszcze w młodości Jung miał bardzo szerokie zainteresowania — od nauki filozofii i archeologii, po literaturę, i inne sztuki piękne. W latach studenckich ulegał wpływom Schopenhauera, Kanta i Nietzschego. Najważniejszym i najdłużej się utrzymującym był jednak wpływ Goethego. Wprawdzie sam Jung twierdził, że Goethe jest „irytujący”, ale schlebiała mu rodzinna legenda, głosząca iż on sam jest

potomkiem jednego z nieślubnych dzieci poety. Przez całe życie Faust miał pozostać dla niego najświeższą książką. Uważał ją za dzieło hermetycznej magii, alchemiczną transmutację samą w sobie, Goethego zaś za alchemicznego maga:

Uważam mój a pracę o alchemii za dowód mego wewnętrznego związku z Goethem. Sekret Goethego polegał na tym, że porwał go ten sam proces archetypowej transformacji, który trwał przez całe stulecia. Uważał on swojego Fausta za opus magnum lub divinum. Nazwał go swoją „najważniejszą sprawą” i całe jego życie toczyło się w ramach nakreślonych przez ten dramat. Zatem tym, co w nim żywe i aktywne, była żywa substancja, ponad-osobisty proces, wielki sen o mundus archetypus (świecie archetypowym)⁶.

Dla Junga Goethe był ucieleśnieniem zasady formułowanej przez hermetycznych magów z odległej przeszłości - od Zosimosa i adeptów ze starożytnej Aleksandrii po Agryppę i Paracelsusa - głoszącej, iż alchemik musi być zarazem przedmiotem i podmiotem swego eksperymentu, eksperymentu, w czasie którego on sam podlega transmutacji. Te, samą zasadę stosował Jung w odniesieniu do własnej pracy jako psychoterapeuty:

Psychoterapeuta (...) musi rozumieć nie tylko pacjenta; równie ważne jest, aby zrozumiał samego siebie. W tym celu warunkiem sine qua non jest analiza analizującego, którą nazywamy analizą treningową. Leczenie pacjenta zaczyna się od lekarza, by tak rzec. Tylko jeśli doktor wie, jak poradzić sobie z samym sobą i swoimi problemami, będzie mógł nauczyć pacjenta tego samego. Tylko wówczas. W czasie analizy treningowej lekarz musi nauczyć się poznawać własną psychę i traktować ją poważnie. Jeśli nie będzie tego umiał, nie nauczy pacjenta, a ten straci część swojej psyche, tak samo jak lekarz straci część psyche, której nie nauczył się rozumieć. Wystarczy zatem, aby analiza treningowa polegała na nabywaniu systemu koncepcji. Analizujący musi zdać sobie sprawę, że analiza treningowa dotyczy jego samego, że stanowi część rzeczywistego życia, a nie jest metodą, której można się nauczyć na pamięć⁷.

Metoda jednak, a zwłaszcza metoda uczenia się na pamięć, była tym, z czym Jungowi przyszło się zmierzyć przede wszystkim. Po rozpoczęciu studiów medycznych szybko zainteresował się nową dziedziną, zwaną psychiatrią. W 1900 roku, w wieku dwudziestu dwóch lat, obronił doktorat i zaczął pracować w szpitalu dla umysłowo chorych w Zurychu. Wówczas wydawało się, że Freud ma do Powrót do jedności — zaoferowania nowe spojrzenie na sferę, dotychczas zajmowaną przez statystyczne kompilacje, rutynowe diagnozy i proste, mechaniczne klasyfikacje schorzeń psychologicznych. Jung z entuzjazmem przyjął ogólną freudowską koncepcję, podświadomości i, podobnie jak Freud, uważał sny za główną drogę, prowadzącą na owe nie zbadane dotychczas terytorium. Przez następną dekadę, on i Freud pozostali najbliższymi współpracownikami i przyjaciółmi. Freud uważał szwajcarskiego doktora za swego najlepszego ucznia, protegowanego i następcę. Nieustannie kontaktowali się ze sobą i wspólnie odwiedzili Stany Zjednoczone.

Około 1909 roku jednak ten związek zaczął się rozpadać. Jungowi coraz mniej odpowiadało, jak uważał, mechanistyczne i materialistyczne podejście Freuda. Nie zgadzał się z forsowanym przez Freuda redukowaniem praktycznie wszystkiego, włączając w to duchowość i ludzkie poszukiwanie sensu, do stłumionej seksualności. Przede wszystkim zaś nie odpowiadał mu dogmatyzm Freuda. Kiedy Freud nie zaakceptował pewnych danych, które mogłyby podważyć założenia jego „teologii”, Jung się zbuntował. Miedzy mistrzem a uczniem doszło do rozłamu i odtąd Jung kroczył własną drogą.

Brak tu miejsca na prezentowanie przemyśleń Junga, nie jest to nam też niezbadane. Wystarczy powiedzieć, że Jung, podobnie jak Freud, pragnął zdobyć powszechne uznanie dla psychologii; a jeśli było to możliwe tylko w drodze naukowego potwierdzenia, to zamierzał do czegoś w tym rodzaju doprowadzić własną pracą. Ostatecznie jednak Jung interesował się mniej naukowym uprawomocnieniem psychologii niż czymś daleko ambitniejszym, czymś, co najlepiej oddaje jedno z jego ulubionych i najczęściej używanych słów — integracja. W pracy klinicznej nieustannie

podkreślał potrzebę integracji psychiki - osiągnięcia harmonijnej równowagi między różnymi funkcjami i procesami umysłu, opartej na starej hermetycznej zasadzie syntezy w przeciwieństwie do analizy, jedności w przeciwieństwie do rozdrobnienia. Jeśli umysł człowieka jest jedynym instrumentem pozwalającym mu na poznawanie i określanie rzeczywistości, to umysł rozdrobniony w podobnie fragmentaryczny sposób postrzega rzeczywistość. Zanim więc można będzie złożyć rzeczywistość w spójną i znaczącą jedność, najpierw umysł musi osiągnąć całość.

Dzięki ponownej integracji procesu komunikowania się umysłu z rzeczywistością, Jung starał się doprowadzić do integracji samej rzeczywistości - złożenia mnóstwa odrębnych i nie połączonych ze sobą zasad w spójną całość, jaką stanowiła rzeczywistość w czasach renesansu. W konsekwencji prace Junga wkrótce wyszły daleko poza ciasne ramy klinicznej psychiatrii. Jego badania zaprowadziły go w dziedzinę sztuki, religioznawstwa, mitologii i tego, co zachodni racjonalizm odrzuca jako „ezoterykę” - astrologii, alchemii i całego zbioru nauk hermetycznych. W hermetycznej i alchemicznej symbolice Jung odkrył wizerunki, motywy i wątki, które powracają w źródłach o tak różnorodnym charakterze, jak sny, mity, baśnie, dzieła sztuki, religie całego świata i fantazje ludzi uznanych za „szalonych”. Takie wspólne mianowniki rzuciły światło na podstawowe i uniwersalne wzorce ludzkich doświadczeń psychologicznych, z którymi od zawsze funkcjonował umysł. Dla Junga, podobnie jak dla magów z przeszłości, proces alchemiczny zaczął symbolizować wewnętrzny dynamizm, przemian, wzrostu, 192 ELIKSIR I KAMIEN

rozwoju i dojrzewania. W hermetyzmie, jak później napisał, „znalazłem historyczny odpowiednik mojej psychologii podświadomości”. I tak, jak Freud odwoływał się do Darwina, tak Jung, nie kwestionując wartości pracy Darwina, wskazywał również na takie postacie jak Agryppa i Paracelsus.

Ku konsternacji i zgryzocie Freuda i innych współczesnych Jung prowadził poważne badania nad aspektami nauk hermetycznych, które zachodni racjonalizm dawno uznał za archaiczne przesady. W rezultacie za swego życia Jung był (a nawet jest i dzisiaj w pewnych kredach) potępiany jako „mystyk” — zupełnie jakby to było czymś nagannym. A jednak słowa i idee takie jak „introwertyzm”, „ekstrawertyzm”, czy „archetyp”, weszły na stałe do naszego słownika i sposobu postrzegania świata. Wywarły ogromny wpływ na takie postacie z dziejów literatury jak Joyce, Rilke, Tomasz Mann, Hermann Broch, Hermann Hesse i Eugene O'Neill. Wśród późniejszych artystów ślady wpływów Junga są szczególnie wyraźnie widoczne u Patricka White'a, Doris Lessing, Robertsona Dayiesa, Johna Fowlesa i Lindsaya Clarke'a. Jednak dla niezmiennie ortodoksyjnego psychologicznego establishmentu prace Junga stanowiły przyczynę wielu zmartwień. Według tych, którzy zabiegali o naukowe uznanie dla psychologii, Jung był w najlepszym razie heretykiem, w najgorszym zaś — zbrodnicem.

W swoim dążeniu do integracji Jung przez całe życie starał się wznosić mosty - między psychologią a naukami ścisłymi, między psychologią a zorganizowaną religią, psychologią a sztukami, psychologią a filozofią, psychologią a mitologią. Wskazał też, jak doniosłe znaczenie ma hermetyzm dla naszego życia, zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Jung stanowi niewątpliwie najpełniejszy przykład dwudziestowiecznego psychologa jako autentycznego wcielenia renesansowego maga. Już sam zakres jego pracy i zainteresowań stawia go w szeregu ludzi takich jak Agryppa i Paracelsus, podobnie jak jego przywiązanie do integracji, organizmu, syntezy, równowagi i harmonii.

Ale Jung żył w innym świecie, niż tamci magowie. Jego świat był już rozdrobniony, a jego głos pochodził z jednego tylko fragmentu wielkiej rozłożonej układanki. Zamiast zajmować miejsce w centrum zjednoczonego królestwa mądrości, Jung domagał się władzy i szacunku z jednego z wielu ksiąstewek, na jakie to królestwo zostało podzielone. W konsekwencji samozwańczy arcykapłani innych takich ksiąstewek łatwo mogli go zignorować lub obalić. Nawet w swojej

własnej domenie, rzekomo samowystarczalnej i autonomicznej dziedzinie psychologii, domagająca się naukowego uznania większość wrogo przyjmowała orientację Junga.

Tak więc współczesna psychologia, zwłaszcza na uniwersytetach, uległa degeneracji do powierzchownych, statystycznych studiów nad odruchami warunkowymi i wzorcami zachowań - do dziecinnej nauki o tym, co oczywiste. Studenci uczą się całymi latami tylko po to, by stać się sadystycznymi trenerami. Ogromne sumy przeznaczają się tylko po to, by udowodnić, że pies karany, kiedy szczeka, i karmiony, kiedy mruczy, uczy się mrużyć częściej niż szczekać. Tak więc nasza rzeczywistość odzwierciedla podzieloną naturę naszej psychiki.

Rozdział Odkrycie nauk hermetycznych Nieoczekiwany i „heretycki” zwrot Junga ku hermetyzmowi nadał na nowo wiarygodność temu nurtowi. To jednak nastąpiło dopiero w XX wieku. I chociaż myśl Junga w ciągu ostatnich trzydziestu lat zaczęła przenikać do głównego nurtu zachodniej umysłowości, pozostała ona jednak, nawet dzisiaj, na jego peryferiach. Tymczasem hermetyzm, zepchnięty na ubocze przez rozwijający się, naukowy racjonalizm, znalazł schronienie — jak już wcześniej wspominaliśmy — w sztukach pięknych, a zwłaszcza w literaturze. Byli oczywiście zwolennicy her-metyzmu i w innych dziedzinach, na przykład Wagner, Debussy i Marcel Duchamp. Jednak to głównie poezja i powieść podtrzymywały w XIX i XX wieku hermetyczne tradycje i uwieczniały faustowską postać hermetycznego maga.

Pod koniec XVIII wieku wielu twórców literatury, początkowo w Niemczech, a następnie w Anglii w coraz większym stopniu rozczarowywał suchy intelektu-alizm, duchowa i intelektualna sterylność umysłowości kartezjańskiej. Do 1800 roku owo rozczarowanie przerodziło się w prawdziwą rewolucję.. Rebelie, te. zapoczątkował w Niemczech młody Goethe oraz jego koledzy po piórze, poeta i dramaturg Friedrich von Schiller i Johann Gottfried Herder. Ruch kulturalny, który zainicjowali, nosił nazwę Sturm und Dmng (burza i napór). Odrzucał on naukowy racjonalizm na korzyść bardziej doniosłej i uniwersalnej „prawdy” uczuć. Goethe, Schiller i Herder wywarli dramatyczny wpływ na Wordswortha i Coleridge’a, a następnie na Byrona i Shelleya w Anglii. W ciągu jednego pokolenia Sturm und Dmng rozwi-nął się. w znacznie szerszy ruch, który — określony mianem romantyzmu — ogarnął całą europejską kulturę. Wraz z nastaniem romantyzmu człowiek Zachodu odkrył na nowo wewnętrzny świat emocjonalny i duchowy, którego istnienia nie przyjmował do wiadomości naukowy racjonalizm. Odkryciu zaś tego wewnętrznego świata towarzyszyło ponowne odkrycie hermetyzmu.

Coleridge na przykład w swojej Biographia Literaria wysławiał „doniosłą filozofię sabalistów i hermetystów, którzy zakładali uniwersalność odczuć”¹ i z głębokim przekonaniem bronił Jakoba Bóhme. Nie mamy żadnych dowodów na to, 194 ELIKSIR I KAMIEŃ

by Wordsworth (który nie był zbyt gorliwym czytelnikiem) studiował teksty hermetyczne, ale z pewnością dowiedział się. o hermetyzmie od Coleridge’a; poematy takie jak Tintern Abbey (Opactwo Tintern) czy Oda: Przeczcucia nieśmiertelności są doskonałym wyrazem myśli hermetycznej. To samo dotyczy też niektórych utworów Shelleya, takich jak Mont Blanc czy Hymn to Intellectual Beauty. Shelley był dobrze zorientowany w literaturze hermetycznej; pozostawał pod szczególnie wyraźnym wpływem siedemnastowiecznego platonisty z Cambridge, Hen-ry’ego More’a. Podobnie jak praktycznie na każdym twórcy literatury w tamtych czasach, wielkie wrażenie wywarła na nim pierwsza opublikowana część Fausta Goethego; przez pewien czas pracował nad własną wersją dziejów Fausta. Podobnie zresztą Byron w Manfredzie i Maturin w Melmoth.

W Niemczech hermetyzm przyjął entuzjastycznie powieściopisarz E.T. A. Hoff-mann, a także mistyczny poeta i filozof Friedrich von Hardenberg, lepiej znany pod swym literackim pseudonimem Novalis. Największym niemieckim hermetystą był jednak oczywiście Goethe. Często nazywa się Goethego „ostatnim człowiekiem renesansu” i określenie to jest niewątpliwie w pełni zasłużone. Przez całe życie zdawał on sobie sprawę z rozdrobnienia wiedzy, i ubolewał nad taką sytuacją. Samotnie, z tytanicznym wysiłkiem, który zyskał mu przydomek „olimpijczyka”, podjął się dzieła ponownego zintegrowania otaczającego go świata. W tym celu

został nie tylko poetą, dramaturgiem i powieściopisarzem, ale też malarzem, kompozytorem, filozofem, esteta i komentatorem kultury, naukowcem, ekonomistą, socjologiem, dworzaninem i mężem stanu - iście napoleońską postacią w dziedzinie umysłu i ducha. Za prawdziwie encyklopedycznym zakresem jego spojrzenia i zainteresowań krył się ten sam impet, który pobudzał Paracelsusa i Agryppę - poszukiwanie drogi ku własnej doskonałości i transcendencji. Bardziej nawet niż tajne stowarzyszenia, Goethe był prawdziwym dziedzicem hermetycznych magów renesansu; działał przede wszystkim w samotności i samego siebie uczynił przedmiotem oraz podmiotem swych alchemicznych eksperymentów. Goethe nie tylko odzwierciedlał postać Fausta. On sam, z czego zdali sobie sprawę już jego współcześni, był Faustem, którego fikcyjne przedstawienie jako maga stanowiło tylko przyczynek do jego własnych hermetycznych poszukiwań. O ile Szekspir porównywał samego siebie do Prospera, to Goethe identyfikował się z Faustem. Od czasów Goethego postać Fausta znalazła drogę do wszelkiego rodzaju dzieł sztuki, niekiedy pod swoim własnym imieniem, niekiedy w przebraniu.

Wspominaliśmy już Manfreda Byrona i Malmotha Maturina. Można wymienić opery Bizeta i Gounoda. Można też przytoczyć późniejsze dzieła, takie jak Bracia Karamazow z faustowską postacią Iwana, czy nieco później Voss Patricka Whi-te'a. Lecz od czasów Goethego faustowski mag był coraz silniej związany z osobą samego artysty. I tak w XX wieku artysta pojawił się w Doktorze Faustusie Tomasza Manna czy Wiwisektorze Patricka White'a.

Postacie artysty i maga zlewały się nie tylko w warstwie fabularnej. Również w tym, co nazywamy „prawdziwym życiem” artysta zaczął, jak Goethe, identyfikować się z magiem i uważać swoje dzieło za akt hermetycznej magii. Proces twórczy i proces alchemiczny - które w gruncie rzeczy nigdy zbyt daleko od siebie Odkrycie nauk hermetycznych - nie odbiegały - coraz częściej uznawano za jedno i to samo. Tak na przykład postrzegał swoją twórczość Wagner. Podobnie Flaubert.

Flauberta powszechnie uważa się za ojca współczesnej powieści. Ale w pustelnicznym odosobnieniu swego domu w Rouen był też — w takim samym stopniu jak Goethe - spadkobiercą Agryppy i Paracelsusa, nieustannie poszukującym nieuchwytnego ideału doskonałości, żonglując synonimami niczym alchemicznymi tynkturami w poszukiwaniu le motjuste, łączącym i mieszającym słowa i obrazy jak w trakcie operacji alchemicznej, aż w końcu samemu wkraczającym do swego eksperymentu. „Ja jestem panią Bovary” - powiedział. Nie chodziło mu o to, że pani Bovary była wyrazem jego własnej osobowości. Znaczyło to, że aby ją stworzyć, aby wiernie oddać jej wizerunek, sam musiał przestać istnieć i obdarzyć postać, którą tworzył, oddechem, duchem swojej własnej energii twórczej.

Ale Flaubert miał w sobie znacznie więcej cech hermetycznych. Z „wieży z kości słoniowej” swojej samotni Flaubert rzucał zawiste spojrzenie na coraz bardziej rozdrobniony i coraz bardziej materialistyczny świat XIX wieku. Doszedł do wniosku (i stwierdził to w listach), że zorganizowana religia nie była już odpowiedzialna za komunikowanie się ze sferą świe_ tości, duchowości. Zorganizowana religia pozbyła się obłudnej maski „świe_ tości” i okazała się_ tym, czym naprawdę, zawsze była - instytucją społeczną i polityczną z mniej lub bardziej arbitralnym kodeksem moralnym, stworzonym przede wszystkim z potrzeby zaprowadzenia ładu społecznego.

Oczywiście nie były to poglądy oryginalne ani rewolucyjne. Ale nowatorskie były wnioski, jakie z nich wyciągnął Flaubert - a w każdym razie nikt wcześniej ich expressis verbis nie sformułował. Sztuka, jak zapewniał w swoich listach Flaubert, teraz musiała wypełnić pustkę, jaka powstała po detronizacji zorganizowanej religii. Sztuka musiała przejąć odpowiedzialność, jaką zrzuciła z siebie religia, i stać się_ tym, czym rzekomo była religia - drogą do sfery świe_ tości. Sztuka ponownie stała się_ tym, czym była na samym początku - świadectwem i repozytorium bosko_ ści — a kultura miała przejąć wzniosłe prerogatywy kultu. W tym celu dzieło sztuki musiało nabyć tych samych magicznych, opartych na hermetycznych zależnościach, właściwości, które miała talizmaniczna sztuka renesansu:

Czyż w dziele, którego części doskonale do siebie pasują, które składa się z rzadkich części, którego powierzchnia jest wypolerowana i które stanowi harmonijną całość, nie jest zawarta wrodzona cnota, rodzaj boskiej siły, coś tak wiecznego, jak zasada? (Mówię jak platonista). Jeśli tak nie jest, to dlaczego odpowiednim słowem musi być słowo muzyczne? Albo dlaczego wielki natłok myśli musi owocować wersami poezji? Odczucia i obrazy rządzą się zatem prawami liczb, a to, co wydaje się tylko zewnętrzną formą, jest prawdziwą esencją².

Dla Flauberta zatem sztuka była, podobnie jak w czasach renesansu, aktem magicznym, procesem alchemicznym, opartym na czysto hermetycznych zasadach. Artysta zaś tym samym musiał się stać arcykapłanem i magiem. Aby wyjaśnić te kwestie., Flaubert odwoływał się do starej hermetycznej zasady analogii, tworzącej związek między twórcą mikrokosmosu a Stwórcą makrokosmosu: „Artysta musi 196 ELIKSIR I KAMIEN

być dla swego dzieła jak Stwórca dla świata, niewidzialny i wszechpotężny; powinien być wszędzie odczuwalny, lecz nigdzie nie widzialny”³.

O ile Flaubert przytaczał hermetyczne analogie prywatnie, w swoich listach, to poeta Charles Baudelaire czynił to publicznie. Słynny poemat Baudelaire’a Związki, przywołujący najważniejsze doktryny hermetyzmu i tworzący „las symboli”, jest jednym z najbardziej błyskotliwych wyrazów hermetyzmu we współczesnej kulturze i do dziś niezmiennie wywiera ogromny wpływ na artystów:

Natura jest świątynią, gdzie żywe filary Jakieś niejasne słowa wymawiają czasem. Człowiek wśród nich przechodzi jak symbolów lasem, A one nań się patrzą wzrokiem poufałym.

Jak echa, co się z sobą z oddali zlewają Wjakowejś tajemniczej jedności głębokiej, Skojarzonej zarazem z jasnością i mrokiem, Tak z sobą wonie, barwy i dźwięki współgrają.

Są aromaty świeże jak ciała dziecinne, Zielone niczym łąki, jak flet melodyjne, Są też inne, przewrotne w swej dzikiej bujności, Dążące do bezkresu, do nieskończoności, Jak zapach ambry, nerdu, piżma czy kadzidła -Te zmysłom i duchowi przyprawiają skrzydła⁴.

Sam przypominający postać Fausta Baudelaire próbował urzeczywistnić swą hermetyczną wizję, zarówno w życiu, jak i w sztuce za pomocą absyntu, haszyszu i mnóstwa innych środków, aby osiągnąć rodzaj duchowego „przełomu” - doświadczyć boskości w samym sercu ludzkiego plugastwa. Pod tym względem również stosował się do słów renesansowych magów takich jak Agryppa i Paracelsus, którzy twierdzili, iż sam alchemik powinien być „podstawowym metalem” swego eksperymentu. I podobnie jak Agryppa i Paracelsus, Baudelaire mówił o Hermesie Trismegistosie:

Hermesie, władasz mną tajemnie I stąd się biorą wszystkie dziwy: Z twej winy się zaszczepił we mnie Midas, alchemik nieszczęśliwy⁵.

Pokolenie później Baudelaire’a prześcignęło w procesie transmutacji samego siebie cudowne dziecko, Artur Rimbaud. Również Rimbaud kazał artyście zagłębiać się w tereny opuszczone przez kapłanów i stawać twarzą w twarz ze świeżością. Poeta, jak twierdził, powinien być wizjonerem, w prawdziwie faustowskim stylu, powinien prowadzić swe poszukiwania poza granicami ludzkiego doświadczenia, zapuścić się w „Nieznane”:

Odkrycie nauk hermetycznych Trzeba, powiadam, być wizjonerem, uczynić wizjonerem samego siebie.

Poeta czyni siebie wizjonerem przez długotrwałe zaburzenie własnych zmysłów. Przez wszelkie formy miłości, cierpienia, szaleństwa; poszukuje samego siebie, spożywa wszystkie trucizny, jakie w nim się znajdują, zachowując ich kwintesencję. Niewypowiedziane cierpienia, w których będzie potrzebował całej swojej wiary i nadludzkiej siły - wielki zbrodniarz, wielki chory, doszczętnie potępiony i najdoskonalszy uczoney! On bowiem dociera do Nieznanego! Ponieważ on pielęgnował

swego ducha - dlatego na początku jest bogatszy niż ktokolwiek inny. Dociera do Nieznanego: ale nawet wtedy, na wół szalony przestaje rozumieć wizje, które miał wcześniej. Niech rzuci się w te niewypowiedziane i niepoliczalne rzeczy: przyjdą inni straszliwi robotnicy: zaczną tam, gdzie on upadł⁶.

Poszukując hermetycznych związków ponad Baudelaire'em, Rimbaud sformułował „alchemie, słowa” i starał się znaleźć korelacje dźwięków, wyrażone samogłoskami i kolorami: „Wynalazłem kolory samogłosek! A czarne, E białe, I czerwone, O niebieskie, U zielone. - Ustaliłem formę, i takt każdej ze spółgłosek i w instynktownych rymach pochlebiałem sobie, że odkryłem poetyckie słowo dostępne, któregoś dnia, dla wszystkich zmysłów. Zastrzegając sobie prawo przekładu”⁷.

Nic dziwnego, że tego rodzaju eksperymenty i poszukiwania nowych zależności poza granicami racjonalnej świadomości prowadziły niekiedy do dziwacznych rezultatów. Faustowskie ambicje wysławiane przez Baudelaire'a i Rimbauda miały się doczekać kulminacji w formie tak zwanej dekadencji, która nadała wyjątkowy charakter epoce fin de siècle'u. W powieści Oskara Wilde' a Portret Doriana Graya głównego bohatera „psuje” wpływ złowieszczej małej „żółtej książki”. Książka taka naprawdę, istniała. Była to powieść zatytułowana [^]Rebours, autorstwa Jorisa-Kar-la Huysmansa. W poszukiwaniu coraz to nowych, nie odkrytych jeszcze powiązań, a także nowych odczuć i doświadczeń, bohater Huysmansa konstruuje wyjątkowe urządzenie, rodzaj organów, czy też pianina składającego się z butelek wypełnionych napojami o różnych kolorach i zapachach. Pijąc je w specyficznych sekwencjach bohater usiłuje odgrywać melodie na swoim gardle, przełyku, przez swój metabolizm wzbudzając w sobie rodzaj muzyki sfer.

Abstrahując od takich dziwactw, „las symboli” Baudelaire'a i „alchemia słowa” Rimbauda stworzyły nową estetykę, nową szkołę, w literaturze, malarstwie i muzyce, zwaną francuskim symbolizmem, le symbolisme. Jej arcykapłanem i ar-cymagiem — często nazywanym „Mistrzem” lub „Magiem” — był tajemniczy poeta, Stephane Mallarme. Każdy z nielicznych, dopracowanych w najdrobniejszych szczegółach i trudnych do zrozumienia utworów poetyckich Mallarmego miał być sam w sobie magicznym zaklęciem, alchemicznym kondensatem, który omijając racjonalne czynniki kierował umysł czytelnika ku bezpośredniemu zrozumieniu „Nieskończoności”, „Ideału”, boskości. W poezji Mallarmego dzieło sztuki, jako dzieło talizmanicznej magii, zyskuje całkowicie nowy psychologiczny wymiar.

Hermetyczne zasady, leżące u podstaw francuskiego symbolizmu, szybko zdobywały popularność. Przeniknęły także do innych sztuk, przejął je dla teatru belgijski dramaturg Maurice Maeterlinck, dla muzyki Claude Debussy (który komponował muzykę do utworów Mallarmego i Maeterlincka), dla malarstwa Odilon 198 ELIKSIR I KAMIEŃ

Redon i James Whistler. Zasady te przyjęły się także za granicą. W angielskiej e.-zycznej literaturze stosowali je Yeats, Joyce, Eliot i Virginia Wolf. W Niemczech i Austrii - poeci tacy jak Hugo von Hofmannstahl, Stefan George i Rainer Maria Rilke oraz powieściopisarze: Franz Kafka, Tomasz Mann, Robert Musil i Hermann Broch. We Włoszech zasady francuskiego symbolizmu doprowadziły do powstania hermetycznej szkoły poetyckiej, ermetismo, reprezentowanej na przykład przez Giuseppe Ungarettiego, Salvatore Quasimodo i Eugenio Montale. Dalej na wschód powstał jako niezależny ruch symbolizm rosyjski, który wydał takie postaci jak Aleksander Błok i Andriej Bieły. Dzieki rozpowszechnieniu symbolizmu nauki hermetyczne stały się najważniejszym czynnikiem, jaki wywarł wpływ na kształt zachodniej literatury na początku XX wieku.

Funkcje, dzieła sztuki jako obiektu talizmanicznej magii najlepiej chyba ilustruje jeden z najsłynniejszych poematów Yeatsa, Odjazd do Bizancjum. Początkowa strofa przywołuje wizje, „nieczystej”, „podstawowej” substancji fizycznego świata, sfery kiełkującej i kipiącej cyklami rozwijającego się. i ginącego życia:

To nie jest kraj dla starych ludzi. Między drzewa Młodzi idą w uścisku, ptak leci w zieleni, Generacje śmiertelne, a każda z nich śpiewa, Skoki łososi, w morzach ławice makreli. Całe lato wysławiać będą chóry ziemi Wszystko, co jest

poczęte, rodzi się, umiera. Nikt nie dba, tą zmysłową muzyką objęty, O intelekt i trwale jego monumenty⁸.

W trzeciej strofie poemat staje się. inkantacją, inwokacją. Starzejący się. poeta pragnie sam siebie wytransmutować z natury w nieskończoność, trwałość, nieśmiertelność sztuki:

O mędrco, gorejący w świętym boskim ogniu Jak na mozaice u ścian pełnych złota, Wyjdźcie z płomienia, co żarem was oblókł, Nauczcie, jak mam śpiewać, podyktujcie słowa. Przepalcie moje serce. Chore jest, pożąda, i kiedy zwierzę z nim spętane kona, Serce nic nie pojmuje. Zabierzcie mnie z wami W wieczność, którą kunsztownie zmyśliliście sami⁹.

W ostatniej strofie proces transmutacji jest dokonany:

A kiedy za natury krainą już będę, Nigdy formy z natury wziętej nie przybiore, Jak u greckich złotników tak formy wyprzedę Wplatających w emalię liść i złotą korę, Ażeby senny Cesarz budził się ze dworem, Odkrycie nauk hermetycznych Albo tę, jaką w złotej wykuli gęstwinie, Żeby śpiewała panom i damom Bizancjum O tym, co już minęło, czy mija, czy minie¹⁰.

Odjazd do Bizancjum nie tylko przywołuje, przedstawia, czy opisuje proces alchemicznej transmutacji. Poemat ten sam w sobie stanowi i jest przykładem procesu alchemicznej transmutacji. Przez swą ostatnią strofę,, w której słowo „złoto” powtarza się. co najmniej cztery razy, sam poemat staje się. „złoty”. Dzie_ki samym głoskom, ich rezonującej i wibrującej dźwięczności, sam utwór stał się. werbalnym odpowiednikiem form, jakie tworzyli greccy złotnicy z kutego złota i emalii. Sam poemat, jak również jego temat, ulegają hermetycznej transmutacji. Podobny proces ma miejsce w innym utworze, zatytułowanym po prostu Bizancjum.

W połowie XIX wieku Flaubert powoływał się. na hermetyczną zasadę, analogii, korespondencji mikrokosmosu i makrokosmosu, porównywał relacje, artysty do jego dzieła z relacją Boga do stworzonego przez niego świata. Sześćdziesiąt lat później jego stwierdzenie powtórzył niemal dosłownie człowiek, którego znaczenie dla współczesnej literatury było równie wielkie, jeśli nawet nie wie_ksze. W Portrecie artysty z czasów młodości Stephen Daedalus, bohater Joyce'a oznajmia, że jest „kapłanem wyobraźni” i przypisuje sobie wszystkie tradycyjnie kapłańskie prerogatywy. Jego związek ze sztuką, podobnie jak kapłana z religią, nie jest kwestią „wyboru”, lecz „powołania”. W dalszej cze_ści tekstu Stephen Daedalus, wyrażając poglądy samego Joyce'a, prezentuje długą i złożoną teorię, estetyczną. Opierając się. w znacznej mierze na dziełach Flauberta, teoria ta przyjmuje tradycyjny je_zyk teologii i dostosowuje go do specyficznych celów estetyki. Sztuka, dla Joyce'a, staje się. repozytorium i przewodnikiem „epifanii”, wzniosłym momentem oświecenia, czy też objawienia. Również on, słowami, w których pobrzmiwa echo myśli Flauberta, przywołuje hermetyczną analogię. mie_dzy artystą a judeochrześcijańską koncepcją Boga: „Misterium estetycznej twórczości, podobnie jak twórczości materialnej, już jest zakończone. Artysta, jak Bóg-Stwórca usadawia się. w swym dziele, czy za nim, albo obok, lub nad nim, niewidzialny, wyszlachetniały przez oderwanie się. od zewnętrznego świata, i oboje_tnie czyści sobie paznokcie”¹¹.

Dla Joyce'a, tak jak i dla Flauberta, Bóg jest najwyższym magiem, najwyższym czarownikiem, używającym słowa - analogicznego do Słowa - aby wyczarować z nicości iluzję., dzieło sztuki, bardziej „rzeczywiste” niż sama „rzeczywistość”. Prototypem artysty dla Joyce'a jest imiennik jego bohatera, Dedal z greckiego mitu -mag, doskonały rzemieślnik, architekt, który pierwszy dał człowiekowi skrzydła oraz zaprojektował i zbudował labirynt na Krecie jako rodzaj hermetycznego mikrokosmosu. Do tej właśnie postaci, „bajecznego rzemieślnika” Stephen zwraca się. w słynnym zdaniu kończącym powieść: „Ojczy mityczny, mityczny artysto, sprzyjaj mi teraz i o każdej porze”. Ale za Dedalem kryje się. postać innego, jeszcze starszego patrona, do której Stephen zwraca się., kiedy dostrzega i zaczyna rozumieć swoje „powołanie”, przez hermetyczną doktrynę, wzajemnych powiązań. Postacią wyczarowaną przed oczyma jego duszy jest Thot, egipski bóg pisma i magii, alter ego Hermesa Trismegistosa. We fragmencie cytowanym już na początku tej książki 200 ELIKSIR I KAMIEŃ

obraz Thota pojawia się Stephenowi, stojącemu na schodach Trinity College w Dublinie i przyglądającemu się. ptakom lecącym w górze:

Po cóż spogląda w górę ze stopni przedsionka, słucha ostrych dwukrzyków ptactwa i obserwuje jego lot? Czy dla uzyskania wyroczni o szczęściu lub nieszczęściu? Przemknęło mu przez myśl zdanie z Korneliusza Agryppy, a potem poczęły niespokojnie latać bezkształtne myśli Swedenborga o związku zachodzącym między ptactwem a sprawami intelektu, i o tym, że twory skrzydlate posiadają własną wiedzę i znają swój czas oraz pory roku, ponieważ w przeciwieństwie do ludzi wiodą żywot pierwotny i nie wypaczyły tej pierwotności za pomocą rozumu.

Więc przez wieki całe ludzie wznosili oczy ku niebu, podobnie jak on spogląda na ptaki w locie. Kolumnada nad nim przywodzi mu niejasno na myśl starożytną świątynię, kijek zaś, na którym opiera się ciężko - krzywą łaskę augura. Uczucie lęku przed czymś nieznanym drgnęło w jego umęczonym sercu, lęku przed symbolami i oznakami, przed mężem sokołowi podobnym, jego imiennikiem, który z więzienia swego wzbił się w przestworza na wiklinowych skrzydłach, przed Thotem, bogiem literatów, piszącym trzcina na tabliczce i noszącym rogaty księżyc na wąskiej głowie ibisa¹².

Ulisses, podobnie jak Odjazd do Bizancjum jest dziełem talizmanicznej magii, precyzyjnie skonstruowanym mikrokosmosem ujętym w sieć hermetycznych współzależności, do której Joyce dostosował także chrześcijańską doktrynę, współlistnienia. Każdy rozdział odpowiada jednemu z organów ludzkiego ciała. Całe dzieło stało się manifestacją „Adama Kadmona”, pierwszego człowieka według Kabały. Kalambur zaś, ze swymi wieloma poziomami znaczeń, jeszcze bardziej zacieśnia sieć hermetycznych zależności. To samo dotyczy Finnegan s Wake (Śladem Finnegana), gdzie ostatnie zdanie łączy się z pierwszym. Samą swoją formą Finnegan s Wake odzwierciedla mikrokosmos alchemicznego Uroborosa, węża zwiniętego w okrąg i połykającego własny ogon.

W podobny sposób magia talizmaniczna leży u podstaw dzieł Tomasza Manna. Pod koniec jego powieści z 1924 roku, trafnie zatytułowanej Czarodziejska Góra czytelnik dowiadyuje się, że opowiedziana właśnie historia „nie była ani długa, ani krótka, lecz hermetyczna”. Można wtedy cofnąć się do przeczytanych siedmiuset niezwykłych stron i znaleźć w nich przegląd hermetycznie symbolicznych związków, złożoną architektoniczną strukturę opartą na formalnych fundamentach muzyki i matematyki. Podobną konstrukcję ma Doktor Faustus, opublikowany w 1947 roku, który zgłębia, na niewiarygodną skalę, ukryte hermetyczne związki między magią, matematyką, muzyką i ogólnie pojętymi sztukami pięknymi. Doktor Faustus jest nie tylko najważniejszą od czasów Goethego wersją opowieści o Fauście. Stanowi też najpełniejszą adaptację tej historii dla naszego stulecia. W latach 50., pod koniec życia, Mann wrócił do swej powieści, po raz pierwszy wydanej w 1911 roku, Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla. Wprawdzie przed śmiercią autora światło dzienne zdołał ujrzeć tylko jeden tom, ale Mann zamierzał rozbudować tę powieść w wielotomowe podsumowanie całej swojej kariery literackiej. Nic dziwnego, że Hermes Trismegistos jest wielokrotnie wymieniany jako duch opiekuńczy Odkrycie nauk hermetycznych tej książki. Mann wielokrotnie podkreślał w jej tekście doktrynę, wzajemnych powiązań, związków między makrokosmosem i mikrokosmosem:

To wzajemne mijanie się, krążenie dookoła siebie i własny ruch obrotowy, owo zagęszczanie się mgławic w ciała niebieskie, owo żarzenie się, rozplamianie, stygnięcie, rozkład i pęknięcie, rozsypywanie się w pył, owe zapadanie się w głąb i wloty ku górze z nicości w nicość, choćby może było lepiej i milej trwać w uśpieniu lub czekać na ponowną drzemkę - tworzą byt zwany również naturą, jedną wszędzie i we wszystkim. Nie powinien ani na chwilę wątpić, że wszelki byt, że natura tworzy jedność zamkniętą i to od najprostszego martwego tworzywa aż do najżywotniejszych okazów życia, do kobiety o jędrnych ramionach i tułowia Hermesa. Nasz ludzki mózg, ciało i szkielet - są chyba mozaikami tych samych cząsteczek elementarnych, z których składają się gwiazdy i pył gwiazdny, a także ciemne, gnane po międzygwiazdnej przestrzeni chmury gazu. Życie, wywiedzione z bytu, tak jak niegdyś on sam z nicości - życie, ten kwiat bytu, ma, jak oto słyszałem, wszystkie materialne pierwiastki wspólne z naturą nieograniczoną - nie może

ono wykazać się ani jednym składnikiem wyłącznie doń przynależącym. Nie można utrzymywać, że ono odcina się niedwuznacznie od bytu nagiego, nieożywionego. Granica między nim a bytem nieożywionym jest płynna. Komórka roślinna odznacza się naturalną potencjalnością takiego przeobrażenia, za pomocą słonecznego eteru, tworzyw należących do królestwa minerałów, iż pozyskują one w niej życie. Prapłodna moc chlorofilu daje nam więc przykład powstawania ciał organicznych z materii nieorganicznej. Nie brak i przebiegów odwrotnych. Posiadamy układy skalne utworzone ze zwierzęcego kwasu krzemowego. Przyszłe góry lądowe narastają w morzu, w najprzepaścistszych jego głębiach, z szczątków kostnych drobniutkich żyjątek. W pozornym i połowicznym życiu upłynnionych kryształów przecieka naocznie jedno królestwo przyrody w inne. Ilekroć natura ukazuje ma-miäco byt organiczny w bycie nieorganicznym, jak w kwiecie siarczonym lub w kwiatach lodu, zawsze pragnie ona pouczyć nas, że jest jednością¹³.

Zarówno w swoich esejach, jak i w dziełach literatury pie_knej, Mann wielokrotnie odwoływał się, do hermetycznej analogii sformułowanej przez Flauberta i powtarzanej przez Joyce'a - „słowo” w bardziej przyziemnym znaczeniu jest mikrokosmosem odpowiadającym „Słowu” pisanemu z wielkiej litery, Logosowi. „Słowo” zatem staje się narze_dziem tworzenia, sposobem, w jaki artysta, niczym judeochrze_ścijański Bóg, wywołuje iluzje, bardziej „realną” niż sama „rzeczywistość”. Te, analogie, przejęło wielu innych twórców literatury, zwłaszcza po II wojnie światowej. Można ją znaleźć w dziełach Nabokowa, i u Patricka White'a i u francuskiego powieściopisarza Michela Tourniera. Widać ją wyraźnie u Jorge Luisa Borgesa i całej grupy wybitnych pisarzy, jakich wydała Ameryka Łacińska.

W słynnych Stu latach samotności Gabriela Garcii Maręeza alchemia i proces alchemiczny są stale powracającymi motywami symbolicznymi. Jeden z głównych bohaterów, zajmujący się, alchemią, nosi imię, „Aureliano”, pochodzące od słowa „złoto”. Imię, to przechodzi z pokolenia na pokolenie w rodzinie, której historii, poznajemy. Pod koniec opowieści Aureliano Babilonia, ostatni potomek rodu, czyta tekst, który właśnie rozszyfrował. Okazuje się, on tą samą książką, w której został 202 ELIKSIR I KAMIEN

opisany on i jego rodzina. W ten sposób książka (przez małe k) staje się, hermetycznym mikrokosmosem większej Księgi - Księgi Historii, Księgi Rzeczywistości (czy też nad-rzeczywistości), wręcz samą Księgą Żywota. A kiedy w mniejszej książce dochodzi do apokalipsy, to samo dzieje się w większej Księdze:

W tym punkcie, niecierpliwie pragnąc poznać swoje własne pochodzenie, przerzucił kartki. Wtedy zerwał się wiatr, ciepły i pełen głosów przeszłości, szeptów dawnych pelargonii i westchnień, rozczarowań dawniejszych niż najbardziej uparte tęsknoty. Nie zauważył go, bo w tej chwili odkrywał pierwsze załączki swojego istnienia we frywolnym dziadku lekkomyślnie wędrującym przez złudną pustynię w poszukiwaniu pięknej kobiety, której nie dał szczęścia. Au-reliano poznał go i śledząc ukryte ścieżki jego potomków znalazł moment, w którym sam został poczęty o zmierzchu, pośród skorpionów i żółtych otyli w łazience, gdzie prosty robotnik sycił swą żądę z kobietą, której uległość zrodziła się z buntu. Był tak pochłonięty lekturą, że nie czuł także drugiego podmuchu wiatru, którego cykloniczna siła wyłamywała z zawiasów drzwi i okna (...). Macondo było już wirującym słupem kurzawy i gruzu miotanym furją biblijnego huraganu, kiedy Aureliano przerzucił jedenaście stronic, by nie tracić czasu na fakty zbyt dobrze mu znane, i zaczął odczytywać moment, który przeżywał obecnie, odcyfrowując go w miarę przeżywania, widząc samego siebie w trakcie odczytywania ostatniej strony pergaminów, tak jakby to widział w mówiącym zwierciadle. I znów przeskoczył kilka wierszy, by wyprzedzić przepowiednię i sprawdzić datę i okoliczności swojej śmierci. Ale nim doszedł do ostatniego wiersza, zrozumiał już, że nie wyjdzie nigdy z tego pokoju, gdyż powiedziane było, że miasto zwierciadeł (lub zwierciadlanych miraży) zmiecione będzie przez wiatr i wygnane z pamięci ludzi w chwili, kiedy Aureliano Babilonia skończy odcyfrowywać pergaminy, i że wszystko, co w nich napisano,

niepowtarzalne jest od wieków, bo plemiona skazane na sto lat samotności nie mają już drugiej szansy na ziemi¹⁴.

W jednej ze swoich nowel, *Blacamd n Dobry, Sprzedawca Cudów*, Marquēz podaje rodzaj kodu, klucza do wszystkich swoich dzieł. Bohater i zarazem narrator jest tu wędrownym cudotwórcą czy też magikiem, czarodziejem, szarlatanem — i, w znaczeniu metaforycznym, artystą jako magiem i Bogiem:

(...) kto się odważy powiedzieć, że nie jestem filantropem, panie i panowie, a teraz tak, panie, dowódcu dwudziestej floty, proszę rozkazać swoim chłopcom zburzyć barykady, by zboleła ludzkość mogła tędy przejść, trędowaci na lewo, epileptycy na prawo, paralitycy tam, gdzie nie będą zawadzać, a tam z tyłu mniej potrzebujący i tylko łaskawie proszę się tam nie tłoczyć, bo później nie ponoszę odpowiedzialności, jeśli popłaczą się choroby i wyleczę nie z tej, na którą cierpię, i niech bucha muzyka, aż do stopienia się blachy, i niech strzelają rakiety, aż do spalenia aniołów, i wódka niech się leje, aż do zapicia idei, i niech krokiem marszowym nadchodzą markietanki, maruderzy, marszałkowie, reporterzy i to wszystko na mój rachunek, panie i panowie, bo tu kończy się zła sława Blacamanów, a zaczęła powszechna wędrówka ludów. W ten właśnie sposób usypiam ich poselskimi metodami, na wypadek gdyby mi się nie udała diagnoza i niektórych pozostawiłbym w gorszym niż byli stanie. Jedyne, czego nie robię, to wskrzeszanie zmarłych, ponieważ ledwo otworzą oczy, tłuką z wściekłością burzyciela ich spokoju, a w końcu jeśli nie popełniają samobójstwa, Odkrycie nauk hermetycznych umierają z rozczarowania. Początkowo prześladował mnie orszak uczonych, którzy chcieli wy badać legalność moich praktyk, a kiedy zostali już przekonani, zagrozili mi piekłem Szymona Maga i poradzili pędzić żywot pokutniczy, aby zostać świętym, ale odpowiedziałem im, nic nie ujmując ich czci, że właśnie od tego zacząłem. Prawdajest, że zostając świętym po śmierci, nic na tym nie zyskuję, jestem bowiem artystą (...)¹⁵.

