

MARCIN TREPCZY SKI

Uniwersytet Warszawski

HERMESA TRISMEGISTOSA LEKCJA O PRZESTRZENI

Czym jest przestrze , w której porusza si Kosmos? Jak ma si ona do Boga? Przez co poruszane s wszystkie rzeczy? Czy istnieje pró nia? Wreszcie, jak ma si do wszech wiata i Boga Dobro? S to pytania, na które odpowiada Hermes Trismegistos w krótkiej lekcji, jakiej udzielił Asklepiosowi, opisaney w dialogu wydanym jako ksi ga II zbioru pism hermetycznych¹. Odpowiedzi te czasami wydaj si znane jako typowe dla my li greckiej. Bywaj te jednak zupełnie zaskakuj ce. Poni ej postaram si je zaprezentowa i przeanalizowa , wydobywaj c ich znaczenie filozoficzne. Ponadto za wska walory dydaktyczne sposobu, w jaki Hermes prowadzi swój wywód. Najpierw jednak dodam kilka słów wprowadzenia, by ukaza kontekst tego szczególnej lekcji filozofii.

„Po pi ciokro ” niezwykła lekcja. Edukacja filozoficzna, jak prowadzi Hermes Trismegistos, jest wyj tkowa z kilku powodów. Po pierwsze, ze wzgl du na posta samego nauczyciela. Hermes, według niektórych, jest wnukiem samego boga Hermesa Trismegistosa, czyli czczonego w Egipcie boga Thota, który w greckiej wersji jest nazywany wła nie Hermesem Po Trzykro Wielkim (*Trismegistos*) i od którego jego wnuk odziedziczył imi ; podobnie zreszt jak i jego ucze Asklepios, który bywał uznawany za wnuka boga Asklepiosa² . Sam Hermes, niezale nie od tego, czy brany za wnuka Hermesa, czy te nie, długo był uwa any za staroegipskiego m drca, którego nauki wpłyn ły na kształt m.in. doktryny Platona, a nawet nauczanie Moj esza. Podobne przeko-

¹ Por. *Libellus II* w: *Hermetica*, ed. W. Scott. Boston 1993, s. 134-140. To dwuj zyczne (grecko-angielskie) wydanie oksfordzkie z I pol. XX w. obejmuje wszystkie teksty przypisywane Hermesowi Trismegistosowi, składaj ce si na tzw. *Corpus Hermeticum*. W artykule tym opieram si na zamieszczonym w tym wydaniu angielskim przekładzie, konfrontuj c go z oryginałem i łaci skim tłumaczeniem Marsilia Ficina z 1463 r.

² Por. ró ne informacje przekazane przez w. Augustyna: *De civitate Dei*, VIII, 26.2.

nia panowały jeszcze w redniowieczu³ i w epoce Renesansu⁴. Pó niej dopiero ustalono, e nauki Hermesa s cytowane najwcze niej w III w. n.e. i e w zwi zku z tym zostały zredagowane mi dzy I a III w.⁵, cho nie mo na zupełnie wykluczy , e nauki te maj swój „egipsk prehistori”⁶. Dla porz dku nale y doda , e zostały one spisane w j - zyku greckim, prawdopodobnie na terenie Egiptu, zachowały si w postaci kilkunastu niedługich tekstów, głównie dialogów, których bohaterem spajaj cym jest Hermes. Nale y te zaznaczy , e lekcja ta jest szczególna równie ze wzgl du ucznia, który te jest wnukiem jednego z bogów; warto doda , e Asklepios, obok Hermesowego syna - Tata, jest jednym z głównych uczniów wyst puj cych w tych dialogach⁷.

³ Powołuje si na niego wielokrotnie Albert Wielki, w *Komentarzu do Metafizyki* wskazuj c np., e pewn tez Sokrates przejął wła nie od Hermesa: „Secutus enim est dogma Socratis, qui hoc a Trismegisto Hermete, primo huius dogmatis auctore, suscepit” - Albert Wielki: *Metaphysica*, ed. B. Meyer. Aschendorf 1960, s. 4, w. 21-23.