Strażnicy świętości Sztuki piękne, jak już wcześniej powiedzieliśmy, zawsze kierowały się ku świeżości, ku sprawom uważanym za domenę zorganizowanej religii i zawsze, w pewnym sensie, stosowały techniki magiczne. Wystarczy przypomnieć Boską komedię Dantego, czy Raj utracony Milтона, obrazy Rafaela, muzykę Bacha i Haendla. Nawet w atmosferze racjonalizmu, sekularyzmu i rozdrobnienia Wieku Rozumu były postacie takie, jak Blake, który szukał boskości poza granicami zorganizowanej religii. Shelley zaś, sam uznający się za ateistę, mógł odwoływać się jednak do świętości w Mont Blanc i Hymnie do intelektualnego piękna. W drugiej połowie XIX wieku jednak przybieranie przez artystę pozycji i atrybutów maga stawało się coraz bardziej świadomym i celowym działaniem, rządzącą zasadą estetyki. Tak jak zalecał Flaubert, artysta przejmował zadania, z których zrezygnowała zorganizowana religia — odpowiedzialność za kontakty ze świętością. A w ślad za tym zadaniem szło inne, które religia starała się wypełniać przed czasami renesansu — połączenie fragmentów rzeczywistości we wszechobejmującą jedność. Kiedy okazało się, że zorganizowana religia nie jest już w stanie dłużej być czynnikiem łączącym nauki hermetyczne - hermetyczna zasada analogii i wzajemnych zależności - dawała najbardziej wiarygodną alternatywę. Na początku XX wieku potrzeba takiej alternatywy stała się bardziej niż kiedykolwiek wcześniej dotkliwa i nagląca.

Na początku XX wieku rozdrobnienie wiedzy osiągnęło poziom krytyczny i ludzkość stanęła w obliczu bolesnego kryzysu znaczenia. Kryzys ten, z towarzyszącą mu -jak to nazwał Hermann Broch - „dezintegracją wartości”, stał się wręcz obsesją dla czołowych postaci ówczesnej kultury. Jak się wydaje, poza Jungiem i innymi osamotnionymi postaciami z innych sfer działalności, tylko artyści w pełni docenili wielkość dylematu, przed jakim stanęła zachodnia cywilizacja. Byli oni przerażająco świadomi czegoś jeszcze bardziej niepokojącego. Zdawali sobie sprawę, że — w konsekwencji rozdrobnienia wiedzy i mnożenia specjalizacji — cztery masywne filary, na których opierał się zachodni racjonalizm, zaczęły pękać.

Do XX wieku zachodni racjonalizm, a co za tym idzie, cała zachodnia cywilizacja, opierały się na czterech podstawowych założeniach. Czas, przestrzeń, związek przyczynowy i osobowość uznawano za stałe, niezmiennie, stabilne - niepodważalne pewniki, na których bezpiecznie można było budować „rzeczywistość consensu”. Czasowi, przestrzeni, związkowi przyczynowemu i osobowości nadano rzekomo „obiektywną” moc — moc, która miała stanowić argument przeciwko wszelkim „subiektywnym” i irracjonalnym niestałościom.

204 ELIKSIR I KAMIEŃ

Od kiedy człowiek wprowadził wynalezione przez siebie pomiary, czas wydawał się skutecznie „poskromiony”, dający się określić za pomocą zegara lub kalendarza. Podobnie podporządkowano pomiarom przestrzeń, czy odległość. Związek zaś między czasem a przestrzenią, stanowiący w mniejszym lub większym stopniu stałą proporcję, rzekomo podkreślał niezmiennosc ich obu. Od czasów prehistorycznych podróże — odbywane pieszo, konno lub wozem zaprzężonym w zwierzęta - trwały zasadniczo tak samo długo. Podobnie wiosło i żagiel określały stosunek czasu do przestrzeni w pokonywaniu zbiorników wodnych, czy to Morza Śródziemnego, czy Atlantyku. Epoka pary, która nadeszła wraz z XIX wiekiem, wprawdzie znacząco zmodyfikowała te proporcje, lecz nie podważyła ich prawdziwości.

W XX wieku jednak powszechnie akceptowane pojęcia czasu i przestrzeni coraz częściej były podawane w wątpliwość - teoretycznie, przez różne wyspecjalizowane dyscypliny, i empirycznie, przez rozwój technologii. Psychologia na przykład podważyła słuszność zewnętrznych pomiarów, dowodząc ważności wewnętrznego czasu i wewnętrznej przestrzeni. Czas nie ograniczał się już do sfery zegara i kalendarza, a przestrzeń do linijki i mapy. Każde z nich miało swe własne continuum wewnętrzne, równie istotne jak zewnętrzne. W konsekwencji zewnętrzne pomiary przestały mieć wagę prawd absolutnych, a stały się tym, czym w gruncie rzeczy zawsze były - konwencjami, arbitralnymi wynalazkami ludzkiego intelektu. Nauka i technologia zaczęły kwestionować nawet wiarygodność takich konwencji. W wyniku naukowego consensu czas i przestrzeń stały się płynne, zmienne, niepewne, względne. Co więcej, każdy mógł doświadczyć tej względności w praktyce. Samochodem da się pokonać 90 kilometrów w ciągu niecałej godziny, podczas gdy człowiekowi idącemu pieszo zajmie to pięć godzin. Lecąc concorde'em przebędziemy 4000 kilometrów w czasie, w jakim człowiek samochodem przejedzie 400. Concorde'em można wręcz wyruszyć w podróż dookoła świata jedenastego, powiedzmy, marca, i wylądować dziesiątego tego samego miesiąca. W ten sposób pomiary przestały być „faktami obiektywnymi”, a stały się uzupełnieniem wewnętrznego stanu człowieka albo technologii.

Osiągnięcia XX wieku podważyły pojęcia czasu i przestrzeni; to samo stało się też z zasadą związku przyczynowego. Od najdawniejszej starożytności rzekome „prawo” przyczyny i skutku wydawało się niezmiennie i obowiązujące wobec wszystkiego. Teraz to podobno niepodważalne prawo okazało się w najwyższym stopniu zawodne. Na przykład psychologia dowiodła niemożności określenia, czy oceny ludzkich motywacji, podkreślając ambiwalencję zachowań, nie poddających się prostym równaniom przyczyny i skutku. Nieokreśloność, nieprzewidywalność, przypadkowe elementy i nieprzewidziane mutacje zaczęły stopniowo wkraczać do naukowych teorii. Ponadto wcześniej uważano, że związek przyczynowy rozwija się w postępie liniowym, niejako „przez” czas i przestrzeń. A skoro czas i przestrzeń stały się względne, to zniknęły również czasowe i przestrzenne podstawy, na których opierał się związek przyczynowy. W rezultacie Jung zaproponował całkowicie nową koncepcję „synchroniczności”, która miała służyć jako coś, co on sam nazwał „bezprzyczynową zasadą łączącą”.

Odkrycie nauk hermetycznych Ta nowa niestabilność związków przyczynowych promieniowała też na inne, bardziej praktyczne sfery. Na przykład moralność opierała się w znaczącym stopniu na zasadzie nagrody i kary. Kara i nagroda z kolei wynikały bezpośrednio z przyczyny i skutku. Kiedy zostały zakwestionowane przyczyna i skutek, prawa rządzące nagrodą i karą stały się jeszcze bardziej

niż dotychczas elastyczne. Kara przestała być nieodwołalnym wynikiem przestępstwa – a nagroda wynikiem zasługi. Przeciwnie, człowiek mógł mieć nadzieję, na uniknięcie kary, na którą „zasłużył”, i otrzymanie nagrody, która mu się nie należy. Jak czas, przestrzeń i związek przyczynowy stanowiły trzy filary zachodniego racjonalizmu, tak czwartym była osobowość. Od czasów Arystotelesa uważano „charakter” za mniej lub bardziej stałą wartość. W różnych wiekach różne czynniki łączono z kształtowaniem charakteru: układ planet w chwili narodzin, cztery ziemskie żywioły – ziemię., wodę., powietrze i ogień, tak zwane „humory” zawarte we krwi, fluidy. Z wyjątkiem przypadków zarazy, niepokoju i niekiedy religijnych nawróceń, charakter uważano za niezmienny. Teraz charakter, czy też osobowość człowieka musiała się zmierzyć ze świadomością własnej niestabilności, jeśli nie wręcz nieistnienia. Socjologia prezentuje osobowość jako coś w rodzaju narastających stopniowo warstw odruchów, uwarunkowanych dziedzicznie i przez otoczenie. Nauka dostarcza potwierdzenia takiej teorii, idąc nawet dalej i redukując charakter, czyli osobowość, do czystej biologii i chemii, do impulsów nerwowych i kodu genetycznego. Psychologia, wskazując na istnienie podświadomości, zadała ostateczny cios osobowości w takiej formie, w jakiej postrzegano ją w przeszłości. Sny – wcześniej uważane za coś wywodzącego się z źródeł zewnętrznych, coś marginalnego w stosunku do osobowości – uznano za najpełniejszy wyraz tożsamości człowieka, jako głos podświadomości. Szaleństwa nie uważano już za dzieło przypadku, czy chorobę, w konwencjonalnym znaczeniu, lecz raczej za możliwość drzemającą w każdym ludzkim umyśle. Człowiek coraz częściej musiał sobie zdawać sprawę., że zawiera się w nim wiele jestestw, wiele impulsów, wiele wymiarów, wiele pod-osobowości, które niekoniecznie muszą być ze sobą zgodne. Co więcej, charakter, czyli osobowość może niepokojąco łatwo ulegać zmianom – za sprawą narkotyków, bolesnych przeżyć, utraty zmysłów, uwarunkowania, czy wreszcie zastosowania wobec mózgu elektrod lub noża chirurga. O ile osobowość w ogóle istniała, to była zarazem czymś więcej i czymś mniej, niż dotychczas sądzono. W wyniku uzupełnienia wiedzy człowiek stał się w jeszcze większym stopniu zagadką dla samego siebie.

Dwudziestowieczny pisarz wcześniej i skuteczniej niż ktokolwiek inny zdiagnozował, zidentyfikował i opisał kryzys, wynikający z rozdrobnienia wiedzy oraz relatywizacji czasu, przestrzeni, przyczynowości i osobowości. Poemat T. S. Eliota *Jałowa ziemia*, opublikowany w 1922 roku, można wskazać jako podsumowanie dwudziestowiecznego doświadczenia. W poemacie tym czytelnik staje wobec zaprzeczenia istnienia czasu i przestrzeni, negacji przyczynowości, dezintegracji osobowości; pozostaje tylko nikły głos rozpaczliwie wzywający „te fragmenty, które wsparłem na moich ruinach”. Aby oddać niebezpieczeństwo współczesnego dylematu, Eliot nie tylko cytuje francuskich symbolistów, ale także stosuje przejęte od nich hermetyczne techniki. A kiedy w końcu udaje mu się znaleźć 206 ELIKSIR I KAMIEŃ

drogę przez pustkowia — jest to droga zgodna z hermetycznymi zasadami. W znacznej mierze pod wrażeniem jego rytuałów Eliot oficjalnie wstąpił do Kościoła anglikańskiego. Jednak jego późniejsze dzieła, takie jak *Cztery kwartety*, trudno uznać za chrześcijańskie w konwencjonalnym rozumieniu tego słowa. Wręcz przeciwnie, zawierają one wiele większych i mniejszych fragmentów, które mogłyby być cytatami z korpusu hermetycznego. Są tu też inne fragmenty, za pomocą technik francuskiego symbolizmu wyrażające hermetyczną zasadę, wzajemnych powiązań między mikrokosmosem a makrokosmosem:

Taniec wzdłuż arterii
Cyrkulacja limfy
Są wyobrażone w ruchach gwiazd (..)16.

Od początku XX wieku cała energia sztuk pięknych, a zwłaszcza literatury, była skierowana - bezpośrednio lub pośrednio - na dwa najważniejsze cele. Pierwszym było ogarnięcie i uczynienie zrozumiałym w ludzkich kategoriach relatywizacji czasu, przestrzeni, przyczynowości i osobowości. Drugi polegał na ponownym zintegrowaniu, za pośrednictwem czysto hermetycznych zasad, fragmentarycznej wiedzy i nadanie jej wszechobjmującej jedności — jedności, która powinna być zrozumiała w ludzkich kategoriach.

A jednak starania te okazały się, po większej części donkiszotowskie, ponieważ sama sztuka już nie należała do głównego nurtu zachodniej cywilizacji. Sama sztuka została zmarginalizowana, zredukowana do statusu jednego z wielu fragmentów i w oczach większości była bardziej peryferyjna niż kiedykolwiek dotąd. Co więcej, w uniwersyteckich „wieżach z kości słoniowej” również sztuka została rozdrobniona przez racjonalistyczną metodologię. Studia nad poezją i prozą pod nazwami takimi jak „nowy krytycyzm” lub „dekonstrukcjonizm” stały się wykoślawioną formą pseudonauki. Dzieło sztuki dzielono na części i analizowano niczym mechaniczne urządzenie — martwą konstrukcję, słów i wizerunków, które należało rozkawałkować i rozpatrywać część po części, jak organy ciała w czasie sekcji. To zaś, co artysta naprawdę, chciał przekazać, uznawano za przypadkowe lub niepotrzebne.

W konsekwencji ludzie poszukujący głębszego znaczenia i celu w swoim życiu zwracali się ku nauce Wschodu, ku różnym sektom i kultom, albo masochystycznie przedzierali się przez setki stron Gurdjieffa, Bławatskiej czy Rudolfa Steiner - nie zdając sobie sprawy, że przed nosem mają właśnie to, czego szukają. Dla takich ludzi sztuka jest odległą i zamkniętą w sobie dziedziną, sferą specjalistycznych i nieprzystępnych studiów akademickich, nie mającą żadnego znaczenia dla ich własnego życia. Nie zdarzało się, aby tego pokroju ludzie dostrzegali w sztuce to, o czym mówił Flaubert - repozytorium świętości. Nie zdarzyło się też, aby tacy ludzie zadali proste pytanie - kto jest bardziej „uduchowiony”: Rilke czy papież. Otóż możemy być pewni - Rilke jest bardziej „uduchowiony”, podobnie zresztą jak Nikos Kazantzakis, autor Ostatniego kuszenia Chrystusa jest bardziej „uduchowiony” niż pobożni chrześcijanie, którzy potępili jego książkę i oparty na niej film w reżyserii Martina Scorsese.

Część druga Rozdział Magiczny krąg W najszerszym rozumieniu tego słowa magia jest „sztuką sprawiania, żeby coś się zdarzyło”. Zatem w najszerszym rozumieniu tego słowa magię, można określić jako metaforę, dynamicznego związku między ludzką świadomością, czy też wolą, a wszystkim, co jej nie podlega - wydarzeniami, okolicznościami, przedmiotami i innymi ludźmi. Magia zawiera przynajmniej pewien stopień kontroli — czy to jako przewodnictwa, czy też manipulacji. Jest więc technika, za pomocą której rzeczywistość jest zachećcana lub zmuszana do spełnienia pewnych szczególnych warunków. Krótko mówiąc magia jest procesem polegającym na wykorzystaniu „elastyczności” rzeczywistości i kształtowaniu - lub alchemicznej transmutacji - jej, odpowiednio do obranego celu.

Psychologiczne i moralne nastawienie, z jakim przystępujemy do kształtowania lub transmutowania rzeczywistości, określa, czy magia, którą zastosujemy, będzie - według średniowiecznych i renesansowych definicji - „czarna” czy „biała”, „czysta” czy „nieczysta”, „świeża” czy „bluźniercza”. Licząc się z ryzykiem nadmiernego uproszczenia, można wręcz powiedzieć, że w rezultacie ludzkość można podzielić na trzy główne kategorie: „świętych” magów, „bluźnierczych” magów oraz ofiary.

Mag, czy to świeży, czy bluźnierca, odgrywa aktywną rolę w świecie, w którym żyje, dlatego może go przekształcać. Ofiara przeciwnie — pozostaje biernym, bezsilnym niewolnikiem okoliczności. Oczywiście należy zwrócić uwagę, że role te nie są stałe i niezmiennie. Jeden człowiek może być na przykład w pewnych okolicznościach świeżym magiem, w innych bluźniercą, a w jeszcze innych - ofiarą. Niestety jednak, większość istot ludzkich przez większość życia jest ofiarami. Nie mogą kształtować, a tym bardziej tworzyć, swojej rzeczywistości. Przeciwnie — akceptują rzeczywistość stworzoną przez kogoś innego, a tym samym stają się jej niewolnikami.

To pozornie kontrowersyjne twierdzenie można zilustrować prostym przykładem alchemika w laboratorium. Mówiąc metaforycznie, alchemikiem w laboratorium 210 ELIKSIR I KAMIEŃ mógłby równie dobrze być naukowiec, prowadzący badania nuklearne, jak każdy z nas, prowadzący jakiegokolwiek eksperymenty. Mogłaby też być nim cała nasza zachodnia cywilizacja, w olbrzymim laboratorium ludzkich doświadczeń, zwanym

„historią” lub „kulturą”. Alchemik w swoim laboratorium, prowadzący eksperymenty z pierwiastkami, mieszaninami, ze zwierzętami, roślinami i minerałami, może stosować techniki magii zarówno świe_tej, jak i bluźnierczej. Ale dla patrzącego z zewnątrz, wszystkie procesy mogą wyglądać tak samo. W rzeczywistości jednak dynamika każdego z nich jest znacząco odmienna.

Bluźnierczy mag lub alchemik usiłuje nie podlegać wpływowi swojego eksperymentu. Usiłuje manipulować z oddali i zachować pełną kontrolę., samemu pozostając nieskalanym i niezmiennym. Z takiej pozycji może zmuszać składniki swojego eksperymentu, nawet stosując „nienaturalne” procedury, aby zachowywały się. zgodnie z jego życzeniem. Nie zważając na ograniczenia, jakie nakłada na rzeczywistość, narzuca im siłą swoją wolę., cze_sto siekając do procedur sprzecznych z naturą. Ignoruje podstawową hermetyczną zasadę, wzajemnych powiązań, nie wahając się. jej nawet pogwałcić. A ponieważ zachowuje pozorny dystans do swego eksperymentu, może odnieść złudne wrażenie, że niezależnie od tego, jakie moce i energie zastosuje lub uwolni, nie be_da one mieć na niego żadnego wpływu.

Zatem wynajdujemy maszyny - nie tyle po to, by oszcze_dzić czas, ile raczej po to, by zachować „godność”, by zachować czyste re.ce, by odizolować się. od tego, co Yeates nazwał „błotem i krwią” człowieczeństwa. Stosujemy technologie., aby zachować dystans do rzeczywistości, która może się. okazać przerażająca. Ale krąg również wie_zi nas, ogranicza naszą możliwość oddziaływania na świat poza nim. Poszukując bezpieczeństwa, narażamy się. na najwie_ksze ryzyko - utraty człowieczeństwa.

Świeży mag czy alchemik przeciwnie - usiłuje stać się. zarażeni przedmiotem i podmiotem swego eksperymentu - co magowie renesansu uważali za swoją powinność. Usiłuje się. w nim pogrążyć, by doświadczyć go od wewnątrz - aby eksperyment stał się. odzwierciedleniem jego własnej transformacji, a jego własna transformacja - odzwierciedleniem eksperymentu. Zamiast opanowywać rzeczy z zewnątrz, stara się. kierować nimi od wewnątrz, próbuje do tego stopnia stać się. cze_ścią swego eksperymentu, aby kiedy on się. przemieszcza, eksperyment przemieszczał się. wraz z nim. Poddaje się. zmianom, licząc się. z ryzykiem, jakie może się. z tym wiązać. A ponieważ sam jest przedmiotem i podmiotem eksperymentu, musi unikać przymusu i przemocy, unikać wszystkiego, co jest sprzeczne z naturą. Jak już powiedzieliśmy, renesansowy mag porównałby jego działalność do pracy ogrodnika lub botanika, poste_pującego w zgodzie z naturą - pomagającego naturze w jej dziele, wspierającego ją, żywiącego, doprowadzającego do rozkwitu drzemiące w ni ej możliwości. Zacytujmy znowu Paracelsusa: „alchemik (...) wydobywa to, co drzemie w naturze (...)’”. Albo posłuchajmy, co w kilka lat po śmierci Paracelsusa napisał Giambattista Delia Porta: „Dzieło Magii jest niczym innym, jak dziełem Natury, której Magia jest wierna służebnica (...). Takjak małżeństwie, Natura rodzi zboża i zioła, ale to Sztuka toruje im drogę.”².

Magiczny krąg Jak można te metaforyczne porównania przetłumaczyć na bardziej przystęp-ny język psychologii? Odpowiedź na to pytanie, przynajmniej w części, można zilustrować koncepcją dorastania. Ale co właściwie rozumiemy przez „dorastanie”? Człowiek może „dorastać”, czy też rozwijać się., na dwa sposoby.

Zgodnie z tym, co zdefiniowaliśmy wcześniej jako magię, bluźnierczą, można dorastać przez gromadzenie. Innymi słowy, ego człowieka pozostaje w istocie nie zmienione, zachowuje cały czas te. samą konfigurację.. Po prostu przyjmuje w siebie coraz więcej i więcej — seksualnych podbojów, zwiedzonych miast i krajów, przeżytych przygód, zdobytych dóbr. Dzięki takiemu gromadzeniu ego staje się., mówiąc metaforycznie, o wiele większe, bardziej rozrośnięte; ale zachowuje swoją początkową konfigurację., zgodnie z którą podlegało przeżyciom. Z drugiej strony można próbować nie pochłaniać doświadczeń, ale pozwolić, by one nas pochłonięły. Zamiast „zbierać” podboje sercowe lub zwiedzone miejsca, pozwolić, by każde z nich nas zmieniło lub przekształciło. Przyjając w siebie każde nowe doświadczenie lub przygodę., tak aby podstawowa konfiguracja ego nieustannie ulegała zmianom, nieustannie dostosowywała się. do okoliczności i otoczenia. Wówczas wielkość i ilość stają się. mniej ważne niż sama transformacja. Turysta staje się. pielgrzymem.

Przy takim rozróżnieniu bluźnierczego maga można porównać do magazynu, gromadzącego w sobie coraz więcej i więcej energii, aż do momentu, kiedy w jakiś sposób będzie musiał dać jej ujście. Doskonałym przykładem takiego procesu może być Adolf Hitler. Z drugiej strony mag-bluźnierca działa czasem jak przewodnik lub soczewka, przewodząc moc przez siebie samego gdzieś dalej. Tak było w przypadku osób przeżywających mistyczne nawrócenie, na przykład świętego Franciszka czy Buddy. Mogło tak być również w przypadku Gandhiego i Martina Luthera Kinga. I każdego prawdziwego uzdrowiciela.

Jeśli metaforyczne rozróżnienie między magią świętą a bluźnierczą może mieć jakieś konsekwencje psychologiczne, to z pewnością ma ogromny wpływ na teologię. Dla hermetycznie nastawionych chrześcijan może stanowić podstawę Inkarnacji. Tak postrzegał je Charles Williams, powieściopisarz i teolog, do którego przyjaciół zaliczali się C. S. Lewis i J. R. R. Tolkien. Jego zasługą było nawrócenie na anglikanizm T. S. Eliota i W. H. Audena.

Williams i inni hermetyczni myśliciele uważali Boga Starego Testamentu za swego rodzaju maga, czy też alchemika-bluźniercę, poddającego świat jakiemuś alchemicznemu eksperymentowi, wobec którego sam zachowuje dystans i nie podlega jego wpływom. Ze swojej transcendentnej pozycji manipuluje wydarzeniami jak lalkarz lub reżyser, interweniując, niemal dosłownie, jako deus ex machina, kiedy przyjdzie mu na to ochota - rozdzielając wody Morza Czerwonego, poddając próbom Hioba, a wreszcie, kiedy straci cierpliwość, sprowadzając potop. Otacza się potęgą i majestatem oraz egzekwuje posłuszeństwo w dziwny sposób i z dziwnych przyczyn. Podobnie jak mag-bluźnierca manipuluje swym eksperymentem z zewnątrz, jak gdyby za pomocą narzędzi.

W tradycji chrześcijańskiej Bóg Starego Testamentu sam wciela się w człowieka. Jest zatem, według Williamsa, niby alchemik, stający się podmiotem, przedmiotem, 212 ELIKSIR I KAMIEN

a w razie potrzeby również ofiarą swego eksperymentu. Zamiast sprawować kontrole, z zewnątrz, usiłuje kierować od wewnątrz - doświadczając równocześnie bezpośrednio, na własnej skórze, bycia człowiekiem, którego sam stworzył. W rezultacie staje się częścią stworzenia, aby mogło ono mieć własną duszę, — aby mogło przestać być tylko zabawką w rękach wszechpotężnego stwórcy, a przyjąć samodzielnie odpowiedzialność w postaci wolnej woli i etycznych wyborów. Aby dać impuls swojemu dziełu, Bóg musi nawet pozwolić, aby to dzieło go zamordowało. W ten sposób eksperyment alchemiczny dochodzi do spełnienia, mimo iż wymaga to transformacji, a nawet złożenia w ofierze, samego alchemika.

Zatem z teologicznego punktu widzenia celem Wcielenia jest obdarzenie stworzenia własną duszą - innymi słowy wolną wolą, która przejawia się w złożeniu ofiary z samego stwórcy. Na tym polega Nowe Przymierze i możliwość odkupienia. Świat nie jest już teatrzykiem lalek ze Starego Testamentu, gdzie lalkarz może postępować według swojego widzimisię, manipulować wydarzeniami i arbitralnie narzucać reguły gry. Przeciwnie - stworzenie otrzymało wolność i odpowiedzialność, i może liczyć samo na siebie.

Niezależnie od tego, czy zaakceptujemy stanowisko teologiczne, mamy niewiele dowodów na to, by ludzkość zrobiła konstruktywny użytek z wolnej woli i danego jej odkupienia, czy też możliwości odkupienia. Prawie dwa tysiące lat po wydarzeniach, które wyznaczyły początek Nowego Przymierza, ludzkość nie jest chyba zbawiona w większym stopniu niż wcześniej. Zamiast starać się naśladować Chrystusa, zgodnie z zaleceniami Thomasa a Kempisa, człowiek Zachodu - od samego początku ery chrześcijańskiej, podobnie jak wcześniej — naśladował Szymona Maga; postępował wzorując się raczej na Fauście niż na Jezusie. Historia cywilizacji Zachodu to więc w sumie historia ludzkiego dążenia do „faustyzmu”. Faust jest najważniejszym archetypem i awatarem człowieka Zachodu. Ale szesnastowieczny Faust, jak już wcześniej pisaliśmy, poszukiwał wiedzy poza ograniczeniami, jakie nakłada chrześcijańska moralność. Faust XX wieku szuka wiedzy — i władzy — poza ograniczeniami wszelkiej moralności, wszelkich ludzkich

hierarchii wartości. O ile moce uwolnione przez szesnastowiecznego Fausta mogły ściągnąć na niego zgubę w kategoriach chrześcijańskich, to moce, które może uwolnić jego współczesny odpowiednik, grożą o wiele bardziej przerażającymi i namacalnymi formami potępienia.

W przenośni, a często i dosłownie, średniowieczny i renesansowy mag mógł zatoczyć wokół siebie magiczny krąg. Z wnętrza tego ochronnego pierścienia mógł, jak wierzył, przywoływać i kontrolować moce i siły z niebiańskich i piekielnych źródeł. Siły takie uważano za potencjalnie niebezpieczne. Znamy mnóstwo ludowych podań i legend o ambitnych magach wzywających moce, których nie byli w stanie opanować - moce, które rozrywały magiczny krąg i niszczyły maga. Ale nawet jeśli magowi udało się zachować kontrolę nad siłami przywołanymi, to krąg, zapewniający mu ochronę, zarażeni go ograniczał. Nie mógł opuścić kręgu, gdyż wówczas energie, które uwolnił, mogłyby wyrządzić mu krzywdę. Zatem magiczny krąg stawał się więzieniem, chroniącym, ale też odcinającym maga od zewnętrznej rzeczywistości — rzeczywistości, w której dopiero co uwolnione siły zachowywały się w całkowicie nieprzewidywalny sposób.

Magiczny krąg Czyż nie jest to metafora całej naszej cywilizacji? Dla naszej kultury technologia i jej wytwory stanowią rodzaj magicznego kręgu. Z bezpiecznego wnętrza tego kręgu przywołujemy moce, które mogą się okazać apokaliptycznie niszczycielskie. Zanieczyszczamy nasz świat plastiką i promieniowaniem, toksycznymi chemikaliami i odpadami przemysłowymi. Z bezpiecznego, jak sądzą - wnętrza naszego kręgu przypisujemy sobie moc czynienia dobra i przeprowadzamy eksperymenty, których nie dokonuje sama natura - w dziedzinie inżynierii genetycznej, badań nuklearnych czy nad broniami chemicznymi i biologicznymi. Jak doktor Frankenstein, tworzymy potwory. I jak nieostrożny mag z tych na pozór nic nie znaczących bajek, zbyt łatwo tracimy kontrolę nad siłami, które uwalniamy, jak to się zdarzyło na przykład w Czernobylu. Wtedy przestajemy być magami — wszystko jedno czy świętymi, czy bluźniercami; stajemy się ofiarami.

Ale nawet jeśli uda się nam zachować kontrolę, magiczny krąg technologii, który ma być dla nas tarczą ochronną, ogranicza nas. Technologia zwiększa siłę i zasięg naszych rąk, ale nie naszego umysłu, kierującego tym wszystkim. Dlatego łudzimy się poczuciem większej wolności, podczas gdy w istocie dobrowolnie ulegamy jeszcze większemu podporządkowaniu. Zdajemy się, sami coraz bardziej bezradni, na łaskę coraz bardziej niezależnych mechanicznych „systemów”, począwszy od klimatyzacji, a na sieciach komputerowych o globalnym zasięgu skończywszy. W naszym uzależnieniu od technologii stajemy się coraz bardziej bezsilni, oddajemy coraz więcej władzy i coraz więcej odpowiedzialności. Współczesne miasto jest znacznie gorzej przygotowane na nieoczekiwane katastrofalne opady śniegu, niż osiemnastowieczny Berlin czy Petersburg. Wirus w komputerze może zniszczyć ludzkie życie, wstrząsnąć bankami i międzynarodowymi korporacjami, może doprowadzić do konfliktu nuklearnego. Poważne zagrożenie stanowi terroryzm komputerowy: grupka hakerów może wprowadzić chaos w całym kraju, albo sparaliżować go.

Z czasem stajemy się, jak już powiedzieliśmy, coraz bardziej oddzieleni od otaczającej nas rzeczywistości. Żyjemy pod kloszem i nie jesteśmy gotowi przyjąć odpowiedzialności za własne życie. O wszystko oskarżamy innych i domagamy się odszkodowań, gdy tylko trudy życia zagrożą naszej wygodnej egzystencji. Staramy się wygładzać najdrobniejsze rysy i ukrywać tarcia społeczne pod groteskowym językiem „politycznej poprawności”. Powierzamy coraz większą władzę „specjalistom” w czarnych garniturach, którzy krążą wokół nas, czyhając na nasze niepowodzenia. Tak postępując stajemy się coraz bardziej bezbronni i podatni na manipulacje.

Manipulacja jest „sprawianiem, żeby coś się zdarzyło”, a zatem rodzajem magii. Jednak ta magia jest całkowicie odmienna od stosowanej przez renesansowych hermetystów. Przypomina raczej to, co Agryppa potępiał jako sztuki magiczne, praktykowane przez tłum skarłowaciałych Faustów w małych zamkniętych przestrzeniach. Ale mimo iż taka magia jest skarłowaciała i bluźniercza, nie

jest wcale mniej niebezpieczna- a z całą pewnością jest szeroko rozpowszechniona. A my możemy się stać, o ile już się nie staliśmy, jej ofiarami.

Tego rodzaju „magii” poświęcimy większą część następnych stron.

Rozdział Kontrola umysłu Od roku 1950 do 1953 siły zbrojne piętnastu krajów, reprezentujące niedawno utworzoną Organizację Narodów Zjednoczonych, wdały się w Azji w konflikt z wojskami Korei Północnej i komunistycznych Chin. Wśród kontyngentu Narodów Zjednoczonych byli żołnierze z Wielkiej Brytanii, Francji, Kanady, Australii, Grecji, Południowej Korei i, przede wszystkim, Stanów Zjednoczonych. Już latem 1950 roku, zaledwie rok po wybuchu wojny, świat zachodni ujrzał przerażający spektakl. Wziętych do niewoli amerykańskich żołnierzy filmowano w czasie publicznych oświadczeń, w których potępiali agresję, wyrzekali się swojej ojczyzny i wystawiali odwagę, i sprawę, tych, którzy ich pojмали. Podobne oświadczenia amerykańscy jeńcy składali przez cały czas trwania wojny. Ale wygłaszali je niemal wyłącznie amerykańscy żołnierze. Nie składali ich Brytyjczycy, Francuzi, Kanadyjczycy, Australijczycy, czy żołnierze innych armii. Zjawisko to nie dotyczyło też ludzi z amerykańskiego lotnictwa i korpusu marines.

Prowadzone później śledztwo dostarczyło przynajmniej częściowego wyjaśnienia. Dyscyplina w szeregach armii amerykańskiej była rozluźniona, zwłaszcza w porównaniu z jednostkami Wielkiej Brytanii i Commonwealthu. Morale było niepokojąco niskie, większość żołnierzy nie miała pojęcia, dlaczego, po co, a nawet - w wielu wypadkach - z kim walczą. A ponieważ większość najlepszych jednostek Stanów Zjednoczonych została oddelegowana do Niemiec, NATO i zachodnich sojuszników, te, które zostały wysłane do Korei, tworzył stosunkowo marny personel. Spośród wziętych do niewoli amerykańskich żołnierzy 51 procent miało iloraz inteligencji poniżej 89; 41 procent nie ukończyło, albo nigdy nie zaczęło, nauki w szkole średniej¹.

Takimi właśnie czynnikami wyjaśniano później - przynajmniej częściowo -to co się zdarzyło. Wtedy jednak oświadczenia wziętych do niewoli żołnierzy były dla amerykańskiego narodu i dowództwa nie tylko upokarzające, ale też przerażające i niezrozumiałe. Nie ulegało bowiem wątpliwości, że wypowiedzi te nie były wygłaszane pod wpływem konwencjonalnych środków przymusu — tortur Kontrola umysłu fizycznych czy psychicznych. Przeciwnie — wygłaszający je ludzie sprawiali wrażenie, jakby czynili to całkowicie dobrowolnie, nie nosili żadnych śladów użycia wobec nich przemocy. „W ciągu czterdziestu ośmiu godzin (...) ludzie ci wygłaszali niezwykle przemówienia zza komunistycznych linii, zaciekle atakując swój rząd i ojczyznę, językiem przesyconym retoryką Moskwy i Pekinu”². Ponad 70 procent amerykańskich jeńców wojennych przyznawało się do popełnienia zbrodni wojennych i innych przestępstw, albo „podpisywało petycje, wzywające do zakończenia amerykańskiego udziału w wojnie”³. Wydawało się, że autentycznie, głęboko wierzyli w to, co mówią. Co gorsza, „niepokojąca liczba jeńców nadal wyznawała podobne poglądy po powrocie do Stanów Zjednoczonych. Nie odwołali swoich oświadczeń, jak należało się spodziewać, gdy tylko stanęli na amerykańskiej ziemi”⁴.

Początkowo wybuchł skandal i bardzo pochopnie wysuwano oskarżenie o zdradę.. Dopiero później, powoli i stopniowo, ludzie zaczęli zdawać sobie sprawę, że w grę wchodzi coś znacznie subtelniej szego niż tradycyjna przemoc i że wcale nie doszło do zdrady. Na przykład jeńcy, którzy uciekli lub zostali uwolnieni, opowiadali historie wprawiające w przerażenie ludzi, czujących respekt wobec psychologii, przekonanych o stałości i niezmienności charakteru. Zaczęły wychodzić na jaw szczegóły, dotyczące technik takich jak deprywacja sensoryczna, dysrupcja sensoryczna, warunkowanie Pawiowa i mnóstwo innych sposobów, które skutecznie przekształcały osobowość w stopniu, jaki wcześniej wydawał się niemożliwy. W artykule prasowym z 1950 roku pewien autor nazwany „działaczem propagandowym CIA, działającym jako dziennikarz” po raz pierwszy użył terminu „pranie mózgu”⁵. Odtąd słowo to na stałe weszło do języka, a w zbiorowej świadomości pojawił się lęk przed nowym zagrożeniem.

Fakt, iż wróg mógł rutynowo stosować proces taki jak pranie mózgu, uczynił go jeszcze bardziej przerażającym i podsyłał antykomunistyczną paranoję., jaka panowała powszechnie na początku lat 50. Oto znalazł się wróg, z którym —w przeciwieństwie do uczciwie paskudnych nazistów i „Japońców” - nie zawsze można było prowadzić otwartą wojnę. Oto znalazł się wróg, który mógł podstępnie przenikać nie tylko do społeczeństwa, ale także na najświętsze i nienaruszalne terytorium ludzkiego umysłu, ludzkiej psychiki — który, w efekcie, mógł wykorzystywać jakiś rodzaj mesmeryzmu, czy hipnozy, by opętać, a nawet skraść, duszę. Wkrótce Hollywood zaczęło szukać inspiracji w tym nowym źródle strachu. W wielu filmach science fiction z tamtych czasów, komuniści zostali alegorycznie zidentyfikowani z Obcymi, którzy mogą w każdej chwili „opanować” albo „przejąć” sąsiada czy nawet członka rodziny.

Dopiero znacznie później społeczeństwo dowiedziało się, że Hollywood nie było jedyną instytucją, interesującą się możliwościami prania mózgu i kontroli umysłu. Problemem tym zajmowała się też CIA. Początkowo niepokojące oświadczenia amerykańskich jeńców wojennych wprawiały agencję w osłupienie.

Chemicy agencji przeglądali stare almanachy, żeby się dowiedzieć, czy istniał jakiś czarodziejski napój, który mógłby tłumaczyć to, co się działo; archiwiści sprawdzali 216 ELIKSIR I KAMIENIE w dokumentach Inkwizycji; orientaliści szukali w swojej dziedzinie; arabiści w swojej. Nie znaleźli nic - żadnej wskazówki, która pozwoliłaby zrozumieć, jak północni Koreańczycy osiągnęli tak dziwaczne rezultaty i jaka technika zapewniała ich trwałość.

Według raportu CIA z 1950 roku oświadczeń tych nie można było wyjaśnić inaczej, niż tylko „reorganizacją i reorientacją umysłów składających je ludzi”⁷. Raport głosił:

Istnieją adekwatne historyczne podstawy, pozwalające ustalić, że do podstawowych zmian w funkcjonalnej organizacji ludzkiego umysłu nie można doprowadzić tradycyjnymi metodami tortur fizycznych - ich efekty są najczęściej powolne, krótkotrwałe, a przede wszystkim pozostawiają ślady na ciele ofiary. Należy zatem rozważyć nowsze, bardziej wyrafinowane techniki (...)⁸.

Już w kwietniu 1950 roku CIA rozpoczęła prowadzenie wielu projektów, mających na celu zbadanie technik kontroli umysłu. W 1953 roku projekty te połączono i opatrzone wspólnym kryptonimem MKUltra. Program zwany MKUltra był prowadzony, przynajmniej oficjalnie, do 1973 roku; wówczas projekt o tej nazwie przerwano. Byłoby jednak naiwnym sądzić, że badań nie kontynuowano pod inną nazwą, albo że oprócz CIA nie brały w nich udziału inne instytucje.

Jeden z pierwszych projektów CIA opisano jako próby „wykorzystania (...) naukowych metod i wiedzy, które można by wykorzystać w zmienianiu postaw, przekonań, procesów myślowych i wzorców zachowań agentów. Polegałoby to na zastosowaniu sprawdzonych technik psychologicznych i psychiatrycznych, między innymi hipnozy w połączeniu z narkotykami”⁹.

Wiele wysiłku włożono w poszukiwanie „cudownego leku”, który pozwoliłby na dowolne kształtowanie psychiki w pożądanym kierunku. Wprawdzie społeczeństwo nigdy nie zostało o tym poinformowane, ale wywiad wiedział, że SS w czasie wojny prowadziło nieudane eksperymenty z meskaliną na więźniach obozów koncentracyjnych. Z nieco większym, choć również niepełnym, powodzeniem OSS, poprzednik CIA z czasów wojny, prowadziło badania nad konopiami indyjskimi. Wynikiem późniejszych badań było stworzenie pentotalu sodu, tak zwanego „serum prawdy”, obecnie używanego przez wywiady na całym świecie w celu wydobycia informacji od osób, nie chcących ich udzielić. Poszukiwania innych pożytecznych narkotyków zaprowadziły agentów CIA do dżungli Ameryki Południowej i Środkowej. Przywieźli oni stamtąd wiele różnych „zioł psychotropowych”, które następnie poddano badaniom, wraz ze środkami pochodzenia chemicznego. W 1953 roku CIA przeprowadziło pierwszy z trwających do dzisiaj eksperymentów z LSD.

Po zakończeniu II wojny światowej, w czasie procesu norymberskiego, siedmiu nazistowskich lekarzy zostało skazanych na śmierć za swoje medyczne eksperymenty. Trybunał wydał też „Kodeks badań naukowych”, który stwierdzał: „Badacze muszą uzyskać całkowicie dobrowolną zgodę, wszystkich poddawanych badaniom; eksperymenty powinny być prowadzone tylko w celach korzystnych dla społeczeństwa, jeśli tego samego rezultatu nie można uzyskać w inny sposób; badacze nie powinni prowadzić testów, o ile wiążą się one z możliwością spowodowania śmierci lub kalectwa, chyba że prowadzący je lekarze również poddadzą się badaniom”¹⁰.

W 1956 roku Departament Armii Stanów Zjednoczonych opublikował swój własny raport, głoszący iż „właściwe »pranie mózgu« jest długotrwałym procesem psychologicznym, mającym na celu wymazanie wcześniejszych przekonań i idei człowieka oraz zastąpienie ich nowymi. Jest to technika polegająca na użyciu przymusu, niemożliwa do pogodzenia z powszechnie przyjętą etyką lekarską”¹¹.

Takie zakazy nie miały wielkiego wpływu na rozwój badań nad technikami kontroli umysłu. Przeciwnie, badania te osiągnęły apogeum w latach 60., a w miarę, eskalacji konfliktu w Wietnamie prowadzone były coraz intensywniej. Jeśli idzie o logistykę, konflikt w południowo-wschodniej Azji okazał się, korzystny, ponieważ wzięci do niewoli żołnierze Wietkongu i Północnego Wietnamu stanowili dla badaczy obfite źródło tego, co CIA określało eufemistycznie jako „środki”. Prawdopodobnie nigdy nie poznamy prawdziwej liczby ofiar wśród „środków”. Z pewnością wielu z nich umarło. Z pewnością też niektóre z eksperymentów, jakim ich poddawano, można porównać z prowadzonymi w Dachau. Usprawiedliwieniem tych badań miały być stwierdzenia podobne na przykład do wygłoszonego w 1960 roku przez doktora Ernesta Dichtera, wybitnego naukowca z dziedziny analizy behawioralnej i studiów nad motywacją: „Dopiero teraz zaczynamy zdawać sobie sprawę, że weszliśmy w wiek psychologii. Prowadzimy pozorowaną walkę, na rakiety i bomby wodorowe, podczas gdy pod powierzchnią toczy się, prawdziwa walka, cicha wojna o opanowanie ludzkich umysłów”¹².

Kulty i manipulacje Nieświadome tajnych eksperymentów prowadzonych przez CIA, zachodnie społeczeństwo w latach 50. kojarzyło pranie mózgu z techniką używaną wyłącznie przez komunistów. Dopiero stopniowo okazywało się, że techniki te wcale nie są nowe, i że stosowano je już od starożytności. W przeszłości jednak miały one związek przede wszystkim z religią, a zwłaszcza z religijnymi fanatykami, takimi jak asasyjni w czasie krucjat, thugowie w Indiach, czy sudańscy zwolennicy Mahdiego pod koniec XIX wieku. Ogólne rozdrobnienie wiedzy nie pozwoliło badaczom z lat 50. zorientować się, że w gruncie rzeczy ta sama psychologiczna dynamika kryła się, za tak na pozór różnymi sferami, jak radykalna teologia i ideologia polityczna.

W latach 60. społeczeństwo stało się bardziej wyrafinowane i zorientowane w dziedzinie psychologii. W tym czasie pranie mózgu i kontrole, umysłu kojarzono przede wszystkim z ekstremalnymi sektami i kultami religijnymi. Dzisiaj te terminy łączymy raczej z takimi postaciami jak Charles Manson, Jim Jones, czy David Koresh. Jeszcze częściej ludziom przychodzi do głowy takie organizacje jak Process, przestępcza sekta, do której miał należeć Manson w latach 60., sekta Aum Shinri Kyo w Japonii, czy szwajcarsko-kanadyjski Zakon Świętyni Słońca.

218 ELIKSIR I KAMIENÍ

Zatem termin „pranie mózgu”, w czasie wojny koreańskiej kojarzony wyłącznie z komunistycznym zagrożeniem, zaczęto stosować w odniesieniu do technik stosowanych przez sekty i kultury. Podobnie zresztą inny, utworzony w połowie lat 60., termin - „pierzelenie mózgu”. Wbrew pozorom nie jest to prymitywny wulgaryzm, w jakie obfitował codzienny język - przeciwnie, termin ten bardzo adekwatnie określa proces psychologicznego gwałtu, wymuszonej penetracji umysłu drugiej osoby, aktu „wzięcia jej siłą”.

To, co w latach 60. było zaskakujące, w latach 90. stało się. zatrważająco powszechne. Trudno dzisiaj o jeden choćby tydzień bez wystąpienia, artykułu, czy śledztwa w prasie lub telewizji na temat tej czy innej sekty. Techniki manipulacji i przekształcania osobowości wyczerpująco przedstawiono w książkach i filmach, zarówno dokumentalnych, jak i fantastycznych. Media regularnie wysyłają reportażów, którzy mają za zadanie przenikać do sekt i badać procedury przekształcające myślące istoty w rodzaj zombie - często z przyklejonym uśmiechem, niemniej jednak zombie. Podobnie jak skatalogowano techniki, opisano też przyczyny, jakie skłaniają ludzi do poddawania się takim psychicznym przemianom.

Sekty i kultury kierują się nie tylko do samotnych, wyrzutków, nieprzystosowanych. Zwracają się też do ludzi z upośledzonym poczuciem własnej wartości, uważających się za gorszych, mniej wartościowych. Ale i całkowicie „zdrowi” ludzie są podatni na manipulacje. Sekty i kultury oferują pozory sensu i celu, których ludzie bezskutecznie poszukiwali gdzie indziej, lub próbowali sami sobie stworzyć. Dają ucieczkę, od samotności - złudzenie przynależności, rodziny, wspólnoty, oddania się jakiejś wyższej sprawie. A ponadto budujące poczucie bycia „wtajemniczonym”, jednym z wybranych, co z kolei daje kojące przeświadczenie o własnej wyższości.

Te właśnie rzeczy stanowią przynętę. Po zastawieniu pułapki można zająć się konsolidowaniem władzy. Odtąd poczucie indywidualności jednostki będzie nieustannie łamane i zastępowane przez identyfikację, z grupą, przez uzależnienie od grupy, co z kolei rodzi podporządkowanie i uniformizację. Potencjalnych buntowników trzyma się w ryzach przez zastraszenie - bezpośrednio lub bardziej subtelne — lęk przed fizyczną, lub psychiczną przemocą, lęk przed ostracyzmem lub alienacją, lęk przed wypędzeniem z grupy, odpowiadającym pierwotnemu znaczeniu „ekskomunikacji”. Dla człowieka, którego poczucie własnej wartości zostało zniszczone, perspektywa wykluczenia z grupy oznacza przerażającą samotność. Ofiarom często wpaja się rodzaj „mechanizmu samozniszczenia”, działający w podobny sposób jak popularne koncepcje voodoo. Można na przykład wpoić człowiekowi przekonanie, że nieposłuszeństwo pociągnie za sobą jakiś rodzaj klątwy; a wówczas niemożność pozbycia się tego przeświadczenia zamienia je w samospełniające się proroctwo. Dzięki takim sposobom powoli zaciera się różnica między guru a Führerem z jednej strony i między uczniem a niewolnikiem z drugiej.

Zagrożenia wiążące się z sektami nie są oczywiście nowe. Różne kultury i sekty istnieją od tysięcy lat. Ostatnio znalazły się w centrum uwagi przez to, że tak ostro i dziwnie kontrastują ze światem zdominowanym przez naukowy racjonalizm. Ostatnio też stały się jeszcze bardziej kuszące za sprawą rozpadu innych, bardziej tradycyjnych jednostek społecznych, takich jak rodzina czy wspólnota.

Kontrola umysłu — nota. Lecz w ciągu ostatnich dziesięciu lat zagrożenie praniem mózgu, do tej pory kojarzone z działalnością sekt i kultów, pojawiło się także z innej strony. W miarę zbliżania się końca millennium zacierała się różnica między sektami i kultami z jednej strony a religijnymi fundamentalizmami z drugiej. Istotnie, wiele sekt ma wyraźnie fundamentalistyczny charakter. Wszelkie próby innego ich określenia są czystą demagogią.

Ponieważ islamski fundamentalizm jest uważany za największe zagrożenie dla zachodniej cywilizacji, zajmuje on najważniejsze miejsce w świadomości wielu ludzi. Stawia nam się przed oczyma obrazy nastoletnich chłopców, którzy w imię teokracji irańskich ajatollahów ruszali na wroga w czasie wojny z Irakiem, a nawet szli przez pola minowe przed regularnymi oddziałami, wierząc głęboko, że śmierć na polu bitwy otworzy im drogę do raju. Słyszymy o zamachowcach-samobójcach w Libanie i Izraelu, składających swoje życie w ofierze z żarliwością japońskich kamikadze z czasów II wojny światowej. Ci z czytelników, którzy interesują się literaturą, sprawami kultury i wolności słowa, wiedzą o fatwie nałożonej na Salmana Rushdiego za Szatańskie wersety. Egzekucja nie jest dobrą formą krytyki.

Ale wbrew powszechnie panującej opinii, islam nie ma monopolu na fundamentalizm. W Indiach coraz większe niebezpieczeństwo stanowią walczący hin-duistyczni fundamentaliści. Odrodzenie przeżywa też żydowski fundamentalizm, czego najjaskrawszym i najbardziej dramatycznym przykładem było zabójstwo Icchaka Rabina. Wyraźnie daje o sobie znać fundamentalizm chrześcijański, między innymi w Stanach Zjednoczonych. Twierdzenia i dokonania przedstawicieli innych religii błędą wobec tego, co robią i mówią chrześcijańscy fundamentaliści. To chrześcijanie powołują samozwańcze „milicje”, takie jak grupa odpowiedzialna za wysadzenie Budynku Federalnego w Oklahoma City. Dominują oni w tak zwanej „ewangelicznej prawicy” Partii Republikańskiej. Kontrolują stacje radiowe i telewizyjne oraz mają znaczne wpływy w mediach, między innymi w największych gazetach. Mordują personel w klinikach aborcyjnych. Potępiają i palą książki, dokładnie tak samo, jak to robili naziści. Czasem, mimo swej nietolerancji, wchodzą w dziwaczne alianse z fundamentalizmami innych religii. I tak na przykład pojawiła się organizacja o nazwie „Żydzi dla Jezusa”. Żydowski fundamentaliści z Izraela wspólnie z chrześcijanami ze Stanów Zjednoczonych snują plany odbudowania Świątyni w Jerozolimie.

Religijnymi fundamentalizmami kierują dokładnie te same motywy i dynamika, co sektami. Opierają się one na tej samej podstawowej zasadzie - skrajnym rozróżnieniu między wybranymi, tymi którzy zostaną zbawieni, a resztą świata. I tak Davida Koresha i jego wyznawców z Waco można równie dobrze nazwać sektą, jak judeochrześcijańskimi fundamentalistami. Podobnie jest z Kościołem Zjednoczenia Su Myung Moona. Organizacja Aum Shinri Kyo w Japonii, odpowiedzialna między innymi za ataki gazowe w tokijskim metrze, bywa najczęściej nazywana sektą, ale w gruncie rzeczy jest to apokaliptyczna, fundamentalistyczna religia. W próżni powstałej po upadku komunizmu w Rosji zaroiło się od sekt i kultów, kierowanych przez samozwańczych mesjaszy — mają one podobnie fundamentalistyczną orientację.

220 ELIKSIR I KAMIEŃ

Na wysoko rozwiniętym Zachodzie ubolewa się nad istnieniem sekt i kultów. Podobnie traktuje się w niektórych regionach Stanów Zjednoczonych fundamentalizm. Z drugiej strony, bardziej tolerancyjne struktury uznanych religii uważa się powszechnie za dobre. Wyznania „głównego nurtu” chrześcijaństwa—na przykład Kościół anglikański czy katolicki - traktuje się jako bastiony rozsądku, moralności i „wartości rodzinnych” i uznaje wręcz za rodzaj etycznego autorytetu. A jednak nie wolno zapominać, że praktycznie każda większa religia, a zwłaszcza oparta na monoteizmie, od czasu do czasu przechodziła (i nie jest powiedziane, iż się to nie powtórzy) okresy fundamentalistycznego obłędu, nietolerancji i bigoterii. I trzeba pamiętać, że praktycznie każda religia zaczynała swoją karierę, jako sekta lub kult. Dla ludzi żyjących w czasie, kiedy się rodziła, musiała stanowić równie wielkie zagrożenie, jak dla nas dzisiaj współczesne sekty.

Nawet najłagodniejsze i najbardziej liberalne współczesne organizacje religijne jeszcze dzisiaj noszą ślady swych sektowych początków. I nawet najbardziej liberalne stosowały, i często nadal stosują, manipulacje, psychologiczną, emocjonalny szantaż przy użyciu pojęć grzechu i winy, nagrody i kary. Kościół katolicki nie może już sobie pozwolić na nawoływanie do kampanii eksterminacyjnej, jak to miało miejsce w trzynastowiecznej krucjacie przeciwko „herezji” katarów. Nie może też dowolnie wysyłać swoich inkwizytorów, obdarzając ich mocą podobną do tej, jaką dysponowało gestapo czy KGB. Ale stosunek Rzymu do kwestii praw kobiet, rozwodów, kontroli urodzin i aborcji wciąż jest przyczyną moralnej udręki dla milionów ludzi i okazuje się problemem zdolnym zablokować konferencje ONZ. W Irlandii, mimo iż społeczeństwo ulega coraz silniejszej sekularyzacji, Kościołowi ciągle niewiele brakuje do zdelegalizowania rozwodów. Próby tuszowania przez polityków nadużyć seksualnych, jakich dopuszczają się księża, nadal mogą doprowadzić do upadku rządu. Jeśli idzie o protestantyzm, to organizowane przez Cromwella polowanie na czarownice można uznać za przeszłość, podobnie jak zinstytucjonalizowane morderstwo w postaci procesów w Salem w siedemnastowiecznym Massachusetts. Ale jeszcze w

1995 roku arcybiskup Canterbury, przemawiając do Kościoła Anglii, twierdził, iż pary mieszkające ze sobą bez ślubu muszą znosić psychologiczny ciężar „życia w grzechu”.

Rozdział Manipulacja polityczna Psychologiczna manipulacja rzeczywistością jest równie często spotykana w sferze polityki, jak w sferze religii. Wykształcone społeczeństwo poznaje na przykładzie polityków coraz to nowe głębie cynizmu. Zawodowy polityk stał się chyba najmniej szanowaną, najbardziej zniechęconą i darzoną najmniejszym zaufaniem postacią współczesnego świata. Po części wynika to z faktu, że wielu polityków jest znacznie gorzej wykształconych i mniej wyrafinowanych psychologicznie niż wyborcy, którzy na niego oddali głosy. Częściej zaś wyborcy tak często i bezwstydnie byli oszukiwani i manipulowani, że stracili wszelkie złudzenia i całe zaufanie do polityków.

Propaganda polityczna jest oczywiście równie stara, jak sama polityka. Jeśli najstarszym zawodem świata jest prostytutka, to polityka musi zajmować drugie miejsce na liście — o ile oczywiście nie uznamy jej za jedną z odmian prostytucji. Jeśli jednak motywy, jakimi kieruje się polityczny propagandzista, często są bynajmniej niehonorowe, a stosowane przez nich techniki - moralnie wątpliwe, to ich działania czasem osiągają wymiar nadludzki. Najdawniejsza sztuka była nierozzerwalnie związana z religią. Ale najdawniejsza świecka sztuka niewątpliwie wiązała się też z polityką. Starożytny babiloński epos o stworzeniu świata, Enu-ma Elisz jest przede wszystkim dziełem literatury religijnej, ale pełnił też funkcje polityczne, argumentując wyższość Babilonu nad innymi miastami-państwami. Również Iliadę i Odyseję Homera można uznać za przejawy propagandy politycznej, gdyż przywołując dawną chwałę, wojny trojańskiej podsycali ksenofobiczną dumę i zapal Greków. Eneida Wergiliusza miała na celu gloryfikację, nowo utworzonego — przez adoptowanego syna Juliusza Cezara, Oktawiana Augusta — Cesarstwa Rzymskiego. Sam Wergiliusz uważał, że jego utwór jest tak skażony „brudnymi” motywami politycznymi, iż próbował go zniszczyć. Prawdopodobnie udało mu się to, gdyby nie interwencja nowego cesarza. W starożytnej przedchrześcijańskiej Irlandii sagi, opowiadające o Cuchulainie i wojownikach Czerwonego Oddziału, również stanowiły formę propagandy politycznej, głosząc

222 ELIKSIR I KAMIENIE
wyższość królestwa Ulsteru nad konkurencyjnymi państwami Munsteru, Leinsteru i Connaught.

Elementy propagandy politycznej można znaleźć też u Dantego i Chaucera. Od dawna wiadomo, że niektóre ze sztuk Szekspira, zwłaszcza dramaty historyczne, są lekko tylko zakamuflowanymi dziełami politycznej propagandy, mającymi na celu dowiedzenie praw Elżbiety I do tronu i zdyskredytowanie jej przeciwników. Henryk może być jednym z najwybitniejszych dzieł swojego rodzaju, jakie kiedykolwiek napisano; ale jest też mistrzowskim przykładem propagandy politycznej i sir Lawrence Olivier właśnie tak wykorzystał to dzieło w swoim słynnym filmie z 1945 roku. A jeśli dla celów politycznych można było gloryfikować Henryka V, przedstawiając potomności jego wizerunek całkowicie niezgodny z prawdą historyczną, to odwrotność tego procesu możemy zaobserwować w odniesieniu do Ryszarda III. Obecnie powszechnie wiadomo, że Ryszard III nie był niegodziwym, garbatym, makiawelicznym mordercą, jakiego przedstawia sztuka Szekspira. Nie był może święty, ale też w niczym nie ustępował swoim ówczesnym przeciwnikom. Szekspir jednak postanowił go zdyskredytować z przyczyn politycznych, istotnych dla elżbietańskiej Anglii. I to właśnie wizerunek stworzony przez Szekspira uwierzyła potomność.

W XIX, a zwłaszcza w XX wieku nastąpiło wiele przemian, które wywarły znaczący wpływ na propagandę polityczną. Klasy wcześniej pozbawione praw obywatelskich, dopiero od niedawna, i to tylko w elementarnym stopniu umiejące czytać, zyskiwały coraz większą władzę polityczną. Równocześnie postęp techniczny w dziedzinie komunikacji dawał coraz bardziej wyrafinowane środki zdobywania nowego audytorium, a co za tym idzie, coraz doskonalsze techniki manipulacji. W czasie I wojny światowej propaganda ciągle jeszcze była prymitywna i często nieskuteczna. W

latach 30. XX wieku zaczęto jednak doceniać w niej potężne narzędzie manipulacji i kontroli, dla którego w Trzeciej Rzeszy wydzielono odrębne ministerstwo; Josef Goebbels, nazistowski minister propagandy, był jednym z urzędników najwyższej stojących w hierarchii NSDAP.

Nazistowska propaganda stosowała najróżniejsze środki, od śmiesznie wręcz prymitywnych, po perwersyjnie wyrafinowane. Na jednym krańcu było wykorzystanie radia, z głosem Hitlera nieustannie krzyczącym z głośników na każdym skrzyżowaniu. W ten sposób, jak zauważył jeden z badaczy, Fuhrer zyskał swego rodzaju aurę, boskości, stając się „jeśli nie wszechwiedzącym, to przynajmniej wszechobecnym”. W podobnie prymitywny sposób naziści wykorzystywali też nową i szybko rozwijającą się technikę filmową. W jednym z popularnych filmów propagandowych, *Jud Siiss*, Żydów błyskotliwie porównywano do robactwa. Film ten miał wzbudzić w widzach odrazę, przez pokazywanie stad szczurów przebiegających przez ekran — po czym przechodził do obrazu Żydów tłoczących się na ulicach getta. Znacznie większe wrażenie robił *Triumf woli* Leni Riefenstahl, łączący pompatyczne ujęcia ze szkodliwą treścią i do dzisiaj wzbudzający gorące dyskusje. Początkowa sekwencja, ukazująca przybycie Hitlera samolotem na zjazd partyjny w Norymberdze, często bywa analizowana jako arcydzieło sztuki manipulacji. Sekwencja ta nawet dzisiaj, sześćdziesiąt lat Manipulacja polityczna — później, zachowała hipnotyzującą siłę. W latach 30. siła ta była proporcjonalnie większa. W latach trzydziestych samolot ciągle jeszcze był czymś nowym. Niewielu ludzi kiedykolwiek leciało samolotem i niewielu przywódców państw regularnie podróżowało w ten sposób. Dla widowni, do jakiej skierowany był film Leni Riefenstahl widok Norymbergi, oglądany przez Hitlera z podchodzącego do lądowania samolotu, zapierał dech w piersiach. Miasto wyglądało jak z boskiej perspektywy. Wyłaniający się z chmur Fuhrer był majestatyczny niczym bóstwo z wagnerowskiej opery. Przy tym nikt oczywiście nie mógł wiedzieć, że Hitler panicznie bał się latania.

Propaganda nie jest jedyną formą manipulacji politycznej. Są też stare i sprawdzone narzędzia, takie jak prowokacja i tak zwane „nieczyste chwyt”. Podobnie jak propagandę, techniki te stosowano już w starożytności. I podobnie jak propaganda, zyskały one całkowicie nowy wymiar w dziewiętnastowiecznej Europie, w epoce Metternicha, która nastąpiła po kongresie wiedeńskim 1815 roku. W Rosji, na przykład, już na siedemdziesiąt pięć lat przed rewolucją 1917 roku, prowokator był dobrze znaną postacią — znaną na tyle dobrze, że stał się niemal postacią komiczną. Zarówno Ochrańca, carska tajna policja, jak i wywrotowe tajne organizacje często stosowały infiltracje, i dokonywały jedna w imieniu drugiej zamachów. Agenci policji aranżowali wydarzenia, mające zdyskredytować siły rewolucyjne, na przykład organizowali zamachy na niższych urzędników, podkładali bomby i mordowali niewinnych przechodniów. Równie często terroryści postępowali tak samo, albo poświęcali własnych współtowarzyszy, by dowieść brutalności Ochrańcy. Jeszcze częściej zdarzały się osoby, oferujące swoje usługi obu rywalizującym stronom — podwójni lub nawet potrójni agenci, pracujący równocześnie dla rewolucjonistów i policji, a w rzeczywistości oszukujący jednych i drugich.

Najlepszym chyba przykładem „nieczystego chwytu” z czasów carskich była haniebną sławę publikacja zatytułowana *Protokoły mędrców Syjonu*. Dokument ten, rzekomo przedstawiający tajny plan „międzynarodowego spisku żydowskiego”, zmierzającego do zapanowania nad światem, został opublikowany po raz pierwszy w roku 1903. Wkrótce stał się powszechnie znany i wywołał fale antysemityzmu. Od dawna wiadomo, że dokument ten jest fałszerstwem — w gruncie rzeczy wyszło to na jaw niemal natychmiast po jego opublikowaniu. Tekst został skompilowany przez człowieka pracującego dla Ochrańcy, zawiera materiał zaczerpnięty ze starszych, zupełnie niewinnych, nieżydowskich źródeł — z francuskiego satyrycznego traktatu z połowy XIX wieku, dokumentów przypisywanych masonom i być może tekstów autentycznego, choć nieżydowskiego, tajnego stowarzyszenia. Mimo wszystko, ćwierć wieku później *Protokoły* z entuzjazmem przyjęli naziści, a także niezliczone ekstremalne pravicowe organizacje na całym świecie, między innymi w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych. Nawet dzisiaj zdarzają się.

fundamentalistyczne, antysemickie i prawicowe organizacje, które publikują i propagują Protokoły jako dowód na istnienie „mie_dzynarodo-wego spisku żydowskiego”.

Naziści przejeżdżali ze źródeł rosyjskich — zarówno dawnego carskiego reżimu, jak i bolszewickiego, który po nim nastąpił - nie tylko Protokoły, ale też wiele innych 224 ELIKSIR I KAMIEN

rzeczy. Na przykładzie Lenina i Stalina docenili zalety prezentowania się jako „socjalistyczna partia robotników”. Zrozumieli doniosłe znaczenie manipulacji masami. Nauczyli się, jak nakłonić ludzi, by donosili na siebie wzajemnie, i w ten sposób wytworzyć atmosferę, paranoi, braku zaufania i strachu. Nauczyli się, jak przejąć zaufanie wcześniej pokładane gdzie indziej. To właśnie naziści zastosowali najsłynniejszy chyba w historii całego XX wieku „nieczysty chwyt”. 27 lutego 1933 roku w tajemniczych okolicznościach spłonął budynek Reichstagu. Dzisiaj powszechnie przyjmuje się, że ten akt przemocy był dziełem nazistowskiego prowokatora; wówczas jednak z łatwością przypisano go komunistycznym agitatorom, co dało Hitlerowi pretekst do wystąpienia przeciwko nim. Następnego ranka aresztowano ponad cztery tysiące komunistycznych funkcjonariuszy oraz wielu intelektualistów i innych ludzi wrogo nastawionych wobec reżimu. Jedno wydarzenie - pożar Reichstagu - uutorowało Hitlerowi drogę, do absolutnej władzy.

John Kennedy i Richard Nixon: zwycięstwo image'u Rozwój radia i filmu w okresie międzywojennym stworzył nowe możliwości manipulacji politycznej. Po II wojnie światowej możliwości te były jeszcze większe. Telewizja szybko stała się najpotężniejszym i najbardziej wpływowym medium w dziejach ludzkości, o znaczeniu większym nawet niż wynalazek druku, a możliwości, jakie stwarzała dla politycznej manipulacji, wkrótce zostały wykorzystane na bezprecedensową skalę.

Co ciekawe, możliwości te nie od razu zostały zauważone; musiało minąć około piętnastu lat, zanim to nastąpiło. W latach 60., w czasie kampanii prezydenckiej w Stanach Zjednoczonych, w której Richard Nixon stanął przeciwko Johnowi F. Kennedy'emu, obaj kandydaci odbyli pierwszą w dziejach debatę, telewizyjną. Nixon był już wówczas dobrze znaną postacią; za rządów Eisenhowera pełnił funkcje, wiceprezydenta. Wcześniej zdobywał szlify w okresie McCarthy'ego - jako zaciekle antykomunistyczny odpowiednik łowcy czarownic. Kennedy, senator z Massachusetts, był mniej znany społeczeństwu; wykorzystał jednak wielkie wpływy i majątek swojej rodziny, a także własny status bohatera wojennego.

Wnioski z telewizyjnej debaty Nixon—Kennedy zostały na długo zapamiętane. Przeszła ona do historii jako przełom w dziejach zachodniej polityki oraz w roli mediów w polityce. Po zakończeniu debaty komentatorzy szybko zdali sobie sprawę, że dyskutowane tematy i stanowiska obu kandydatów miały drugoplanowe znaczenie. Najważniejszą sprawą było to, co później nazwano „image'em”. Przynajmniej w pewnym stopniu Kennedy i jego ekipa zdawali sobie z tego sprawę, już wcześniej i właśnie na tym skupili całe swoje wysiłki. Dlatego właśnie Kennedy został starannie przygotowany do występu przed kamerami. Światło ustawiono tak, by zaprezentować go jak najkorzystniej. W rezultacie Manipulacja polityczna — wystąpił jako ucieleśnienie tego wszystkiego, co Amerykanie chcieli widzieć w swoim przywódcy - oto młody, odważny, dobroduszny, dynamiczny chłopak z sąsiedztwa, z niesforą fryzurą, zniwielającym uśmiechem i zasługami wojennymi.

Nixon, który nie przykładął wagi do kwestii image'u, okazał się całkowitym zaprzeczeniem tego wszystkiego — skryty, nieszczerzy, przebiegły, całkowicie nie po amerykańsku niedogolony. Podczas gdy Kennedy mówił wyraźnie ze swoim charakterystycznym akcentem, Nixon mamrotał. Kennedy, obdarzony wrodzonym talentem aktorskim, mówił wprost do kamery, Nixon zaś przed nią uciekał, prawdopodobnie onieśmielony; a jego uniki przed spojrzeniem w obiektyw stwarzały wrażenie, jakby był człowiekiem unikającym kontaktu wzrokowego z innymi ludźmi. W rezultacie wyszedł na krętacza, przysłowiowego podejrzanego prawnika, czy też jednego z najmniej

lubianych w Ameryce typów - sprzedawcę, używanych samochodów. Wkrótce wśród ludzi zaczęły krążyć ulotki ze zdjęciem nieogolonego faceta o przebiegłych oczach i podpisem: „Czy kupiłbyś samochód od tego człowieka?”. Odpowiedź nasuwała się sama i amerykańskie społeczeństwo zareagowało tak, jak można się było spodziewać.

Po telewizyjnej debacie wyniki wyborów 1960 roku zostały już właściwie przesądzone. Niewielka przewaga, jaką zwyciężył Kennedy, dowodziła, jak zażarta była walka; debatę, telewizyjną powszechnie uznano za czynnik decydujący, element, który przeważał szalę. W tym przypadku oczywiście trudno żałować wyniku manipulacji. Stany Zjednoczone z pewnością byłyby całkowicie innym - i prawdopodobnie gorszym - miejscem na Ziemi, gdyby w 1960 roku prezydentem został wybrany Nixon. Ale nie trzeba chyba dodawać, że i Nixonowi nie była obca manipulacja. Został po prostu pokonany we własnej grze dzięki technice, której nie docenił. Z tej lekcji wszyscy politycy wyciągnęli wnioski.

Od wyborów prezydenckich 1960 roku media i ludzie kreujący w nich wizerunki polityków odgrywają coraz większą rolę. Politycy zaś coraz silniej angażują się w to, co Amerykanie nazywają perception management - określenie to miało być w zamierzeniu eufemizmem, jednak w istocie więcej zdradza niż ukrywa. Warto przyjrzeć się bliżej dwóm przypadkom, w których umiejętność „kierowania percepcją” rzeczywiście doprowadziło do dramatycznych przemian w historii społecznej i politycznej. W pierwszym przypadku zobaczymy, jak manipulacyjne techniki pogańskiej magii można stosować w całkowicie szlachetnych celach. Drugi przykład nie ma tak pozytywnych aspektów.

Prawa obywatelskie w Stanach Zjednoczonych Po zarejestrowaniu w połowie lat 50. ruch obrony praw człowieka na amerykańskim Południu zaczął nabierać impetu. Były marsze protestacyjne, było okupowanie stosujących segregację restauracji i sklepów, były bojkoty i demonstracje. Miały też miejsce celowe prowokacje — na przykład czarni odmawiali zajmowania 226 ELIKSIR I KAMIEN

tylnych miejsc w autobusach i nie chcieli, aby zajmowali je ich liberalni biali sympatycy. Ludzie na Północy stopniowo coraz bardziej zdawali sobie sprawę z sytuacji, jaka panuje na Południu, gdzie poczynania mediów wprowadzały niepokój i zaoğniały sytuację. Jednak aż do 1964 roku ruch obrony praw człowieka rozwijał się powoli, nie osiadając poważniejszych, konkretnych rezultatów. Wprawdzie ludźmi z Północy wstrząsały doniesienia o aktach przemocy na Południu, jakie oglądali w telewizji i czytali w prasie, wydarzenia te wydawały się jednak tak odległe, że równie dobrze mogły mieć miejsce w innym kraju. Stosunkowo niewielu studentów z przełomu lat 50. i 60. postanowiło się zaangażować. Ludzie po prostu szukający jakiegokolwiek „sprawy”, w którą mogliby się zaangażować, równie dobrze mogli wybrać konflikt w Algierii. Przywódców ruchu obrony praw człowieka coraz bardziej frustrowała apatia, jaka opanowała Stany Zjednoczone.

W czasie kampanii prezydenckiej 1964 roku wszystko zmieniło się dramatycznie. W listopadzie poprzedniego roku John F. Kennedy został zamordowany w Dallas i władzę po nim przejął wiceprezydent Lyndon Johnson. W listopadzie 1964 roku Johnson wystartował w wyborach przeciwko kandydatowi republikanów, Barry'emu Goldwaterowi, senatorowi z Arizony. Goldwater był wówczas dobrze znany jako zaciekły prawicowiec, bliski wręcz ekstremizmowi, mający tendencję do potrząsania szabelką i agresywnych wypowiedzi o potęgze militarnej Ameryki. Możliwość wejścia Goldwatera do Białego Domu czyniła globalny nuklearny holocaust całkiem realnym niebezpieczeństwem.

W rzeczywistości Goldwater nie miał żadnych szans na zwycięstwo w wyborach. Dzisiaj, z perspektywy czasu, możemy powiedzieć, że jego aspiracje do fotela prezydenckiego były rozpaczliwie beznadziejne. Ale przywódcy i działacze ruchu obrony praw człowieka dostrzegli okazję, by zaistnieć na arenie politycznej - zwrócić uwagę na swoją własną krucjatę i pomóc

pogrzebać Goldwatera, w ten sposób piekąc dwie pieczenie na jednym ogniu. Podnieśli alarm-jak już teraz wiemy, nieco na wyrost. Jeśli Goldwater wygra, ostrzegali, niemal na pewno dojdzie do wojny nuklearnej. Dlatego Goldwatera koniecznie trzeba powstrzymać. Jak można to najłatwiej osiągnąć? Zapewniając przytłaczającą przewagę w wyborach Lyndonowi Johnsonowi. A jak tego dokonać? Na Południu, gdzie były setki tysięcy czarnych obywateli, których pozbawiono praw wyborczych, ustalając takie zasady, by uniemożliwić im rejestrację. Jeśli udałoby się tych obywateli zarejestrować i zaprowadzić do urn wyborczych, to ich głosy z pewnością okazałyby się decydujące.

Taka logika, chociaż zawiera sporą dozę cynizmu, nie była pozbawiona słuszności. Postawiono zatem znak równości między pokonaniem Goldwatera a rejestracją czarnych wyborców. Szybko stała się ona najważniejszym punktem programu dla wielu ludzi z Północy, których wcześniej nadużycia na Południu zupełnie nie obchodziły, lecz wpadli w panikę na myśl o nuklearnej zagładzie. Sprawą rejestracji zajęły się z zapałem liberalne bastiony na Północy, zwłaszcza w Massa-chusetts z jego abolicjonistycznymi tradycjami oraz skupiskiem szkół i uniwersytetów, w Nowym Jorku i Kalifornii. Ludzie, którzy początkowo zajęli się tą Manipulacją polityczną sprawą powodowani wyłącznie troską o własny los i chęcią przetrwania, wkrótce zdali sobie sprawę, jak ważna jest ona sama w sobie. Dokładnie sto lat po „marszu ku morzu” Williama T. Shermana z 1864 roku amerykańskie Południe doświadczyło kolejnej inwazji z Północy — tym razem nie żołnierzy Unii w błękitnych mundurach, lecz armii studentów, profesorów, sędziów, ministrów, księży, zakonnic, prawników, księgowych, dziennikarzy, artystów, awanturników i wszystkich, dla których uprzedzenia rasowe Południa i zagrożenie wojną nuklearną stały się jedną sprawą— sprawą, w której przetrwanie świata stało się synonimem moralnej krucjaty w obronie uciskanych.

Tysiące studentów i innych ludzi z Północy zrezygnowało ze świąt Wielkanocy i z wakacji, aby rejestrować czarnych wyborców na Południu. Kiedy zaś trzej działacze ruchu obrony praw człowieka, wśród nich dwóch białych z Północy, zostało zamordowanych przez Ku-Klux-Klan w Missisipi, ruch nabral impetu, którego nie dało się powstrzymać. Departament Sprawiedliwości, kierowany przez Roberta Kennedy’ego, głęboko zaangażował się w wydarzenia. Pod presją opinii publicznej zaangażowało się też FBI, mimo oporu i niechęci dyrektora biura. J. Edgar Hoover nienawidził Martina Luthera Kinga, lecz był zmuszony wysłać agentów na Południe.

W listopadzie 1964 roku Lyndon Johnson wygrał wybory prezydenckie dzięki jednej z największych porażek politycznych w dziejach Stanów Zjednoczonych. Wkrótce okazało się, że Barry Goldwater nigdy nie miał większych szans na zwycięstwo w wyborach i przegrałby - choć może nie tak spektakularnie - nawet bez akcji rejestrowania wyborców. To jednak nie było najistotniejsze. Zdarzyło się coś znacznie ważniejszego, niż tylko kolejna elekcja prezydencka. W wyniku działania ruchu obrony praw człowieka amerykańskie społeczeństwo i relacje rasowe w Ameryce zmieniły się raz na zawsze i kraj wszedł w nową erę. Z dzisiejszej perspektywy wielu ludzi uważa, że padli ofiarami manipulacji, inni zaś przyznają, że stosowali techniki manipulacji. Nie obwiniają się jednak wzajemnie. Wprawdzie zastosowano rodzaj magii, lecz niewątpliwie w słusznej sprawie. Podobnie jak w Fauście Goethego, diabelskie siły zostały wykorzystane w imieniu aniołów.

Manipulacje a Irlandia Północna Amerykański ruch obrony praw człowieka stosował manipulację polityczną w sposób generalnie godny pochwały, w celach powszechnie uznanych za szlachetne - aby naprawić rzeczywiste krzywdy, aby udzielić wsparcia sprawie, która na to naprawdę zasługiwała. Ale nie trzeba chyba mówić, że manipulację polityczną można stosować również w celach destrukcyjnych, w znacznie mniej słusznych sprawach. Północna Irlandia dostarcza szczególnie wymownego przykładu.

Pod koniec lat 60. ruch obrony praw obywatelskich, dokładnie wzorowany na tym z amerykańskiego Południa, powstał też w Irlandii Północnej. Początkowo przyjął on tę samą taktykę i strategię - marsze protestacyjne, demonstracje, głęboko 228

ELIKSIR I KAMIEN
przemysłane wykorzystywanie mediów. Nawet śpiewano te same pieśni - na przykład We shall overcome (Zwyciężymy), czy We shall not be moved! (Nie ustąpimy!). Początkowo ruch praw obywatelskich w Irlandii nie zajmował się kwestiami konstytucyjnymi. Status Ulsteru jako części Zjednoczonego Królestwa powszechnie uznawano za fakt potwierdzony międzynarodowym prawem i ruch praw obywatelskich nie miał aspiracji do zmieniania tej sytuacji. Nikt nawet nie wspominał o „zjednoczonej Irlandii”. Jedynym celem ruchu praw obywatelskich było naprawienie pewnych krzywd - niesprawiedliwości podobnych do tych, z jakimi Ameryka borykała się na Południu kilka lat wcześniej, choć nie tak dotkliwych. Zarzuty wysuwane przez działaczy ruchu praw obywatelskich nie były pozbawione podstaw. Przed 1968 rokiem katolików w Irlandii Północnej, podobnie jak czarnych obywateli na Południu, choć w mniejszym stopniu, rzeczywiście traktowano jak „obywateli drugiej kategorii”. Za sprawą intensywnych przedwyborczych machinacji wielu katolików z Ulsteru nie miało na przykład przedstawicieli, którzy mogliby decydować o sprawach prowincji. Katolicy byli też często dyskryminowani w sprawach mieszkaniowych, zawodowych i wielu innych, przyziemnych, niemniej jednak istotnych sferach. Ówczesna Królewska Policja Ulsteru i jej oddziały pomocnicze, tak zwane „B-Specials” notorycznie przejawiały stronniczość w wykonywaniu prawa. Do tego wszystkiego parlament Irlandii Północnej w Stormont zdominowali protestanci.

Takimi właśnie sprawami chciał zająć się ruch praw obywatelskich. Sinn Féin i IRA nie odegrały żadnej roli w wydarzeniach, jakie wkrótce miały nastąpić. IRA była wręcz na tyle niezauważalna i mało znacząca, że krytycy szydzili z jej niezangażowania. Ukuto nawet dowcip, tłumaczący skrót IRA jako „I Ran Away” („uciekalem”).

Kiedy lojaliści atakowali działaczy ruchu praw obywatelskich, Królewska Policja Ulsteru raczej rzadko interweniowała. W każdym razie robiła za mało i na ekranach telewizorów zagościły obrazy z Missisipi i Alabamy sprzed kilku lat. W poszukiwaniu obrony przed prześladowcami i najwyraźniej obojętną policją, przywódcy ruchu praw obywatelskich znowu zwrócili się ku swoim amerykańskim prekursorom. Przypomnieli sobie marsz Martina Luthera Kinga z Selma w Alabamie do stolicy stanu Montgomery.

Na przełomie zimy i wiosny 1965 roku amerykański ruch obrony praw człowieka, nie mający już wyraźnie skryształizowanego celu w postaci rejestracji wyborców, zaczął się rozpadać. W rozpaczliwej próbie skonsolidowania go Martin Luther King wezwał do marszu z Selma do Montgomery. Przemawiając niczym obrońca Yerdun w 1916 roku gubernator Alabamy, George Wallace, oznajmił, że nie pozwoli przejść uczestnikom marszu. Wspierali go miejscowi i federalni urzędnicy państwowi, od miejskich szeryfów i policji municypalnej po policję, stanową i Gwardię Narodową. Konfrontacja wisiała w powietrzu. Obawiając się rozlewu krwi, przywódcy ruchu obrony praw człowieka zwrócili się z prośbą o pomoc do rządu federalnego w Waszyngtonie. Takie apele wystosowali nie tylko przedstawiciele ruchu. W całym Stanach Zjednoczonych organizowano demonstracje przed Manipulacja polityczna budynkami władz federalnych. Celem tych apeli i demonstracji było nakłonienie Waszyngtonu do wysłania żołnierzy regularnej armii do Alabamy, aby chronili uczestników marszu.

Waszyngton uległ presji opinii publicznej. Prezydent Lyndon Johnson oficjalnie odebrał dowódzenie gubernatorowi Wallace'owi i sam przejął władzę nad Gwardią Narodową Alabamy. Innymi słowy, Gwardia Narodowa została, by tak rzec, „znacjonalizowana” i przekształcona z formacji stanowej w państwową, podległą władzom federalnym. Równocześnie do Alabamy wysłano dwa tysiące żołnierzy regularnych sił zbrojnych, a także dwie jednostki żandarmerii wojskowej. Rząd przygotował też całą armię ambulansów i helikopterów oraz dwa szpitale, z czego jeden w bazie sił powietrznych.

W rezultacie tych posunięć gubernator Wallace ugiął się, i marsz z Selma do Montgomery przebiegł bez zakłóceń. W związku z marszem doszło do dwóch tragicznych wydarzeń. Kobieta

wioząca demonstrantów z powrotem do Selma zginęła, zastrzelona na drodze przez członków Ku-Klux-Klanu. Pewien kapłan z Bostonu został zabity, kiedy oddał się, pieszo od głównej trasy marszu. Wypadki te jednak nie miały miejsca w czasie samego marszu, marsz zaś ogłoszono najwcześniejszym - i, jak się miało okazać, ostatnim - osiągnięciem ruchu obrony praw człowieka na amerykańskim Południu.

O tym właśnie wydarzeniu przypomnieli sobie przywódcy ruchu praw obywatelskich w Irlandii w 1969 roku. Irlandia Północna, przyznawali, jest częścią Zjednoczonego Królestwa, tak samo jak Alabama częścią Stanów Zjednoczonych. Jeśli Waszyngton mógł zapewnić ochronę, wojskową demonstrantom w Alabamie, Londyn mógł zrobić to samo dla demonstrantów w Ulsterze. Rząd brytyjski zareagował zgodnie z amerykańskim precedensem. W sierpniu 1969 roku pierwsze oddziały brytyjskiej armii wysłano na ulice Londonderry i Belfastu w celu ochrony demonstrantów z ruchu praw obywatelskich, katolickiej ludności i katolickich enklaw zagrożonych wandalizmem i zamachami bombowymi.

Tym, którzy postanowili nie znać lub zapomnieć o okolicznościach tamtych wydarzeń — oraz tym, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, którzy postanowili nie przyjmować ich do wiadomości - warto przypomnieć związane z nimi doniesienia prasowe, fotografie i filmy dokumentalne w telewizji. Według typowego doniesienia w „The Times”: „Tłumy na [katolickiej] Falls Road, które oczekiwały na żołnierzy, przyjeżdżają ich dobrze, niektórzy wiwatowali. Inaczej było na [protestanckiej] Shańkil Road, gdzie jedna z kobiet krzyknęła: „Plugawe be_karty!”². Kiedy oddziały weszły do katolickiej dzielnicy Ardoyne w Belfaście, zostały „ciepło przywitane” oklaskami, uściskami dłoni, herbatą i piwem. Jeden z reporterów pisał o „wielkiej wdzięczności” i dodawał: „Co się, tyczy sugestii, jakoby IRA próbowała przejąć władzę, trzeba powiedzieć, że organizacja ta jest obecnie bardzo niepopularna w Ardoyne”³.

Krótko mówiąc, brytyjskie oddziały, gdy po raz pierwszy pojawiły się, na ulicach Londonderry i Belfastu zostały przywitane jak prawdziwi wybawiciele. Oni sami chętnie przyjęli rolę, dzielnych błędnych rycerzy, spieszących na pomoc uciskanej ludności. Ówczesne filmy i fotografie pokazują żołnierzy spacerujących 230 ELIKSIR I KAMIEN

po uliczkach pod ramie, z katolickimi dziewczynami oraz starsze panie wychodzące przed domy, by zaprosić ich na ciasto i filiżankę, herbaty. Zapanowała ogólnie romantyczna i euforyczna atmosfera. Wezwana do Irlandii przez katolicką ludność armia brytyjska została przyjęta ze szczerą życzliwością i radością.

W ciągu półtora roku jednak sytuacja uległa diametralnej zmianie. Żołnierze witani jako zbawcy stali się wrogami — celami początkowo dla kamieni, potem dla pocisków i bomb, a także słodcy przyprawionych tłuczonym szkłem i żyłkami. W ciągu półtora roku mieszkańcy Ulsteru nauczyli się, witać ich przekleństwami i spluwać na ich widok, i otrzymywali adekwatne odpowiedzi. W ciągu półtora roku błędni rycerze stali się, by użyć retoryki tamtych czasów i miejsca, „obcą armią okupacyjną”. Od początku 1972 roku wrogość między katolikami a brytyjskimi żołnierzami zamieniła się, w palącą nienawiść. Przełomowe wydarzenia miały miejsce 30 stycznia 1972 roku, w dniu zwanym „Krwawą Niedzielą”, kiedy, w czasie zamieszek w Londonderry żołnierze pułku spadochroniarzy zastrzelili trzynastu katolickich demonstrantów. Odtąd nienawiść między katolikami z Ulsteru a brytyjskimi żołnierzami miała się, nasilać. Ale jak do tego doszło? W jaki sposób żołnierze, którzy przecież zostali zaproszeni do Ulsteru i zostali tak szczerze i życzliwie przywitani, zamienili się, w arcywrogów i monstra?

Powszechnie uważa się, iż ruch praw obywatelskich w Irlandii Północnej został, w pewnym momencie, przejęty przez Sinn Fein i IRA- najpierw przez ich „oficjalne”, potem „nieoficjalne” części. Sinn Fein i IRA, pozostające w uśpieniu w pierwszych dniach działalności ruchu praw obywatelskich, szybko postanowiły przejąć panowanie nad sytuacją. Organizacje te, i tylko one, zmieniły priorytety i zamiast reform i naprawienia krzywd zaczęły dążyć do zmian na poziomie

konstytucyjnym. Nowym celem stało się, już nie przywrócenie praw obywatelskich w prowincji Zjednoczonego Królestwa, lecz dążenie do „zjednoczonej Irlandii”. Ale nie chodziło o samo tylko zjednoczenie. Koncepcja jedności była tu zawsze dwuznaczna i nieco schizofreniczna, czasami bowiem przybierała postać archaicznego, dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu ściśle związanego z Kościołem katolickim, kiedy indziej zaś marksistowskiej republiki w stylu kubańskim.

Aby zrealizować swoje marzenie, Sinn Fein i IRA rozpoczęły intensywną, starannie przemyślaną i zaplanowaną kampanię, mającą zrazić ludność Irlandii Północnej do brytyjskiej armii i rządu. Akcja ta w znacznej mierze polegała na brutalnym zastraszeniu. I tak na przykład zaczęto karać młode kobiety za „bratanie się z wrogiem” lub za „kolaborację”. Za takie zbrodnie jak flirtowanie, lub co gorsza zakochanie się w brytyjskim żołnierzu, katolickim dziewczynom golono głowy, smarowano je smołą i posypywano pierzem, przykuwano do latarni i często dotkliwie bito. IRA zaczęła też aranżować demonstracje i zamieszki, w których kobiety i dzieci wysyłano, często siłą, na pierwszą linię, by w ten sposób ponosiły najcięższe ofiary, kiedy siły bezpieczeństwa odpowiadały pałkami i gumowymi kulami.

Ale miały też miejsce subtelniejsze formy manipulacji, niekiedy wykorzystujące elementy żartu, teraz przekształcone w polityczne „nieczyste chwyt” lub coś nawet poważniejszego. Brytyjska armia, kiedy po raz pierwszy wyszła na Manipulacja polityczna ulice Belfastu i Londonderry, nie miała pojęcia, w jakiego rodzaju operacjach będzie uczestniczyć. Oddziały, wyszkolone tak, jak od lat szkolono zawodowych żołnierzy, reagowały w sposób, do jakiego przywykły, nie zdając sobie sprawy, że ich rola jest znacznie delikatniejsza i trudniejsza do dokładnego określenia. Tym bardziej były podatne na machinacje, jakie przeciwko nim zastosowano.

Na przykład godzinę, po ataku snajpera na patrol wojskowy, dowództwo mogło otrzymać anonimowy telefoniczny donos. Skrytka z bronią - mógł powiedzieć głos — znajduje się w takim a takim mieszkaniu przy Falls Road. Działając zgodnie z wyuczonymi procedurami żołnierze wpadali do mieszkania, o którym mówił informator, dokonywali rewizji i oczywiście nic nie znajdowali. Trzeba było przeproszać, naprawiać krzywdę.. A tydzień lub miesiąc później do tego samego mieszkania wpadali żołnierze innej jednostki, którzy również otrzymali anonimową informację, o skrytce z bronią. Po trzech czy czterech takich nalotach lokatorzy tego mieszkania z pewnością nie byli przychylnie nastawieni do armii.

Według innego typowego scenariusza po ulicznej strzelaninie patrol za najbliższym rogiem trafił na boisko pełne dzieci. Pośród nich mógł leżeć lub klęczeć dorosły człowiek, trzymając coś, co na pierwszy rzut oka wyglądało na broń — kij baseballowy lub golfowy, albo parasol. Nagle gdzieś z boku rozległ się huk -wybuch petardy lub strzał z pistoletu korkowego, albo po prostu papierowej torby. Na ten dźwięk żołnierze znowu reagowali tak, jak ich nauczono - natychmiast zajmowali pozycje bojowe z gotową do strzału bronią. A wtedy rozległ się drugi odgłos - trzask migawki aparatu fotograficznego. Następnego dnia republikańskie gazety zamieszczały zdjęcie brytyjskich żołnierzy z karabinami wymierzonymi w irlandzkie dzieci.

Taką taktykę prowadzono przez mniej więcej rok; w 1971 roku udało się osiągnąć zamierzony efekt. Żołnierze, jeszcze niedawno witani przez katolików w Irlandii Północnej jako zbawcy, stali się mordercami i rzeźnikami, zniechęconym wrogiem, którego przy każdej nadarzającej się okazji należało śledzić, prowokować, atakować i zabijać. Do 1974 roku nienawiść ta stała się tak zaciekle, że leżący bezradnie na ulicy raniony przez snajpera żołnierz mógł zostać zatłuczony kamieniami na śmierć przez kilkuletnie zaledwie dzieci. Taką siłę może mieć manipulacja.