⁴ Pierwsze argumenty wskazuj ce, i Hennes Trismegistos nie mógł y przed lub w czasach Moj esza, nast pnie sytuuj ce powstanie pism w pó niejszych czasach (w epoce hellenistycznej, a potem wczesnochrze cija skiej), zacz to formułowa w II poł. XVI i w XVU w. - zob. F. Purnell: *Hermes and the Sibyl: A note on Ficino's Pimander*. "Renaissance Quarterly" 1977/3, vol. 30, s. 305-306; M. Mulsow: *Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*. "Journal of the History of Ideas" 2004/1, vol. 65, s. 2-4. Je li za chodzi o autentyczno i presti postaci Hennesa w epoce Renesansu, warto wspomnie o pi nastowiecznym historyku Mateo Palmieri, który - jak wskazuje K. H. Dannenfeldt - uznał Hennesa za natchnionego nauczyciela równego Moj eszowi i ydowskim prorokom (K. H. Dannenfeldt: *The Pseudo-Zoroastrian Oracle in the Renaissance*. "Studies in the Renaissance" 1957, vol. 4, s. 25).

⁵ W. Scott pisze, e istniej dowody, i ju w latach 207-213 niektóre pisma hermetyczne były znane autorom chrze cija skim, a w 310 r. istniała ju wi kszo z obecnie znanych, cho mo e wiele te zagin ło; zakłada te , e III cz dialogu *Asklepios* powstała w 270 r. (*Hermetica*, wyd. cyt., s. 8). P. Scarpi podaje ogólnie, e kompilacja powstała prawdopodobnie mi dzy I a III w. (Ermete Trismegisto: *Poimandres*, a cura di P. Scarpi. Venezia 1988, s. 31).

⁶ Zwraca na to uwag P. Kingsley: *Poimandres; The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetics*. "Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes" 1993, vol 56, s. 22. Wcze niej za analizuje on ewentualne wpływy my li greckiej na nauki zawarte w *Pimandrze* - por. tam e, s. 15-22.

⁷ Asklepios wyst puje równie w *Libellus III*, a tak e IV, VI i IX; jest te wspomniany w *Libellus X*, ponadto za jest do mego adresowany list Hennesa zawarty w *Libellus XIV*, a jego autorstwa miały by wł czone równie do *Corpus* listy do króla Ammona.

Po drugie, prowadzona przez Hermesa edukacja jest wyjątkowa ze względu na pochodzenie samej nauki. Omawiany w tym artykule dialog znajduje się bezpośrednio po słynnym dialogu otwierającym zbiór pism hermetycznych pt. *Pimander* w którym wyjątkowo to nie Hermes jest nauczycielem. Pobiera on za nauki od Pimandra, b d tego Umysłem samego Boga (samego Re), który go o wieca co do najważniejszych spraw (m.in. co do natury stwórczego Umysłu, stworzenia świata i kondycji człowieka). Odebrawszy tę lekcję, Hermes postanawia zostać przewodnikiem ludzkości i naucza ludzi, jak osiągnąć poznanie i przez to zbawienie. Przekazywane przez Hermesa treści mają więc charakter objawiony, bazują na wiedzy przekazanej przez Umysł Boga oraz na iluminacji, której dostąpił wskutek kontemplacji.