W dzisiejszym świecie najbardziej jaskrawą i dramatyczną formą manipulacji politycznej są oczywiście przypadkowe ataki terrorystyczne. Ludność cywilna Zachodu dawno już przyzwyczała się do zamachów na przywódców państw i wybitne osobistości świata polityki, na wojsko i policję, na koszary i urzędy, mające znaczenie strategiczne. Ale perspektywa całkowicie przypadkowej śmierci - bomby lub gradu kul w zatłoczonym pubie, w centrum handlowym, w urzędzie, na

lotnisku czy w samolocie — stworzyła całkowicie nowy wymiar strachu. Niewiele pomagają próby racjonalizowania tych wydarzeń - przekonywania samego siebie, że statystycznie śmierć w wyniku zamachu terrorystycznego jest znacznie mniej prawdopodobna niż w wyniku wypadku na drodze czy nawet w czasie przechodzenia przez ulicę, że liczba zgonów w wyniku zamachów stanowi zaledwie nieznaczny ułamek w statystykach. Tak czy owak, ludzie giną, by stworzyć tę 232

ELIKSIR I KAMIEN
statystykę, a perspektywa zostania jednym z nich wystarcza, żeby skłonić ludzi do zmiany planów wakacyjnych, odwoływania lotów, zamykania centrów handlowych i unikania wszelkich sytuacji, które mogłyby stworzyć zagrożenie. Rozwineła się paranoja zupełnie nieproporcjonalna do rzeczywistego zagrożenia. Terrorysty i ich poczynania trwale zajęły miejsce w zbiorowej świadomości. Dzieci manipulacji terrorystom udało się stworzyć wrażenie, iż są wszędzie. I tak, swego rodzaju magia dała im namiastkę, wszechobecności. Dzieci nie uzyskali siły, jakiej nie mogliby zdobyć w żaden inny sposób.

Rozdział Komercyjna manipulacja umysłem Aby „sprawić, że rzeczy się wydarzą”, magia stosuje manipulacje - manipulacje, rzeczywistością, manipulacje, innymi ludźmi i ich spojrzeniem a rzeczywistość, manipulacje, obrazami. Dzięki tego rodzaju manipulacjom mag kształtuje, przekształca lub niekiedy nawet tworzy światy — albo ich iluzje.

Jednym z najpotężniejszych punktów oparcia dla manipulacji istotami ludzkimi jest tak zwana „siła sugestii”. Wszyscy i zawsze jesteśmy podatni na sugestie; owa podatność decyduje o naszej bezbronności, a ta z kolei czyni z nas łatwymi ofiarami dla manipulacji. Manipulacja ta jest jeszcze skuteczniejsza dzięki nieświadomości - nie tylko z naszej strony, ale też ze strony tych, którzy na nas dokonują manipulacji. Taka manipulacja stanowi integralny składnik naszego codziennego życia. Szczęśliwy i w doskonałym nastroju spacerujesz ulicą. Nagle spotykasz starego przyjaciela, czy znajomego, który po wymianie zwykłych uprzejmości przyjrzy ci się badawczo i zapyta: „Na pewno dobrze się czujesz? Wyglądasz nie najlepiej. Może jesteś przeziębiony?”. Możesz stanowczo zaprzeczyć. Ale dalej pójdziesz już nie w tak dobrym nastroju. Zaczynasz się martwić o siebie.

Ten sam proces działa oczywiście i w drugą stronę. Równie dobrze możesz być smutny, przygnębiony i ponury. Napotkany przypadkowo znajomy może oznajmić ci radośnie, jak świetnie wyglądasz, jak zdrowo, wprost tryskasz energią. I wtedy ruszysz dalej podbudowany, w lepszym nastroju, przygnębienie gdzieś zniknie.

Taka podatność na sugestie stanowi nieodłączną część naszej psychiki. Określa nasze samopoczucie, stan naszej świadomości, nasz stosunek do nas samych i otaczającego świata. Wpływa nie tylko na to, jak postrzegamy samych siebie, ale również na wiele innych sfer — na to, czy czujemy się zdrowi, czy chorzy, atrakcyjni dla płci przeciwnej, czy też nie, pewni siebie, czy nie, radośni czy ponury. Rodzice, partner czy koledzy, którzy nieustannie, nawet w jak najlepszych intencjach, sprawiają, że martwimy się o siebie, mogą skutecznie podważyć naszą wiarę w siebie i wywołać trwały uraz. I na odwrót - osoba nieustannie podnoszona na duchu może łatwiej osiągnąć równowagę psychiczną i poczucie własnej wartości. Często ocenia 234 ELIKSIR I KAMIEN

się lekarzy nie na podstawie ich talentów klinicznych, czy diagnostycznych, lecz także na podstawie ich podejścia do chorego - innymi słowy umiejętności sprawiania, że czujemy się lepiej albo gorzej samą tylko siłą sugestii. Pomijając wszystko inne, każdy lekarz doskonale zdaje sobie sprawę, jak łatwo można osłabić lub wzmocnić ów trudny do określenia czynnik, zwany „wolą życia”.

Podobnie jak jesteśmy podatni na sugestie innych, możemy też ulegać własnym sugestiom. Nieustannie używamy „siły sugestii”, by określić lub zmienić swój nastrój. Na przykład, jeśli

jesteśmy przesadni i jeśli, powiedzmy, czarny kot przebiegnie nam drogę, możemy się tylko uśmiechnąć. Ale jeśli dostatecznie silnie wmówimy sobie, że coś złego musi się przydarzyć, to przekonanie to może się zamienić w samospełniające się proroctwo - sprowokujemy to, czego się obawiamy. Jak na ironię, wielu ludzi woli raczej cierpieć ze świadomością, że „mieli rację”, że ich przesąd się potwierdził, niż by się miało okazać, iż nie mieli racji i przesąd zawiódł.

Siła sugestii w naszym codziennym życiu działa najczęściej niezauważalnie i poza naszą świadomością, ale można ją też wykorzystywać celowo, w pełni kontrolując zachodzący proces i skutki, jakie może on za sobą pociągnąć. A nigdzie siła sugestii nie jest wykorzystywana bardziej rozmyślnie, systematycznie i bezlitośnie, niż w świecie reklamy. W ciągu jednego dnia jesteśmy nasyćani, przez radio, telewizję, gazety, magazyny, billboardy, naklejki i na mnóstwo innych sposobów, oszalałymi liczbą reklam. Wiele z nich zachwala lekarstwa na różne schorzenia, od bólu głowy i pleców po hemoroidy i napięcie przedmiesiączkowe. Wszechobecność tych rzekomo cudownych lekarstw budzi w nas przekonanie, choćby tylko podświadome, że ich potrzebujemy - innymi słowy, że musimy lub powinniśmy cierpieć na dolegliwości, w których mają one przynosić ulgę. Nic dziwnego zatem, iż stajemy się społeczeństwem neurotyków i hipochondryków. W końcu reklama została stworzona właśnie w tym celu.

Reklamy są niekiedy pod względem sposobu wykorzystania siły sugestii bezwstydnie prostackie, niekiedy zaskakująco subtelne, a czasem i takie, i takie jednocześnie. Są też zastraszające. Dotyczy to oczywiście tak zwanej „twardej sprzedaży”, którą od dawna brzydzi się większość wrażliwych ludzi, lecz twórcy reklamy, z braku wyobraźni lub innych sposobów, nadal ją stosują, mimo iż obraża to naszą inteligencję. I tak, od czasu pojawienia się telewizji, widzimy gospodynie domowe, najwyraźniej nie zainteresowane niczym innym, osiągające ekstazę porównywalną z orgazmem pod wpływem „udoskonalonej siły wybielania” każdej nowej generacji, i zmodyfikowanej formuły detergentu. Biorąc pod uwagę częstotliwość, z jaką pojawiają się takie modyfikacje, należałoby oczekiwać, że do dzisiaj biel powinna już osiągnąć wymiar metafizyczny i nabrać aspektu transcendentnego oświecenia.

Ale nawet te - należące do najprymitywniejszych - reklamy proszku do prania zawierają element subtelniejszej manipulacji. Era telewizji zbiegła się z erą nuklearną. Zarówno telewizja, jak i energia nuklearna są świadectwami triumfalnego rozwoju nauki. Wraz z rozszczepieniem atomu nauka zyskała status niemal boski. Jak wyjaśnialiśmy wcześniej w tej książce, nauka stała się w rezultacie Komercyjna manipulacja umysłem religią naszej ery, jedynym autorytetem, dającym podstawy do niezachwianej wiary. Dogmaty tradycyjnej religii mogą być dla ogółu ludzkości w większym lub mniejszym stopniu wiarygodne. Lecz niewielu ludzi odważa się kwestionować ustalenia nauki, choćby były one najmniej ważne dla praktycznych aspektów życia i podejmowania moralnych wyborów.

Jak nauka — po II wojnie światowej — stała się religią, tak naukowiec został jej arcykapłanem. Zatem nawet reklamy czegoś tak prozaicznego jak proszek do prania powinny się powoływać na autorytet naukowca. Nawet jeśli sama reklama jest ogłupiająca, to rzekoma niezawodność nauki działa jako „podtekst”, raczej przez sugestie, niż bezpośrednio. I tak na przykład „udoskonalona siła wybielania” wspomnianego detergentu bywa przypisywana działaniu jakiegoś nowego „aktywnego składnika” o odpowiednio naukowo i niezrozumiale brzmiącej nazwie, który został „naukowo przetestowany i klinicznie sprawdzony”. Skuteczność nowego detergentu powinna zostać potwierdzona przez postać mającą wyglądać na naukowca lub laboranta. Jego biały fartuch, odpowiednik szat liturgicznych, ma stanowić dowód niepodważalnej wiarygodności. Oczywiście nie tylko proszki do prania otrzymują taką pseudonaukową ratyfikację. Pasty do zębów, szampony, kremy do twarzy i mnóstwo innych towarów promuje się w podobny sposób - każdy z nich ma zawierać jakiś rewolucyjny składnik, będący najnowszym osiągnięciem nauki, każdy zachwala indywidualum przemawiające z kapłańskim namaszczeniem naukowca-badacza. Indywidua te są też

zatrudniane, by sugerować, że istnieje jakaś istotna różnica między towarami różniącymi się w rzeczywistości tylko nazwą. Podajmy jeden przykład: istnieją tylko cztery rodzaje środków przeciwbólowych powszechnie dostępnych w aptekach bez recepty - aspiryna, para-cetamol, ibuprofen i kodeina. Mogą one być sprzedawane w ściśle określonych kombinacjach i dawkach. Wszystkie odmiany mieszanek, powiedzmy, aspiryny i paracetamolu, albo aspiryny i kodeiny są zatem identyczne. A jednak producenci odwołują się do naukowego żargonu i autorytetu, aby sugerować jakieś znaczące różnice między nimi.

Producenci nierzadko posuwają się nawet dalej. Jedna z firm na przykład załazi amerykańskie szpitale środkami przeciwbólowymi po znacznie obniżonych cenach — tak niskich, że właściwie dała ten produkt za darmo. Nic dziwnego, iż szpitale zaczęły używać ich częściej niż innych środków. To umożliwiło firmie reklamowanie swojego środka przeciwbólowego jako najczęściej używanego w szpitalach, co miało sugerować, że jest on skuteczniejszy.

Reklama i manipulacja Techniki prania mózgu i kontroli umysłu, będące wynalazkiem wojny koreańskiej, przejęły dla swoich celów nie tylko wywiady. Zostały też one, jako w pełni świadoma polityka, zaadaptowane i entuzjastycznie wykorzystywane przez przemysł reklamowy. Dla twórców reklamy w „nowym wspaniałym świecie” lat 50. psychologia oferowała praktycznie nieograniczone możliwości manipulacji. Manipulację 236 ELIKSIR I KAMIEN

uznawano wręcz za klucz do dobrobytu. Można ją było wykorzystywać, aby wzbudzić niekończące się zapotrzebowanie na konsumpcję.. To z kolei miało tłumaczyć i podtrzymywać w nieskończoność proces produkcji. W przeszłości podaż z reguły w wie_kszym lub mniejszym stopniu rządził popyt. Manipulacja psychologiczna stworzyła możliwości zwie_kszania popytu, a co za tym idzie, usprawiedliwiała również zwie_kszanie podaży. Wszelki wzrost siły nabywczej konsumentów można było skierować na nowe życzenia, a te z kolei rodziły wie_ksze zapotrzebowanie na produkty.

W połowie lat 50. konformizm, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, stał się podstawą, na której można było tworzyć nowe, doskonale prosperujące społeczeństwo. „Ludzie firmy” w swoich szarych flanelowych garniturach byli ideałem, jakiego poszukiwali producenci i twórcy reklamy, dysponujący znajomością psychologii i psychologicznej manipulacji. Korporacje zaczę_ły stosować techniki psychologiczne w coraz wie_kszym stopniu nie tylko w odniesieniu do konsumentów, ale także swoich nowo zatrudnionych i starych pracowników. Testy i profile psychologiczne coraz silniej wchodziły w modę. jako sposób na zabezpieczenie „normalności” i zapewnienie dostosowania.

Uwaga co bystrzejszych ludzi nie umkne_ła podstę_pność działającego tu procesu. Dwie książki z końca lat 50., The Hidden Persuaders (Ukryci doradcy, 1957) Vance’a Packarda i The Affluent Society (Zamożne społeczeństwo, 1958) Johna Kennetha Galbraitha, podejmowały próbę zwrócenia uwagi na to, co się dzieje. Packard na przykład wskazywał, że amerykańska ekonomia od lat 40. rozwijała się bardzo szybko. W połowie lat 50. w przemyśle zrodziła się obawa, że może nastąpić nasycenie rynku. W tym czasie wie_kszość Amerykanów miała już własne radia, telewizory, lodówki, samochody, pralki i inne wytwory technologii. Dlatego trzeba było ich jakoś przekonać, by kupowali nowe towary lub nieustannie udoskonalane wersje starszych. Jednym ze sposobów na uzyskanie tego efektu była zasada „planowanego zużycia”, zgodnie z którą towary produkowano z celowo ograniczoną żywotnością. Na przykład ówczesne amerykańskie samochody projektowano tak, aby wytrzymały trzy lata albo około 100 tysie_cy kilometrów. Potem, zupełnie jakby miały zaprogramowany mechanizm samozniszczenia, zaczynały się rozpadać. Koszty napraw były tak wysokie, że wie_kszość kierowców dochodziła do wniosku, iż bardziej opłaca się kupić nowy samochód.

Istniała też, jak zauważył Packard, zasada „psychologicznego zużycia”. Zgodnie z tą zasadą co kilka lat drastycznie zmieniano stylistykę, produktów, aby właściciele starszych modeli czuli, że są

one przestarzałe, niemodne, wstydlive. Ludzi nieustannie zachęcano, by „dotrzymywali kroku Jonesom” - jeżdżenie samochodem starszym niż trzy- czy czteroletni, nawet jeśli był w dobrym stanie, stało się równoznaczne z przyznaniem się do kłopotów finansowych. W Wielkiej Brytanii stylistyki nie zmieniano tak często, lecz opracowano inne mechanizmy nakłaniania ludzi do dokonywania zakupów. Na wiek samochodu wskazywała na przykład tablica rejestracyjna; w ten sposób co roku w sierpniu ruszał wyścig do najwyższych numerów rejestracyjnych. Zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i w Stanach Zjednoczonych możliwość pochwalenia się nowym nabytkiem stanowiła komercyjna manipulacja umysłem — dowód powodzenia, tym zaś, którzy nie mogli dotrzymać w tej mierze kroku innym, pośrednio narzucano poczucie winy lub wstydu.

Takie techniki składały się na to, co Packard nazwał „kreowaniem niezadowolenia”. Dzięki coraz bardziej wyrafinowanemu wykorzystaniu psychologii i siły sugestii badano „podświadome pragnienia, życzenia i dążenia ludzi, aby znaleźć ich czułe punkty”. Po zlokalizowaniu owych pragnień, życzeń i dążeń — bezpieczeństwa, akceptacji, docenienia, wynagrodzenia - w mniej lub bardziej inteligentny sposób wykorzystywano je. Starano się odpowiednio ukierunkować specyficzne cechy potencjalnego klienta, między innymi poczucie winy, niepokój, wrogość, niedostosowanie. Packard zauważył, że „producenci pasty do zębów w ciągu kilku lat podwoili sprzedaż”, a dokonali tego przede wszystkim „wzbudzając u wielkiej liczby osób niepokój o stan zębów”. W reklamie pewnego rodzaju pasty wykorzystano zwłaszcza poczucie winy, twierdząc, iż jest ona przeznaczona „dla tych, którzy nie mogą szczotkować zębów po każdym posiłku”. W ciągu dwóch lat uwolnienie od poczucia winy, oferowane przez ten właśnie rodzaj pasty, umożliwiło jej producentowi prześcigniecie konkurencji. Wzbudzając w ludziach niepokój, zauważył Packard, twórcy reklam mogli sprzedawać swój produkt, sprzedając wraz z nim złudzenie emocjonalnego bezpieczeństwa. Krótko mówiąc, „Ameryka stawiała się wielką dziedziną systematycznemu tworzeniu niezadowolenia”¹.

Galbraith był w swej orientacji bardziej ekonomistą niż psychologiem. Jego wnioski były jednak zbliżone z tymi, do jakich doszedł Packard. Współczesna ekonomia, wyjaśniał, sama tworzy potrzeby, które następnie stara się zaspokajać. Produkcja jest uzależniona od precyzyjnie skalkulowanego tworzenia popytu, a podaż „wynika z kultury (...) nadającej konsumpcji wielkie znaczenie społeczne”². Innymi słowy, sama konsumpcja i możliwość pochwalenia się nią stanowi wyznacznik statusu. Konsumpcje, zaś, ciągnął dalej Galbraith, można łączyć z purytańską etyką pracy, która - zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i w Stanach Zjednoczonych - leżała u podstaw rozwoju handlu i przemysłu. Zgodnie z tą etyką, Bóg nagradzał ciężką pracą. Dobrobyt można było zatem uznać za wyznacznik Bożych łask, dowód Bożej aprobaty, a człowieka, któremu się powiodło, za dobrego człowieka. Majątek stał się widzialnym przejawem powodzenia zawodowego. Stanowił więc coś więcej niż tylko symbol statusu. Był też świadectwem cnoty.

Ta logika tak dalece wryła się w umysłowość zachodniego społeczeństwa, że przyjmowano ją za pewnik, dzięki czemu łatwo było ją wykorzystać. Odwołując się do naturalnego u ludzi pragnienia udowodnienia swych zalet, producenci mogli przedstawić „dokładnie zbadany i genialny dowód na wielkie znaczenie produkcji”³. W rezultacie powstała, według Galbraitha, „silna i wyraźnie widoczna tendencja współczesnego systemu ekonomicznego do tworzenia i podtrzymywania potrzeb, które sam zaspokaja (...)”⁴. Tak więc produkcja „jedynie zapełnia pustkę, którą sama stworzyła”, a głównym zadaniem reklamy „jest tworzenie zapotrzebowania — wzbudzanie wcześniej w ogóle nie istniejących potrzeb”.

Packard i Galbraith wprowadzili w spore zakłopotanie przemysł reklamowy. Jego przyczyną było przede wszystkim to, iż publicznie ujawniono niektóre z technik stosowanych w reklamie. Najpoważniejszą z technik, które ujawnił Packard, i dającą

238 ELIKSIR I KAMIENIE
największe możliwości manipulacji, były tak zwane „przekazy podprogowe”. Przekazy podprogowe mogą docierać do odbiorcy przez obraz lub dźwięk, albo oba te kanały

równocześnie. W formie dźwiękowej właściwe przesłanie jest „ukryte” w całkowicie nieszkodliwej ścieżce dźwiękowej — może to być na przykład zalecenie albo ostrzeżenie zagłuszone muzyką lub śpiewem, albo nadawane na częstotliwości niesłyszalnej dla ludzkiego ucha. W formie wizualnej wiadomości tworzą obrazy albo hasła pokazywane w czasie filmu w regularnych odstępach, ale przez czas tak krótki, że oko ich nie rejestruje. W obu przypadkach wiadomość oddziałuje bezpośrednio na podświadomość, z pominięciem świadomego postrzegania; jej działanie można porównać z hipnotyczną sugestią.

Rewelacje na temat przekazów podprogowych wywołały skandal. Kiedy okazało się, że twórcy reklam stosują tę technikę, w kinach, w radiu i w telewizji, społeczeństwo zawrzało tym oburzeniem. Nie bez podstaw przekazy podprogowe porównywano z rodzajem prania mózgu i gazety zaczęły się rozpisywać o nowym zagrożeniu dla „integralności ludzkiego umysłu”. W odpowiedzi na tę kampanię, amerykańskie stowarzyszenie nadawców radiowych i telewizyjnych zdecydowało się zakazać stosowania wszelkich form przekazów podprogowych. Podobny zakaz przyjęła też komisja reprezentująca agencje reklamowe w Wielkiej Brytanii. Jednak w Ameryce właściciele stacji radiowych i telewizyjnych, nie należących do stowarzyszenia, nie obowiązywał tego rodzaju zakaz. Podobnie zresztą jak brytyjskie agencje reklamowe niezrzeszone w stowarzyszeniu reprezentującym ten przemysł. W żadnym z tych krajów nie został wydany oficjalny rządowy zakaz stosowania przekazów podprogowych.

Nie sposób oprzeć się myśli, do jakiego stopnia przekazy podprogowe mogły być stosowane w celach politycznych, w kontrolowanych przez rząd mediach w dyktatorskich reżimach- pravicowe junty wojskowe w Argentynie i Chile w latach 70. i 80., dawne rasistowskie władze RPA, Związek Radziecki i kraje dawnego bloku wschodniego. Nie sposób też nie zastanawiać się, do jakiego stopnia techniki te są stosowane do dzisiaj przez agencje rządowe, czy służby wywiadowcze.

W każdym razie przekazy podprogowe mogły zostać zakazane w radiu, telewizji i kinie na Zachodzie, ale nadal są stosowane w innych sferach. Na przykład w formie dźwiękowej stosują tę technikę, supermarkety, aby ostrzegać przed kradzieżami i być może zachęcać do zakupu tego czy innego towaru. W 1973 roku Wilson Bryan Key, amerykański profesor, zajmujący się komunikacją, oznajmił, że zidentyfikował trzysta firm, wśród nich salony samochodowe i supermarkety, wykorzystujące przekazy podprogowe. Jedna z sieci sklepów ogłosiła, że liczba kradzieży w sklepie spadła o 37 procent po wprowadzeniu napomnień na ten temat w przekazach podprogowych. Tymczasem od czasu do czasu słyszy się o stosowaniu tego rodzaju przekazów w popowych piosenkach i teledyskach. Zupełnie niedawno odkryto takie przekazy w grach komputerowych przeznaczonych dla dzieci. Na przykład w powtarzających się sekwencjach muzycznych mogą być ukryte podprogowe przekazy w rodzaju „Mogę zrobić, co zechcę.”, albo „Jestem wolny”. Zapytani producenci twierdzą, że tego rodzaju zdania mają prowadzić do ogólnego poczucia zadowolenia.

Komercyjna manipulacja umysłem Pod naciskiem opinii publicznej i prawa większość producentów reklam zrezygnowała ze stosowania przekazów podprogowych. Nie porzucili jednak innych, równie manipulacyjnych technik. Freud, Jung i inni pionierzy psychoanalizy zbadali na przykład psychologiczną dynamikę, najstarszego z hermetycznych „narzędzi” - symbolu. W wyniku tych badań okazało się, iż symbolika psychologiczna stanowi świetne pole do popisu dla twórców reklamy. Symbole działają przez skojarzenia, tworząc powiązania między dwiema odrębnymi rzeczami lub zjawiskami. Twórcy reklamy wykorzystali możliwość tworzenia skojarzeń za pomocą symboli, aby wzmocnić siłę sugestii.

Symbolika seksualna, zwłaszcza w prostej i prymitywnej formie zaprezentowanej przez Freuda, od dawna jest przedmiotem żartów; lecz twórcy reklam mimo wszystko nadal ją wykorzystują, osiągając zamierzone rezultaty⁵. Od dawna powszechnym zjawiskiem jest stosowanie takiej symboliki w reklamach samochodów. Niewielu wykształconych ludzi dzisiaj nie zdaje sobie

sprawy z głoszonego w reklamach rzekomego związku między samochodem a potencją czy atrakcyjnością seksualną.

Symbolika stosowana w reklamowych manipulacjach nie musi być oczywiście wyłącznie seksualna. Równie często symbole nawiązują do bezpieczeństwa, wygody, zdrowia, młodości, długowieczności, inteligencji i wielu innych pojęć. Może też być stosowana do sugerowania braku tych zjawisk, tym samym tworząc potrzeby, które reklamodawcy obiecują zaspokoić. Taka symbolika implikuje, że nie mając danej rzeczy okazemy zły gust, brak własnego stylu, będziemy nieatrakcyjni dla przeciwnej płci, chorzy, zbyt grubi lub zbyt chudzi, mało inteligentni, źle poinformowani, biedniejsi, mniej bezpieczni - pod jakimś względem gorsi. My zaś zazwyczaj dajemy się przekonać, że to coś - najzupełniej zbędne - jest dla nas niezmiernie ważne. I tak, mimo iż ludzkość od sześciu tysięcy lat obywa się bez papieru toaletowego w pastelowych kolorach, pozwalamy sobie wmówić, że jest on nieodzownym atrybutem współczesnego życia.

Przekazy podprogowe i symbole to tylko dwie z manipulacyjnych technik stosowanych w reklamie. Jest również wiele innych. W ostatnich latach wielu twórców reklam przyjęło w końcu do wiadomości, że społeczeństwo ma już dosyć prostackich reklam i prymitywnej symboliki. Musieli zamiast historyjek o gospodyniach domowych sięgnąć do fotografii trikowej i efektów specjalnych, do żartu, ironii, a nawet świadomej autoparodii. Niektóre z powstałych w ten sposób reklam były rzeczywiście oryginalne, naprawdę interesujące i zabawne. Ale nawet one zawierają element manipulacji: „Widzisz? Nie próbujemy wywierać na ciebie nacisku. Staramy się tylko dostarczyć ci rozrywki i zabawić cię. Jeśli nam się udało, możesz okazać wdzięczność kupując nasz produkt”. Jest to więc w gruncie rzeczy forma emocjonalnego szantażu, subtelnego przymusu. A jednak, z punktu widzenia reklamodawcy, nie jest to zbyt skuteczne. Badania statystyczne dowiodły, że im bardziej oryginalna i pomysłowa jest reklama, tym mniejsze prawdopodobieństwo, iż widzowie zapamiętają, o jaki produkt chodzi.

Inną techniką manipulacji stosowaną w reklamie jest muzyka. Należy oczywiście wątpić, czy twórcy reklam sprzed pół wieku byli na tyle wykształceni, by zdawać 240 ELIKSIR I KAMIENÍ sobie sprawę z tradycyjnych związków między muzyką a magią. Mogli być jednak świadomi, że chwytliwa melodia zapada w umysł i powraca w pamięci. I tak producenci pepsi-coli w latach 40. przygotowali dla słuchaczy audycji radiowych pierwszą reklamówkę, muzyczną Pepsi Cola hits the spot... Inni twórcy reklam szybko podchwycili ten nowatorski pomysł. Reklamowe melodie zaczęły się kojarzyć z konkretnymi produktami niczym wagnerowskie motywy przewodnie. A konsumenci, jak nigdy dotąd, zostali zalani kakofonicznąpowodnią głupawych dżingli. Wydaje się, że wielu twórców reklam nie potrafi dostrzec granicy, za którą chwytliwa melodyjka osiąga poziom nasycenia i zaczyna wyłącznie drażnić.

Niektóre z takich muzycznych reklamówek mogą dawać prawdziwie zgubne efekty - efekty, które pewnego dnia mogą doprowadzić do sporu o skażenie strumienia świadomości. W kategoriach ekologii psychiki stanowią one odpowiednik trucizny. Na przykład w latach 60. jednym z najczęściej reklamowanych w amerykańskiej telewizji produktów były papierosy Salem, bardzo wówczas modny mentolowy gatunek. Papierosy te, sprzedawane w pudełkach utrzymanych w biało-zielonej kolorystyce, mającej sprawiać wrażenie świeżości, były reklamowane dżinglem kojarzącym się z mantrą: „Możesz zabrać Salem z kraju, ale... nie możesz pozbawić kraju Salem”. Słowa te były śpiewane słodkim kobiecym głosem. Słowo „ale” było wyraźnie podkreślone; potem następowała pełna napięcia pauza; przerywał ją wibrujący dźwięk, „ping”, jak odgłos kamertonu. Druga pauza i dopiero wtedy dalszy ciąg reklamy.

Reklamowa piosenka, przerywana chwilami ciszy i charakterystycznym „ping”, była śpiewana dwukrotnie, w połączeniu z filmikiem przedstawiającym sielankową scenkę, -rozkoszną okolice, z szemrzącą rzeką, malowniczym wodospadem, błękitnym niebem i wypolerowanym kabrioletem zaparkowanym na puszystym dywanie z przystrzyżonej trawy. W tym iście arkadyjskim

krajobrazie baraszkowała młoda, atrakcyjna para, która nawdychawszy się trującej świeżości salemów spoglądała w niego z malującym się na twarzach wyrazem szczęścia graniczącego z orgazmem. Między powtórzeniami reklamowej piosenki dźwięczny męski głos wychwalał pod niebiosa zalety papierosów. Kiedy reklama dobiegała końca, piosenka rozlegała się po raz trzeci. Tym razem jednak nie do końca, gdyż urywała się nieoczekiwanie po pierwszej części: „Możesz zabrać Salem z kraju, ale... (ping!)” Dalszych słów nie było. I przez resztę dnia umysł widza, poddany warunkowaniu Pawiowa, starał się je uzupełnić. Przez resztę dnia brakujący fragment piosenki nie opuszczał świadomości, powtarzając się w nieskończoność, przyćmiewając inne myśli, rozpraszając uwagę, wypierając bardziej wartościową muzykę. Reklama ta była tak napastliwa, że odniosła efekt wręcz przeciwny do zamierzonego. Wielu studentów na amerykańskich uniwersytetach, oburzonych tak podstępny przenikaniem do umysłu, celowo bojkotowało papierosy tej marki.

„Skażenie strumienia świadomości” stanowi poważne przestępstwo, ale są też inne, równie poważne, lub nawet poważniejsze wykroczenia, które można zarzucać twórcom reklamy. Najważniejszym z tych przestępstw jest coś, co można nazwać „zagrabieniem i zniekształceniem dziedzictwa kulturalnego”. Zjawisko to jest szczególnie wyraźnie widoczne w przypadku notorycznego wykorzystywania komercyjnej manipulacji umysłem w reklamach muzyki klasycznej. Żyjących kompozytorów chroni oczywiście prawo autorskie. Ale żadnej obrony nie ma Purcell, Handel, Bach, Mozart, czy Beethoven, Wagner, Debussy i Mahler. Ich muzyka - niekiedy świadomie komponowana w zgodzie z tradycyjnymi zasadami magii — jest traktowana jak łatwa zdobycz; działanie ich magii wykorzystuje się haniebnie do przyziemnych celów.

Przez wiele lat jedna z najpopularniejszych reklam w Stanach Zjednoczonych, powtarzana nieustannie w radiu i telewizji, zachwalała znany pokarm dla psów. Towarzyszyło jej Nad pięknym modrym Dunajem Straussa z dobranym do rytmu muzyki szczekaniem psa. Z jednej strony było to tak prostackie, że wre_cz śmieszne. Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, iż Nad pięknym modrym Dunajem nie stanowi szczytowego osiągnięcia zachodniej muzyki. Jego poziom, w porównaniu z dziełami Mozarta czy Beethovena jest taki jak, dajmy na to, powieści Wilkie Collins na tle Tolstoja czy Dostojewskiego. A jednak to jeden z najbardziej znanych i lubianych utworów w całym naszym muzycznym dziedzictwie. Nie jest może warte włączenia do kanonu wyrafinowanego konesera, ale też nie zasługuje na zdyskredytowanie w oczach przyszłych pokoleń słuchaczy. A dokładnie taki los spotkał Nad pięknym modrym Dunajem.

Dorośli oczywiście rozpoznają melodie, i być może się uśmiechną- a może tylko skrzywią, zde gustowani celem, do jakiego ten utwór wykorzystano. I choć dla nich ten walc nie be_dzie stracony - be_dzie dla kolejnych pokoleń dzieci. W epoce zdominowanej przez radio, telewizję, i cywilizację, konsumpcyjną, dzieci po raz pierwszy usłyszą Nad pięknym modrym Dunajem w reklamie pokarmu dla psów znacznie wcześniej niż poznają je — o ile w ogóle to nastąpi — w bardziej stosownych okolicznościach. I przez resztę życia utwór ten be_dzie im się kojarzył wyłącznie z pokarmem dla psów. Dzieło Straussa nie jest wcale jedyną ofiarą takich poczynań. Można obecnie kupić, przynajmniej w Anglii, dwie płyty kompaktowe albo kasety magnetofonowe, zawierające wyłącznie muzykę, klasyczną wykorzystaną w radiowych i telewizyjnych reklamach.

Reakcja konsumentów Mimo podstępnych manipulacji, twórcom reklamy nie zawsze udaje się osiągnąć zamierzony cel. W latach 60. wykształcone pokolenie „baby boomers” coraz częściej stawiało opór wobec niektórych z ich najbardziej jaskrawych wystąpień. Powszechnie panujący brak zaufania wobec establishmentu prowadził do tego, że ludzie tacy jak Ralph Nader podejmowali kampanie na przykład przeciwko przemysłowi samochodowemu, co sprzyjało powstawaniu coraz to nowych organizacji konsumenckich. Opozycja wobec wojny wietnamskiej podsycała antypatie, do „związku militarno-przemysłowego” i doprowadziła do ataków na niektóre

kompanie — na przykład Dow Chemical, produkującą składniki do produkcji napalmu. W tej sytuacji również przemysł reklamowy musiał zająć jakieś stanowisko. Nacisk opinii publicznej zmusił twórców reklamy do stworzenia własnych stowarzyszeń, a rządowe agencje zaczęły nakładać przynajmniej pewne 242 ELIKSIR I KAMIEN

ograniczenia. Zakazywano reklamy niektórych produktów—na przykład tych, które zawierają alkohol i tytoń - w coraz większej liczbie miejsc.

Zorganizowane badania nad reklamą w latach 60. i 70. koncentrowały się jednak głównie na problemach prawdy i smaku, a nie na technikach manipulacji. Reklamodawców można było oskarżać o nieprawdziwe stwierdzenia lub o łamanie standardów obyczajowych, lecz nie o używanie sposobów pozwalających manipulować ludzkimi umysłami. Raport UNESCO z 1980 roku stwierdzał, że „przemysł reklamowy jest żywo zainteresowany wychwalaniem materialistycznych zalet konsumpcji”⁶, i że jest winien „upraszczania prawdziwych sytuacji z ludzkiego życia do stereotypów, wykorzystywania lęków (...) i manipulacji”⁷. Inne badania, również prowadzone w latach 80., uznały za naganne w reklamach stosowanie manipulacji w stosunku do dzieci, które naturalnie są znacznie bardziej podatne niż dorośli na siłę sugestii⁸. Dopiero stopniowo udawało się zmusić twórców reklamy do defensywy. Zareagowali, zaprzeczając istnieniu jakichkolwiek „naukowych podstaw” zarzutów wysuwanych przeciwko nim. Twierdzili też, że „wolność słowa” powinna być tak samo nienaruszalna w handlu, jak w polityce, religii i sztukach⁹. Wszelkie towary, które wolno legalnie sprzedawać, twierdzili, powinno być wolno legalnie reklamować, takimi metodami, jakie producenci czy twórcy reklamy mają ochotę, zastosować.

Obecnie problem uregulowań prawnych obowiązujących w reklamie utknął w martwym punkcie. Pewnych wyraźnie ekstremalnych technik, takich jak przekazy podprogowe, należy zabronić. Podobnie jak reklamy niektórych grup towarów. Twórców reklamy można pozwać do sądu za naruszenie dobrego smaku lub mijanie się z prawdą. Ale niezmiernie trudno ująć w formuły prawa niektóre bardziej subtelne formy manipulacji - na przykład wykorzystanie symboli, podstępne użycie muzyki, przymus i szantaż emocjonalny.

Co prawda twórcy reklamy mogą nadal znajdować sposoby na obejście prawa, ale też cały czas muszą się zmagać z najpoważniejszą przeszkodą— apatią i narastającym cynizmem konsumentów. Już w 1952 roku doceniono wielkość tego problemu. Wówczas to szef wodociągów w Toledo w stanie Ohio dokonał zaskakującego odkrycia. Zauważył, że w czasie nadawania pewnego popularnego programu telewizyjnego w regularnych odstępach czasu gwałtownie spadało ciśnienie wody. Spadki ciśnienia zbiegały się w czasie z przerwami na reklamy. Wyjaśnienie tego problemu wkrótce stało się boleśnie oczywiste. Większość mieszkańców Toledo spuszczała wodę w swoich toaletach w tym samym czasie - właśnie wtedy, kiedy reklamodawcy starali się zachwalać im swoje towary. Innymi słowy, głównym osiągnięciem twórców reklamy było danie ludziom okazji odwiedzenia toalety. Dla tych, którzy byli dostatecznie inteligentni, by zrozumieć wpływające stąd wnioski, musiało to być upokarzające odkrycie — nawet mimo to, że widzowie BBC z pełnymi pęcherzami mogli cierpieć z powodu przerw, jakie dawała telewizja komercyjna.

Apatia, jaka ogarnęła społeczeństwo, jest przeszkodą nie do przezwyciężenia dla przemysłu reklamowego, zwłaszcza w telewizji. Badania przeprowadzone w 1980 roku przez „Newsweeka” dowiodły, że zaledwie 22 procent widzów poKomercyjna manipulacja umysłem święcą czas, by oglądać reklamy¹⁰. W 1983 roku jeden z pracowników ocenił, że z 16 miliardów dolarów wydawanych w ciągu roku na reklamy w telewizji, ponad 6 miliardów „jest marnowane na zachwalanie towarów przed pustymi pokojami”¹¹. Oczywiście twórcy reklamy są sami sobie winni — transmitując w czasie nadawanych późno w nocy programów dla dorosłych reklamy skierowane do osób z mentalnością pięciolatka, albo powtarzając z maniackim uporem w nieskończoność reklamy towarów, które całe miesiące, lub nawet lata temu przestały być nowością. Taka częstotliwość może skutecznie obrzydzić nawet najbardziej pomysłową i nowatorską reklamę.

Teoretycznie taka częstotliwość nadawania reklam miała wytworzyć rodzaj uwarunkowania. W praktyce jednak działa w ten sposób, że ludzie albo uodparniają się, na nie, albo wręcz je bojkotują. Podobny efekt dają infantylne pomysły, jakie wciąż widzimy na ekranach telewizorów — kakofoniczny hałas, głupawe twarze, ochryple głosy wrzeszczące najgłośniejszym jak się da.

Wprowadzenie i rozpowszechnienie telewizorów z pilotami stworzyło nowe zagrożenie dla reklamy. Ponieważ stało się to łatwiejsze, ludzie zaczęli coraz częściej przejawiać tendencje, do ściszenia dźwięku w czasie reklam, lub, co gorsza, do zmieniania kanałów. Obserwacja przeciętnej nowojorskiej rodziny w 1988 roku wykazała, że widzowie zmieniają kanał średnio co trzy minuty i czterdzieści dwie sekundy; a chociaż mogliby przełączać je w dowolnym momencie, najczęściej robią to w czasie przerw na reklamy¹². Te badania uświadomiły twórcom reklamy kolejny nieprzyjemny fakt: wielu ludzi nie ogranicza się do ignorowania ich wysiłków, ale już czynnie stara się ich unikać. Rozpowszechnienie w latach 80. magnetowidów jeszcze bardziej pogorszyło tę sytuację. Ku zgrozocie twórców reklamy widzowie nagrywają program, a później, w czasie oglądania, po prostu przewijają reklamy.

Taka jawna niewdzięczność widowni stała się poważnym zmartwieniem dla przemysłu reklamowego, który - pomijając wszystko inne - musiał jakoś wytłumaczyć swoim klientom, na co wydają ogromne sumy. Aby jakoś zapanować nad sytuacją, wysuwano zupełnie poważnie najróżniejsze propozycje - od wręcz surrealistycznych po odrażająco przewrotne. Proponowano na przykład, by stacje telewizyjne w Ameryce współpracowały ze sobą i tak zsynchronizowały programy, żeby widz, przełączając odbiornik z jednego kanału na drugi, zawsze trafiał na reklamy. Doradzano dzielenie ekranu, by były na nim widoczne równocześnie reklamy i program. Padł też pomysł, aby trwające nie dłużej niż sekundę czy dwie reklamy nadawać co minutę. Reklamy „pojawiałyby się tak często i na tak krótko, że widz nie wiedziałby, kiedy przełączyć na inny kanał”¹³. Oczywiście taka metoda byłaby niebezpiecznie bliska przekazom podprogowym. W gruncie rzeczy jedyna różnica polegałaby na tym, że manipulacja nie byłaby już podprogowa.

Rozdział Manipulacja informacją 1 kwietnia 1957 roku program BBC pokazał słynny dzisiaj fałszywy reportaż filmowy o „rekordowych zbiorach spaghetti w południowej Szwajcarii”. Grupy pseudoszwajcarskich matron w barwnych strojach ludowych maszerowały między obwieszonymi spaghetti drzewami, ścinając pęki makaronu z uginających się pod jego ciężarem gałęzi. Film ten przeszedł do telewizyjnej legendy i folkloru. Było to prawdziwe zaskoczenie dla tych, którzy nigdy nie podejrzewali BBC o poczucie humoru i dotychczas kojarzyli tę sieć telewizyjną wyłącznie z pompatycznym zadęciem.

Telewizja kanadyjska zapragnęła stworzyć własny program w tym samym stylu. Wiosną 1972 roku stacja telewizyjna w Vancouver podjęła nieco opóźnioną próbę prześcignięcia makaronowych zniw BBC. Powstała zrobiona zupełnie na poważnie pseudonaukowa migawka dla wiadomości, mówiąca o „Fundacji dla Dzieci Chorych na Likantropię”. Mowa była o tym, że Vancouver grozi epidemia likan-tropii* (której bardziej popularnej nazwy nie wymieniono ani razu).

Jedną z części migawki stanowił wywiad z małżeństwem przedstawionym jako Jakob i Rebecca Schlöss, rodzicami lykantropicznego dziecka imieniem „mały Freddie”. Wywiad ten został nagrany w jednym z pomieszczeń biblioteki Simon Fraser University. Rozmowa opierała się na z grubsza tylko napisanym scenariuszu i w znacznym stopniu była improwizowana, para grająca Jakoba i Rebecę poddała się rozwojowi sytuacji. W wielu momentach ekipa filmowa z trudem zachowywała powagę. Kiedy na przykład Jakob, ze śmiertelnie poważną twarzą opowiadał o tym, jak pierwszy raz odkrył włosy na małej rączce Freddy’ego, kamerzysta dostał tak niepohamowanego ataku śmiechu, że upuścił kamerę na podłogę. Takie zachowanie zaniepokoiło parę studentów, przypadkiem znajdujących się w tym samym pomieszczeniu biblioteki, w którym

nagrywano wywiad. Kiedy zakończono zdjęcia, jeden ze studentów zebrał się * Likantropia - wilczy obłąd.

Manipulacja informacją na odwagę i podszedł do prezentera, wówczas bardzo popularnego w telewizji Vancouver.

Student był wyraźnie zaniepokojony i zdezorientowany. Co ma sądzić, zapytał, o tym, co właśnie zobaczył? Dlaczego ekipa filmowa zachowuje się w tak niestosowny sposób, prowadząc wywiad z nieszczęśliwym małżeństwem, którego dziecko cierpi najwyraźniej na tajemniczą chorobę?

Odpowiedź, jaką usłyszał, zaskoczyła go nonszalancką ironią.

- Na pewne problemy - oznajmił prezenter, przybierając minę, pokerzysty - można zareagować tylko śmiechem, gdyż w przeciwnym wypadku ich wielkość może człowieka doprowadzić do szaleństwa.

Ta odpowiedź w równym stopniu zbiła studenta z tropu, co oburzyła.

— Nic z tego nie rozumiem — tłumaczył uśmiechniętemu z zadowoleniem prezenterowi. - Oczywiście polegam na panu. Wszyscy polegamy na wiadomościach, jakie pan przekazuje o tym, co się dzieje na świecie. Powinniśmy panu ufać, wierzyć w pańską rzetelność. Ale teraz nie jestem pewien, czy możemy. Nie jestem pewien, czy mogę panu wierzyć. Niech mi pan powie: czy mam panu ufać?

— Oczywiście, że nie — odpowiedział radośnie prezenter. — Ale tak naprawdę, to nie ma też wojny w Wietnamie.

Ta wymiana zdań była dość zabawna; nieszczęsny zaś student, zbity z tropu, stał się źródłem uciechy dla wszystkich ludzi, biorących udział w spisku, między innymi jednego z autorów tej książki. Pomijając jednak zabawę, okazało się, że niepokój młodego człowieka był poważny - podobnie jak odpowiedź prezentera. Sytuacja ta udowodniła, że ludzie rzeczywiście w ogromnym stopniu ufają mediom i wierzą w przekazywane w nich informacje. Dysponując zaś niezbędnymi ku temu środkami, media mogą zrobić praktycznie wszystko, co zechcą z pokładaną w nich wiarą.

Masowa komunikacja Kiedy ludzie mówią mediach, mająna myśli oczywiście komunikacje, a właściwie środki masowej komunikacji. Od samego początku spisanej historii, jeśli nie wcześniej nawet, komunikacja kojarzyła się z magią. Dźwięk był rodzajem magii. Ludzki głos - dźwięk wydawany przez człowieka - uważano za czysto magiczny. Podobnie język. W Księdze Rodzaju Adam dokonuje magicznego aktu nadawania nazw roślinom i zwierzętom stworzonego świata. Przez ten akt otrzymuje boski dar panowania nad nimi. Nazwanie rzeczy oznacza nadanie jej formy. Nadanie formy równa się ustanowieniu środków kontroli. W ten sposób akt nadawania nazw staje się manifestacją mocy magicznej. Same nazwy zyskują magiczną moc. I tak na przykład w starożytnym judaizmie imię Boga, jako źródło mocy, mogło być wypowiedziane tylko przez arcykapłana, tylko jeden raz w roku i tylko wewnątrz Świętego Świętych w świątyni. Osoby poddawane rytuałom inicjacji w różnych kulturach otrzymują nowe, często tajemne, imiona - imiona, których wróg nie powinien znać, gdyż mógłby je wykorzystać dla swoich celów. W starożytnej Irlandii poeta - cieszący się wyjątkowym statusem z racji sprawowania 246 ELIKSIR I KAMIEN

magicznej kontroli nad językiem — mógł „przekląć” człowieka, wymieniając jego imię, wplatając je w słowa klątwy.

Podobnie jak sama komunikacja jest formą magii, jest nią też proces zapewniający trwałość komunikatu — proces umożliwiający przechowanie i powtarzanie wiadomości. I tak na przykład Dzehuti w starożytnej egipskiej mitologii, dzisiaj lepiej znany jako Thot, był bogiem zarówno magii, jak i pisma, różnica zaś między tymi dwoma pojęciami była praktycznie nieuchwytna. Dlatego w alfabecie hebrajskim, a później w Kabale, litery i słowa same w sobie są repozytoriami

magicznej mocy. W wielu starożytnych kulturach ci, którzy mieli dostę_p do magii — do tajemniczych, na pozór niezrozumiałych znaków utrwalających komunikat - byli uważani za strażników magii.

W im mniejszym stopniu komunikacja odbywała się. za pośrednictwem na-rze_dzi powszechnie dostę_pnych - a tym samym, im bardziej stawała się. przywilejem wtajemniczonych - tym bardziej otaczała ją atmosfera magii i tajemniczości. Jak czytelnik zapewne pamię_tta, Agryppa korespondował z uczonymi za granicą, po czym podbudowywał swój wizerunek maga twierdząc, że wszelkie informacje otrzymuje od duchów. A do czego mógłby dojść Agryppa, gdyby miał dostę_p do zdobyczy współczesnej technologii - telefonu, telewizji, faksu i e-maila? I czyż każdy człowiek w czasach Agryppy, choćby najbardziej wykształcony, nie uznałby naszych dzisiejszych technologicznych zabawek za przejawy magii?

Wydaje się., że dla człowieka przeniesionego z tamtych czasów żadna sfera dzisiejszego świata nie byłaby bardziej magiczna niż komunikacja i media. Półtora wieku temu na Siuksach i Czejenach z amerykańskiego Zachodu przerażający, lecz namacalny „żelazny koń” nie robił tak piorunującego wrażenia, jak znacznie bardziej tajemniczy przejaw magii białego człowieka - dziwaczne „śpiewające druty” telegrafu, towarzyszące liniom kolejowym. A jednak na białych osadnikach, przyjmujących telegraf za coś normalnego i codziennego, późniejsze osiągni_e_cia techniki wywarły nie mniejsze wrażenie. Telegraf, niezależnie od tego, czy uznamy go za przejaw magii, czy techniki, jest prymitywny w porównaniu z telefonem, filmem, radiem i telewizją. Te narze_dzia z kolei również wydają się. bardzo proste, jeśli nie wre_cz przestarzałe, na tle komunikacji lat 90., zdominowanej przez faksy, telefony komórkowe, komputery, internet i e-mail, przez łączność satelitarną—przez maszyny wyposażone w pamię_ć znacznie pojemniejszą niezawodną niż nasza własna, mogące się. komunikować mie_dzy sobą w mniejszym lub wie_kszym stopniu niezależnie od nas.

Nie stanowi wie_kszej różnicy to, czy przywykliśmy dzisiaj do myślenia o wszystkich tych rzeczach jako o produktach technologii, czy wytworach magii. Aż do czasu podzielenia wiedzy za sprawą myśli kartezjańskiej magia i technologia, jak już wspominaliśmy wcześniej, były jednym i tym samym. I później nie zmieniło się. to, choćby tylko w sensie metafizycznym. Niezależnie od tego, jaką nomenklaturę, przyjmiemy, mówimy o „sztuce sprawiania, że rzeczy się. wydarzą”. A „sztuka sprawiania, że rzeczy się. wydarzą” nigdzie nie przejawia się. wyraźniej niż w królestwie komunikacji i mediów. Ta właśnie dziedzina stanowi dzisiaj nie tylko najwyraźniejszą manifestację „magicznej” mocy, ale też najwie_k-sze potencjalne możliwości manipulacji.

Manipulacja informacją Diabelski spisek i wojny kinowe Nie trzeba chyba mówić, że manipulacja w omówionych wyżej sferach — religii, polityce i reklamie - w coraz większym stopniu zależy od masowej komunikacji. Politycy na całym świecie zabiegają o to, by mieć jak najkorzystniejszy wizerunek w mediach. Nawet najbardziej dyktatorskie reżimy są czułe na tle swojego obrazu w mediach i dbają o pewien rodzaj public relations. W każdej zachodniej demokracji widzowie są zanudzani niemal na śmierć telewizyjnymi transmisjami politycznymi, których nikt, kto ma chociaż pół mózgu, nie bierze na serio i które tylko wyjątkowo perwersyjni masochiści chcą dobrowolnie oglądać. Od płomiennych przemówień Roosevelta z czasów wojny po dzisiejszą głupawą paplaninę, politycy i media coraz silniej wzajemnie się. od siebie uzależniają.

Również interesy religii mają coraz większy związek z mediami. Niewiele można znaleźć gazet — i to już od chwili pojawienia się. pierwszej gazety — które nie zamieszczałyby kolumny poświęconej sprawom religijnym, kazania dnia czy tygodnia, albo wyboru kościelnych plotek i wiadomości. Najpierw radio, a później także telewizja zaczęły regularnie nadawać programy religijne, zawierające praktycznie wszystko, od transmisji nabożeństw i śpiewów kościelnych po całkiem poważne dyskusje na tematy moralne i teologiczne.

W ciągu ostatniego ćwierćwiecza, po oficjalnym przyznaniu częstotliwości radiowych, zorganizowane religie starają się. zająć coraz więcej i więcej czasu antenowego w Stanach Zjednoczonych. Począwszy od lat 70. zupełnie nowy rodzaj sa-mozwańczego maga, telewizyjny ewangelista, stał się. dobrze znanym zjawiskiem. U szczytu swojej kariery, na początku lat 70., jeden z najbardziej charyzmatycznych młodych ewangelistów, Marjoe Gortner, publicznie ogłosił, że jest oszustem, przyznał się do religijnego sceptycyzmu i został aktorem, często grającym role psychopatów. W 1987 roku inny ewangelista, Jim Bakker, zrezygnował z „zawodu” po sprzeczce z sekretarką. Zarówno on, jak i jego groteskowo wymalowana żona Tam-my przeszli następnie leczenie z uzależnienia od narkotyków, a w 1989 roku Bakker został skazany na czterdzieści pięć lat więzienia i grzywnę w wysokości pięciuset tysięcy dolarów za „wyłudzenie od swojej trzódła dziesiątek milionów dolarów”¹. W 1988 roku inny ewangelista, Jimmy Swaggart, został przyłapany z prostytutką i musiał się publicznie przyznać do swego czynu w transmitowanej na cały świat audycji telewizyjnej, wobec pięciuset milionów widzów. Jednak mimo takich skandali telewizyjna ewangelizacja pozostaje kwitnącym interesem. W Stanach Zjednoczonych ma ponad sześćdziesiąt milionów widzów, a liczba ta stale się zwiększa w miarę przybliżania się końca tysiąclecia. Ewangelistom, często zaczynającym od skromnego studia telewizyjnego, udaje się zakładać ogromne imperia medialne, obejmujące czasopisma, wydawnictwa, agencje reklamowe, organizacje polityczne, parki rozrywki i studia nagraniowe. Niektórzy zakładają nawet własne uniwersytety. Tylko ścisła rządowa kontrola uniemożliwia takim rekinom zakładanie żerowisk w Wielkiej Brytanii tak, jak to robią w Ameryce.

Związki między reklamą a mediami są tak oczywiste, że nie wymagają dalszej dyskusji. Związki te - z coraz radszszymi wyjątkami w zachodnich państwach 248 ELIKSIR I KAMIEN

sieciach mediów - są obecnie już nierozzerwalne i symbiotyczne. Reklamodawcy potrzebują przestrzeni w wydawnictwach drukowanych i czasu antenowego w radiu i telewizji. Gazety, radio i telewizja potrzebują dochodów, by się. utrzymać, a wie_ksza cze_ść tych dochodów pochodzi właśnie z reklam. Jedna strona dysponuje sposobami wywierania nacisku na drugą. Reklamodawcy mogą doprowadzić do zdje_cia z anteny programu, odmawiając wykupowania czasu antenowego w czasie jego nadawania, lub nawet do upadku czasopisma, pozbawiając je dochodu. Lecz media mogą również działać na niekorzyść agencji reklamowych, odmawiając im miejsca na reklamy lub sprzedając je konkurencji. Kiedy obie te siły działająwspól-nie, masowa komunikacja zapewnia twórcom reklamy najpote_żniejsze środki manipulacji. Media mogą nie tylko umożliwiać manipulacje, polityce, religii i reklamie, ale także same są w stanie manipulować ludźmi. W ciągu ostatniego ćwierćwiecza media robiły to coraz cze_ściej i z coraz bardziej widocznym skutkiem. Obecnie media stanowią najpoważniejszą chyba siłę., mogącą manipulować ludźmi w zachodnim społeczeństwie.

Możliwości drżemiące w mediach nie są oczywiście niczym nowym. W ostatniej dekadzie ubiegłego wieku William Randolph Hearst, bajecznie bogaty magnat prasowy, chełpił się., iż praktycznie samodzielnie doprowadził do wybuchu wojny hiszpańsko-amerykańskiej. Prowadząc handlową rywalizację, ze swoimi konkurentami, Hearst potrzebował wojny, by sprzedawać gazety. Kuba, jeden z ostatnich bastionów rozpadającego się. imperium hiszpańskiego, dawała możliwości, które aż prosiły się. o to, by je wykorzystać. Zainspirowany powstaniem przeciwko Hiszpanom, jakie nieustannie wybuchały na wyspie, Hearst wysłał na Kubę. reportera, Fredericka Remingtona, z zadaniem sfotografowania „okrucieństw i wojny”. Po przybyciu do Hawany Remington wysłał telegraficzną wiadomość, że nie ma tam zbyt wiele okrucieństw i w gruncie rzeczy nie ma też wojny. „Ty rób zdje_cia - odpowiedział Hearst, polecając Remingtonowi zostać w stolicy Kuby- a ja się. zajmę, wojną”. 15 lutego 1898 roku tajemnicza eksplozja zniszczyła stary i wysłużony amerykański okre_t „Maine” zakotwiczony na kubańskich wodach. „Pamiętajcie o »Maine«!”- krzyczały nagłówki w gazetach Hearsta, przypisując te. eksplozje, i śmierć 260 Amerykanów „diabelskiemu spiskowi Dago”². Powszechna antypatia wobec Hiszpanów osiągnę_ła rozmiary histerii. Ponieważ rok 1898 był rokiem wyborów, a prezydent William McKinley

chciał zapewnić sobie głosy wyborców, przyłączył się do opinii publicznej i wypowiedział wojnę Hiszpanii.

Podsycając szowinistyczne nastroje, gazety Hearsta zamieniły sytuację, która można było rozwiązać na drodze dyplomatycznej, w otwarty konflikt zbrojny. W tej pierwszej kampanii wojennej od czasu wojny meksykańskiej z lat 1846–1848 Stany Zjednoczone zniszczyły resztki zamorskiego imperium Hiszpanii i rozszerzyły własną strefę wpływów o posiadłości hiszpańskie, od Kuby po Filipiny. W czasie tego konfliktu podpułkownik Theodore Roosevelt, dowodzący niezbyt ważną szarżą kawaleryjską na wzgórzu San Juan, stał się bohaterem narodowym, a cztery lata później został prezydentem. Hearst twierdził, że wszystko to jest jego zasługą. Manipulacja informacją. W roku 1925 był on już właścicielem dwudziestu pięciu gazet w siedemnastu dużych miastach. Należały do niego także redakcje magazynów, wytwórnie filmowe, stacje radiowe i dwie kompanie telegraficzne. W osobie Hearsta można dostrzec prototyp dzisiejszych „cesarzy mediów”.

W latach 30. manipulacje dokonywane przez media były już zjawiskiem powszechnie znanym. Bezlitosna pogoń za „ustrzeleniem wielkiego tematu” stała się komunałem - do tego stopnia, że nawet Hollywood nawiązywało do tego tematu, czasem w zjadliwie satyrycznych komediach, czasem w poważnych filmach opartych na autentycznych wydarzeniach. W tym samym okresie J. Edgar Hoover, dyrektor FBI, wielokrotnie atakował hipokryzję mediów, które rzekomo potępiając uczynki ludzi wyjętych spod prawa, takich jak Bonnie i Clyde, „Pretty Boy” Floyd czy John Dillinger, w gruncie rzeczy kreowały ich na romantycznie heroiczne postacie w stylu Robin Hooda. W rzeczywistości jednak media jeszcze nie w pełni odkryły wówczas swoje własne możliwości.

Odkrycie to opóźniła II wojna światowa, której wybuch sprawił, że amerykańskie i angielskie społeczeństwa zwały szeregi, a media przyłączyły się do działań na rzecz wojny. W czasie zimnej wojny, która nastąpiła później, i zapoczątkowanego przez McCarthy’ego polowania na czarownice, media były zastraszone i potulne. Ta sytuacja nie zmieniła się znacząco aż do wybuchu konfliktu w Wietnamie. Wówczas, gdy amerykańskie władze wojskowe próbowały manipulować mediami, te stawiały opór, podkreślając własną niezależność. W czasie konfliktu, jaki się wywiązał, media zaczęły odkrywać swoją siłę - zaczęły się przekonywać, iż są w stanie przeciwstawić się, i to skutecznie — amerykańskiej machinie wojennej. Sposób potraktowania przez media wojny w Wietnamie miał odegrać decydującą rolę w nastawieniu opinii publicznej przeciwko temu konfliktowi. Wkrótce potem media miały w dramatyczny sposób potwierdzić swoją siłę i niezależność, kiedy Richard Nixon został zdemaskowany i w niesławie pozbawiony amerykańskiej prezydentury.

Fakt, iż media zajęły się sprawami wojny wietnamskiej i afery Watergate, był oczywiście pozytywny, dowodził, że przynajmniej część mediów ma aspiracje nie tylko do niezależności, ale i uczciwości. W tym sensie Wietnam i Watergate były dla mediów momentami triumfu. Okazało się jednak, że triumf ten, i idąca za nim siła, szybko uderzają do głowy - mogą prowadzić do skażenia, polegającego między innymi na niebezpiecznej utracie perspektywy. Triumf może zostać oddzielony od swego pierwotnego kontekstu moralnego i może sam w sobie stać się celem uwielbienia. Triumf taki może też zrodzić dążenie do osiągnięcia kolejnych zwycięstw, co najmniej tej samej miary i za wszelką cenę. Wietnam i Watergate stały się standardami sukcesu, do których media - nie zważając na aspekty moralne — zawsze odtąd starały się zbliżyć.

Kiedy w 1982 roku wybuchła wojna z Argentyną o Falklandy, rząd brytyjski, przyswoiwszy sobie wietnamską lekcję, starał się kontrolować informacje przedostające się do mediów przez ograniczenie dostępu na teatr działań wojennych. Takie poczynania ułatwiała oczywiście logistyka samego konfliktu. Z wyjątkiem tych, którym przyznano prawo towarzyszenia wojskom brytyjskim, przedstawiciele 250 ELIKSIR I KAMIEN

mediów po prostu nie mieli żadnego sposobu, by dostać się w strefę wojny. To jednak nie zniechęciło brytyjskich mediów w kraju. W rezultacie zadreżano wywiadami, niemal co nocy,

obecnych na Wyspach Brytyjskich wojskowych, głównie emerytów. Opierając się na ich wypowiedziach, komentatorzy w telewizji i gazetach wdawali się w spekulatywne rozważania. Do najdrobniejszych szczegółów rozważano — załączając mapy, wykresy i diagramy — wszystkie wchodzące w grę strategie, z wszelkimi możliwymi mutacjami. Podobno jeden z telewizyjnych mądrali i wodzów-amatorów przedstawiał w piaskownicy modele statków, „z szaleńczym błyskiem typu »zatopić-Bismarcka« w oku”. Brytyjskim dowódcom na południowym Atlantyku, których sukces zależał w głównej mierze od zaskoczenia przeciwnika, takie rozważania w mediach, mówiąc delikatnie, niezbyt pomagały. Oficerowie i żołnierze z pułku spadochroniarzy, przygotowujący się do ataku na argentyński garnizon w Goose Green, z przerażeniem odkryli, że zaledwie kilka godzin wcześniej BBC opisało ze szczegółami planowaną przez nich akcję. Komentatorzy telewizyjni, w celu zdobycia widowni i pochwalenia się swoją strategiczną przenikliwością, nadający swe dywagacje na cały świat, zaalarmowali Argentyńczyków i narazili brytyjskich żołnierzy na poważne ryzyko. Nic więc dziwnego, że później żołnierze, dając wyraz swemu oburzeniu, mówili o „zdradzie”.

Medialne kampanie związane z Wietnamem, Watergate i Falklandami mówiąc ściśle nie zawierały elementu manipulacji. Stanowiły raczej demonstrację niezależności i siły. Ale demonstrację niezależności i siły od jawnej manipulacji dzieli bardzo cienka granica. We współczesnym świecie aż nazbyt dobrze znamy przykłady manipulacji dokonywanych przez media dla własnej korzyści albo dla „ubarwienia historii”. W Belfaście na przykład przyłapano dziennikarzy na opłacaniu młodych ludzi, którzy mieli wzniecać zamieszki, dostarczając tym samym gazetom i telewizji „sensacyjnego materiału”. Brytyjska ekipa telewizyjna posunęła się pewnego razu do rozrzucania śmieci na ulicach włoskiego miasteczka, aby miejsce to wyglądało na bardziej zaniedbane w nagrywanym właśnie filmie dokumentalnym. W Wielkiej Brytanii dziennikarze prasy brukowej często „polują w stadzie” i ustalają między sobą własną, zniekształconą wersję wydarzeń, aby nagłówki gazet mogły brzmieć bardziej sensacyjnie.

Od czasów Wietnamu i Watergate media nauczyły się bezwstydnie wykorzystywać swoje możliwości. W pogoni za kolejną sensacyjną historią wszystko może zostać wykorzystane, od kościołów, przez amerykańskich prezydentów, po brytyjską monarchię. Podsycając zaś cynizm społeczeństwa i jego brak zaufania do instytucji państwowych, media mogą wykorzystywać ich potknięcia w poszukiwaniu świeżego materiału. I tak brak zaufania wobec instytucji państwowych stał się tematem sam w sobie, pozwalającym mediom na wydobywanie coraz to „nowych” wiadomości przez narcystyczne okazywanie własnej potęgi. A reszta świata coraz częściej ulega tej potędze.

Obecnie stało się powszechną praktyką wśród przywódców politycznych takie planowanie nie tylko ważnych wystąpień, ale nawet kampanii militarnych, aby zbiegły się one w czasie z wieczornymi serwisami informacyjnymi. Na przykład w czasie wojny w Zatoce wybuchy pocisków rozjaśniły niebo nad Bagdadem dokładnie o takiej porze, by można było napisać o tym w przygotowywanych na 6.30 biuletynach informacyjnych w Waszyngtonie i Nowym Jorku. W Somalii żołnierze amerykańskich „sił pokojowych” w pełnym rynsztunku i barwach maskujących, wyskakując z lądującego samolotu, napotykali nie zbrojny opór, lecz tłum zblazowanych reporterów i kamerzystów.

Świat mediów mnoży też w nieskończoność role dla swoich ludzi. Jedną z nich jest komentator polityczny. Teoretycznie zadaniem mediów powinno być przede wszystkim przekazywanie faktów, a dopiero później, być może, dyskretne ich komentowanie w felietonach wstępnych, przyznających się do własnej stronniczości. Tymczasem jednak doszło do tego, że osobowość komentatora zbyt często przyćmiewa materiał, który w założeniu miał on tylko komentować. Przy okazji wszelkich wydarzeń na arenie politycznej więcej czasu na antenie zajmują różnego rodzaju opinie i komentarze na ten temat niż samo przedstawienie faktów. Przy tym wszystkie tego rodzaju

rzekome analizy są niczym więcej, jak tylko czystymi spekulacjami tak zwanych „specjalistów”, którzy mają być może do dyspozycji więcej danych, ale z pewnością nie więcej intuicji niż przeciętnie inteligentny widz czy czytelnik. Medialni władcy wydają się nie dostrzegać, jak protekcyjne i obraźliwe są tego rodzaju analizy. Sugerują one, że społeczeństwo jest zbyt mało rozgarnięte, by samodzielnie pojąć i zrozumieć wydarzenia, a wydarzenia i przemówienia muszą być odpowiednio przeżute i przygotowane dla publiczności niezdolnej do przyswojenia ich samodzielnie. Sugerują, że naprawdę potrzebujemy wytłumaczenia materiału, który bardzo często jest albo oczywisty, albo nieprawdziwy, a tym samym niewart jakichkolwiek analiz. Takie interpretacje oczywiście otwierają drogę do subtelnych manipulacji. Zapał, z jakim prowadzone są takie analizy, ma sugerować, że rozpaczliwie ich potrzebujemy - że świat wokół nas jest zbyt skomplikowany, byśmy mogli go zrozumieć bez niczyjej pomocy. W ten sposób powstaje symbiotyczne uzależnienie, które podsyca ignorancję.

W zachodnich demokracjach żadna partia polityczna nie jest wolna od potknięć i pomyłek. Dlatego przedstawiciele wszystkich partii od czasu do czasu muszą przechodzić proces przed trybunałem mediów. Oglądając dostatecznie często w telewizji takie procesy, widzowie uczą się nieufności, cynizmu i pogardy wobec wijących się miodoustych polityków. Podświadomie zaczynają uważać prowadzącego taki wywiad dziennikarza za osobę panującą nad sytuacją, maga czuwającego nad rytualnym upokorzeniem, poddającego innych temu procesowi, samemu jednocześnie zachowującego olimpijski spokój i uczciwość. Tym samym manipulacyjne możliwości mediów zwiększają się jeszcze bardziej.

Media mogą funkcjonować nie tylko jako wyniosły arbiter w drobnych debatach politycznych, lecz także mogą pełnić podobną rolę w znacznie większej, globalnej skali. Odgrywają przykładowo rolę ponadnarodowego żandarma, przywołując do porządku skłócone rządy i przypominając im o odpowiedzialności. Wyraźnie można było dostrzec taką właśnie rolę mediów w czasie wojny w Zatoce, kiedy rządy irackie i amerykańskie komunikowały się między sobą w równym stopniu pośrednio, przez wywiady telewizyjne, co normalnymi kanałami dyplomatycznymi.

252 ELIKSIR I KAMIEŃ

Ponadto za pośrednictwem mediów głowa jednego państwa może się zwracać bezpośrednio do ludności innego państwa, z pominięciem jego przywódców. Tak na przykład prezydent George Bush apelował do obywateli Iraku, aby zbuntowali się przeciwko Saddamowi Husajnowi. Ale w miarę, jak media coraz częściej pełnią takie właśnie funkcje, zaczynają stopniowo przejawiać tendencje, do kontrolowania wydarzeń, zamiast je po prostu relacjonować. Według jednego z komentatorów media, a zwłaszcza międzynarodowe sieci telewizyjne, stały się „czynnymi uczestnikami wydarzeń, które mają tylko »przedstawiać«. Telewizji nie można już uważać (...) wyłącznie za obserwatora wydarzeń. Jest ona nierozłącznie uwikłana w te wydarzenia i stała się integralną częścią rzeczywistości, którą opisuje”³.

Działając podprogowo, dzięki sile sugestii, media w znaczącym stopniu wpajają nam swój ą hierarchię wartości. Jest to najwyraźniej widoczne na przykładzie priorytetów, jakie media przyznają (albo nie przyznają) pewnym konkretnym wiadomościom, które w ten sposób automatycznie stają się automatycznie ważniejsze od innych. Naturalnie zabójstwo, zamach lub jakiś inny akt terroryzmu, katastrofa samolotu czy klęska żywiołowa, skandal polityczny stają się wiodącymi tematami w gazetach czy programach radiowych i telewizyjnych. Ale kiedy żadna z wiadomości nie jest dostatecznie elektryzująca, by przykuć uwagę odbiorców, media muszą same ustalać hierarchię ważności.

Wydarzenia bliżej związane z krajem mają pozycję uprzywilejowaną. Śmierci dwóch lub trzech Brytyjczyków albo Amerykanów media w ich ojczyznach oczywiście poświęcą więcej uwagi niż nawet dwóm lub trzem tysiącom zabitych w jakiejś odległej części Azji lub Afryki. Jeden

Brytyjczyk czy Amerykanin uwięziony w Tajlandii za przemyt narkotyków wzbudzi większe zainteresowanie mediów niż znacznie ważniejsze wydarzenia gdzieś za granicą- na przykład spór terytorialny między Peru a Boliwią, który może pochłonąć tysiące ofiar. Wszystkich nas bardziej zajmują sprawy mające jakikolwiek bezpośredni związek z nami samymi — sprawy, które w jakiś sposób wpływają na nasze otoczenie, na nasze życie. Ale właśnie w ustalaniu priorytetów wśród tych rzeczy manipulacyjne działania mediów są najbardziej ewidentne i najbardziej podstępne.

W dniach pozbawionych „wstrząsających światem” wiadomości media prezentują swoją własną hierarchię wartości. Prasa brukowa zamieszcza najnowszy materiał dotyczący brytyjskiej rodziny królewskiej, amerykańskiego prezydenta, a najczęściej jakiejś gafy popełnionej przez kogoś ze świata polityki. Inne gazety dają pierwszeństwo całkowicie odmiennym tematom. Na przykład na pierwszej stronie jednej z gazet, czy w stacji radiowej albo telewizyjnej mogą dominować problemy ekonomiczne, podczas gdy gdzie indziej uwaga redaktorów będzie skupiona na polityce albo prawach człowieka. Przebiegające powoli i bez emocji negocjacje pokojowe mogą ustąpić miejsca sensacyjnym plotkom. Wszystkie takie informacje - z wyjątkiem wydarzeń na skalę, dajmy na to, zabójstwa Kenne-dy'ego - mają bardzo ograniczony okres „przydatności do spożycia”.

Nie ulega wątpliwości, że społeczeństwo - słuchacze, widzowie i czytelnicy — oczekują wiadomości o doniosłym znaczeniu. Zdanie: „Pół miliona kobiet nie zgwałconych i nie napadniętych w Bostonie w ciągu ostatniej nocy”, nie ma Manipulacja informacją daje się na nagłówek w gazecie (choć w niektórych amerykańskich miastach mogłoby wzbudzić sensacje.). Ale trzeba uznać, że dzieje się coś złego, kiedy na przykład najnowszym ekscesom słynnego sportowca czy gwiazdy muzyki pop daje się pierwszeństwo przed zamieszkami na tle rasowym w Miami, czy ważnym wydarzeniom w Irlandii Pomocnej. Większość inteligentnych ludzi przyzna w końcu, że takie sprawy są ważniejsze niż to, co ostatnio zrobił Mike Tyson, Michael Jackson, Paul Gascoigne czy Madonna. A jednak media, przez samą uwagę, jaką poświęcają tym „sławom”, mogą sugerować, że jest dokładnie odwrotnie - i tym samym wpływać na naszą hierarchię wartości, nasze priorytety, nasze poczucie tego, co jest naprawdę ważne. Doskonałą ilustracją tego zjawiska może być „sport na żywo”, o którym komentatorzy w mediach zwykli się wypowiadać z namaszczeniem godnym świętości. Ogromne sumy przeznaczają się na to, aby grupka zapaleńców mogła ganiać balon napęczniony sprężonym powietrzem dookoła boiska. Żeby umożliwić transmisje takich widowisk, inne programy, między innymi serwisy informacyjne, arbitralnie przesuwają się na inne godziny lub odwołuje. Ci zaś, którzy komentują te wydarzenia, czynią to z takim szaleńczym zapałem i podnieceniem, jakie byłoby całkiem na miejscu na polu bitwy lub w czasie drugiego przyjścia Chrystusa. Takimi właśnie sposobami przekonuje się nas, że takie rzeczy są naprawdę ważne.

Kształtowanie naszej hierarchii wartości przez media może przybierać także inne formy, tak subtelne i tak oczywiste, że łatwo je przeoczyć. Chlubimy się na przykład tym, iż żyjemy w społeczeństwie nie tylko „cywilizowanym”, ale i kulturalnym. W ciągu jednego tygodnia publikuje się około stu książek w samej tylko Wielkiej Brytanii. Spośród nich co najmniej kilka można zaliczyć do tak zwanej „poważnej literatury”. Mogą to być nowe wydania lub nowe przekłady, albo pierwsze tłumaczenia uznanych klasyków. Inne mogą w przyszłości wejść do kanonu klasyki - nowy tomik wierszy Seamusa Heaneya, najnowsza powieść Gabriela Garcii Marqueza czy Carlosa Fuentes. Jest też wiele dzieł literatury dokumentalnej, niekiedy naprawdę ważnych. I oczywiście są innego rodzaju wydarzenia kulturalne — wystawy, koncerty, przedstawienia teatralne i operowe.

Ile miejsca poświęcają takim sprawom nawet najbardziej „kulturalne” czasopisma? Ile czasu poświęcają im telewizyjne serwisy informacyjne? Po każdych wiadomościach podawane są najnowsze wyniki sportowe. Każda gazeta przeznaczają trzy, cztery, pięć lub nawet więcej stron na wiadomości sportowe. Każda gazeta zawiera też trzy, cztery, pięć lub nawet więcej stron z informacjami finansowymi. W przeciętnej gazecie codziennej jednak rzadko znajdziemy więcej niż

jedną lub dwie strony poświęcone sztuce, a przecież musi się na nich zmieścić całe spektrum wydarzeń kulturalnych. Recenzje książek pojawiają się w czasopiśmie raz na tydzień. A nawet wtedy zwraca się uwagę najwyżej na kilka, najczęściej przypadkowo wybranych pozycji.

„Poważna literatura” gości wśród nich rzadko, zwłaszcza jeśli jest zagraniczna, albo wydawca nie należy do największych i najważniejszych w kraju. Wiadomości telewizyjne w ogóle nigdy nie wspominają o „poważnej literaturze”, chyba że wybitny pisarz umiera albo otrzymuje prestiżową nagrodę. Jak informacje podawane w takich proporcjach mogą nie 254 ELIKSIR I KAMIEN

kształtować naszych priorytetów, hierarchii wartości i poczucia tego, co jest, a co nie jest ważne?

Ktoś może oczywiście odpowiedzieć, że sfera kultury ma swoje całkowicie własne czasopisma i swoje własne publikacje. Ale przecież podobnie jest ze sportem i finansami; a jednak mimo to w mediach poświęca się im wiele uwagi. Co więcej, publikacje w założeniu poświęcone wyłącznie kulturze, są takimi coraz rzadziej. W ostatnich latach takie wydawnictwa jak na przykład „The New York Review of Books” zaczęły coraz mniej miejsca przeznaczać na recenzje książek, a coraz więcej na eseje i komentarze bieżących wydarzeń. Pomijając wszystko inne, sam proces ograniczający sprawy kultury do specyficznych czasopism czy stacji radiowych i telewizyjnych jeszcze bardziej izoluje je od społeczeństwa - podkreśla wrażenie tworzone przez media, iż sprawy kultury dotyczą wyłącznie wąskiej elity i nie ma dla nich miejsca w głównym nurcie życia społeczeństwa.

Jak już wcześniej wspomnieliśmy, w XX wieku sztuki piękne stały się najważniejszą bodaj skarbnicą myśli hermetycznej. Spychając sztukę, na peryferie życia, media przyczyniają się do jeszcze głębszego podzielenia i rozbicia wiedzy oraz rzeczywistości. A jednocześnie pomagają tworzyć świat zdominowany przez miernotę i filisterstwo.

Rozdział Muzyka i magia W styczniu 1969 roku Richard Nixon został zaprzysiężony na prezydenta kraju podzielonego najbardziej dramatycznie od czasów wojny secesyjnej ponad sto lat wcześniej. W kwietniu tego samego roku liczba zabitych Amerykanów w Wietnamie przewyższyła liczbę, ofiar w Korei. W weekend 15—17 sierpnia blisko półmilionowa rzesza hippisów, fanów muzyki, studentów i wykładowców z college’ów i uniwersytetów, zwolenników tak zwanej „kontrkultury” i innych ludzi spotkała się, na słynnym festiwalu muzycznym w Woodstock w stanie Nowy Jork. Ludzie ci zebrali się, w imię, wielu różnych spraw, ale motywem dominującym był sprzeciw wobec konfliktu w Wietnamie. Wówczas zgromadzenie to wydawało się, oznajmiać — nawet dla najbardziej twardogłowych — swego rodzaju „rewolucje.” w amerykańskim społeczeństwie i kulturze. Samozwańczy „patriotyczni” obrońcy prawdy, sprawiedliwości i amerykańskiego sposobu życia wpadli w przerażenie, graniczące z paniką, gdyż uznali te. rewolucje, za nadejście anarchii, chaosu i złowrogich „sił ciemności”. Dla bardziej optymistycznie nastawionych oznaczała ona nowy świt cywilizacji. Nie trzeba chyba dodawać, że obie strony - zarówno te. mającą ponure, jak i świetlane oczekiwania - czekało rozczarowanie. Ale nawet dzisiaj Woodstock pozostaje znakiem rozpoznawczym wydarzeń z lat 60. — jednym z rozstrzygających momentów tamtej epoki, może nawet jej kulminacją.

Reperkusje wydarzeń w Woodstock obje_ły cały świat. W Kalifornii, tworzącej dotychczas awangardę, wszelkich protestów i przemian, zarówno społecznych, jak i politycznych, ludzie poczuli się, odrzuceni. Zamierzając dać zachodniemu wybrzeżu Stanów Zjednoczonych „własne Woodstock”, zorganizowali festiwal muzyczny na równie wielką skalę.. Próby zorganizowania go w samym San Francisco, na przykład w Golden Gate Park, zakończyły się, niepowodzeniem i w końcu imprezę, zaplanowano na 6 grudnia na Altamont Speedway, opuszczonym torze wyścigów samochodowych na spalonych słońcem obrzeżach miasta. Zaproszono wiele zespołów z zachodniego wybrzeża, mie_dzy innymi Jefferson Airplane i Grateful Dead, ale najwie_kszą atrakcją miał być wyste_p Micka Jaggera i Rolling Stones, 256 ELIKSIR I KAMIEN

którzy właśnie zakończyli tournée po Stanach Zjednoczonych. Stonesi zadeklarowali gotowość wystąpienia na darmowym koncercie, ponieważ, jak powiedzieli, „taki był duch tamtych czasów”¹. Mick Jagger oznajmił, że ich celem było „stworzenie rodzaju społeczeństwa-mikrokosmosu, stanowiącego przykład dla reszty Ameryki, jak można się zachowywać w czasie wielkich zgromadzeń”².

Już jakiś czas wcześniej panowało poruszenie wśród kalifornijskich studentów i hippisów, protestujących przeciwko wojnie w Wietnamie oraz Aniołów Piekieł, którzy— o ile w ogóle interesowali się polityką— mieli orientacje, skrajnie prawicową, wre.cz nazistowską lub pseudonazistowską. Po koncercie co najmniej jeden ze Stonesów, Keith Richards, zaprzeczył, jakoby jego zespół kiedykolwiek zapraszał na imprezę. Aniołów Piekieł. Przypisywał ich obecność zaproszeniu przez kalifornijski acid-rockowy zespół Grateful Dead³. Ostatecznie jednak dyskusja na temat tego, kto ich zaprosił, jest czysto akademicka. Ważne jest to, że Aniołowie zostali zaproszeni. Zaproszono ich po to, by pełnili funkcje, ochroniarzy, mających utrzymywać porządek wśród wielkich tłumów. Według krążących po Ameryce przed festiwalem pogłosek - prawdziwych czy też nie - to właśnie Stonesi zapowiedzieli, iż zamierzają zakończyć rozłam między Aniołami a ich przeciwnikami. Zamierzali ponoć użyć muzyki jako swego rodzaju magii, która mogłaby „wyegzorcyzmować negatywną energię.”, zatruwającą powietrze Kalifornii i zapoczątkować nowy system społecznej harmonii.

Od czasów „lata miłości” w Woodstock atmosfera w Ameryce rzeczywiście się zmieniła. Kiedy Nixon wydał rozkaz inwazji na Kambodżę., wojna w Wietnamie przybrała zupełnie nowy wymiar. Postawy wobec konfliktu stały się jeszcze bardziej skrajne i jeszcze bardziej nieugięte. W listopadzie ćwierć miliona protestujących pomaszerowało na Waszyngton, a demonstracje przybrały charakter bardziej stanowczy, agresywniejszy i mniej zabarwiony „uniwersalną miłością” i „flower power” niż w poprzednich latach. Zwłaszcza w Kalifornii atmosfera nie była już tylko beztraska i radosna, ale także naładowana paranoicznym strachem.

W nocy z 9 na 10 sierpnia, na tydzień przed Woodstock, siedem osób - wśród nich ciężarna żona Romana Polańskiego, młoda aktorka Sharon Tate - zostało w okrutny sposób zamordowanych w Beverly Hills. Pojawiały się. wprawdzie sugestie, że mógł to być rodzaj rytualnego mordu, ale początkowo nie było żadnych podstaw do łączenia tej zbrodni z „kontrkulturą”. W każdym razie w Kalifornii, dzieliło od Woodstock 5 tysięcy kilometrów. Morderstwo zatem nie miało wielkiego wpływu na nastroje panujące na festiwalu w stanie Nowy Jork. Jednak w październiku, po długim śledztwie, aresztowano pod zarzutem popełnienia tej zbrodni Charlesa Mansona i grupę, jego uczniów. Przez całą jesień media nie przestawały przedstawiać ponurych historii o tak zwanej „rodzinie” Mansona i jej dziwnym stylu życia. 5 grudnia, na dzień przed festiwalem na Altamont, sąd stanu Kalifornia rozpoczął przesłuchania pierwszych świadków w sprawie Mansona. Proces podobno miał być tajny, ale nagłówki wieczornych gazet donosiły, że „mordercy Tate” byli „nafaszerowani LSD”. W ten sposób stworzony został związek między zbrodnią a „kontrkulturą”, której festiwal w Altamont był drugim głównym wydarzeniem dnia. W świadomości społeczeństwa te dwa wydarzenia i festiwal rozpoczął się w mrocznym cieniu procesu Mansona.

Już sama obecność Rolling Stonesów sprzyjała nasileniu takich ponurych skojarzeń. W październiku, kiedy nazwisko Mansona po raz pierwszy pojawiło się. w nagłówkach gazet, Stonesi byli w Los Angeles i nagrywali album *Let It Bleed* (Niech krwawi). Dzięki temu albumowi bardzo szybko zyskali opinie, „najostrzejszej” grupy rockowej na scenie muzycznej. Jedną z ich piosenek, *Street Fighting Man* (Uliczny wojownik) stała się. - jak powiedział jeden z komentatorów - „hymnem epoki”. Samej Stonesów media określały jako „obrzydlivi, knujący sabat czarownic”⁴. Samo użycie słowa „sabat czarownic” sprzyjało powstawaniu skojarzeń z grupami tego pokroju, co „rodzina” Mansona. Podobny efekt miały też piosenki takie jak *Sympathy for the Devil* (Współczucie dla diabła).

Stonesi sprawiali wrażenie przychylnych przemianom, jakie zachodziły w atmosferze Ameryki, podobnie zresztą ich fani. Ale oczekiwania, że festiwal Alta-mont będzie równie pamiętnym i „historycznym” wydarzeniem jak Woodstock, podzielali już także filmowcy. Kamery uwieczniały przygotowania i początek imprezy – powoli gromadzenie się około trzystutysięcznego tłumu, krzataninę, za scenami, próby, rozmowy i żarty w przyczepach campingowych, służących za garderoby, i zachowanie biorących udział w festiwalu zespołów. Film dokumentalny Gimme Shelter z 1970 roku stanowi wizualną kronikę, tamtych wydarzeń. Do dzisiejszego dnia nie jest zupełnie jasne, na czym właściwie miała polegać rola Aniołów Piekieł. W filmie nie robią nic poza utworzeniem kordonu bezpieczeństwa wokół sceny, aby fani nie wdarli się. między muzyków, i systematycznym upijaniem się.. Przemoc miała miejsce od samego początku - na długo przed pojawieniem się. samych Stonesów. Film pokazuje Aniołów okładających ludzi obciążonymi kijami bilardowymi. Coraz częściej z głośników rozlegały się. rozpaczliwe wezwania skierowane do fanów, aby „przestali się. wzajemnie ranić”. Równie często dawały się. słyszeć wołania o lekarza. Co i rusz wokół sceny wybuchały bójki i muzykę, nieustannie trzeba było przerywać. W pewnym momencie na scenie równocześnie znalazło się. prawie dwieście osób. Bójki dookoła sceny przeniosły się. na samą estradę.. Jeden z członków Jefferson Airplane dostał cios w twarz od któregoś z Aniołów i padł nieprzytomny. Stonesi nie pojawili się. aż do zmroku. Kiedy w końcu wyszli na scenę., Mick Jagger wyglądał na wyraźnie wystraszonego. Już pierwszymi słowami, jakie wypowiedział, starał się. nakłonić tłum, aby „uspokoił się. tam z przodu...” Następnie grupa - nie popisując się. nadzwyczajną bystrością w doborze repertuaru - zaczęła Sympathyfor the Devil.

Wówczas w pierwszych rzędach widowni wybuchła walka i Jagger przestał śpiewać. Pozostali członkowie zespołu grali dalej, niemal rozpaczliwie, jakby nie do końca wiedząc, co powinni zrobić. Bójki przerodziły się w wielką burdę i Aniołowie wpadli na scenę. Jagger kazał Keithowi Richardsowi przestać grać. Richards uciszył gitarę, a Jagger zaczął wrzeszczeć:

- Hej! Hej! Ludzie, siostry, bracia i siostry, bracia i siostry, no, to znaczy wszyscy, spokój! Niech wszyscy się uspokoją! Słyszycie mnie? Uspokójcie się wszyscy, już dobrze?... Jesteśmy spokojni?

258 ELIKSIR I KAMIEŃ

Kiedy wrzawa powoli przycichła, dodał ciszej, z nerwowym uśmiechem, że „zawsze dzieje się coś zabawnego, kiedy zaczynamy ten numer”.

Stonesi jeszcze raz zaczęli grać Sympathyfor the Devil od początku. Tym razem udało im się. zaśpiewać parę, linijek, gdy gdzieś z tyłu rozległ się. ryk. Jagger i reszta zespołu nie przerywali gry, ale Keith Richards odwrócił się. wyraźnie zaniepokojony w stronę., z której dobiegł dźwięk. Jagger jeszcze przez chwilę śpiewał i skakał wokół sceny, ale wtedy podbiegł do niego jeden z Aniołów i krzyknął mu coś do ucha. Jagger zbladł, wyraźnie przerażony. Niepewnie zaczął znowu tańczyć, po czym nagle stanął w miejscu, patrząc ponad tłumem z wyrazem bezradności malującym się na twarzy. Widać było wyraźnie, że stracił kontrolę nad widownią i zupełnie nie wie, co dalej robić. Pozostali Stonesi spróbowali bez przekonania zagrać następny utwór, a Jagger do rytmu muzyki mrucał uspokajające słowa. Nagle wszystko ucichło, gdy grupa Aniołów wyniosła nieprzytomnego człowieka.

- Ludzie! - krzyknął Jagger. - Kto walczy i po co? Po co się bijecie? Nie chcemy się bić! Kto chce? Gdzie indziej zawsze było spokojnie!

W tym momencie Keith Richards najwyraźniej miał już dosyć. Widział, że filozoficzne nawoływania do braterstwa nie na wiele się tu zdadzą. Wyrwał Jaggerowi mikrofon i wskazując na jedną z postaci w tłumie wrzasnął:

— Patrzcie! Ten facet tam! Jeśli on nie przestanie, to... Ej, ty! Słuchaj! Albo się uspokoisz, albo przestajemy grać!

Dziennikarz, opisujący później tę scenę, zanotował: „Kiedy Jagger zdał sobie sprawę, że traci kontrolę i nawoływał do spokoju, Richards dobrze wiedział, że jeśli będą zwlekać, albo próbować przemawiać do rozsądku rockandrollowemu tłumowi, przegrają. Chwycił mikrofon, wskazał ręką jednego z Aniołów w tłumie, bijącego niewinnego widza i krzyknął..”⁵.

Gdy wokół rozlegały się coraz częściej wołania o lekarza, Jagger odebrał mikrofon i zwrócił się do publiczności z kolejną rozpaczliwą prośbą:

- Nie wiem, co się dzieje, kto co zrobił; to po prostu rozróżba. Mogę was tylko prosić... wiecie, to mógł być najpiękniejszy wieczór w San Francisco tej zimy, a my tymczasem... Nie spieprzmy tego, trzymajmy się razem... mogę was tylko prosić, mogę was tylko błagać, żebyście się trzymali razem. Możecie to zrobić! To jest w waszej mocy! Wszyscy! Wszyscy! Aniołowie Piekieł! Wszyscy! Po prostu trzymajmy się razem! Wiecie, jakbyśmy wszyscy byli jednym. Pokażmy, że wszyscy jesteśmy jednym!

Kiedy już udało się przywrócić względny spokój, Stonesi zaczęli grać Under My Thumb. Po odśpiewaniu kilka linijek, Jagger zerknął nerwowo w lewo, modląc się, aby wszystko było w porządku, gdy nagle tłum zafalował. Ludzie rozstąpili się wokół czarnego chłopaka w lekkim oliwkowym garniturze. Na filmie widać, jak dwukrotnie spadła na niego szerokim łukiem pięść Anioła Piekieł. Jego dziewczyna - blondynka w białej szydełkowej bluzce i czarnej mini spódnicy - krzyknęła. Inni Aniołowie szybko otoczyli chłopaka i wywlekli go na lewo, poza kadrę. Większość ludzi dookoła trwała w bezruchu, albo obojętni wobec tego, co się obok nich działo, albo sparaliżowani tym widokiem. Dla Stonesów na scenie incydent ten był po prostu kolejną bójką. Jagger stracił cierpliwość i warknął:

Muzyka i magia - Dosyć tego, ludzie, jeśli ci faceci nie przestaną bić wszystkich dookoła... niech się stąd wynoszą...!

Ktoś głośno powiedział, że jakaś osoba ma broń. Tutaj jednak film nagle się urywa. Dopiero na zbliżeniach można zobaczyć, że w zaciśniętej pięści Anioła Piekieł, spadającej błyszczącym łukiem na czarnego chłopaka znajdował się nóż.