Po trzecie, sama lekcja, której Hermes udziela Asklepiosowi, jest - przynajmniej w porządku *Corpus Hermeticum* - inauguracją prowadzonej przez Hermesa działalności edukacyjnej. O jej wyjątkowym charakterze świadczy fakt, że dotyczy ona najogólniejszych kwestii kosmologicznych, relacji świata do Boga i ustalenia najogólniejszych praw. Choć główne w tym nauczaniu Hermesa, te i pozostałe - nie mniej ważne, powtarzają się w innych dialogach, to jednak tutaj w sposób całościowy i systematyczny zostały wyłożone podstawowe zagadnienia, od których należało zacząć, by dopiero później przejść do kwestii dotyczących Umysłu Boga, umysłu ludzkiego, poznania, konieczności oraz ludzkiej kondycji. Sam Hermes stwierdza ponadto na końcu dialogu: „To, czego ci dziś nauczyłem, Asklepiosie, jest początkiem wiedzy (*prognosis*) o naturze wszystkich rzeczy”⁸.

Po czwarte, rozmowa ta jest charakterystyczna w kontekście tradycji dialogów, jako dość ciekawie przebiegająca lekcja. Asklepios z początku krótko przytakuje na pytania domagającego się potwierdzenia Hermesa. Kiedy zaś nie zgadza się ze swym mistrzem, słyszy np.: „Nie powinieneś tak mówić”, czy „Jak daleko jesteś dzisiaj, Asklepiosie!”¹⁰. Hermes ujawnia

⁸ W niektórych wydaniach *Pimander* jest jeszcze poprzedzony dialogiem Hermesa z Tatem, któremu Hermes poleca spisać to, co poznał, wspinając się umysłem do samego Boga.

⁹ *Libellus II*, 17b, s. 144-145. Należy jednak zauważyć, że w niektórych wydaniach dialog umieszczony jest dalej jako księga IX.

¹⁰ Tamże, 10, odpowiednio: s. 138-139 i s. 140-141.

nia si wi c jako nauczyciel do apodyktyczny. Naley jednak jeszcze zwróci uwag na trafno i zdroworozdkowo pyta stawianych przez Asklepiosa, który odwa nie zauwa a np.: „z pewno ci rzeczy musz porusza si w pró ni”, a nast pnie, mimo wyja nie Hermesa, dodaje: „ale co powiedziałyby o pustym słoiku lub garnku (...) Czy nie s one puste?”, a dalej konkretnie docieka: „Czym wi c jest rzecz niecielesna?”, „Czym wi c jest Dobro?”, „Czym wi c jest Bóg?”¹¹. Dialog ten wygl da wi c na lekcj apodyktycznego nauczyciela z odwa nym i krytycznym uczniem.

Po pi te, tekst ten, opisuj cy proces dydaktyczny, sam wydaje si tekstem napisanym w celu dydaktycznym. Proste i dobrze uporzdokowane tezy i ich uzasadnienia, łatwe do przyswojenia, bez zb dnych dywagacji, gier słownych, bada , bez pi trzenia trudno ci, co spotykamy cho by w dialogach Platona, sprawiaj wra enie, e mamy do czynienia z podr cznikiem.

Przebieg lekcji. Przejd my teraz do rozwa enia nauki Hermesa dotycz cej wszech wiata. Zaczyna on od przyj cia dwóch aksjomatów dotycz cych ruchu, na które bez wahania zgadza si Asklepios:

- ax. 1: wszystko, co jest poruszane, jest poruszane w czym ;

- ax. 2: to, w czym rzecz jest poruszana, jest z konieczno ci wi ksze ni ta rzecz.

Drog kolejnych pyta i potwierdze mistrz i ucze przyjmuj : 1) e Kosmos jest wielki (*megalos*) i e nie ma rzeczy wi kszej, 2) e jest masywny (*slibaros*) - wypelniony innymi ciałami, a w zasadzie wszystkimi istniej cymi, 3) e sam jest ciałem (*soma*) i rzecz poruszany . Na tej podstawie ustalaj wielko i natur przestrzeni, w której poruszany jest Kosmos. Musi by wi c ona o wiele wi ksza od Kosmosu, aby pomieci jego ci gły ruch. Je li za chodzi o jej natur , stwierdzaj , e poniewa to, w czym si co porusza, musi mie natur przeciwn naturze rzeczy poruszanej (kolejny aksjomat - ax. 3), musi by ona niecielesna.