Nie zdając sobie sprawy, że przed chwilą właśnie popełniono morderstwo, Stonesi nie przerywali występu i zaczęli grać - znowu popisując się nadzwyczajnym wyczuciem w doborze materiału — Street Fighting Man. Kiedy Stonesi pozostawali na scenie, pozostałe grupy - w czasie iście militarnej operacji - zostały ewakuowane przez helikoptery. Stonesi grali jeszcze prawie godzinę.. Dopiero później dowiedzieli się, co się wydarzyło. Poza ofiarą zadzganą przed kamerą w Altamont zginęły jeszcze trzy osoby. Ale urodziło się też czworo niemowląt.

W czasie później wysuwanych wzajemnych oskarżeń Stonesom dostało się nawet więcej, niż na to zasłużyli. Keith Richards powiedział później: „po prostu weszliśmy w te. sytuacje.. Przypadkiem znaleźliśmy się. w 1969 roku w Ameryce”. A jednak było w tym wszystkim coś więcej. Według „Newsweeka”: „Po splamionym krwią tournée muzyka Stonesów stała się sama w sobie magiczną siłą — ekstatyczna, ironiczna, wszechpotężna, erotyczny egzorcyzm dla przeklętej dekady”⁶.

Najbardziej chyba adekwatnie podsumował całą sytuację, zmarły Jany Garcia, gitarzysta Grateful Dead: „to muzyka do tego doprowadziła... Zrozumiałem to, kiedy Rolling Stonesi grali przed tłumem. W tłumie toczyła się walka, Stonesi grali Sympathy for the Devil, a ja już wiedziałem swoje. Rozumiesz, nie możesz skończyć w jednym miejscu, nie zaczynając gdzie indziej”⁷.

Z elokwencją typową dla ówczesnej sceny San Francisco, Garcia zwrócił uwagę na coś bardzo ważnego. Gimme Shelter pokazuje coś więcej niż tylko morderstwo przed kamerą. Stanowi także dającą do myślenia parabolę. Keith Richards w Altamont był podobno nafaszerowany LSD, kokainą, opium i marihuaną⁸. A niezależnie od tego, czy to prawda, czy nie, z pewnością wszyscy członkowie zespołu mieli bardzo wysoki poziom adrenaliny. W tym stanie wyraźnie odprawiali

rytuał szamańskiej magii, a scena pełniła rolę magicznego kręgu dawnych czarowników — bezpiecznego miejsca, z którego są wygłaszane zaklęcia. A zatem Gimme Shelter przedstawia współczesny wariant średniowiecznej i renesansowej historii o magu, który traci panowanie nad przywołanymi przez siebie siłami.

Yoodoo i muzyka rockowa W książce tej wielokrotnie wspominaliśmy o skojarzeniu, tak starym jak sama historia, magii z muzyką. Najstarsza muzyka, jak pamiętamy, miała ścisły związek z szamańską i przedhermetyczną magią. Magia hermetyczna znalazła odbicie w tradycji, sięgającej od czasów przedklasycznych - pitagorejskiej „muzyki sfer” - przez takie postaci jak Bach, Mozart, Wagner, Manier i Arnold Schönberg. Muzykolodzy naturalnie dogłębnie prześledzili i przestudiowali tę tradycję. Jej hermetyczne podłoże badali też inni autorzy - na przykład kubański powieściopisarz 260 ELIKSIR I KAMIEN

i muzykolog Alejo Carpentier, a przede wszystkim Tomasz Mann w Doktorze Faustusie.

Muzyka popularna to jednak zupełnie inna sprawa. Przed XX wiekiem trudno zdefiniować pojęcie muzyki popularnej. Znamy oczywiście wiele pieśni ludowych, wywodzących się z przedhermetycznej pogańskiej magii. Według legendy jeszcze w XIX wieku Sidhe, czyli skrzaty, miały przekazać we śnie śpiącemu har-fięście czy też skrzypkowi melodie znaną jako Danny Boy albo Londonderry Air. W książce The Doubleman (Podwójny człowiek), australijskiego pisarza C. J. Kocha, cze_śto jest mowa o tak zwanej „muzyce wróżek” i jej wpływie na „okultystyczne odrodzenie” w latach 60.

Jednak pojęcie „muzyka popularna” oznaczało przede wszystkim coś innego, przynajmniej w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych. W różnych okresach były to piosenki, szanty, hymny i marsze - na przykład The British Grenadiers, Hearts o/ć>a&DavidaGarricka, Yankee Doodle, The Girl I Left Behind Me. W Ameryce w połowie XIX wieku popularne były ballady Zachodu, takie jak Red River Yalley i nieodmiennie słynne piosenki Stephena Fostera. Była też muzyka, niekiedy beztraska, czasem pełna patetyzmu, czasem wzruszająca i niepokojąca, amerykańskiej wojny secesyjnej. Na koniec trzeba wspomnieć o najpopularniejszej zawsze muzyce operetkowej i kabaretowej, na przykład Gilberta i Sullivana. Pomijając te cechy, które czyniły ją „chwytliwą”, muzyka ta nie miała w sobie celowo stosowanej magii. Jej kompozytorzy z pewnością nie stawiali sobie świadomie żadnych magicznych celów.

Wraz z wynalezieniem i rozpowszechnieniem fonografu, a później radia, zaczęła się kształtować muzyka popularna, jaką znamy dzisiaj. Jednak wie_ksza jej cze_ść - może z wyjątkiem jazzu - aż do lat 50. opierała się w wie_kszym lub mniejszym stopniu, bezpośrednio lub pośrednio, na muzyce kabaretowej. Spośród twórców tego rodzaju muzyki, zawierającej nieznaczne, jeśli w ogóle jakiegokolwiek, elementy magii, można wspomnieć pieśniarzy takich jak Bing Crosby czy Frank Sinatra. Z drugiej strony jazz zawierał elementy magii i był uważany, przynajmniej w pewnych kredach, za muzykę „wywrotową”. Jednak krąg zwolenników jazzu pozostawał ograniczony, a jego elementy magiczne równoważyły aspiracje intelektualne. Dlatego mimo popularności magia jazzu nie wywierała na kolejne pokolenia młodzieży tak potężnego wpływu, jak później magia rock and roilla. Wraz z pojawieniem się rock and roilla muzyka odtworzyła z nawiązką swoje się_gające starożytności magiczne asocjacje, wytworzyła ogromny przemysł i odegrała decydującą rolę w rozwoju współczesnej kultury Zachodu.

Od dawna powszechnie wiadomo, że rock wywodzi się z czarnej muzyki amerykańskiego Południa - z muzyki spirituals, gospel, z jazzu, bluesa, rhythm and bluesa. Mniej znany jest natomiast fakt, że te z kolei rodzaje muzyki opierały się na systemie wierzeń religijnych znanym pod nazwą voodoo. Jeśli zatem murzyńska muzyka jest ojcem rocka, to voodoo jest jego dziadkiem.

„W 1517 roku hiszpański misjonarz Bartolome de las Casas, litując się wielce nad Indianami, którzy ginęli w piekielnych czeluściach kopalni złota na Antylach, doradził Karolowi V, królowi Hiszpanii, plan sprowadzenia Czarnych, aby Muzyka i magia ci umierali w piekielnych czeluściach kopalni złota na Antylach”⁹. I tak, według Jorge Luisa Borgesa, chrześcijańskie miłosierdzie i współczucie doprowadziło do rozpoczęcia handlu niewolnikami między Afryką a dopiero co odkrytymi Amerykami. W 1518 roku pierwsi trzej niewolnicy z zachodniej Afryki zostali przywiezieni do nowo zasiedlonych hiszpańskich posiadłości na Karaibach. Handel niewolnikami — tak zwaną „czarną, kością słoniową” — szybko stał się niewiarygodnie dochodowym zajęciem i rozprzestrzenił w całej Ameryce Północnej i Południowej. W 1526 roku pierwsi niewolnicy zostali przywiezieni na tereny, na których później miały powstać Stany Zjednoczone.

Ludzie porywani ze swoich rodzinnych wiosek na wybrzeżu Afryki i przemocą wywożeni za Atlantyk byli pozbawiani wszystkiego, z wyjątkiem - w niektórych przypadkach — członków swoich rodzin; a i od nich byli zazwyczaj oddzielani natychmiast po przybyciu do Nowego Świata. Większość niewolników nie zachowywała z wcześniejszego życia nic poza swymi wierzeniami religijnymi. Ich wiara była najczęściej animistyczna, związana z szamańskimi inwokacjami i rzeszą bóstw natury, nie różniących się znacznie od tych, które czczono w przedchrześcijańskiej pogańskiej Europie. Bębny, taniec, rytmiczne inkantacje służyły wprowadzeniu w trans, „oddaniu się” duchowym istotom. W języku plemienia Fon, żyjącego na terenie Dahomeju, termin określający „bóstwo przyrody” brzmiał Voduw.

Religia ludu Fon zapuściła korzenie w Ameryce głębiej niż wierzenia jakiegokolwiek innego afrykańskiego plemienia. Rozprzestrzeniła się ona z Karaibów na zachód, wchłaniając, zależnie od regionu, większą lub mniejszą dawkę rzymskiego katolicyzmu. Powstała w ten sposób hybryda na Kubie, gdzie wpływy katolicyzmu były najsilniejsze, nazywano Santeria. Na Jamajce zwano ją Obeah, w Trynidadzie Shango, w Brazylii Makumba. Na Barbadosie, a potem na Haiti religię tę nazywano voodoo lub voodoo.

Niezależnie od tego, jak silne były wpływy Kościoła, voodoo i jej odmiany zachowały wiele elementów pochodzenia afrykańskiego. Obejmowały one muzykę, taniec, składanie ofiar ze zwierząt domowych - takich jak kureczki - spożywanie mięsa zwierząt ofiarnych i rytualne wykorzystanie (czasem do picia) ich krwi. Najważniejsze jednak było wprowadzanie się w stan transu, czy też „opętania”.

„Najbardziej chyba dramatycznym z religijnych doświadczeń w voodoo jest zjawisko »opętania«, moment kiedy bóg wchodzi do głowy jednego z wiernych i ten sam staje się bogiem, w duchu, w działaniu i w mowie. Zjawisko to jest w takim samym stopniu integralną częścią praktyk w Afryce, jak rytuały voodoo - na zachodniej półkuli”¹¹.

„Opętanie” przez boga czy też ducha stanowi główny cel każdej ceremonii voodoo. Jest to dowód wielkiej łaski, wskazujący, że bóg czy duch uważa człowieka za godnego przyjęcia boskiej immanencji.

Europejscy panowie i właściciele niewolników bardzo nerwowo podchodzili do voodoo. Zdawali sobie sprawę, że jest to jedyna siła zdolna zjednoczyć niewolników i doprowadzić do powstania. I rzeczywiście, na bunty nie przyszło długo czekać. Do pierwszego doszło w 1522 roku, zaledwie cztery lata po przybyciu pierwszych niewolników. Przez następne trzy wieki co jakiś czas wybuchały kolejne

262 ELIKSIR I KAMIENI

powstania, do których stłumienia niekiedy trzeba było sprowadzać znaczne siły z Europy. W 1804 roku, kiedy Napoleon był zajęty wojną w Europie i pozbawiony przez brytyjską flotę dostępu do Indii Zachodnich, niewolnicza ludność Haiti z powodzeniem zbuntowała się przeciwko swoim francuskim panom i założyła własne królestwo.

Haiti oczywiście jest miejscem najczęściej kojarzonym z voodoo. Jednak religia ta, pod wieloma różnymi nazwami, zapuściła korzenie równie głęboko także w innych regionach. Nawet jeśli powstania kończyły się klęską, wielu niewolników szukało schronienia w porośniętych gęstymi, nieprzebytymi lasami górach, gdzie panowie nie mogli ich ścigać. W okresach między kolejnymi buntami dołączały do nich niekiedy małe grupki uciekinierów z plantacji trzciny cukrowej lub tytoniu. Nocami Europejczycy bezpiecznie zamknięci w swoich domach słyszeli nieprzerwane, hipnotyczne, odległe bębny, wybijające afrykańskie rytmy. Bezpieczni w swoich dalekich kryjówkach zbiegli niewolnicy cieszyli się nie tylko wolnością, ale i swoją własną religią. Zostali strażnikami zbiorowej pamięci plemiennej, przechowywali pamięć o bogach i rytuałach swoich afrykańskich przodków.

Do XVIII wieku brytyjska administracja w Indiach Zachodnich i Ameryce Północnej zdała sobie sprawę, z potencjalnego zagrożenia. Większość ludzi z plemienia Fon wywieziono z Barbadosu i innych brytyjskich posiadłości i sprzedano gdzie indziej. W koloniach brytyjskich niewolnikom zabroniono posiadania i używania bębnów. To utrudniło odprawianie rytuałów; jednak wiele rytmów wykonywano na innych, często improwizowanych instrumentach, lub śpiewano. Ale o ile udało się nie dopuścić voodoo na brytyjskie terytoria Ameryki Północnej, to nie napotkało ono takich przeszkód we francuskiej Luizjanie. Nowy Orlean bardzo szybko stał się nie tylko głównym ośrodkiem handlu niewolnikami w Ameryce Północnej, ale także centrum voodoo. Do 1800 roku religia ta zdążyła zdobyć bardzo mocną pozycję. W tym właśnie roku władze francuskie podjęły daremna próbę stłumienia tej religii, zakazując kupowania niewolników z wysp, na których voodoo było szczególnie popularne. Jednak w 1803 roku Luizjana została kupiona od Napoleona przez rząd amerykański i wcielona do Stanów Zjednoczonych. Do Nowego Orleanu zaczęli tłumnie przybywać uciekinierzy z Haiti i innych wysp. Do 1817 roku pozycja voodoo była już na tyle znacząca, że rada miejska Nowego Orleanu uznała za konieczne wydanie zakazu uczestnictwa Murzynów w publicznych spotkaniach¹².

W konsekwencji tego zakazu związki łączące muzykę voodoo z samym kultem stawały się coraz słabsze, i coraz częściej w ogóle zanikały. Wprawdzie muzyka nigdy nie zapomniała o swoich religijnych korzeniach, ale zaczęła rozwijać się niezależnie. Afrykańskie rytmy zaczęto grać w zachodniej Europie i Stanach Zjednoczonych, w końcu też pojawiły się słynne nowoorleańskie orkiestry dęte.

I tak, według jednego z badaczy, „po trwającej cały wiek ciąży narodziło się coś, co z czasem wyrosło na style dominujące w popularnej muzyce XX wieku —jazz, blues, rhythm and blues i rock and roll”¹³.

W wyniku wojny secesyjnej i wyzwolenia niewolników ogromne rzesze byłych niewolników wyruszyły na północ. Większość z nich wędrowała z Nowego Orleanu Muzyka i magia i delty Missisipi w górę rzeki, do Memphis i St Louis. Wielu szło dalej na północ, do Chicago i Detroit. To właśnie tam, pod koniec XIX wieku, doszło do narodzin bluesa. Miasta te do dzisiaj pozostają najważniejszymi ośrodkami tej muzyki.

Bardziej chyba niż jakikolwiek inny gatunek czarnej muzyki, blues był w prostej linii przodkiem rocka. I bardziej niż jakikolwiek inny rodzaj muzyki, blues zachował dawne związki z kultem voodoo, z którego się wywodził. Muzyka blue-sowa jest przesycona obrazami i aluzjami do kultu voodoo -niekiedy bezpośrednimi, niekiedy zawołowanymi, w pozornie niewinnej formie, jaka została wypracowana w ciągu lat niewolnictwa, aby nie była zrozumiała dla uszu niewtajemniczonych. Takie obrazy i aluzje tworzą swoisty leksykon — rodzaj tajemnego języka, jaki tworzą wszystkie uciskane bądź prześladowane ludy, by móc się swobodnie komunikować, nie zwracając uwagi swoich prześladowców. I tak na przykład w bluesowych tekstach często, w kontekście nieco erotycznym, lecz poza tym zupełnie niewinnym, możemy słyszeć o „mojo” - fetyszu-talizmanie religii voodoo. Możemy też usłyszeć o „Johnie Zdobywcy” - roślinnym

talizmanie używanym przez „doktora korzeni” - kapłana, czy też szamana voodoo, znanego również jako „hoochie-coo-chie mań”. Dlatego też Muddy Waters mówi o czymś znacznie więcej niż tylko o podbojach miłosnych, kiedy śpiewa o wyprawie do Luizjany w poszukiwaniu „mojo, który naprawdę, działa”¹⁴.

Jeszcze wyraźniejsze aluzje padają w innej słynnej piosence Muddy’ego Watersa, do której słowa napisał Willie Dixon:

Mam kość czarnego kota I mam także mojo.

Ja jestem John Zdobywca, Chcę z wami jeść, Chcę sprawić, żebyście, dziewczyny, Poprowadziły mnie za rękę.

Wtedy cały świat się dowie, Że ja jestem Hoochie Cooche [sic!] Mań¹⁵.

Jednym z najważniejszych i najbardziej znaczących obrazów w symbolice voodoo jest skrzyżowanie dróg. W voodoo skrzyżowanie symbolizuje bramę, prowadzącą do niewidzialnego świata, świata bogów i duchów. Dlatego też wszystkie rytuały i ceremonie voodoo rozpoczynają się od pozdrowienia boga, strzegącego rozstajów dróg; a przejście przez skrzyżowanie dróg oznacza wtajemniczenie w voodoo.

Rozstajne drogi zajmują ważne miejsce w muzyce najbardziej tajemniczego i mrocznego z bluesowych pieśniarzy, Roberta Johnsona. Johnson, który wywarł ogromny wpływ na Muddy’ego Watersa i wielu innych, nagrał w latach 1936-1937 dwadzieścia dziewięć piosenek, po czym zniknął bez śladu w wieku dwudziestu ośmiu lat. Później odkryto, że zmarł w 1938 roku po wypiciu butelki zatrutej whisky, którą dała mu jego dziewczyna. Jego znajomi uważali, iż był wtajemniczony w rytuały voodoo i dysponował straszliwą, piekielną siłą magiczną; jego niebywałą zręczność w grze na gitarze przypisywano iście faustowskiemu 264 ELIKSIR I KAMIEN

paktowi z diabłem, zawartemu rzekomo „na rozstaju dróg”. Jego Crossroad Blues (Rozstajne drogi) jest w gruncie rzeczy hymnem voodoo. „Poszedłem na rozstaje dróg - zaczyna się. ta piosenka - padłem na kolana”. Każda kolejna linijka przywołuje symbolikę, używaną w obrzędach voodoo. Inne piosenki Johnsona również mówią o demonicznej magii, o pote_pieniu. Już sam tytuł Hell-hound on My Trail (Piekielny pies na moim tropie) jest znaczący. Me and the Devil Blues (Ja i diabelski blues) zaczyna się. nastę_pującymi słowami: „Dobry wieczór, Szatanie, wiem, że czas już iść...” Nawet Muddy Waters uważał, iż Johnson był przerażający, że miał w sobie coś złowróźbnie „mrocznego”. Po zobaczeniu jego występu, Waters powiedział „on był niebezpiecznym człowiekiem (...) i naprawdę, używał tej gitary (...). Odsunąłem się. i wyszedłem, ponieważ to było dla mnie za ciężkie (...)”¹⁶.

Możliwe, że smród siarki, unoszący się. wokół Johnsona, był szczególnie silny, ale czuć go było również od wielu innych. Zauważono już dawno, że więk_szość najwcześniejszych śpiewaków bluesowych otaczała „faustowska atmosfera”. Jeden z nich, Peetie Wheatstraw, sam siebie nazywał „Zięciem Diabła i najwyższym szeryfem Piekła”. Do dzisiaj diabeł i demoniczna magia pozostają centralnymi motywami w muzyce bluesowej. Piosenki takie jak Sympathy for the Devil są celowo utrzymane w tej samej tradycji tematycznej. Podobnie na przykład Low Down Rounder Blues:

Nie mogę się pozbyć diabła, stoi tuż obok mnie, Nie ma sposobu, by go oszukać, jestem tak rozczarowany¹⁷.

Trudno uznać za dzieło przypadku, iż Rolling Stones wykonywali wiele piosenek Roberta Johnsona, a sama nazwa tego zespołu została zaczerpnięta z piosenki Muddy’ego Watersa.

Podobnie jak Stonesi i inni wykonawcy rockowi, również ludzie, śpiewający bluesa, często odprawiali rodzaj szamańskiego rytuału, mającego na celu wprowadzenie słuchaczy w stan ekstatycznej hysterii. Na przykład Bessie Smith, która zaczęła nagrywać w 1923 roku, regularnie wzbudzała w swoich słuchaczach coś, co jeden z komentatorów określił mianem „religijnej ekstazy”.

Idąc powoli u stóp wzgórza przy akompaniamencie zawodzących, przytłumionych dźwięków trąbek, monotonnym afrykańskim rytmie bębna (...) zaczęła swoje dziwne rytmiczne rytuały głosem pełnym jęku, cierpienia i modlitwy (...)• [Tłum] wznosił histeryczne, na wpół religijne okrzyki, pełne żalości i rozpaczy. Modlitwy rozdarły powietrze”18.

W przytoczonej tu relacji możemy dostrzec elementy, jakie mniej więcej trzydzieści pięć lat później pojawiły się. i na koncertach rockowych. Elvis Presley, Jerry Lee Lewis, Everly Brothers, the Beatles, Rolling Stones i wszyscy, którzy przyszli po nich, dodawali tylko coraz wyraźniejszą symbolikę, seksualną. To, w połączeniu z dynamiczną mocą szamańskiego rytuału, wystarczyło, by skłonić do ekstatycznych krzyków rozhisteryzowane nastolatki i zaalarmować starszych –

Muzyka i magia ludzi, którzy zetknęli się z irracjonalną siłą w nazistowskich Niemczech i imperialnej Japonii, zaniepokoiły erupcje podobnej na pozór energii w rzekomo bezpiecznym środowisku powojennego racjonalizmu.

Wprawdzie szal publiczności na koncertach rockowych budził niepokojące skojarzenia z norymberskimi marszami, ale raczej należy wątpić, czy wielu ludzi rozumiało zasady szamańskiej magii, rządzące w obu wypadkach. Sami wykonawcy jednak rozumieli wiele - zdawali sobie sprawę, z psychologicznego, a nawet neurologicznego oddziaływania dźwięku, śpiewu, rytmu, światła, hipnotyzującego rytuału. Według Keitha Richardsa, „oni po prostu boją się tego rytmu. On ich niepokoi. Każda wibracja dźwięku wywiera na ciebie jakiś wpływ. Możesz wydobywać pewne dźwięki, które cię automatycznie pobudzą. Z pewnością każdy dźwięk wywiera jakiś namacalny efekt, a skutki dobrego uderzenia są takie, że ci ludzie cali się trzęsą”19. Mickey Hart, perkusista zespołu Grateful Dead, powiedział: „Patrząc teraz wstecz, na wczesne lata rock and roila, wiem, dlaczego dorośli się bali. Te krzyki, ekstaza, histeria - ta muzyka miała siłę, której dorośli nie rozumieli”20.

Mówiąc o skutkach, jakie wywarł rock, R. F. Taylor zauważył: „To było zupełnie tak, jakby dawni szamani odrzucili ostatnie przebranie i w końcu stanęli na scenie w całej okazałości”21. Dostrzega on w rocku specyficzną i świadomą reakcję na naukowy racjonalizm i jego potencjalnie destrukcyjną technologię:

Wydawało się, że powszechnie panujące domniemanie niebezpieczeństw, wiążących się ze współczesną technologią, zostało ostatecznie potwierdzone w obliczu takiej broni. Być może dawni, zdyskredytowani magowie mieli jednak rację, podkreślając konieczność zdobycia mądrości przed dojściem do władzy. Bardzo wielu ludzi czuło, że pragnie więcej magii, a mniej nauki22.

A także:

To właśnie młodzi utorowali drogę. Pokolenie, które przebudziło się i odkryło, że co prawda jedna wojna się skończyła, ale trwają właśnie gorączkowe przygotowania do następnej, instynktownie sięgnęło po alternatywę w postaci nowej „czarnej sztuki”. To, co odkryli i rozwinęli w ciągu następnych dziesięcioleci, było w gruncie rzeczy szamanizmem. Zwrócili się ku magii uzdrawiającej. Nie był to ruch religijny w tradycyjnym znaczeniu (...); oni pragnęli natchnionej magii w tym świecie. W konsekwencji szukali szamanów23.

Muzycy rockowi byli właśnie odpowiedzią na te poszukiwania szamanów. Trzeba zatem uznać, że to, co działo się w Altamont, było — a raczej miało być — szamańskim rytuałem. A o ile Altamont stanowiło wyjątek pod względem rozlewu krwi, do jakiego doszło, to nie pod względem zastosowanej tam szamańskiej mocy. I w miarę jak muzycy rockowi coraz lepiej zdawali sobie sprawę z tego, jaką energią mogą manipulować, zaczęli coraz bardziej przypominać tradycyjnych czarowników. John Lennon, na przykład, doskonale rozumiał, że zarówno Beatlesi, jaki widownia w czasie występu stawiają siebie wzajemnie w „świętym i magicznym kontekście”. „Moim 266 ELIKSIR I KAMIEN

zdaniem to nie jest tak, że my gramy dla nich — powiedział. — To oni grają nami”. Nie czuł też żadnych oporów przed przyznaniem sobie świętego, religijnego, wre_cz mesjanistycznego statusu. W 1981 roku, zapytany, dlaczego Beatlesi nie zagrają. znowu razem, odpowiedział:

Jeśli oni nie rozumieją Beatlesów i lat 60., to co, do cholery, możemy dla nich zrobić? Czy mamy jeszcze raz podzielić ryby i chleby między tłumy? Czy mamy znowu chodzić po wodzie tylko dlatego, że cała kupa głupców nie widziała tego za pierwszym razem, albo nie uwierzyli wtedy, kiedy widzieli?24.

I podobnie jak tradycyjny szaman, mówił o sobie tylko jako o przewodniku, czy też rezerwarze energii pochodzącej skądinąd:

Najradośniejszą rzeczą dla mnie (...) jest inspiracja, jest duch (...) cieszę się, kiedy jesteś jak opętany, jak medium. Nawet jeśli nic nie będę robił, to przyjdzie w środku nocy (...); to coś przychodzi jako całość - rozumiesz, słowa i muzyka. Myślę sobie: czy właściwie mogę mówić, że ja to napisałem? Nie wiem, kto to, do diabła, napisał. Ja po prostu siedzę, a cała cholerna muzyka wychodzi25.

Oczywiście Beatlesi nie byli pod tym wzglę_dem wyjątkowi. Jim Morrison z The Doors opowiadał, że kiedy miał cztery lata, on i jego rodzice mieli wypadek samochodowy, w wyniku którego zginął stary Indianin. Sam Morrison wierzył, że został „ope_tany” przez ducha Indianina. Na scenie, według jednego z członków zespołu Morrisona:

.. .było zupełnie, jakby Jim był elektrycznym szamanem, a my elektrycznym zespołem szamana, hałasującym daleko w tyle, za nim. Czasami nie mógł się wprowadzić w ten stan, ale my bębniiliśmy i bębniliśmy, aż powoli, krok po kroku, to go przejmowało. Boże, mogłem przesłać mu organami wstrząs elektryczny. John [Densmore] mógł zrobić to samo swoimi bębnami. To było widać za każdym razem - uderzałem akord i w ten sposób sprawiałem, że on się skręcał26.

The Doors sami przyznawali: „nie reprezentowaliśmy podejścia festiwalu: pokoju, miłości i flower power. My byliśmy mroczną stroną tego wszystkiego”27. John Densmore, perkusista, opowiadał, że „koncerty przeradzały się. w przypominające rytuał widowiska”, w których Morrison był „lekarzem prowadzącym nas przez ceremonie.”28. Sam Morrison porównywał wystę_py The Doors do „rytuału oczyszczenia w sensie alchemicznym”29. Jeśli dziewiętnaste- i dwudziestowieczni pisarze byli bezpośrednimi spadkobiercami renesansowych magów, to muzycy rockowi nawiązywali do bardziej popularnej koncepcji postaci Fausta. Elvis Pre-sley, Jim Morrison, Jimi Hendrix, Janis Joplin i wiele pomniejszych postaci — wszyscy ucieleśniali te same cechy, tradycyjnie kojarzone z wizerunkiem Fausta: obsesyjną energię, niezaspokojone pragnienie eksperymentowania i badania, dążenie do samozagłady. Podobnie zresztą ci, którzy przeżyli; ci, którzy szli drogą Muzyka i magia Fausta aż do krawędzi, lecz potem wrócili, aby opowiedzieć o tym, co przeżyli — na przykład Bob Dylan, Eric Clapton, Kris Kristofferson, Mick Jagger i pozostali muzycy Rolling Stones.

Magia, jaką przejęli i praktykowali muzycy rockowi, wywodząca się, za pośrednictwem bluesa, z voodoo, miała charakter czysto szamański. Podobnie jak voodoo i pogańska magia europejskich Ciemnych Wieków była bardzo prymitywna. Można ją zatem uznać za rodzaj magii „przedhermetycznej”. Nie sprzyjała takiej integracji i syntezie, jakie charakteryzowały hermetyzm. Nie zalecała transcendencji i samodoskonalenia - za to namawiała do zanurzenia się. w swoistej „mentalności stada”. Głosiła zaćmienie świadomości, nie zaś jej intensyfikację.. Pod tym względem rzeczywiście zawierała wiele elementów wspólnych z dynamiką rządzącą takimi zjawiskami jak marsze norymberskie.

Ale nawet idąc drogą faustowskich poszukiwań, wielu rockowych muzyków kształciło się. i doskonaliło, zbliżając się. do takich poetów jak Rimbaud czy Bau-delaire. Jednocześnie kierowali się. ku takiemu czy innemu rodzajowi hermetycznej syntezy. Bob Dylan na przykład łączył wiele

różnych gatunków muzycznych, takich jak rock i „muzyka wróżek”, czy tradycje ludowe. W takich piosenkach jak, dajmy na to, A Hard Rain s A-Gonna Fali hipnotyczne rytmiczne inkantacje zostały połączone z oszłamiającą surrealistyczną symboliką i intelektualną treścią, mającą raczej uczulić świadomość niż wywoływać bezrozumną euforie.. Również Beatlesi, przechodząc ze sceny do studia, zerwali z infantylną liryką i zaczęli łączyć różne gatunki muzyki, aby wywoływać coś więcej niż tylko historie niezbyt mądrych nastolatków — zaczęli myśleć kategoriami „kosmicznej magii” i „kosmicznej harmonii”. Idąc w ślady bluesowych śpiewaków, takich jak Robert Johnson, Kristofferson spotkał „Diabła”. Ale „Diabeł” Kristoffersona był znacznie bardziej złożoną i bardziej wyrafinowaną postacią niż diabeł Johnsona, bliższą raczej Lucyferowi Blake’a czy Mefistofelesowi Goethego. A kiedy spotkanie dobiegło końca — mówi — nie pokonał wprawdzie Diabła, ale udało mu się. wypić jego whisky i skrać jego piosenkę.³⁰ Żywym wcieleniem historii Fausta mógł być Jimi Hendrix — spokrewniony z plemieniem Cherokee, miał naturalną skłonność do „prymitywnego” szamanizmu. Jego podejście do muzyki było jednak czysto hermetyczne. „Wyobrażał sobie muzykę, która miałaby podobny wpływ na umysł jak narkotyki psychodeliczne, dźwięk, który zmieniałby stan świadomości i »otwierał ludziom oczy na kosmiczne siły« (...). Zastanawiał się. nad możliwością przesyłania dźwięków gitary na niewiarygodne odległości, aby wyrzec wpływ na wszystkich na jego drodze (...).”³¹ Według Moniki Dennemann, jego ostatniej partnerki, Hendrix starał się „stworzyć czystą, pozytywną muzykę, która wywierałaby harmonizujący efekt. Dzięki sile tej muzyki stara się doprowadzić do fundamentalnych przemian w ludzkich umysłach”³². Oprócz tego „Jimi wierzył, że muzyka jest magią (...), ponadnaturalną siłą (...). Uważał swoją muzykę za dzieło magicznej nauki (...). Jej rytm mógł się stawać hipnotyczny— wprowadzać słuchacza w stan podobny do transu (...).”³³.

Hendrix usiłował wynaleźć muzykę mogącą „leczyć ludzkie umysły i umożliwić im zamienienie świata w lepsze miejsce”. Zastanawiał się, jak można by

ELIKSIR I KAMIEŃ

„uzyskać muzykę tak doskonałą, że przenikałaby przez ciebie niczym promienie i leczyła”. Według samego Hendrixa: „To jest coś więcej niż tylko muzyka. Jest jak kościół, jak źródło dla zagubionych. Zamieniamy muzykę, w nowy rodzaj Biblii, Biblii, którą możesz nosić w sercu”³⁴. Tuż przed śmiercią oznajmił, że „pracuje nad muzyką, która będzie całkowicie magiczną nauką, a przy tym będzie zupełnie pozytywna (...).”³⁵.

Granica między magią szamańską a hermetyczną nigdy nie była wyraźnie wytyczona. Dlatego nie zawsze potrafili ją dostrzec sami śpiewacy i muzycy, a tym bardziej ich słuchacze. Nawet dzisiaj granica ta nie jest wyraźna - tym bardziej że współczesna muzyka pop obejmuje zarówno elementy magii szamańskiej, jak i hermetycznej, a często zdarza się, że ten sam wykonawca praktykuje oba jej rodzaje. Niektórzy badacze zauważyli jednak pewien rozwój:

Muzycy rockowi nie potrzebowali dodatkowego potwierdzenia idei głoszącej, iż muzyka jest w stanie wprowadzać w odmienne stany świadomości. Doskonale znali oni podobny do transu stan, w jaki potrafili się wprowadzić niektórzy z ich fanów. Ale czy w ten sam sposób można wywoływać stan uspokojenia, momenty oświecenia, albo przebłyki transcendencji? Czy rock and roli mógłby uzdrawiać i zaprowadzać harmonię, jeśli udałoby się znaleźć odpowiednie dźwięki?³⁶.

Ten sam badacz, udzielając odpowiedzi na wszystkie te pytania, odwołuje się do hermetyzmu, chociaż ani razu nie wymienia jego nazwy:

Jeszcze ważniejsza dla muzyków była teoria, iż dźwięk ma właściwości lecznicze. W starożytności podobno ludzie wiedzieli, że formuły muzyczne mogą doprowadzać do ekstazy, fizycznego uzdrowienia lub powszechnej harmonii. Muzycy w tamtych czasach nie musieli śpiewać o rozwiązaniach. Oni je po prostu tworzyli. Mogli być lekarzami, chirurgami, kapłanami, terapeutami i politykami - tylko dzięki swoim instrumentom³⁷.

Właśnie w tym, czysto hermetycznym, kierunku rozwijają się przynajmniej niektóre z trendów we współczesnej muzyce popularnej. Na przykład wiele irlandzkich grup, w odpowiedzi na dwadzieścia pięć lat „kłopotów” w swojej ojczyźnie, łączy pogańską magię dawnej muzyki z mistycznym hermetyzmem, w ten sposób starając się sprowadzić pokój i pojednanie. Van Morrison, by przytoczyć inny przykład, uważa

muzykę za rodzaj uzdrawiającej magii w czysto hermetycznym sensie. Mając swoje własne, głębokie poczucie duchowości, Morrison twierdzi, że celem jego muzyki jest „bycie idealną, wprowadzanie w stan medytacji i ekstazy oraz skłanianie ludzi do myślenia”³⁸.

Rozdział Ponowne odkrycie sensu Pomijając kwestię muzyki popularnej, zjawiska opisane w drugiej części tej książki dzieli od hermetyzmu długa droga. I niezależnie od tego, jakie złudzenia mają jej wykonawcy i zwolennicy, większość z nas zdaje sobie sprawę., że muzyka popularna nie zmieni ani nie ocali świata. Mimo najlepszych starań muzyków za sprawą rozdrobnienia wiedzy nasza rzeczywistość przypomina olbrzymią porozrzucaną układankę. Cały czas jesteśmy świadkami konfliktu konkurencyjnych absolutów, z których każdy dąży do zdobycia supremacji, każdy twierdzi, iż dysponuje odpowiedziami na wszystkie istotne pytania. My zaś, mimo nieufności, nadal szukamy jakiejś jednoczącej zasady, jakichś dowodów, leżących u podstaw spójności, jakiegoś planu, nadającego znaczenie naszej egzystencji, określającego sens, cel i kierunek naszego życia. Nawet jeśli tylko teoretycznie, większość z nas zdaje sobie sprawę, że synteza jest korzystniejsza od analizy, organizm od mechanizmu, integracja od rozdrobnienia. Dla większości z nas jednak korzystniejsza alternatywa jest nieosiągalna, ponieważ logika rządząca naszym położeniem okazuje się nieubłagana i niezależna. Czujemy się pochwyceni w pułapkę, podporządkowani jej, bezradni w jej uścisku. A w miarę jak zbliża się psychologiczny sprawdzian millenium, czujemy coraz silniejszą pokusę znalezienia łatwego rozwiązania dylematu - schronienia się w rzekomym bezpieczeństwie tego lub innego aroganckiego autorytetu. Przeraża nas perspektywa, iż nasze życie mogłoby się okazać bezcelowe i pozbawione znaczenia. Jeśli cierpienie mogłoby usprawiedliwić nasze życie, nadać mu cel i sens, jesteśmy gotowi nawet cierpieć. A jednak, jak wskazuje przykład muzyki popularnej, perspektywy nie są do końca beznadziejnie mroczne. Nagłówki w gazetach, które czytamy każdego dnia, nie świadczą o oświeceniu ludzkości. Mimo tych nagłówek coraz więcej ludzi budzi się, zdaje sobie sprawę, że znaleźliśmy się w ślepej uliczce i aktywnie poszukuje jakiejś alternatywy. Gdzie można by ją znaleźć? Jak moglibyśmy starać się poskładać, scalić i odtworzyć rozbite jajko naszego świata? Być może udałoby się nam dostrzec ślad odpowiedzi w psychologii jednostki.

270 ELIKSIR I KAMIEŃ

Jedną z kardynalnych pomyłek Freuda było założenie, iż brak równowagi lub niedostosowanie psychiki można po prostu odwrócić, „wyegzorcyzmować” lub usunąć. Zakładał na przykład, że pewne tendencje, takie jak na przykład „pragnienie śmierci” można wyleczyć „diagnozując” je, zmuszając pacjenta do stawienia im czoła i dostąpienia wynikającego stąd „wstrząsu poznania”. Jung natomiast zdawał sobie sprawę., że niedostosowanie czy brak równowagi psychicznej stanowią integralny składnik psychiki i za pomocą psychologicznego odpowiednika lobotomii nie da się ich wyeliminować. Można je jednak zneutralizować, zrównoważyć, sprowadzić do dających się opanować proporcji a nawet uczynić pożytecznymi, jeżeli umieści się je w odpowiednim kontekście. Zamiast próbować usunąć lub odwrócić potencjalnie niebezpieczne właściwości Jung starał się zawrzeć je w nowej harmonii. Zamiast prób „wykorzenia” „pragnienia śmierci” Jung próbował je przyćmić, wpajając pacjentowi równie silną, lub nawet silniejszą wolę. życia. Rezultatem takich poczynań miała być nowa całość, wieksza od istniejącej poprzednio. Według Junga proces ten polegał na rzeczywistym wzroście. Można go zobrazować w postaci koncentrycznych kremów, jakie powstają, kiedy wrzucimy kamień do stawu. Każdy nowy krąg jest psychologicznym odpowiednikiem tkanki narastającej w bliźnie na leczonym niedostosowaniu. Gdy zaś zmieniające się okoliczności doprowadzają do nowego zaburzenia równowagi, nadchodzi czas na stworzenie nowego kre^u. W ten sposób człowiek cały czas rośnie, staje się bardziej dojrzały. Psychika dla Junga nie była statyczna, jak dla Freuda. Przeciwnie, zdaniem Junga psychika była w nieustannym ruchu, nieustannie się rozwijała - podlegając spontanicznej i dynamicznej ewolucji w kierunku równowagi.

Te same zasady mają też zastosowanie na poziomie zbiorowości, na poziomie całego społeczeństwa. Społeczeństwo jako całość jest w nie mniejszym stopniu niż jednostka zdolne do

powrotu do utraconego Edenu, do odzyskania dziewictwa i niewinności. W przeciwieństwie do naszych bardziej naiwnych przodków, nie marzymy o nadejściu nowego „złotego wieku”. W przeciwieństwie do nich zdajemy sobie nawet sprawę, że taki „złoty wiek” mógł w ogóle nigdy nie istnieć. W rezultacie społeczeństwo jako całość nie może po prostu wyrzucić, pozbyć się, czy potępić tego, co zdobyło. O ile nie zmusi nas do tego jakaś globalna katastrofa, nie zrezygnujemy dobrowolnie z naszych samochodów, telewizji i telekomunikacji, z centralnego ogrzewania, barów szybkiej obsługi i innych osiągnięć technologii, stanowiących nieodłączne składniki naszego codziennego życia. Nie wrócimy dobrowolnie do „niższego standardu życia”, nawet jeśli musielibyśmy stać się niewolnikami przedmiotów zapewniających nam „wyższy standard”. A jednak jest możliwe stworzenie - nazwijmy to tak - szerszego kręgu wokół wszystkich tych przedmiotów; kręgu, który pozbawiałby je autonomii i władzy nad nami, który nadałby im moralny kontekst i podłoże, tym samym redukując je do rozmiarów, z którymi moglibyśmy sobie poradzić, który pozbawiłby je możliwości bycia prawem dla siebie samych i uczynił zależnymi od ludzkiego systemu wartości. Łącząc i integrując na powrót podzielone sfery naszej wiedzy i działalności, możemy stworzyć nową, jednolitą matrycę, dla naszej kultury i cywilizacji — matrycę, przywracającą nam poczucie sensu, celu i kierunku. Niezależnie od tego, Ponowne odkrycie sensu jaką terminologię przyjmujemy, aby mówić o tym procesie, będzie on czysto hermetyczny.

Jednocząca wizja sztuki Sztuki piękne, a zwłaszcza literatura, jeszcze raz wyznaczają kierunek, w którym musimy podążać, aby odzyskać zbiorową harmonię i równowagę. Wielcy poeci i eseści pierwszej połowy XX wieku przyjęli nauki hermetyczne jako sposób na ponowne scalenie rzeczywistości, której stare filary — czas, przestrzeń, przyczynowość i osobowość - stały się niepokojąco niepewne. W latach 60. zaczęło powstawać coś, co stało się całkowicie nową estetyką, odzwierciedlającą zupełnie nową Weltanschauung. Wprawdzie estetyka ta czerpała obficie z technik stosowanych na całym świecie, i często była ich odpowiednikiem - ale zaczęła być kojarzona przede wszystkim z krajami Ameryki Łacińskiej. Za jej „ojców chrzestnych” uważa się najczęściej grupę osób urodzonych na przełomie XIX i XX wieku — Jorge Luisa Borgesa, Alejo Carpentiera, Miguela Angela Asturiasa. Później reprezentowali ją Gabriel Garcia Marquez, Carlos Fuentes, Jose Donoso, Mario Yargas Llosa, Julio Cortazar i inni pisarze, łączeni z tak zwanym „boomem” literatury latynoamerykańskiej.

Ów, jak to nazwał Jose Donoso, „boom” jest najczęściej kojarzony z powszechnie dziś znanym pojęciem „realizmu magicznego”. W rzeczywistości jednak termin ten mówi bardzo niewiele. Przede wszystkim jest mylący i niezbyt trafny. Lepiej będzie przyjrzeć się dokładniej podstawowej zasadzie, leżącej u podstaw najnowszej literatury latynoamerykańskiej - zasadzie jednoczącej, temu, co jest wspólne dla wszystkich, tak różnych, twórców owego „boomu”. Zasada ta pośrednio lub dosłownie nazywa dzieło sztuki - a co za tym idzie, również świat -rodzajem hermetycznej fantasmagorii.

Innymi słowy, istnieje - dokładnie tak samo, jak w tradycyjnym hermetyzmie -tylko jedna „całość”, a linie graniczne między różnymi „poziomymi”, czy też „porządkami” rzeczywistości zostały skutecznie zatarte. Według Junga „fakty” psychologiczne, czy też duchowe są w dokładnie takim samym stopniu „realne”, tak samo istotne, jak „fakty” świata materialnego. W estetyce, leżącej u podstaw najnowszej literatury latynoamerykańskiej, wszystkie „fakty”, psychologiczne, materialne, czy jakiegokolwiek inne, są niemi tej samej tkaniny, są wplecione w jeden, jednolity, wszechobejmujący, skomplikowany gobelin. Sfery wewnętrzna i zewnętrzna przenikają się wzajemnie, przemieniając jedna w drugą wzajemnie podsycają. Podobnie sny lub fantazje i tak zwana „budząca się świadomość”, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, mity, legendy i historia oraz magia i nauka. To samo dotyczy twórczej wyobraźni i materiału, do którego się ona odwołuje. I to samo wreszcie dotyczy artysty, podobnego Bogu, i światów lub postaci, powoływanych przez niego do istnienia - „cudu życia z atramentu”.

Zgodnie z tymi zasadami, na historię ludu, kraju czy kultury nie składają się wyłącznie stoczone bitwy, zawarte traktaty, wyznaczone granice, utworzone czy 272 ELIKSIR I KAMIEN

obalone rządy, zaprowadzone prawa. Tworzy ją również to, co Jung nazwał „faktami psychologicznymi”: „fakty” życia duchowego - sny, dążenia, przesady, legendy, baśnie, przesada i wyolbrzymienie w mitach, cuda, w które ludzie pragną uwierzyć i dlatego sami sobie wmawiają, że je widzieli. Przyznając tym zjawiskom pełnoprawny status, dzieła takie jak Sto lat samotności Gabriela Garcii Ma-rqueza, czy Terra Nostra Carlosa Fuentesa dokonuj ą typowo hermetycznej syntezy, umożliwiając latynoamerykańskim czytelnikom ponowne zintegrowanie ich indywidualnych i zbiorowych fantazji, indywidualnego i zbiorowego folkloru, indywidualnego i zbiorowego dzieciństwa - wszystkich elementów, pierwotnie stymulujących psychologiczny i duchowy rozwój, lecz później odrzuconych i po-te_pionych przez zachodni racjonalizm i materializm. Dzie_ki ponownemu przyłączeniu tych elementów, udało się. odzyskać poczucie pełni. W ten sposób latynoamerykańscy czytelnicy mają okazj e, przyjrzenia się. swoim początkom i, przytoczmy tu słowa Carlosa Fuentesa, „stworzyć na nowo swoje początki”. Na tym właśnie polega prawdziwa magia tak zwanego „realizmu magicznego”. Przy tym jest to forma magii typowo i specyficznie hermetyczna.