Na tym etapie pojawia si problem odró nienia czego zawieraj cego Kosmos i zarazem niecielesnego - od Boga. Hermes zauwa a, e to, co niecielesne, mo e albo przynale e do Boga, albo by Nim samym, dodaj c, e „przynale ce do Boga” rozumie jako „to, co nie po-¹¹

¹¹

Tam e, odpowiednio: 10, s. 138-141; 10, s. 140-141; 12a, s. 140-141; 13, s. 142-143.

wstało”, co nie ma początku (*ageneton*). W pierwszym przypadku ma to naturę substancji wiecznej¹². W drugim - należy to odróżnić m.in. od substancji, prawdopodobnie dlatego, że Boga nie da się pojąć na sposób substancji (nie ma jednak pewności, czy tak miała brzmieć ta teza ze względu na znajdującą się w tym miejscu lukę). Odróżnienia Boga i przestrzeni (*topos*) Hermes dokonuje na poziomie czysto pojęciowym. Wskazuje, że choć jedno i drugie są przedmiotami myśli, to jednak nie w takim samym sensie. Bóg jest przedmiotem myśli przede wszystkim dla samego siebie, za przestrzeń jest przedmiotem myśli dla nas, lecz już nie dla samej siebie, i tym samym jest czymś od Boga różnym.

Po tych uwagach Hermes dodaje kolejne aksjomaty:

- ax. 4: wszystko, co jest poruszane, jest poruszane nie w czymś, co te się porusza, ale w czymś, co jest nieruchome;

- ax. 5: poruszający jest nieruchomy - jest niemożliwe, by to, co porusza rzecz, było razem z nią poruszane.

Tu następuje w tło Asklepiosa, która, choć uznana jest przez wydawcę za dodanie późniejsze i niespójne z resztą tekstu (jego zdaniem jej autor nie zrozumiał go), warta jest jednak przytoczenia. Asklepios wskazuje, że przecie poruszająca sfery planet sfera gwiazd stałych te się porusza. Hermes odpowiada, że to nie obala jego tezy, bo jeżeli sfera ta porusza się w przeciwnym kierunku, a tak rzeczywiście jest, to jest nieruchoma. Podaje przykład człowieka płynącego pod prąd, który faktycznie stoi w miejscu. Argument ten odnosi się więc do nie do końca prze-myślanej kwestii ruchu.

Po tym prawdopodobnie dodanym fragmencie Hermes nawiązuje do przedstawionych aksjomatów, podsumowując, że każdy ruch nie tylko dokonuje się w czymś nieruchomym, lecz także przez coś nieruchomego. Jaka jest dla niego konsekwencja tej konstatacji? Otóż, że ruch Kosmosu, a także materialnego świata stworzenia nie pochodzi z zewnątrz, ale z wnętrza - jest powodowany przez duszę lub coś innego niecielesnego. Ciało za nigdy nie porusza ciała. Nawet w przypadku ciał nieożywionych (niemających duszy) - poruszane są one przez duszę innego ciała, np. dusza człowieka porusza zarazem jego ciało oraz to, co on niesie.

¹²Dokładnie: „Ean men oun he Theion, ousiodes estin” - tamże, 4b, s. 134.

Ko cz c pierwsz cz lekcji Hermes podsumowuje, e wyja nił, przez co s poruszane rzeczy, a zarazem - w czym. Na to Asklepios mówi, e z pewno ci musz by one poruszane w pró ni. Spotyka si to z ostr ripost Hermes: nic nie jest puste (nie ma pró ni); puste jest tylko to, czego nie ma; to, co istnieje, nigdy nie mo e sta si puste, to konsekwencja znaczenia słowa „istnienie”; to, co jest, nie mogłoby by rzecz , je li nie byłoby wypełnione czym istniej cym. Przywołane za przez Asklepiosa puste naczynie jest w pełni wypełnione powietrzem, a same rzeczy - je li nie samym powietrzem, to wszystkimi czterema elementami. Nie ma wi c pustej przestrzeni¹³.