Nic dziwnego, że począwszy od lat 60. wpływy tej magii szybko ogarniają coraz wie_ksze obszary. Ich wpływ jest silniejszy, niż wpływ, jaki wywierały dzieła Joyce’a, Prousta, Kafki, Eliota i Rilkego w latach 20. Pisarze w innych cze_ściach świata, tworzący w podobnym klimacie hermetycznych fantasmagorii, na przykład Italo Calvino we Włoszech, przestali być odsuwani na margines jako dziwacy i niejako automatycznie zyskali status cenionych i poważanych. Młodszy twórcy, w Europie Wschodniej, południowej Afryce i na subkontynencie indyjskim, znaleźli w hermetycznej fantasmagorii nowe źródło artystycznej inspiracji. Dzie_ki technikom wypracowanym i udoskonalonym w Ameryce Łacińskiej pisarze z innych grup etnicznych i kulturowych - na przykład amerykańscy Indianie, czarni Amerykanie, Azjaci i Afrykanie w Wielkiej Brytanii i Francji - zyskali możliwość odzyskania i zintegrowania na nowo swojego osobistego i zbiorowego dziedzictwa, własnej osobistej i zbiorowej tożsamości. Dzieła, pełniące podobną rolę., ukazują się. obecnie w Wielkiej Brytanii, zachodniej Europie i Stanach Zjednoczonych.

Ale hermetyczna fantasmagoria literatury latynoamerykańskiej jest czymś wie_cej niż tylko nową techniką literacką, nowym trendem czy modą artystyczną. Poza czysto estetycznym zastosowaniem, oferuje ona nowy i znacznie pełniejszy sposób na zrozumienie rzeczywistości, nowy i pełniejszy sposób postrzegania i rozumienia. Dzieją narze_dziu, jakim jest hermetyczna fantasmagoria zachodnia kultura jako całość zyskuje nowe rozumienie swoich własnych procesów mito-twórczych, swojej zbiorowej tożsamości, zbiorowej psychologicznej historii. Wszyscy przechodzimy, w wie_kszym lub mniejszym stopniu, subtelną, chociaż nie zawsze, reorientację, świadomości. Zaczynamy tworzyć ważne i dynamiczne połączenia mie_dzy życiem zewnętrznym i wewnętrznym - połączenia, nie do pomyślenia jeszcze jakieś trzydzieści pie_ć, czy czterdzieści lat temu.

Proces ten ułatwiało to, w jakim stopniu inne sztuki podjęły zapoczątkowaną przez literaturę, hermetyczną wizję,. W ostatnich latach, na przykład, na nowo zostali docenieni hermetyczni malarze z początków XX wieku - Wassilij KandinPonowne odkrycie sensu_sky, Franz Marc, Nicholas Roerich, Alfred Kubin. Sidney Nolan został uznany w dziedzinie malarstwa za wizjonera równego Patrickowi White’owi w literaturze. Czysto jungowska sztuka Cecila Collinsa obecnie jest uważana za swego rodzaju neoblake’owską tradycję.. W Stanach Zjednoczonych Ernest Fuchs zyskał opinie, malarza specyficznie kabalistycznego. Szczególnie ważny jest Niemiec Joseph Beuys, zestrzelony —jako pilot Luftwaffe w 1943 roku nad Krymem. Uratowany przez jedno z

tatarskich plemion nauczył się od nich głębokiego zrozumienia szamanizmu, który później połączył ze swoim własnym, niezwykle mistycznym chrześcijaństwem.

Beuys dosłownie porównał artystę do typowo hermetycznego szamana, „uzdrowiciela i mędrca prymitywnych plemion”¹. Proces twórczy jest, jego zdaniem, aktem rytualnej magii, wymagającym specyficznych narzędzi i specyficznych procedur, mających na celu zintensyfikowanie i pogłębienie „wewnętrznego życia”. Beuys uważał, iż „w coraz większym stopniu kształtowanym przez naukę” świecie „sztuka (...) jest jedyną prawdziwą siłą rewolucyjną”². Według jednego z badaczy uważał on, że:

tylko sztuka może na nowo uaktywnić wszystkie zmysły człowieka w obliczu absolutnego dyktatu racjonalizmu. Wszelkie artystyczne działania i prowokacje Beuysa miały więc na celu odnowienie zdolności twórczych człowieka, uspionych z powodu nieustannego używania rozumu. Beuys miał nadzieję, że człowiek, którego zdolności twórcze zostaną na nowo uaktywnione (...), odtąd przestanie postrzegać samego siebie za jednostkę (...), lecz raczej za twórczy element w obrębie wszechobejmującego organizmu (...) jako mikrokosmosu uniwersalnego makrokosmosu³.

Wiele dzieł Beuysa nosi tytuły takie jak Komunikacja z nadludzkimi siłami, Uzdrowiające rośliny, Dom szamana i Szaman w ekstazie. Równocześnie Beuys „zawsze przykładał wielką wagę do najgłębszych korzeni Europy”⁴, które - jak uważał — najwyraźniej widoczne są w kulturze celtyckiej. Nic dziwnego zatem, że szczególnym szacunkiem darzył Jamesa Joyce’a. Wprawdzie nigdy nie spotkał się z nim osobiście, ale często żartował, że dodał „na życzenie Joyce’a” dwa rozdziały do Ullissesa. Chciał wystawić w Dublinie sześć szkiców opartych na Ullissiesie⁵. Jeden z jego współczesnych uznał go za artystę najbardziej godnego zilustrowania dzieł Arno Schmidta, powojennego pisarza, który w języku niemieckim poszukiwał nowego wymiaru technicznych i lingwistycznych innowacji, jakie Joyce wprowadził w angielskim.

Hermetyzmowi w literaturze dostrzymywał kroku nie tylko hermetyzm w powojennym malarstwie; podobnie działo się w innym medium, w filmie. Fritz Lang i Jean Cocteau, wywodzący się odpowiednio z niemieckiego ekspresjonizmu i francuskiego surrealizmu, zaczęli eksperymentować z hermetyczną magią na celuloidzie. Jeszcze zanim twórcy z Ameryki Łacińskiej wprowadzili swoją estetykę hermetycznej fantasmagorii, reżyserzy tacy jak Federico Fellini, Andriej Tar-kowski czy Luis Bunuel zastosowali ją w kinie. Zwłaszcza Bunuel wywarł wielki wpływ na powojennych luminarzy latynoamerykańskiej literatury - często 274 ELIKSIR I KAMIEN

z nimi współpracował. Nieco później zapoczątkowane przez nich techniki przejęli Werner Herzog w Niemczech i Peter Weir w Australii. Dzięki filmowi dzieło sztuki jako hermetycznie magiczna fantasmagoria mogło zyskać nowy wymiar i widownię, znacznie liczniejszą niż grono czytelników dzieł literackich. Dzięki filmowi hermetyzm zaczął, nawet jeśli bardzo delikatnie i powoli, zmieniać nasz sposób widzenia. W nieco rozmytej formie, jakiej przykładem mogą być serie takie jak Twin Peaks, zaczął przenikać nawet do brutalnego świata telewizji.

Wprawdzie film trafia do XX-wiecznej psychiki w sposób bardziej oczywisty niż jakiegokolwiek inne medium, ale oddziaływanie architektury, nawet jeśli tylko podświadome, jest znacznie bardziej przewrotne i bardziej nieuniknione. Niezależnie od tego, w jakim stopniu jesteśmy podatni na inne dziedziny sztuki, wszędzie otacza nas architektura. A, jak przedstawiliśmy w tej książce, architektura przez całe stulecia była uznawana za najdoskonalszą ze sztuk, za najważniejszy przekazywacz i skarbnice, hermetycznej magii. Później, wraz z nadejściem Ery Rozumu, przestała nim być. Architektura naszego wieku jeszcze do niedawna była rozdarta między dwiema skrajnościami. Z jednej strony dążono do upiększeń dla samych tylko upiększeń, nowości dla nowości, bez przywiązywania najmniejszej wagi do tradycyjnych hermetycznych zasad proporcji i harmonii. Całkowite przeciwieństwo takiego podejścia stanowił brutalny utylitaryzm, równie obojętny na kwestie harmonii i proporcji. Zwłaszcza w latach tuż po II wojnie światowej w architekturze panowała tendencja do ignorowania kontekstu zarówno ludzkiego, jak i

przyrodniczego, związku ze społecznością, w jakiej funkcjonowała. Rezultatem takiej postawy było nagromadzenie wolno stojących fragmentów, które odzwierciedlały psychologiczny i filozoficzny zamęt rozdrobnionego społeczeństwa. Taką architekturę, aż nazbyt dobrze nam wszystkim znaną, charakteryzowało „nadmierne wykorzystanie technologii, niszczenie środowiska naturalnego oraz powtarzalny charakter współczesnej urbanistyki”⁶. Według krytyków owa tak zwana „modernistyczna” orientacja tworzyła konstrukcje wznoszone nie dla ludzi, rzeczywiście w nich mieszkających, lecz dla innych architektów. Christian Norberg-Schulz, norweski profesor architektury, napisał w 1988 roku:

W ciągu ostatnich dziesięcioleci nasze środowisko padało ofiarą nie tylko zanieczyszczenia i rozwoju miast, ale także traciło te cechy, które dają człowiekowi poczucie przynależności i współdziałania. W rezultacie wielu uważa, że ich życie straciło sens i czują się wyalienowani⁷.

„Alienacja”, zdaniem Norberga-Schulza, wynika przede wszystkim z „utrąty przez człowieka identyfikacji z naturą i wytworzonymi rzeczami, składającymi się na jego otoczenie”⁸. Odczucie to jeszcze bardziej pogłębia fakt, iż większość współczesnych budowli „istnieje w »próżni« (...), nie jest związana z krajobrazem ani ze spójną miejską całością”⁹.

Norberg-Schulz, precyzyjnie i trafnie określiwszy problem, przedstawił swo-ją własną alternatywę, którą nazwał „postmodernizmem”: „liczne tendencje i nurty, składające się na »postmodernistyczną« architekturę, mają jedną wspólną cechę:

Ponowne odkrycie sensu – potrzebę znaczenia”¹⁰. Potrzebę odnalezienia sensu podkreśla także brytyjski akademik, Jonathan Sime:

Znaczenie zachowania krajobrazów, miejsc historycznych i publicznych części miast, stanowiących składniki tożsamości człowieka jest (...) ważnym przesłaniem dla projektantów (...). Przy zajmowaniu się wielkim projektem architektonicznym największym niebezpieczeństwem jest zapomnienie o historii miejsca i tysięcy rzeczywistych wydarzeń, które przeżyli mieszkańcy”.

Norberg-Schulz dalej rozwija problem, podkreślając, że „człowiek może zdobyć oparcie dzięki samemu tylko naukowemu rozumieniu. Potrzebuje symboli, to znaczy dzieł sztuki, »reprezentujących sytuacje z życia« (...) zadaniem dzieł sztuki jest »przechowywanie« i przekazywanie znaczeń”¹². I tak, zdaniem Norberga-Schulza, architektura jest tylko przyczynkiem, albo raczej formą poezji. „Tylko poezja we wszystkich swoich formach (...) nadaje znaczenie ludzkiej egzystencji, a znaczenie jest podstawową ludzką potrzebą”. I dalej: „Architektura należy do poezji, a jej celem jest pomóc człowiekowi żyć”¹³.

Według Norberga-Schulza, jego celem jest zbadanie raczej „psychologicznych implikacji architektury niż jej strony praktycznej”¹⁴. W tym celu odwołuje się do czysto hermetycznej koncepcji świata grecko-rzymskiego - genius loci, czyli „ducha miejsca”¹⁵, idei najpierw przywróconej dwudziestowiecznej kulturze przez D. H. Lawrence’a, a następnie podjętej przez Lawrence’a Durrella. Genius loci (lub deus loci) jest nieuchwytną duchową wartością lub cechą ożywiającą i wywierającą wpływ na konkretne miejsce, nadającą mu wyjątkowy charakter i zapewniającą mu szczególne miejsce w ogólnym planie rzeczy. Człowiek starożytny - podkreślał Norberg-Schulz - potrafił „zrozumieć genius loci miejsca, w którym toczyło się jego życie. Starożytni uważali, że otoczenie jest pełne znaczeń”. A „ludzka tożsamość wynika z tożsamości miejsca”¹⁶.

Celem architektury, według Norberga-Schulza, jest „skonkretyzowanie genius loci”. Można tego dokonać, jak stwierdza, „dzięki budowlom zbierającym właściwości miejsca i przybliżającym je człowiekowi. Podstawowym zadaniem architektury jest zatem zrozumienie »powołania« danego miejsca. W ten sposób chronimy ziemię i sami stajemy się częścią spójnej całości”¹⁷.

Zdaniem Norberga-Schulza dla architektów starożytności i renesansu konstrukcja architektoniczna była odzwierciedleniem procesu hermetycznego - raczej aktem artystycznego lub poetyckiego tworzenia, niż działalnością naukową czy budowlaną. On sam wyznawał hermetyczną zasadę wzajemnych związków między makrokosmosem i mikrokosmosem: „aby móc mieszkać między niebem a ziemią, człowiek musi »zrozumieć« te dwa elementy, jak również ich wzajemne relacje”. „Zrozumienie” zaś Norberg-Schulz definiuje niejako naukową wiedzę, lecz rodzaj poznania, które nawiązuje do „doświadczenia znaczeń”. Aby nabrać znaczenia, budowla musi być harmonijna i proporcjonalna - harmonijna i proporcjonalna sama w sobie i względem swego otoczenia. „Kiedy otoczenie jest znaczące, człowiek czuje się »w domu«”¹⁸. A wreszcie „znaczenie jest funkcją

psychiki. Zależy od identyfikacji i implikuje poczucie »przynależności«. Stanowi zatem podstawę, przebywania. Powinniśmy nieustannie powtarzać, że najbardziej fundamentalną potrzebą człowieka jest uznanie swojej egzystencji za znaczącą”¹⁹.

Jak przyznał sam Norberg-Schulz, jego zasady architektoniczne najpełniej wcielił w życie urodzony w Estonii Louis Kahn (1901-1974), który wyemigrował do Stanów Zjednoczonych i został najbardziej chyba cenionym amerykańskim architektem doby powojennej. Poglądy Kahna najlepiej odzwierciedla pytanie, jakie zwykł zadawać przed przystąpieniem do projektowania budynku: „Czym chce być ten budynek?” Według jednego z obserwatorów: „Kahn przede wszystkim pojmował architekturę w kategoriach miejsca. Pokój był dla niego miejscem o szczególnym charakterze, a budynek stanowił »społeczństwo pokoi«. Miasto było »zbiorowiskiem miejsc otoczonym troską o stworzenie odczucia sposobu życia«”²⁰.

W ten sposób Kahn sformułował swoimi własnymi słowami ideę genius loci zalecaną przez Norberga-Schulza. Pozostawał on pod szczególnym wpływem dzieł 0 renesansowej nauce, sztuce i architekturze, które zaczęły powstawać w latach 50. i 60. Prace te, pisane przez takich uczonych, jak Edgar Wind czy Frances Yates, podkreślały ogromny wkład, jaki wniósł hermetyzm do kultury renesansu, równocześnie redukując do naturalnych rozmiarów rolę świeckiego humanizmu.

I to właśnie z renesansowej architektury miał głównie czerpać inspirację Kahn. Jak zauważył jeden z badaczy, „renesansowi architekci tworzący centralnie zaplanowane kościoły zdawali sobie sprawę ze związku między mikrokosmosem człowieka a makrokosmosem Boga. Warto zauważyć, że Kahn chętnie projektował sanktuaria, zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie”²¹.

Aż do niedawna wszelkie debaty na temat współczesnej architektury ograniczały się do abstrakcyjnej sfery, uważanej za nieprzystępną dla ogółu społeczeństwa. Niewątpliwą zasługą księcia Walii, często ignorowaną przez media, szukające raczej tanich sensacji, jest sprowadzenie tego rodzaju debat z wieży z kości słoniowej do sfery publicznej. Niektóre z uwag księcia, na przykład nazwanie dobudowanej części National Gallery „wielkim wrzodem na twarzy przyjaciela”, a nowej National Library rodzajem akademii dla tajnej policji - zdążyło przeniknąć do świadomości społeczeństwa. Podobnie zresztą jego stwierdzenie, że powojenni Brytyjcy architektki przyczynili się do zniszczenia Londynu w większym stopniu niż naloty Luftwaffe. Mniej znane są jego pozytywne uwagi, zawarte w książce *Vision of Britain* (Wizja Brytanii). W dziele tym książkę nawiązuje do typowo hermetycznych zasad Norberga-Schulza i Kahna: „Jestem przekonany, że kiedy człowiek traci kontakt z przeszłością, traci także duszę. Podobnie, jeśli zerwiemy z architektoniczną przeszłością, (...) stracą duszę nasze budynki”²².

Książkę zauważył, że kiedy rozpoczyna się budowę w nowym miejscu, „cała sztuka polega na tym, by znaleźć sposób na wykorzystanie naturalnego otoczenia”²³. Przedstawił też własną wizję genius loci opisywanego przez Norberga-Schulza: „Zamiast projektować na desce kreślarskiej i wytyczać drogi na mapie, powinniśmy poczuć układ oraz kontury terenu i uwzględnić je w projekcie”²⁴. Książkę popiera hermetyczną architekturę Palladia. Wielokrotnie podkreśla znaczenie harPonowne odkrycie sensu monii i proporcji. A we fragmencie, który mógłby niemal dosłownie zostać

zaczepnięty z podręcznika renesansowego hermetysty, stwierdza: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy. Budowle muszą się przede wszystkim odnosić do ludzkich proporcji, a następnie do skali otaczających je budynków”²⁵. Interwencja księcia w architektoniczną debatę, odniosła rzeczywisty i dobroczynny skutek. Zachęcił społeczeństwo, aby zdało sobie sprawę, z otoczenia, w jakim żyje, wyczuło się na nie. Co jeszcze ważniejsze, zachęcał ludzi do otrząśnięcia się z apatii i bierności, wywoływanych przez poczucie bezradności. Zachęcał ich, by zrozumieli, że mają prawo głosu i rolę do odegrania w kształtowaniu swego otoczenia.

Ponowne łączenie fragmentów W jednym ze swoich pierwszych dzieł, dramacie Sappho (Safo), Lawrence Durrell stwierdził, że ludzkość będzie dojrzała wtedy, kiedy „tłum stanie się artystą”. Dzisiaj, niestety, nic nie wskazuje na to, by „tłum” miał przechodzić jakikolwiek pozytywny rozwój. Ale chociaż „tłum” jest oporny, coraz częściej, jak to nazywają media, „zwykli ludzie” zapuszczają się na terytoria dotychczas zarezerwowane dla artysty, filozofa, psychologa i mistyka. Co zaś ważniejsze, coraz częściej zachęcają ich do tego osoby cieszące się znacznymi wpływami i władzą.

W 1982 roku wielbny Michael Mann, dziekan Windsoru, został zaproszony przez księcia Edynburga do wzięcia udziału w wielu konferencjach. Konferencje te, choć nie odbywały się potajemnie, nigdy nie zostały dostatecznie nagłośnione. W trwających trzy-cztery godziny obradach uczestniczyli liczący się przedstawiciele religii, nauki, biznesu i edukacji, wybitni zaś jungowscy psychologowie pełnili funkcję „tłumaczy” czy też „mediatorów” między poszczególnymi grupami specjalistów. Zachęcano do dialogu, tworzone mosty i połączenia między odległymi od siebie dyscyplinami wiedzy. Problemy filozoficzne poruszano w taki sposób, aby zmusić uczestników dyskusji do zapoznania się z punktem widzenia rozmówców. W następnych latach reperkusje nieformalnych konferencji w Windsorze rozchodziły się niczym fale na jeziorze.

W 1986 roku, w dwudziestą piątą rocznicę istnienia World Wildlife Fund, książę Edynburga zorganizował szeroko nagłośnioną konferencję we Włoszech, w Asyżu. Święty Franciszek, bardziej niż jakakolwiek inna postać w dziejach chrześcijaństwa, rozumiał mistyczne znaczenie wzajemnych związków człowieka ze światem przyrody. Na konferencji w Asyżu, zorganizowanej pod symbolicznym patronatem świętego Franciszka, przedstawiciele największych religii świata spotkali się, aby rozmawiać o duchowych związkach między człowiekiem a naturą. Oczywiście tu i ówdzie rozlegały się protesty bigotów. Na przykład wielbny Tony Higon, anglikański pastor, wyraził ostrą dezaprobatę, nie godząc się na to, by jakimkolwiek innym religiom przyznawać taki sam status, jak jego własnej, dogmatycznej wersji chrześcijaństwa. Sądząc ze wściekłości, bijącej z jego pisemnych wystąpień, pastor najprawdopodobniej obawiał się, że Kościół anglikański mógłby się zarazić jakimś rodzajem duchowego schorzenia. Jednak mimo zjadliwości wielebnego Higtona

278 ELIKSIR I KAMIENIE
konferencja w Asyżu stała się kamieniem milowym na drodze do zbliżenia religii i wzorcem roli, jaką religia mogłaby odegrać w XX wieku. Z konferencją tą wiąże się powstanie wielu dynamicznych ruchów. Na przykład Arts for Nature sponsoruje różnego rodzaju twórczą działalność propagującą czysto panteistyczną wizję świata, poczucie duchowego związku ludzkości z porządkiem natury i potrzebę utworzenia harmonijnych relacji z otoczeniem. The International Sacred Literature Trust wydaje ważne teksty z całego świata, niekiedy związane z uznanymi religiami, niekiedy zaś podchodzące do świętości z pozycji niezależnej od jakiegokolwiek zorganizowanej religii.

Inicjatywom brytyjskiej rodziny królewskiej dorównują przedsięwzięcia coraz większej liczby innych organizacji i instytucji. Nie ma sensu przytaczać tutaj pełnej, czy choćby wybiórczej, ich listy. Warto jednak zwrócić uwagę, na założony w 1930 roku Warburg Institute przy University of London, będący jednym z najaktywniejszych i najbardziej prestiżowych ośrodków studiów hermetycznych na świecie. Warto też wspomnieć o Westminster Pastoral Foundation, łączącej

nauki chrześcijańskie z jungowskimi w programie szkoleniowym dla psychoterapeutów. Można zwrócić uwagę, na „Sieć naukową i medyczną”, luźny związek lekarzy, psychologów i naukowców, którzy starają się tworzyć związki między swoimi dyscyplinami a moralnymi i duchowymi elementami religii i filozofii. W Stanach Zjednoczonych istnieją takie organizacje jak Institute of Noetic Studies w Sausalito, czy California Institute for Integral Studies, gdzie naukowcy, filozofowie i psychologowie starają się wcielić w życie integracyjne podejście do nauki i sztuk pięknych. Institute for Integral Studies utrzymuje związki z Schumacher College w Devon.

Dzięki takim instytucjom, a także wielu mniejszym, często nieformalnym grupom dyskusyjnym, mnóstwo osób wykorzystuje czysto hermetyczne zasady, aby na nowo połączyć fragmenty rozdrobnionej wiedzy. Równocześnie na nowo odkrywają oni swój sens, cel i kierunek — a także, zrozumienie świętości. Bardzo często odkrywają, że żadna ze zorganizowanych religii nie ma wyłącznych praw własności do tego, co boskie, i znajdują swoją własną, niezależną drogę. - przez psychologię, filozofię, nawet przez naukę. Dowiadują się, że postaci takie jak Blake czy Rilke mogły być bardziej „uduchowione” niż sam papież i inni przywódcy konwencjonalnych religii - iż mogli oni intensywniej i głębiej rozumieć „duchowość” i wyrażać ją skuteczniej, bardziej bezpośrednio, w bardziej osobisty i ważki sposób.

Coraz więcej ludzi zaczyna też zdawać sobie sprawę, że funkcje pełnione przez bardziej „męską”, lewą półkulę mózgu - na przykład myślenie logiczne, czy racjonalna analiza - nie wystarczają same w sobie i nie zawsze można wyłącznie na nich polegać. Coraz większą uwagę zwraca się na funkcje pełnione przez prawą „kobiecą” półkulę - tak zwane „myślenie lateralne”, intuicję, docenianie nie tylko faktów, ale też trudniej uchwytnych związków między faktami. Z idei dwóch półkul mózgowych, pracujących w tandemie, w równowadze, uzupełniających się wzajemnie, zrodziła się idea nowej pełni osobowości, nowej psychicznej harmonii, nowej równowagi.

Ponowne odkrycie sensu Równocześnie też coraz większa liczba ludzi zaczyna się uczyć nowego języka - języka symboli i paradoksów, który odwołuje się do poziomów psychiki, leżących poza zasięgiem czysto dosłownego i racjonalnego intelektu. Za pośrednictwem języka symboli i paradoksów ludzie godzą się z dwuznacznościami, niejasnościami i sprzecznościami własnej natury i znajdują w niej niewyczerpane zasoby energii twórczej. Poprzez symbole i paradoksy zyskują dostęp do wewnętrznego świata 0 bogactwie i witalności, jakich się dotychczas nie spodziewali.

Co chyba jednak najważniejsze, coraz więcej ludzi zaczyna przyjmować nową postawę, wobec tak charakterystycznie anglosaskiego zarzutu „zbyt bujnej wyobraźni”. Odkrywają, że właściwie nikt nie ma „zbyt bujnej wyobraźni”, a jeśli ktoś sądzi inaczej, to daje dowód ubóstwa swojego życia wewnętrznego i ciasnoty umysłu. Niekoniecznie znając Coleridge’a, umieją dokonać rozróżnienia między fantazją z jednej strony, a twórczą wyobraźnią z drugiej. Dostrzegają, że nawet fantazja może się okazać ważna i nie należy jej odrzucać. Zaczynają też zdawać sobie sprawę, iż twórcza wyobraźnia jest jedną z najważniejszych funkcji umysłu człowieka.

Nie musi ona być wyłączną domeną artystów. Przeciwnie - może, a nawet powinna, być nieodłączną częścią wszelkiej naszej aktywności umysłowej, rodzajem dynamy, które nadaje siłę wszystkim naszym poczynaniom i zdolnościom. Powinna nam pomagać w szkole, w pracy, w relacjach z innymi ludźmi, przy stole negocjacyjnym, i w czasie tworzenia dzieła sztuki. Może nadawać znaczenie i piękno oraz stanowić, jak powiedział Paracelsus, nasze magiczne połączenie ze sferą świętości. Pozwoli ujrzeć, niewykluczone, że po raz pierwszy, efekty, skutki i wnioski, wpływające z naszej działalności — a w ten sposób może nam pomóc nadać naszemu życiu moralny kontekst. Wykorzystywanie wyobraźni jest aktem magicznym, przez który nieustannie tworzymy świat na nowo. Używać wyobraźni oznacza przebudzić się.

Postowie Nie musimy chyba wspominać, że niektóre z problemów poruszonych w ostatnim rozdziale, a być może w całej książce, ktoś może uznać za „psychobelkot New Age’u”. Jest to oczywiście jedno z tych wygodnych i nic nie znaczących określeń, jakimi wyniosli mądrze zwykli pote_piac wszystko, co nie jest zgodne z ich sceptycznym racjonalizmem - chociaż uznanie za „New Age” jednego z najstarszych zaleceń filozofów: „poznaj sam siebie” świadczy, delikatnie mówiąc, o pewnej ignorancji.

Oczywiście stykamy się w dzisiejszym świecie z mnóstwem głupoty, naiwności, myślenia życzeniowego i absurdałnego żargonu, które można by określić mianem „psychobelkotu”. Jak już wcześniej wspominaliśmy, istnieje mnóstwo sekt, kultów, dyscyplin i terapii, które - jak twierdzą - oferują możliwości rozwiązania kryzysu znaczenia, idącego w ślad za rozdrobieniem wiedzy. Wielokrotnie zdarza się, że szarlatani cynicznie wykorzystują coraz silniejsze ludzkie pragnienie znalezienia czegoś godnego wiary i zaufania. I wreszcie wiele jest intelektualnego zame_tu, chociaż nie zawsze wynikającego ze złych intencji.

Trzeba jednak wykazać się sporą dozą rozeznania, przenikliwości, erudycji i wycucia, aby odróżnić to, co wartościowe, od szarlatanerii — a przy tym nie wylać przysłowiowego dziecka z kąpielą. Niewiele osób kształtujących opinie, publiczną wyróżnia się tymi cechami. A zanim ci, którym ich brakuje, rozpoczną wściekły atak, warto zastanowić się nad jednym z aspektów faustowskiego paktu, którym dotychczas jeszcze się nie zajmowaliśmy.

Kiedy w poemacie Goethego po raz pierwszy Faustowi objawia się Mefisto-feles, wypowiada nastę_pujące słowa: Ich bin der Geist der stets verneint. Geist po niemiecku generalnie znaczy „duch”, chociaż w tym przypadku może też oznaczać „zasadę”. Verneint jest formą infinitywną czasownika vernichten, znaczącego „zaprzeczać” lub „odmawiać”. Zatem wypowiedź diabła można przetłumaczyć jako „Ja jestem duchem (albo zasadą), który wszystkiemu zaprzecza”. Innymi słowy, Mefistofeles umieszcza samego siebie w diabolicznej tradycji „wiecznego Posłowie negowania”. Ale czasownik vernichten ma też znacznie poważniejsze konotacje. Jak jasno wynika z dalszych słów i poczynań Mefistofelesa, jego „zaprzeczanie” nie oznacza wyłącznie odmowy. Jest to aktywna siła, która sprawia, że rzeczy niszczej, giną przy wtórze zimnego demonicznego śmiechu.

Oczywiście Mefistofeles jest ucieleśnieniem „grzechu intelektualnej dumy”, który tradycja chrześcijańska przypisuje mu zwyczajowo pod jednym z jego imion -Lucyfer. Lecz „intelektualna duma” znaczyła dla Goethego znacznie więcej niż same słowa mogłyby na pozór wskazywać. Oznaczała ona nihilizm kogoś, kto nie wierzy w nic poza własnym umysłem. Oznaczała wyniosłą pogardę, wobec wszystkiego co ludzkie, ciepłe i wibrujące - a równocześnie oddalenie tak zimne i sterylne, jak bezkres przestrzeni międzygwiazdnej. Oznaczała pogardliwy, cyniczny i szyderczy śmiech, śmiech mrozący wszystko, czego dotknął swym tchnieniem. Śmiech, wobec którego wszystko przestaje być wiarygodne. Miłość, honor, pięk-no, szczerłość, godność, szlachetność - wszystko, co jest nam drogie i co uważamy za głęboko ludzkie, taki śmiech może zredukować do poziomu żartu. Można się śmiać praktycznie ze wszystkiego, jeśli spojrzymy na to z odpowiednio nieludzkiej perspektywy. Da się na przykład sprowadzić zbrodnie Oświęcimia do poziomu farsy. Jest to coś zupełnie innego niż tak zwany „czarny humor”, mający na celu wywołanie oburzenia i często zawierający elementy dobrej satyry. Ale ten śmiech - przeciwnie -jest śmiechem beznadziejnej i dogłębnej obojętności, duchowego i moralnego bankructwa, rozpacz.

Właśnie w duchu takiego pogardliwego szyderstwa szafuje się. zwykle określeniami typu „psychobelkot New Age’u”. Zazwyczaj robią to ludzie wierzący wyłącznie w pseudopewniki z drugiej ręki, albo w nic poza własną mądrością. Właśnie w takim duchu wyśmiewa się. zazwyczaj wszelkie poważne próby zmierzenia się z samym sobą, poznania i zrozumienia samego siebie. Właśnie w takim duchu składa się na ołtarzu egocentrycznej wiedzy wszelkie próby zagłębienia się. pod powierzchnią warstwę, zjawisk.

Jakkolwiek głupi, naiwny i łatwowierny może być „poszukiwacz New Age”, samego procesu „poszukiwania” trudno nie uznać za szlachetny i godny pochwały - choćby dlatego, że świadczy o pragnieniu nauki, pragnieniu zdobycia wiedzy,

udoskonalania, zmian. A wreszcie odzwierciedla aspiracje do „czegoś lepszego”. Jakkolwiek uproszczone, łatwe, a nawet błędne mogą być czasami te aspiracje, z pewnością są lepsze niż filisterskie samozadowolenie, które kryje się za z góry powziętymi sądami i nie robi nic twórczego poza szyderstwem.

Oczywiście to prawda – wręcz truizm – że „każdy ma prawo do swojego zdania”. Ale aby mieć wiarygodną opinię, trzeba być dobrze poinformowanym. Trzeba wiedzieć cokolwiek o tym, co zamierza się krytykować. Niewielu szyderców może się pochwalić tego rodzaju wiedzą. A opinia człowieka źle poinformowanego właściwie w ogóle nie jest opinią. Jest po prostu uprzedzeniem.

Przypisy Rozdział 1. Hermes, po trzykroć wielki 1. Filostratos, Żywot Apolloniusza z Tiany, tłum. I. Kania, Kraków 1997, rozdz. VI, II.

2. Butler, *The Myth of the Magus*, str. 73.

3. Epifaniusz, *Contra Haereses*, II, 4, cytowane w: Mead, *Simon Magus*, str. 27.

4. Jonas, *The Gnostic Religion*, str. 109.

5. *Acts of Peter*, rozdz. 31-32.

6. Jonas, op. cit., str. III.

7. Podstawowe informacje na temat ugrupowań Jakuba i Pawła we wczesnym mesjanistycznym judaizmie – z którego powstało chrześcijaństwo, zobacz: Baigent, Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, str. 180 i nast.

8. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, str. 27 (14 800 talentów i 1,5 miliona artab pszenicy).

9. Na temat Biblioteki zobacz: Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, str. 311 i nast.; Parsons, *The Alexandrian Library*, str. 29 i nast.; Pfeiffer, *History of Classical Scholarship...*, str. 96 i nast.; Blum, *Kallimachos...*, str. 95 i nast.

10. Wszystkie fragmenty zwojów papirusowych znalezione w grocie nr 7 w Qumran były zapisane po grecku. Zawierały fragmenty Księgi Wyjścia, część Księgi Jeremiasza, cztery niezidentyfikowane fragmenty biblijne i osiemnaście fragmentów niebiblijnych. Zobacz: Baillet, M., Milik, J. T. i de Vaux, R., *Discoveries in the Judaean Desert*, tom. III, Oksford, 1962.

11. Józef Flawiusz, *The Jewish War*, str. 392 [Wyd. polskie: *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1992].

12. Ammianus Marcellinus, *The Roman History*, ks. XXII, 16. 20.

13. *Ibid.*, 16.17 (str. 315).

14. *Ibid.*, 16.19 (str. 315).

15. Milne, *Graeco-Egyptian Religion*, w: *Endopaedia of Religion and Ethics*, 6, str. 316.

16. Dobry przegląd religii w Aleksandrii daje Fraser, op. cit., str. 189 i nast.

17. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, str. 106.

18. Joyce, *Portret artysty z czasów młodości*, tłum. Z. Allan, Bydgoszcz 1992, str. 144-145.

19. Fowden, *The Egyptian Hermes*, str. 28.

20. *Ibid.*

21. *Hermetica*, tłum. Copenhaver, str. xiv.

22. Bernal, *Black Athena*, str. 139.

23. Fowden, op. cit., str. 25.

24. *Hermetica*, op. cit., str. 58.

25. Zobacz: Stoyanov, *The Hidden Tradition in Europe*; Runciman, *Manicheizm średniowieczny*.

26. Przekład: Robert Powell, *Historical Note concerning the Emerald Tablet „The Hermetic Journal”*, 15, wiosna 1981, str. 38.

27. Holmyard, *Alchemy*, str. 91-98, cytując za: Steele, R. i Singer, D., „*Proceedings of the Royal Society, of Medicine*”, XXI (1928), str. 42.

28. Przekład: Powell, op. cit.

Przypisy 29. Kingsley, *Ancient Philosophy, Myth and Magic*, str. 301.

30. *Ibid.*, str. 326.

31. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, str. 254.

32. Na temat Marii Żydówki zobacz: Lindsay, op. cit., str. 240 i nast.; Patai, *The Jewish Alchemists*, str. 60 i nast. Wydaje się, że właśnie ona wynalazła tak zwaną kapiel wodną, czyli bain Marie. Jest to podwójne naczynie — zewnętrzne zawiera wodą, wewnętrzne — podgrzewaną

substancją. Jej także przypisuje się najstarszy opis aparatu destylacyjnego, zobacz: Patai, op. cit., str. 61.

33. Fowden, op. cit., str 121.

34. Ibid., str. 123.

Rozdział 2. Magia hermetyczna, alchemia i islam 1. Przegląd astrologicznych kultów magicznych w Harranie można znaleźć w książce: Baigent, From the Omens of Babylon, str. 184 i nast.

2. Drijvers, Bardaisan of Edessa and the Hermetica, str. 209.

3. Na temat Proklosa zobacz: Siorvanes, Proklos. Neo-Platonic Philosophy and Science.

4. Tardieu, Sabiens Coraniques et „Sabien” de Harran, str. 13—18, 22—23.

5. Burnett, The Astrologer's Assay of the Alchemist, str. 103.

6. Opowieść ta znajduje się w Hermetica, w przekładzie Scotta, I, 97—101.

7. J. Wood Brown w 1891 roku, cytowany przez Thorndike'a, History of Magic and Experimental Science t. II, str. 814.

8. Garin, Astrology in the Renaissance, str. 49.

9. Pingree, Some of the Sources of the Ghayat Al-Hakim, str. 4.

10. Garin, op. cit., str. 51.

11. Ibid.

12. Nasr, Islamie Studies, str. 76.

13. Ibid., str. 69.

14. Affifi, The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, str. 854.

15. Nasr, op. cit., str. 77.

16. Nasr, Islamie Science, str. 203.

17. Ibid., str. 204.

18. Shah, The Sufis, str. 15.

19. Plessner, Geber and Jabir ibn Hayyan: An Authentic Sixteenth-century Quotation from Jabir, str.

115. Plessner wspomina o fragmencie z dzieła Agryppy, który musiał mieć dostęp do jakiegoś nieistniejącego już dzieła Dżabira.

Rozdział 3. Magia Ciemnych Wieków 1. Tacyt, Roczniki, tłum. S. Hammer, w: Dzieła, t. I, Warszawa 1959, s. 45.

2. Ibid.

3. Tołstoj, The Quest for Merlin, str. 29.

4. Grzegorz z Tours, The History of the Franks, VI, 35.

5. Augustyn, Letters, nr 47.

6. Będę, A History of the English Church and People, I, 30.

7. Obszerniejsza dyskusja na ten temat: Begg, The Cult of the Black Yirgin.

8. Frazer, The Golden Bough, str. 162 [Wyd. polskie: Złota gałąź, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965].

9. Ibid.

10. MacRitchie, Scottish Gypsies under the Stuarts, str. 57—58.

11. Chadwick, Priscillian of Avila, str. 2.

12. Kieckhefer, Magic in the Middle Ages, str. 54.

13. Brown, The Cult of the Saints, str. 4.

14. Le Mee, Chant, str. 123-127.

15. Tyack, A Book about Bells, str. 59.

16. Morris, Legends of the Bells, str. 30.

17. Ibid.

Rozdział 4. Trzy drogi do Europy 1. Na temat historii tego żydowskiego księstwa zobacz: Zuckerman A. J., *A Jewish Princedom in Feudal France 768-900*, Nowy Jork 1972.

284 ELIKSIR I KAMIEŃ

2. Makki M., *The Political History of Al-Andalus*, str. 40; w: Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, tom. I.

3. Zobacz: Hillenbrand R., *The Ornament of the World*, „Medieval Cordoba as a Cultural Centre”, w: Jayyusi, op. cit., str. 112-135.

4. Ibid., str. 115.

5. Ronay, *The Tartar Khan's Englishman*, str. 29—30; cytuje Matthew Parisa.

6. Ibid., str. 30.

7. Ibid., str. 31.

8. Ibid., str. 31.

9. Zobacz: Fletcher, *The Quest for El Cid*, str. 107 i nast.

10. Lomax, *The Reconquest of Spain*, str. 108.

11. Chadwick, *Priscillian of Avila*, str. 21, cytując Izydora z Sewilli.

12. Ibid., str. 233.

13. Affifi, *The Mystical Philosophy of MuhyidDin-Ibnul Arabi*, str. 20.

14. Burnett, *The Translating Activity in Medieval Spain*, str. 1044; w: Jayyusi, op. cit., tom. II, str. 1036—1058. Zobacz także: Burnett, *A Group of Arabie — Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century*, w: Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, tom. II, str. 66 i nast.

15. Burnett, *The Translating Activity in Medieval Spain*, str. 1044; w: Jayyusi, op. cit.

16. Socarras, *Alfonso X of Castile*, str. 121, przypis 25.

17. Obszerniej na temat Druzów: Abu-Izzeddin, *The Druzes*, 1984.

18. Masson, *Frederick 11 of Hohenstaufen*, str. 237.

19. Ibid., str. 231.

Rozdział 5. Średniowieczni magowie 1. Geoffrey of Monmouth, *History of the Kings of Britain*, str. 245.

2. Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, tłum J. Parandowski, Wrocław 1950, s. 49.

3. Augustyn, *City of God*, str. 188 [Wyd. polskie: *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977].

4. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, str. 673, 689.

5. Na temat Tomasza z Akwinu, Smoller, w: *History, Prophecy, and the Stars*, str. 31.

6. Smoller, op. cit., str. 32.

7. Boase, R., *Arab Influences on European Love-poetry*, str. 461—462, w: Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, tom I, str. 457-82.

8. Perlesvaus, str. 25.

9. Ibid.

10. Ibid., str. 360.

11. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, IX, 469 [wyd. polskie: *Pieśni, Parsifal, Titurel*, tłum. A. Lam, Warszawa 1996].

12. Ibid., str. 251, przypis 11.

13. Sermoise, *Joan of Arc*, str. 13.

14. Ibid., str. 39.

15. Thorndike, *op. cit.*, str. 554-555.
 16. *Ibid.*, str. 567.
 17. *Ibid.*, str. 555.
 18. Flamel, *His Exposition of the Hieroglyphical Figures*, str. 8.
 19. *Ibid.*, str. 13.
 20. *Ibid.*, str. 15-16.
- Rozdział 6. Renesans 1. Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, str. 168.
2. Garin, *Astrology in the Renaissance*, str. 58.
 3. Hankins, *Cosimo de Medici and the Platonic Academy*, str. 150.
 4. Ficino, *Letters*, I, str. 32 (nr 1).
 5. *Ibid.*, str. 40 (nr 5).
 6. Fowden, *The Egyptian Hermes*, str. 32.
 7. Athanassakis, *The Orphic Hymns*, str. 13—15 (nr 8).
 8. Ficino, *The Book of Life*, str. 90.
 9. *Ibid.*, str. 131. 10. *Ibid.*, str. 167.
- Przypisy Rozdział 7. Rozwój wiedzy hermetycznej 1. Yates, *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, str. 185.
2. *Ibid.*, str. 187.
 3. Yates, *Renaissance and Reform: the Italian Contribution*, str. 11.
 4. *Ibid.*, str. 26.
 5. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, str 5 i 11.
 6. Idei, *Hermeticism and Judaism*, str. 67.
 7. *Ibid.*, str. 66.
 8. Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, str. 250.
 9. *Ibid.*, str. 225.
 10. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 88.
 11. Pico della Mirandola, *op. cit.*, str. 249.
 12. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 107.
 13. *Ibid.*, str. 111.
 14. *Ibid.*, str. 116.
 15. Lowry, *The World of Aldus Manutius*, str. 200.
 16. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, str. 24-25.
 17. Lowry, *op. cit.*, str. 264.
 18. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, str. 30.
 19. *Ibid.*
 20. *Ibid.*, str. 31.
 21. Evans, *Rudolph II and His World*, str. 230.
 22. *Ibid.*, str. 237.
 23. *Fama Fratemitatis*, str. 28.
- Rozdział 8. Faustus 1. Baron, *Doctor Faustus from History to Legend*, str. 27.
2. *Ibid.*, str. 41.
 3. *Ibid.*, str. 42.
 4. *Ibid.*, str. 13 i 48.
 5. *Ibid.*, str. 13.
 6. *Ibid.*, str. 14-17.
 7. *Ibid.*, str. 49.
 8. *Ibid.*, str. 59.
 9. Palmer and More, *The Sources of the Faust Tradition*, str. 91.
 10. Baron, *op. cit.*, str. 70.

11. Palmer and More, op. cit., str. 99.
12. Thorndike, History of Magic and Experimental Science, IV, str. 524-525.
13. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, str. 145.
14. Thorndike, op. cit., V, str. 127.
15. Agrippa, The Commendation of Matrimony, str. 33—34.
16. Agrippa, Female Pre-eminence, str. 79.
17. Ibid., str. 78.
18. Ibid., str. 82.
19. Agrippa, Three Books of Occult Philosophy, str. 460.
20. Ibid., str. 21. Ibid., str. 354.
22. Ibid., str. 3.
23. Ibid., str. 48.
24. Ibid., str. 168-169.
25. Walker, Spiritual and Demonie Magic, str. 96.
26. Yates, Ideas and Ideals in the North European Renaissance, str. 262.
27. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, str. 141.
28. Cytat w: Spence, Añ Encyclopaedia of Occultism, str. 315.
29. Paracelsus, Hermetic and Alchemical Writings, tom 1: Tincture of the Philosophers, str. 21.
30. Ibid., str. 19.
- 286 ELIKSIR I KAMIENÍ
31. Pachter, Paracelsus: Magic into Science, str. 152-153.
32. Paracelsus, Hermetic and Alchemical Writings, tom 2, Alchemy in the Third Column of Medicine, str. 156.
33. Ibid., The End of the Birth, str. 300.
34. Ibid., str. 301.
35. Debus, The English Paracelsians, str. 14.
36. Ibid., str. 20.
37. Paracelsus, op. cit., tom 1, The Economy of Minerals, str. 99.
38. Ibid., Concerning the Nature of Things, str. 39. Cytat w: Spence, op. cit. str. 315.
40. Ibid.
41. The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz, str. 16.
42. Yates, Theatre of the World, str. 12.
43. French, John Dee, str. 63.
44. Ibid., str. 179.
45. Ibid., str. 180.
46. Yates, The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, str. 15; zobacz także str. 84-85. 47 Ibid., str. 88-89, 169-172.
48. Deacon, John Dee, str. 231.
49. Yates, Theatre of the World, str. 18.
50. French, op. cit., str. 19.
51. Ibid., str. 56.
52. Yates, Theatre of the World, Appendix A, str. 194.
53. Ibid., str. 196.
54. French, op. cit., str. 58.
55. Ibid.
56. Yates, Theatre of the World, str. 18.
57. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, str. 197.
58. Ibid., str. 211.