W tpiwo została wyja niona, Hermes wraca wi c do zagadnienia natury przestrzeni, w której porusza si Kosmos przypominaj c, e jest ona niecielesna. Czym jest to „co niecielesne”? - pyta Asklepios. Tu pada do zaskakuj ca odpowied : to Umysł (*Nous*); a nast pnie jego zwi zła charakterystyka: cały sam siebie obejmuj cy, wolny od bł dnego ruchu, niedoznaj cy, niedotykalny, stabilny w sobie, zawieraj cy i utrzymuj cy w sobie wszystko, b d cy wiatłem o wiecj cym dusz¹⁴. Przestrze zatem to Umysł - w nim i przez niego porusza si cały wiat.

Na koniec za Asklepios pyta o to, czym s Dobro i Bóg. Dobro - odpowiada Hermes - jest ródłowym wiatłem (dosł. „archetypicznym” - *to archetypon phos*), którego promieniami s Umysł i Prawda¹⁵. Bóg za nie jest ani Umysłem, ani Prawd , lecz ich przyczyn , podobnie jak wszystkich istniej cych rzeczy. „Ka da poszczególna rzecz zawdzi cza mu istnienie” - mówi¹⁶. Co wi cej, Bóg jest to samy z Dobrem. Tylko

¹³ Por. tam e, 10-11, s. 138-141. Motyw parmenidesowski powraca te pó niej w wypowiedziach na temat Boga, według których wszystko, co powstaje, powstaje z rzeczy istniej cych, nie za nieistniej cych. Ponadto „nie taka jest natura rzeczy istniej cych, e mog kiedy przesta by ” - tam e, 13, s. 142-143.

¹⁴ Tam e, 12a, s. 140-141: „...holos ex holou heauton emperiechon, eleutheros somatikes, aplanes, apathes, anaphes, autos en Hekato estos, sychoretikos sympanton kai soterios ton onton, to tes psyches phos”; troch inaczej w tłumaczeniu M. Ficina: „[Mens ac ratio] se se complectens: libera ab omni corporis mole, ab errore aliena. id est impassibilis. intangibilis. ipsa sibi assistens purgans atque seruans omnia. Cuius radi sunt bonum ueritas principale lumen primaque animarum forma”.

¹⁵ Tam e, 12b, s. 140-141.

¹⁶ Tam e, 13, s. 142-143.

Boga mo na wla ciwie nazywa dobrym, i tylko Dobro - Bogiem. Nazywanie innych bogów, demonów czy ludzi dobrymi bierze si z ignorancji; okrelanie bogów mianem dobrych to podnoszenie ich godno ci, gdy otrzymuj oni wówczas tytuł przynaleny tylko Bogu; Bóg za jest tak nazywany ze wzgl du na sw natur , która jest to sama z natur Dobra. Do wypowiedzi tej został pó niej dodany fragment, w którym Hermes wskazuje, e Bóg nosi te miano Ojca, jako twórca wszystkich rzeczy, i e grzeszy ten, kto decyduje si by bezdzietny. Dopełnienie informacji na temat Boga znajduje si na pocz tku *Libellus III'*. Bóg jest ródlem wszystkiego - umysłu natury i materii. Pojawiaj si te wzmianki o samej naturze, b dcej sił , przez któr działa Bóg; jej działanie jest podporz dkowane koniecznie ci i polega na „wygaszaniu i odnawianiu rzeczy”¹⁷.