59. Ibid., str. 214.
60. Ibid., str. 213.
61. Ibid., str. 231-232.
62. Ibid., str. 312, 313, 320-321, 324.
63. Ibid., str. 312, przypis 5 i 6.
64. Ibid., str. 273-274.
65. Yates, Theatre of the World, str. 46.
66. Fludd, Essential Readings, str. 45 i nast.
67. Ibid., str. 47.
68. Ibid., str. 56.
69. Obecnie znajduje się w Szkockiej Bibliotece Narodowej.
70. Yates, The Art of Memory, str. 328-354.
71. Yates, Theatre of the World, str. 51-51.
72. Inigo Jones w młodości studiował pod kierunkiem Johna Dee. Być może również odbył zamorską podróż razem z Robertem Fluddem. Obaj wrócili do Anglii w 1605 roku. Zobacz: Yates, Theatre of the World, str. 82-83.

Rozdział 9. Nauki hermetyczne i sztuka: talizman 1. Dokładniej na ten temat, zobacz: Storr, *Musie and the Mind*, 1992; Robertson, *Musie and the Mind*, 1996. Ta ostatnia książka została wydana jako uzupełnienie serialu telewizyjnego Kanału 4 pod takim samym tytułem.

2. Walker, *Spiritual and Demonie Magie from Ficino to Campanella*, str. 14.
3. Ibid.
4. Michell, *The Dimesions of Paradise*, str. 89.
5. Platon, *Państwo*, VII, vi; zobacz także II, xvii.
6. *Hermetica*, XVIII.
7. *Asclepios*, 13; przekład: Fowden, *The Egyptian Hermes*, str. 102.
8. *Asclepios*, 38; vi *Hermetica*.
9. Fowden, op. cit., str. 118-119.
10. Walker, *Musical Humanism in the 16th and Early 17th Centuries*, str. 8.
- Przypisy 11. Porównaj też dyskusją w: Donington, *The Rise of Opera*, str. 34 i nast. Donington podkreśla rolę nie tylko francuskich poetów z grupy Pleiade, ale także dramatów „pasterskich”, którym towarzyszyła muzyka.
12. Ficino, *Letters*, tom 2, str. 66.
13. Walker, *Spiritual and Demonie Magie from Ficino to Campanella*, str. 16-17.
14. Ibid., str. 25.
15. Agrippa, *Three Books of Occult Philosophy*, I, lxxi.
16. Ammann, *The Musical Theory and Philosophy of Robett Fludd*, str. 220.
17. Ibid.
18. Agrippa, op. cit., II, xxviii.
19. Read, *Prelude to Chemistry*, str. 250.
20. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, k. 15v— 16r.
21. Ammann, op. cit., str. 212.
22. Ibid., str. 198-199.
23. Ibid., str. 212.
24. Jest to centralna idea jego *Utriusque cosmi historia*, 1617—1618.
25. Elders, *Symbolic Scores*, str. 99.
26. Zobacz: Ibid., str. 151-179.
27. Walker, *Spiritual and Demonie Magie from Ficino to Campanella*, str. 207.
28. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, str. 103.
29. Ibid., str. 100.

30. Ibid., str. 103.
31. Jak to zwięźle ujął Wittkower, *ibid.*, str. 103-104.
32. Porównaj szczegółową analizą w: Michell, *op. cit.*, str. 82—89.
33. Dokładniejsza analiza tych obrazów: Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, str. 125 i nast.; Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 77—78; Snow-Smith, *The „Primavera” of Sandro Botticelli*.
34. Wind, *op. cit.*, str. 114.
35. Witruwiusz, *De Architectura*, I, i, 3. [wyd. polskie: *O architekturze ksiąg dziesięć*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1956].
36. Wittkower, *op. cit.*, str. 8.
37. Witruwiusz, *op. cit.*, I, ii, 4.
38. *Ibid.*, III, i, 1¹.
39. Wittkower, *op. cit.*, str. 89 i 91.
40. *Ibid.*, str. 91.
41. Platon, *Timajos*, 33. [wyd. polskie: *Timajos*. Kritiasz, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960].
42. Wittkower, *op. cit.*, str. 6-7.
43. *Ibid.*, str. 27.
44. *Ibid.*, str. 27-28.
45. *Ibid.*, str. 90-93.
46. *Ibid.*, str. 20.
47. *Ibid.*, str. 21.
48. *Ibid.*
49. Taylor, *Architecture and Magic*, str. 85.
50. *Ibid.*, str. 81.
51. *Ibid.*, str. 90, przypis 89.
52. Comito, *The Idea of the Garden in the Renaissance*, str. 78.
53. *Ibid.*, str. 162.
54. Strong, *The Renaissance Garden in England*, str. 47¹⁹, zobacz także: Yates, *Astraea*, str. 59 i nast.; Yates (str. 79) cytuje kuplet napisany po śmierci Elżbiety, który „wydaje się wskazywać, że zmarła królowa Elżbieta została Drugą Błogosławioną Dziewicą w niebie. McLure i Wells w *Elizabeth I as a Second Yirgin Mary*, str. 40, dochodzą do wniosku, że „mistyczny związek między Dziewicą Elżbietą a Dziewicą Marią był główną ideą kultu angielskiej monarchini (...)”.
55. Porównaj wiele ilustracji przedstawiających jego automaty, zamieszczonych w: Caus, *Les Raisons desfor-ces mouvantes*, 1623.
56. Strong, *op. cit.*, str. 74.
57. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, str. 38⁰.
58. Prest, *Garden of Eden*, str. 288 ELIKSIR I KAMIENÍ
59. Donington, *The Rise of Opera*, str. 36.
60. *Ibid.*
61. Yates, *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, str. 125.
62. Yates, *Astraea*, str. 154.
63. *Ibid.*, str. 160.
64. *Ibid.*, Gwizjusze byli liderami Ligi Katolickiej, nastawionej wrogo wobec króla Francji Henryka III.
65. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, str. 107.

66. Donington, op. cit, str. 72.
 67. Yates, Theatre of the World, str. 86.
 68. Orgel, The Illusion of Power, str. 56.
 69. Ibid, str. 42.
 70. Harris, Orgel and Strong, The Kings Arcadia, str. 35.
 71. Orgel and Strong, Inigo Jones, str. 50.
 72. Yates, Theatre of the World, str. 32.
 73. Ibid., str. 128.
 74. Ibid., str. 134-135.
 75. Ibid., str. 189.
 76. Cytat za: Yates, Ibid., str. 172.
 77. Doctor Faustus akt I, [wyd. polskie: Tragiczna historia Doktora Fausta, tłum. J. Kydryński, Kraków 1976].
 78. Frances Yates, w swojej książce *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* twierdzi, że szekspirowskie postacie zarówno króla Leara (str. 156-157), jak i Prospera (str. 160-161), były portretami Johna Dee.
 79. Związki Szekspira z kręgiem Johna Dee i sir Philipa Sidneya mogły być bliższe niż dotychczas sądzono. W książce opublikowanej w 1665 roku czytamy, że Fulke Greville, bliski przyjaciel Sidneya, był mecenasem zarówno Szekspira, jak i Bena Jonsona. Fulke Greville towarzyszył Sidneyowi i Giordano Bruno, kiedy ten był w Anglii. Rodzina Greville'a mieszkała w pobliżu Stratford-upon-Avon. Frances Yates zastanawia się, czy kiedy Szekspir przybył do Londynu jako młody człowiek „mógł mieć dostęp do domu i kręgu Greville'a. Zobacz: Yates, *The Art of Memory*, str. 309 [wyd. polskie: *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977].
 80. *Jak wam się podoba*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1993, akt II, scena 7.
 81. *Burza*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1991, akt IV, scena 1.
- Rozdział 10. Powstanie tajnych stowarzyszeń 1. Godwin, Athanasius Kircher, str. 18.
2. Został 20 maja 1641 roku wprowadzony do Szkockiej Łoży Edynburga, zobacz: Pocket i Knight, *The Pocket History of Freemasonry*, str. 44.
 3. Zobacz: Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, str. 179—196.
 4. Ibid., str. 194. Yates wskazuje, że reguła Leibniza dla jego Zakonu Miłosierdzia jest „praktycznie cytatem z »Famy«”, jednego z oryginalnych dzieł różokrzyżowców.
 5. Yates, *The Art of Memory*, str. 372.
 6. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, str. 223—224.
 7. Yates, *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, str. 64.
 8. Eamon, *Science and the Secrets of Nature*, str. 324.
 9. *Hermetica*, przekład Scotta, str. 43.
 10. *Kartezjusz, Rozprawa o metodzie*, tłum. Boy Żeleński, Warszawa 1993, str. 31.
 11. Naude, *Instruction la France sur la verite de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, str. 26-27.
 12. *Kartezjusz*, op. cit., str. 33.
 13. Zobacz: Borth, *The History of the Royal Society of London*; Hartley (red.), *The Royal Society*; Purver i Boven, *The Beginning of the Royal Society*.
 14. Porównaj dyskusję w: Baigent, *Freemasonry, Hermetic Thought and the Royal Society of London*.
 15. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, str. 6.

16. Ibid., str. 12.
 17. Dobbs podaje listę pozycji w katalogu aukcyjnym, *ibid.*, str. 235—248.
 18. Keynes, Newton, the Mañ, str. 27-29.
 19. Dobbs, *op. cit.*, str. 230.
 20. Blake, Mock on, Mock on, Yoltaire, Rousseau.
 21. Blake, Auguries of Innocence.
- Przypisy Rozdział 11. Rozdrobnienie rzeczywistości 1. A Dictionary of Philosophy, red. A. Flew, Londyn 1984, str. 106.
2. Hooykaas, Religion and the Rise of Science, str. 66.
 3. Rdz I, 28.
 4. Hooykaas, *op. cit.*, str. 67.
 5. Zobacz: Goodricke-Clarke, N., The Occult Roots of Nazism, Wellingborough 1985; Baigent, M., Leigh, R., Secret Germany, Londyn 1994, str. 240-250.
 6. W 1934 roku Irena i Fryderyk Joliot-Curie wyrazili swoje zaniepokojenie taką możliwością; na spotkaniu w 1942 roku Edward Teller również przed nim ostrzegł. Robert Oppenheimer powiedział nieco później: „Czy naprawdę istnieje możliwość, że bomba atomowa doprowadzi do eksplozji azotu w atmosferze i wodoru w oceanach? To byłaby ostateczna katastrofa. Lepiej byłoby pogodzić się z nazistowskim niewolnictwem, niż spuścić ostatnią kurtyną ludzkości”. Zobacz: Rhodes, The Making of the Atomic Bomb, str. 202-203, 418, 419.
 7. Bhagavadgita, 11,12 [wyd. polskie: Bhagawadgita, tłum. J. Sache, Wrocław 1980].
 8. Ibid., 11,24.
 9. Powers, Heisenberg's War, str. 464.
 10. Wolpert, The Unnatural Nature of Science, str. 169.
 11. Ibid., str. 167.
 12. Ibid., str. 138.
- Rozdział 12. Powrót do jedności 1. Buranelli, The Wizard from Vienna, str. 119.
2. Ibid.
 3. Jung, Psychological Reflections, str. 350.
 4. Jung, Memories, Dream, Reflections, str. 114, [wyd. polskie: Wspomnienia, sny, myśli, tłum. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa 1999].
 5. Ibid., str. 87.
 6. Ibid., str. 232.
 7. Ibid., str. 154.
- Rozdział 13. Odkrycie nauk hermetycznych 1. Coleridge, Biographia Literaria, str. 141.
2. Flaubert, Letters.
 3. Ibid., str. 194.
 4. Baudelaire, Correspondances (tłum. Maria Leśniewska).
 5. Baudelaire, Alchemia cierpienia (tłum. Maria Leśniewska).
 6. Rimbaud, Illuminations and Other Prose Poems, str. xxx-xxxi, [wyd. polskie: Sezon w piekle. Iluminacje, tłum. A. Międzyrzecki, Kraków 1980].
 7. Rimbaud, Sezon w piekle, tłum. Artur Międzyrzecki, w: Poezje wybrane, Warszawa 1993.
 8. Yeats, Odjazd do Bizancjum (tłum. Czesław Miłosz).
 9. Ibid.
 10. Ibid.
 11. Joyce, Portret artysty z czasów młodości (tłum. Zygmunt Allan), str. 138.
 12. Ibid., str. 144.

13. Mann, Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla, tłum. A. Rybicki, Warszawa 1976, str. 301-302.
14. Garcia Marquez, Sto lat samotności, tłum. G. Grudzińska, K. Wojciechowska, Warszawa 1996.
15. Garcia Marquez, Blacaman Dobry, sprzedawca cudów (tłum. Carlos Marrodan).
16. Eliot, Burnt Norton.

Rozdział 14. Magiczny krąg 1. Paracelsus, Hermetic and Alchemical Writings, II, Alchemy: the Third Column of Medicine, str. 156.

2. Eamon, Science and the Secrets of Nature, str. 217—218.
- Rozdział 15. Kontrola umysłu 1. Biderman, March to Calumny, str. 149-150.

2. Thomas, Journey into madness, str. 156.
3. Marks, The Search for the „Manchurian Candidate”, str. 126.

290 ELIKSIR I KAMIENŃ

4. Ibid.
5. Thomas, op. cit., str. 159-160.
6. Ibid., str. 163.
7. Ranelagh, The Agent, str. 203.
8. Ibid.
9. Ibid., str. 10. Marks, op. cit., str. 10.
11. Biderman, op. cit., str. 140.
12. Dichter, The Strategy of Desire, str. 18.

Rozdział 16. Manipulacja polityczna 1. Porównaj dyskusją na temat „Protokołów” w: Baigent, M. Leigh R., Lincoln H., Światy Graal, świata krew, str. 160-163.

2. „The Times”, 16 sierpnia 1969, str. 1.
3. „The Times”, 18 sierpnia 1969, str. 1.

Rozdział 17. Komercyjna manipulacja umysłem 1. Packard, The Hidden Persuaders, str. 207.

2. Galbraith, The Affluent Society, str. xvi-xvii.
3. Ibid., str. xxvi.
4. Ibid., str. xii.
5. Zobacz: Key, Subliminal Ad-Ventures in Erotic Art; oraz Radford, Subliminal Persuasion.
6. Ramsay, Consumer Protection, str. 369.
7. Ibid, str. 369.
8. Zobacz na przykład: Kinsey, The Use of Children in Advertising and the Impact of Advertising Aimed at Children.
9. Przykłady zamieszczone w: Morse, Commercial Speech as a Basic Freedom.
10. Schudson, Advertising, the Uneasy Persuasion, str. 69.
11. Nakra, Zapping Nonsense: Should Television Media Planners Lose Sleep Over It!, str. 217.
12. Ibid., str. 219.
13. Ibid., str. 219-220.

Rozdział 18. Manipulacja informacją 1. „The Times”, 25 października 1989, str. 1.

2. Brogan, The Penguin History of the United States of America, str. 452^153.
3. Curran, Gurevitch, Mass media and Society, str. 214.

Rozdział 19. Muzyka i magia 1. Booth, Keith, str. 152.

2. Ten i następne cytaty z koncertu w Altamont — o ile nie zaznaczono inaczej — pochodzą z filmu Gimme Shelter, Maysles Films Inc., 1970, 1993.

3. Booth, op. cit., str. 152.
 4. Bockris, Keith Richards, str. 163.
 5. Ibid., str. 165.
 6. „Newsweek”, cytat w: Bockris, op. cit., str. 167.
 7. Garcia, str. 94.
 8. Bockris, op. cit., str. 164.
 9. Borges, A Universal History of Infamy, str. 19.
 10. Gilfond, Yoodoo, str. 3.
 11. Ibid., str. 5.
 12. Hart, Drumming at the Edge of magic, str. 224.
 13. Ibid., str. 225.
 14. Piosenka Got My Mojo Working McKinleya Morganfielda (Muddy Waters). 15. I'm Your Hoochie Coochie Man Williego Dixona.
 16. Murray, Crosstown Traffic, str. 109.
 17. Low Down Rounder Blues Peg Leg Howell, zobacz: Taylor, The Death and Resurrection Show, str. 161.
- Przypisy
18. Albertson, Bessie, str. 106—107, cytując: Carl Van Vechten, Memories of Bessie Smith w: Jazz Records, wrzesień 1947, str. 6.
 19. Booth, op. cit., str. 189.
 20. Hart, op. cit., str. 228.
 21. Taylor, op. cit., str. 169.
 22. Ibid., str. 170.
 23. Ibid.
 24. Taylor, op. cit., str. 202, cytując wywiad w „Playboyu” ze stycznia 1981 roku.
 25. Ibid., str. 205.
 26. Densmore, Riders of the Storm, str. 144.
 27. Ibid., str. 114.
 28. Ibid., str. 208.
 29. Turner, op. cit., str. 95.
 30. To Beat the Devil Krisa Kristoffersona.
 31. Turner, op. cit., str. 120.
 32. Danneman, The Inner World of Jimi Hendrix, str. 96.
 33. Ibid., str. 112.
 34. Ibid., str. 96.
 35. Ibid., str. 101, cytując Sue Clark, grudzień 1969.
 36. Turner, op. cit., str. 120.
 37. Ibid., str. 119.
 38. Ibid., str. 126.
- Rozdział 20. Ponowne odkrycie sensu
1. Beuys, Joseph Beuys. Drawings, str. 11.
 2. Beuys, In memoriam. Joseph Beuys, str. 12.
 3. Ibid, str. 19.
 4. Beuys. Joseph Beuys. The Revolution is Us, str. 9.
 5. Ibid.
 6. Sime, Creating Places or Designing Spaces, w: Groat, Giving Places Meaning, str. 30.
 7. Norberg-Schulz, Architecture: Meaning and Place, str. 181.
 8. Norberg-Schulz, Genius Loci, str. 168.
 9. Ibid., str. 190.
 10. Norberg-Schulz, Architecture: Meaning and Place, str. 181.

11. Sime, op. cit., str. 32.
12. Norberg-Schulz, Genius Loci, str. 5.
13. Ibid., str. 23.
14. Ibid., str. 5.
15. Ibid., str. 16.
16. Ibid.
17. Ibid., str. 23.
18. Ibid.
19. Ibid., str. 166.
20. Ibid., str. 197-198.
21. Masheck, Building-Art, str. 123.
22. Jęgo Królewska Wysokość Książa Walii, A Yision of Britain, str. 10.
23. Ibid., str. 103.
24. Ibid., str 78.
25. Ibid., str. Bibliografia Abu-Izzeddin N. M., The Druzes, Lejda Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa Addas C., Questfor the Red Sulpher. The Life of Ibn Arabi, tłum. P. Kingsley, Cambridge Affifi A. E., The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi, Cambridge Affifi A. E., The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, XIII, 1951, str. 840- Agrippa U. C., The Commendation of Matrimony, tłum. D. Clapam, Londyn Agrippa U. C., Three Books of Occult Philosophy, tłum. J. F., Londyn 1651 (reprint Chthoniosa z 1986)

Agrippa U. C., Female Pre-eminence or the Dignity and Excellence of that Sex, above the Male, tłum. H. Care, Londyn Albertson C., Bessie, Londyn Ammann P., The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 30, 1962, str. 198- Ammianus Marcellinus, The Roman History, tłum. C. D. Yonge, Londyn Anastos, M. V., Pletho's Calendar and Liturgy, „Dumharton Oaks Papers”, IV, 1948, str. 183- Andersen W., Green Mań. The Archetype of Our Oneness with the Earth, Londyn Andreae J. V., The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz, tłum. J. Godwin, Grand Rapids Ashmole E., Theatrum Chemicum Britannicum, Londyn Ashmole E., The Diary and Will of Elias Ashmole, red. R. T. Gunther, Oksford Athanassakis A. N., The Orphic Hymns, Atlanta Augustyn, Letters of St Augustin, tłum. J. G. Cunningham, Nowy Jork Augustyn, O państwie Bożym, tłum. W. Kornatowski, Warszawa Austin R. W. J., Sufis of Andalusia, Sherborne Bacon E., The Advancement of Learning, Londyn Baigent M., Freemasonry, Hermetic Thought and the Royal Society of London, „Ars Quatuor Coronatorum”, 109, Baigent M., From the Omens of Babylon, Londyn Baigent M., Leigh R., The Dead Sea Scrolls Deception, Londyn Barber R., King Arthur in Legend and History, Ipswich Baron E., Doctor Faustus from History to Legend, Monachium Będę A History of the English Church and People, tłum. Leo Shirley-Price, Harmondsworth, Begg E., The Cult of the Black Yirgin, Londyn Bernal M., Black Athena, Londyn Beuys J., In memoriam Joseph Beuys, Bonn Beuys J., Joseph Beuys. Drawings, Londyn Beuys J., Joseph Beuys. The Revolution is Us, Liverpool Bibliografia Bhagawadgita, tłum. J. Sache, Wrocław Biderman A. D., March to Calumny: the Story of American POWs in the Korean War, Nowy Jork Birch T., The History of the Royal Society of London, 4 tomy, Londyn Blum R., Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography, Madison Bockris V., Keith Richards, Harmondsworth Bonwick J., Irish Druids and Old Irish Religions, reprint, Dorset Press Booth S., Keith. Till I Roli Over Dead, Londyn Borges J. L., A Universal History of Infamy, tłum. N. T. Di Giovanni, Londyn Bossy J., Giordano Bruno and the Embassy Affair, New Haven Bowart W., Operation Mind Control, Londyn Bowman A. K., Egypt after the Pharaohs, Londyn Boyle R., The Sceptical Chymist, Londyn Broek R. van den, Yermaseren M. J., Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Lejda Brogan H., The Penguin History of the United States of America, Londyn Brown P., The Cult of the Saints, Londyn Browne C. A., Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy,

„Ambix”, II, 1938, str. 129- Buranelli V., The Wizard from Vienna, Nowy Jork Burnett C. S. E, A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century, „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1977, str. 62—76.

Burnett C. S. E, Herman of Carinthia and the Kitab Al-istamatis: Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 44, 1981, str. 167-169.

Burnett C. S. E, The Astrologer's Assay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts, „Ambix” 39, 1992, str. 103-109.

Burnett C. S. E, The Legend of the Three Hermes and Abu Ma 'Shar 's Kitab Al-Ulu'fin the Latin Middle Ages, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 39, 1976, str. 231-234.

Burns R. L, The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror, Princeton Butler E. M., The Myth of the Magus, Cambridge Butterfield H., Rodowód współczesnej nauki 1300-1800, Warszawa The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, red. A. H. Armstrong, Cambridge Champion N., Añ Introduction to the History of Astrology, Londyn Champion N., The Great Year Astrology, Millenarianism and History in the Western Tradition, Londyn Cassirer E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., The Renaissance Philosophy of Man, Chicago Caus S. de, Les raisons des forces mouvantes, Paryż Chadwick U., Priscillian of Avila, Oksford Chopra D., Quantum Healing, Nowy Jork Coleridge S. T., Biographia Literaria, Nowy Jork Comito T., The Idea of the Garden in the Renaissance, Hassocks Cornell K., The Symbolist Movement, New Haven Curran J., Gurevitch M., Mass Media and Society, 2 wyd., Londyn Deacon R., John Dee, Londyn Debus A. G., The English Paracelsians, Londyn Dee J., A True and Faithful Relation of What Passed for Many Years between Dr. John Dee and Some Spirits, red. Meric Casaubon, Londyn Dee J., Essential Readings, red. G. Suster, Londyn Dee J., The Heptarchia Mystica of John Dee, red. R. Turner, Wellingborough Dee J., The Private Diary of Dr. John Dee, red. I. O. Halliwell, Londyn Densmore J., Riders on the Storm, Londyn Dereñ M., Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti, Nowy Jork Dichter E., The Strategy of Desire, Londyn Diogenes Laertes, Żywoty i poglądy sfynnych filozofów, tłum. I. Krońska, Warszawa Dobbs B. J. T., The Foundations of Newton 's Alchemy, Cambridge Dodds E. R., Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge Donington R., The Rise of Opera, Londyn Drake-Brockman U., Yoyage to Disaster, Londyn Drijvers U., Bardaisan of Edessa and the Hermetica, „Jaarbericht van het Yboraziatisch-Egyptisch Genoot-schap Ex Oriente Lux XXI”, 1970, str. 190- 294 ELIKSIR I KAMIEN

Dutkenl., Alexander Dickson and S. T. C. 6823, „The Bibliothek”, 3; 1952, nr 5, str. 183- Duveen D. I., Bibliotheca Alchemica et Chemica, Londyn Eamon W., Science and the Secrets of Nature, Princeton Einhard, Życie Karola Wielkiego, tłum. J. Parandowski, Wrocław Eisenman R. U., James the Just in the Habbakkuk „Peshar”, Lejda Elders W., Symbolic Scores. Studies in the music of the Renaissance, Lejda Eliot T. S., Four Quartets, Nowy Jork 1943 [wyd. polskie: Wybór poezji, Wrocław 1990]

Encyclopaedia of Islam, 8 tomów, Lejda, 1954-1995.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, red. I. Hastings, 13 tomów, Edynburg 1908- Evans I., The Ancient Stone Implements, Weapons and Ornaments of Great Britain, Londyn Evans R. W., Rudolph II and His World, Oksford „Fama Fraternitatis” and „Confesio Fraternitatis”. The Fame and Confession of the Fraternity of R: C: Commonly of the Rosie Cross. tłum. Eugenius Philalethes, Londyn 1652; facsimile, Margate Ficino M., The Letters of Marsilio Ficino, 5 tomów, Londyn 1975- Filostratos, Żywot Apolloniusza z Tiany, tłum. I. Kania, Kraków Finn J., The Bluesman, Londyn Flamel N. His Exposition of the Hieroglyphical Figures, red. L. Dixon, Nowy Jork Flaubert G., Selected Letters of Gustave Flaubert, red. F. Stegmuller, Nowy Jork Fletcher R., The

Questfor El Cid, Londyn Flint V. I. J., The Rise of Magie in Early Medieval Europe, Oksford Fludd R., Essential Readings, red. W. U. Huffman, Londyn Forey A. J., The Templars in the „Corona de Aragon”, Londyn Fowden G., The Egyptian Hermes, Cambridge Fraser P. M., Ptolemaic Alexandria, Oksford Frazer I. G., Złota Gałąź, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa French P., John Dee, Londyn Galbraith I. K., The Affluent Society, wyd. 4., Londyn Garcia Marquez G., Sto lat samotności, tłum. G. Grudzińska, K. Wojciechowska, Warszawa Garin E., Astrology in the Renaissance, Londyn Geoffrey of Monmouth, The History of the Kings of Britain, tłum. L. Thorpe, Londyn Geoghegan, D., A Licence of Henry VI to Practise Alchemy, „Ambix”, VI, 1951, str. 10-17.

Gilfond H., Yoodoo, its Origins and Practices, Nowy Jork Gili J., The Council of Florence, Cambridge Gili J. S., How Hermes Trismegistus was Introduced to Renaissance England: The Influences of Caxton and Ficino's „Argumentum” on Baldwin and Palfreyman, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 47, 1984, str. 222- Godwin J., Athanasius Kircher. A Renaissance Mañ and the Questfor Lost Knowledge, Londyn Godwin J., Harmonies of Heaven and Earth, Londyn Good D. J., Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature, Atlanta Green T. M., The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran, Lejda Grzegorz z Tours, The History of Franks, tłum. L. Thorpe, Harmondsworth Grese W. C., Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature, Lejda Groat L., (red.), Giving Places Meaning, Londyn Guinsburg A. M., Henry More, Thomas Vaughan and the Late Renaissance Magical Tradition, „Ambix”, 27, 1980, str. 36- Haddow A. J., Sir Robert Moray's Mark' Year Book of the Grand Lodge of Scotland, Edinburgh 1970, str. 76- Hale J., The Civilization of Europe in the Renaissance, Londyn Hamarneh S. K., Arabic-Islamic Alchemy- Three Intertwined Stages, „Ambix”, 29, 1982, str. 74- Hankins J., Cosimo de Medici and the „Platonie Academy”, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 53, 1990, str. 144- Harris J., Orgel S., Strong R., The Kings Arcadia: Inigo Jones and the Stuart Court, Londyn Hart M., Drumming at the Edge of Magie, Nowy Jork Hattley H., (red.), The Royal Society: its Origins and Founders, Londyn Haschmi M. Y., The Beginning of Arab Alchemy, „Ambix”, IX, 1961, str. 155- Haskins J., Yoodoo & Hoodoo, Lanham (M D), Haynes A., Invisible Power. The Elizabethan Secret Services, Stroud Bibliografia Hermetica, red. i tłum. W. Scott, reprint Boulder Hermetica, red. i tłum. B. P. Copenhaver, Cambridge Herodot, Dzieje, tłum. S. Hammer, Warszawa Hershbell I. P., Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy, „Ambix”, 34, 1987, str. 5— Heym G., Al-Razi and Alchemy, „Ambix”, 1, 1937, str. 184- Hillgarth J. N., The Spanish Kingdoms, 1250-1516, 2 tomy, Oksford Holmyard E., Alchemy, Harmondsworth Hooykaas R., Religion and the Rise of Modern Science, Edinburgh Horkheimer M., Adorno T. W., Dialectic of Enlightenment, tłum. I. Cumming, Londyn Huffman W. H., Robert Fludd and the End of the Renaissance, Londyn Hutin S., Les Disciples anglais de Jacob Boehme, Paryż The Hypnerotomachia, or The Dream of Poliphilus, red. A. McLean, Edinburgh Iamblicus z Apamei, On the Mysteries, tłum. Alexander Wilder, Londyn Idei M., Kabbalah. New Perspectives, New Haven Idei M., Hermeticism and Judaism, w: Merkel, Debus, Hermeticism and the Renaissance, 1988, str. 59—76.

Irenaeus, Against Heresies, w: The Ante-Nicene Fathers, tom I, reprint, Grand Rapids Iversen E., Egyptian and Hermetic Doctrine, Kopenhaga Jacob M. C., John Toland and the Newtonian Ideology, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 32, 1969, str. 307- Jacob M. C., The Radical Enlightenment, Londyn James M. R., (red.), The Apocalyptical New Testament, Oksford Jayyusi S. K., (red.), The Legacy of Muslim Spain, 2 tomy, Lejda Jego Królewska Wysokość Książa Walii, A Yision of Britain, Londyn Jonas H., The Gnostic Religion, Boston Józef Flawiusz, Wojna żydowska, tłum. J. Radożycki, Warszawa Josten C. H., William Backhouse of Swallowfield, „Ambix”, IV, 1949-1951, str. 1-33.

Joyce J., Portret artysty z czasów młodości, tłum. Z. Allan, Bydgoszcz Jung C. G., Psychologia a alchemia, tłum. R. Reszke, Warszawa Jung C. G., (red.), Mañ and His Symbols, Londyn Jung C.

G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa Jungk R., *Jaśniej niż tysiąc słońc*, Warszawa Justin Martyr, *The First Apology*, w: *The Ante-Nicene Fathers*, tom I, reprint Grand Rapids Karpenko V., *Coins and Medals Made of Alchemical Metal*, „Ambix”, 35, 1988, str. 65—Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy Żeleński, Warszawa 1993.

Kepel G., *The Revenge of God*, tłum. Alan Braley, Cambridge Key W. B., *Subliminal Ad-Ventures in Erotic Art*, Boston Keynes J. M., *Newton, the Mañ*, w: *The Royal Society Newton Tercentenary Celebrations*, Cambridge 1947, str. 27- Khunrath H., *Amphitheatrum Sapientiae aeternae*, Hanover Kieckhefer R., *Magie in the Middle Ages*, Cambridge Kingsley P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magie*, Oksford Kingsley P., *From Pythagoras to the Turba Philosophorum: Egypt and the Pythagorean tradition*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 57, 1994, str. 1- Kingsley P., *Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 56, 1993, str. 1- Kinsey J., *The Use of Children in Advertising and the Impact of Advertising Aimed at Children*, „International Journal of Advertising”, 6, 1987, str. 169- Klein-Franke E., *The Geomancy of Ahmad b. Ali Zunbul. A Study of the Arabie Corpus Hermeticum*, „Ambix”, XX, 1973, str. 26- Klibansky R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londyn Kraemer J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Lejda Kristeller P. O., *Renaissance Concepts of Man*, Nowy Jork Lawlor R., *Sacred Geometry*, Londyn Le Mee K., *Chant*, Londyn Lindsay J., *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Londyn Lloyd G. E. R., *Magie, Reason and Experience*, Cambridge 296 ELIKSIR I KAMIEN Lippmann E. O. von, *Some Remarks on Hermes and Hermetica*, „Ambix”, II, 1938, str. 21- Lomax D. W., *The Reconquest of Spain*, Londyn Lowry M., *The World of Aldus Manutius*, Oksford Luhrmann T. M., *An Interpretation of the Fama Fraternitatis with Respect to Dees Monas Hieroglyphica*, „Ambix”, 33, 1986, str. 1- Lyon D. M., *History of the Lodge of Edinburgh*, Edynburg McClure P., Wells R. H., *Elizabeth I as a Second Yirgin Mary*, „Renaissance Studies”, 4, 1990, str. 38- MacKay A., *Spain in the Middle Ages*, Londyn McKie D., *The Origins and Foundation of the Royal Society of London*, w: Hartley H., *The Royal Society. Its Origins and Founders*, Londyn 1960, str. 1- McLean \., *A Rosicrucian/Alchemical Mystery Centre in Scotland*, „The Hermetic Journal”, 4, 1979, str. 10- MacRitchie D., *Scottish Gypsies under the Stuarts*, Edynburg Mahdihassan S., *Early Terms for Elixir hitherto Unrecognized in Greek Alchemy*, „Ambix”, 23, 1976, str. 129- Mann T., *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla*, tłum. A. Rybnicki, Warszawa Marks J., *The Search for the Manchurian Candidate*, Londyn Marquet Y., *Quelles furent les relations entre Jabir Ibn Hayyan et les Ihwan As-safa*, „Studia Islamica”, LXIV, 1984, str. 39- Masheck J., *Building-Art: Modern Architecture under Cultural Construction*, Cambridge Masson G., *Frederick II of Hohenstaufen*, Londyn Matthews J., *Robin Hood. Green Lord of the Wildwood*, Glastonbury Mead G. R. S., *Simon Magus*, Londyn Merkel L., *Debus A. G., Hermeticism and the Renaissance*, Cranbury Merkur D., *The Study of Spiritual Alchemy. Mysticism, Gold-making, and Esoteric Hermeneutics*, „Ambix”, 37, 1990, str. 35^ Merrifield R., *The Archaeology of Ritual and Magie*, Londyn Michell J., *The Dimensions of Paradise*, Londyn Milne J. G., *Graeco-Egyptian Religion*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethic*, tom 6, 1913, str. 374- Mookerji R., *Asoka*, Londyn Morley U., *The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim*, 2 tomy, Londyn Morris E., *Legends of the Bells*, Londyn Morse A. A., *Commercial Speech as a Basic Freedom*, „International Journal of Advertising”, 9, 1990, str. 271- Miiller-Jahncke W. D., *The Attitude of Agrippe von Nettesheim (1486-1525) towards Alchemy*, „Ambix”, 22, 1975, str. 134- Murray C. S., *Crosstown Trafie: Jimi Hendrix and Post-war Pop*, Londyn The Nag Hammadi Library in English, red. James M. Robinson, Lejda Nakra P., *Zapping Nonsense: Should Television Media Planners Lose Sleep over It?* „International Journal of Advertising”, 10, 1991, str. 217- Nasr S. U., *An Introduction to Islamie Cosmological Doctrines*, Londyn Nasr S. U., *Islamie Science*, Londyn Nasr S. U., *Islamie Studies*, Bejrut Naude G., *Instruction a la France sur la verite de l'histoire des Freres de la Roze-Croix*, Paryż Netton I. R., *Muslim Neoplatonists*, Edynburg Newman W., *Prophecy and Alchemy. The Origin of Eirenaeus Philalethes*, „Ambix”, 37, 1990, str. 97- Nicholl C., *The Reckoning: The murder of Christopher Marlowe*, Londyn Norberg-Schulz C., *Architecture: Meaning and*

Place, Nowy Jork Norberg-Schulz C., *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*, Londyn Norwich J. J., *The Normans in the South*, Londyn Orgel S., Strong R., *Inigo Jones. The Theatre of the Stuart Court*, 2 tomy, Berkeley Orgel S., *The Illusion of Power. Political Theatre in the English Renaissance*, Berkeley Oulton J. E. L., Chadwick U., *Alexandrian Christianity*, Londyn Outram D., *The Enlightenment*, Cambridge Packard V., *The Hidden Persuaders*, Harmondsworth Pachter U. M., *Paracelsus: Magic into Science*, Nowy Jork Palmer P. M., More R. P., *The Sources of the Faust Tradition*, Nowy Jork Palmer R., *Dancing in the Street*, Londyn Bibliografia Papatianassiou M., *Stephanus of Alexandria: Pharmaceutical Notions and Cosmology in His Alchemical Work*, „Ambix” 37, 1990, str. 121-133.

Paracelsus A. P. T. B., *Hermetic and Alchemical Writings*, red. Arthur Edward Waite, Londyn Parsons E. A., *The Alexandrian Library*, Londyn Patai R., *The Jewish Alchemists*, Princeton Peacock J., *The Stuart Court Masque and the Theatre of the Greeks*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 56, 1993, str. 183- Pearson B. A., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis Pennick N., *The Ancient Science of Geomancy*, Londyn The Perlesvaus, tłum. S. Evans, Cambridge Petrement S., *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, tłum. C. Harrison, Londyn Pfeiffer R., *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oksford Philoludaeus *On The Contemplative Life*, Londyn Pick F. L., Knight G. N., *The Pocket History of Freemasonry*, wydanie 8, Pico della Mirandola G., *Oration on the Dignity of Man*, tłum. E. L. Forbes, w: Cassirer, Kristeller, Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1948, str. 223- Piggott S., *Druidzi*, tłum. J. Tyczyńska i J. Prokopiuk, Warszawa Pingree D., *Some of the Sources of the Ghayat Al-Hakim*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 43, 1980, str. 1- Pingree D., *Between the Ghaya and Picatrix*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 44, 1981, str. 22- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Warszawa Plessner M., *Geber and Jabir Ibn Hayyan: An Authentic Sixteenth-century quotation from Jabir*, „Ambix”, XVI, 1969, str. 113- Plessner M., *Hermes Trismegistus and Arab Science*, „Studia Islamica”, II, 1954, str. 45— Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

Porter E., *Cambridgeshire Customs and Folklore*, Londyn Powers T., *Heisenbergs war: The Secret History of the German Bomb*, Londyn Prest J., *The Garden of Eden*, New Haven Preston I. L., *The Tangled Web They Weave. Truth, Falsity and Advertisers*, Madison Principe L. M., *Robert Boyle's Alchemical Secrecy: Codes, Ciphers and Concealments*, „Ambix”, 39, 1992, str. 63- Pritchard A., *Thomas Charnocks Book Dedicated to Queen Elizabeth*, „Ambix”, 26, 1979, str. 56- Purver M., Bowen E. J., *The Beginning of the Royal Society*, Oksford Radford P.R., *Subliminal Persuasion. The Theoretical Possibilities of Persuasion without Awareness*, Dissertation, Sheffield City Polytechnic Radhakrishnan, S., (red.), *History of Philosophy Eastern and Western*, Londyn Ramsay L., *Consumer Protection*, Londyn Ranelagh J., *The Agency: The Rise and Decline of the CIA*, Londyn Read J., *Alchemy under James IV of Scotland*, „Ambix”, II, 1938, str. 60- Read J., *Prelude to Chemistry*, Londyn Reid R. W., *Tongues of Conscience: War and the Scientists Dilemma*, Londyn Rimbaud A., *Illuminations and Other Prose Poems*, tłum. L. Yarese, Nowy Jork Rimbaud A., *Poezje wybrane*, Warszawa Robertson A., *The Life of Sir Robert Moray*, Londyn Robertson P., *Musie and the Mind*, Londyn Ronay G., *The Tartar Khan's Englishman*, Londyn Rostovtzeff M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 tomy, Oksford Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa Runciman S., *Średniowieczny manicheizm*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk Schudson M., *Advertising, the Uneasy Persuasion*, Londyn Schuler R. M., *William Blomfield, Elizabethan Alchemist*, „Ambix”, XX, 1973, str. 77- Segal J. B., *Pagan Syriac Monuments in the Yilayet of Urfa*, „Anatolian Studies”, III, 1953, str. 97- Segal J. B., *Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd Century A.D.*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies XVI”, 1954, str. 13- 298 ELIKSIR I KAMIEN

Sermoise P. de, Joan of Arc and Her Secret Missions, tłum. J. Taylor, Londyn Sheppard H. J., Alchemy. Origin or Origins?, „Ambix”, XVII, 1970, str. 69- Sheppard H. J., Gnosticism and Alchemy, „Ambix”, VI, 1957, str. 86- Sheppard H. J., The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy, „Ambix”, VII, 1959, str. 42- Shirley J. W., The Scientific Experiments of Sir Walter Raleigh, the Wizard Earl, and the Three Magi in the Tower 1603-1617, „Ambix”, IV, 1949-1951, str. 52- Siorvanes L., Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science, Edynburg Smoller L. A., History, Prophecy and the Stars, Princeton Snów C. P., The Two Cultures and the Scientific Revolution, Cambridge Snow-Smith J., The „Primavera” of Sandro Botticelli: A Neoplatonic Interpretation, Nowy Jork Socarras C. J., Alfonso X of Castile: A Study on Imperialistic Frustration, Barcelona Spence L., Añ Enclopaedia of Occultism, Nowy Jork Stapleton H. E., Lewis G. L., Taylor F. S., The Sayings of Hermes Quoted in the Ma Al — Waraai of Ibn Umail, „Ambix”, III, 1949, str. 69-90.

Stevenson D., The Origins of Freemasonry, Cambridge Storr A., Music and the Mind, Londyn Stoyanov Y., The Hidden Tradition in Europe, Londyn Strabon Geography, tłum. H. C. Hamilton i W. Falconer, 3 tomy, Londyn 1854- Strong R., The Renaissance Garden In England, Londyn Summerson H., Inigo Jones, Harmondsworth Szulakowska U., The Tree of Aristotle: Images of the Philosophers Stone and Their Transference in Alchemy from the Fifteenth to the Twentieth Century, „Ambix”, 33, 1986, str. 53- Tacyt, Kroniki, w: Działa, tłum. S. Hammer, Warszawa Tardieu M., Sapiens Coraniques et „Sapiens” de Harran, „Journal Asiatique”, 274, 1986, str. 1[^] Tarn W. W., Hellenistic Civilisation, wyd. 3, Londyn Taylor F. S., The Origins of Greek Alchemy, „Ambix”, I, 1937, str. 30- Taylor F. S., Thomas Charnock, „Ambix”, II, 1938, str. 148- Taylor R., Architecture and Magic, w: Essays in the History of Architecture Presented to Rudolph Wittkower, Londyn Taylor R. P., The Death and Resurrection Show, Londyn Theissen W. R., John Dastins Letter on the Philosophers Stone, „Ambix”, 33, 1986, str. 81- Theissen W. R., John Dastin: The Alchemist as Co-creator, „Ambix”, 38, 1991, str. 73- Thomann L., The Name Picatrix. Transcription or Translation?, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 53, 1990, str. 289- Thomas G., Journey into Madness. Medical Torture and the Mind Controllers, Londyn Thorndike L., A History of Magic and Experimental Science, 8 tomów, Nowy Jork 1923— Thorndike L., Michael Scot, Londyn Thune N., The Behmenists and the Philadelphians, Uppsala Tolstoy N., The Quest for Merlin, Londyn Turnbull G. H., Hartlib Dury and Comenius, Londyn Turnbull G. H., Samuel Hartlib, Oksford Turner S., Hungry for Heaven. Rock and Roli and the Search for Redemption, Londyn Tyack G. S., A Book about Bells, Londyn Vasari, G., Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów, tłum. K. Estreicher, Warszawa 1985— Verbeke W., Advertisers Do Not Persuade Consumers; They Create Societies around Their Brands to Main-tain Power in the Marketplace, „International Journal of Advertising”, II, 1992, str. 1— Vleeschauwer H. J. de, The Hellenistic Library, „Mousaion”, 71, 1963, str. 50- Walker D. P., The Ancient Theology, Londyn Walker D. P., Musical Humanism in the 16th and Early 17th Centuries, „The Music Review”, 2—3, 1941— 1942, str. 1-13, 111-121, 220-227, 288- Walker D. P., Studies in Musical Science in the Łatę Renaissance, Londyn — Lejda Walker D. P., Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, Londyn Wallis R. T., (red.), Neoplatonism and Gnosticism, Albany Waterson M. J., Advertising Facts and Advertising Illusions, „International Journal of Advertising”, 3, 1984, str. 207-221.

Watt W. M., Cachia P., A History of Islamic Spain, Edynburg Bibliografia Webb J., The Flight from Reason, Londyn Welles E. B., The Unpublished Alchemical Sonnets of Felice Feliciano: Añ Episode in Science and Humanism in 15th Century Italy, „Ambix”, 29, 1982, str. 1- Wellesz E., Music in the Treatises of Greek Gnostics and Alchemists, „Ambix”, IV, 1949, str. 145- Westra J. H., From Athens to Chartes. Neoplatonism and Medieval Thought, Lejda Wilkinson R. H., Symbol and Magic in Egyptian Art, Londyn Wilson R. M. L., Nag Hammadi and Gnosis, Lejda Wind E., Pagan Mysteries in the Renaissance, Londyn Wirszubski C., Pico della

Mirandolas Encounter with Jewish Mysticism, Cambridge Witruwiusz, O architekturze ksiąg
dziesięć, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa Wittkower R., Architectural Principles in the Age
of Humanism, Londyn Wolfram von Eschenbach, Pieśni, Parsifal, Titirel, tłum. A. Lam, Warszawa
Wolpert L., The Unnatural Nature of Science, Londyn Woodhouse C. M., George Gemistos
Plethon: The Last of the Hellenes, Oksford Yamauchi E. M., Pre-Christian Gnosticism, Londyn
Yates F. A., Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Londyn Yates F. A., Ideas and Ideals in
the North European Renaissance, Londyn Yates F. A., Lull & Bruno, Londyn Yates F. A.,
Renaissance and Reform: The Italian Contribution, Londyn Yates F. A., Sztuka pamięci, tłum. W.
Radwański, Warszawa Yates F. A., The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, Londyn Yates
F. A., The Theatre of the World, Londyn Yates F. A., The Rosicrucian Enlightenment, St Albans
Yeats W. B., The Poems, Dublin Zabughin V, Giulio Pomponio Leto, 1 tomy, Rzym 1909-1910