Spostrze enia. Wydobywaj c filozoficzne znaczenie przedstawionych przez Hermesa pogl dów, warto najpierw zwróci uwag na przyj te przez niego aksjomaty. Z ax. 1 i ax. 2 wynika, e je li co si porusza, to zawsze musi by co wi ksze, co obejmuje t poruszane rzecz. W kontek cie całego Kosmosu jest to cała przestrze . Nie mo e by wi c ona atrybutem samej materii, z której składa si Kosmos, lecz musi by czym odr bnym. Z ax. 3 wiemy, e musi mie wr cz przeciwn natur wzgl dem natury poruszanej rzeczy. W tek cie nie ma informacji, czy przestrze ta miałaby by sztywnym punktem odniesienia dla poruszajcej si rzeczy lub Kosmosu. Z pewno ci jest ona jednak punktem odniesienia dla poruszanego w takim sensie, e poruszane porusza si wzgl dem niej, skoro musi by ona wi ksza ni rzecz poruszana, aby pomie ci jego ci gły ruch (ax 2 i jego rozwini cie). A poniewa to, w czym poruszane si porusza (czyli przestrze), samo jest nieruchome - jak wynika z ax. 4 - to mo na uzna , e przestrze ma charakter, po piewsze: „sztywny”, a po drugie - poniewa jest niezale na od poruszajcych si w niej ciał - absolutny, podobnie jak rozumiał przestrze Isaac Newton¹⁸.

¹⁷ *Libellus III*, la, w: *Hermetica*, wyd. cyt., s. 144—145.

¹⁸ Por. zwł. par. 6 dot. przestrzeni w: I. Newton: *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, trans. W. B. Allen, URL: http://williambarclayallen.com/translations/De_Gravitatione_et_Aequipondio_Fluidorum_translation.pdf, s. 11.

Jeszcze mocniejszy też filozoficzny niesie ax. 5. Zaw a bowiem zbiór poruszczenieli wył cznie do nieruchomych, a w konsekwencji niecielesnych ródeł ruchu, takich jak dusze oraz Umysł. Pogl d ten jest wi c silnie redukcjonistyczny. Sprowadza bowiem ka dy ruch do jego pierwszych ródeł w tym sensie, e nawet, gdy kula bilardowa uderzy kolejn kul , nie nale y twierdzi , e to ona j poruszyła, lecz poszuka duszy, która spowodowała ła ruch kolejnych porusze . Cho przekonanie o poruszaniu ciał przez dusze, nie tylko przecie ludzkie, bo równie zwierze i ro linne, jest nieobce my li greckiej, to jednak samo ograniczenie ródeła ruchu do dusz lub Umysłu, w powi zaniu z tez , e ciało nigdy nie porusza ciała, wydaje si bardzo oryginalnym pogl dem filozoficznym.

Poza pi cioma wymienionymi aksjomatami Hermes wygłasza jeszcze inn wa n tez (któr te mo na uzna za aksjomat), wywołuj c istotn trudno , je li chodzi o ustalone powy ej rozumienie przestrzeni. Mianowicie Hermes twierdzi, e przestrze nie jest pusta, gdy to, co istnieje, nigdy nie mo e by puste. Jak e wi c przestrze mo e zarazem istnie , by wi ksza od Kosmosu, by pomie ci cały jego ruch, a zarazem nie by pusta? Hermes tego nie wyja nia, a rozwi zanie tej trudno ci nie jest łatwe. Mo na argumentowa , e poniewa sama przestrze jest niecielesna, kategoria pró ni w ogóle si do niej nie stosuje. Wówczas, je li ju co w niej jest, to wypełnia j w cało ci; w takim razie jest ona wi ksza od Kosmosu potencjalnie, by móc pomie ci cały jego ruch, lecz aktualnie ma w sobie tylko jego. Mo na te podobnie wskazywa , e bycie wi kszym mo e si w tym przypadku sprowadza wył cznie do relacji zawierania (wówczas samo to, e x obejmuje y , znaczy, e x jest wi ksze od y), nie za do porównywania rozmiarów. Na proste przyj cie tych rozwi za nie pozwala jednak stwierdzenie Hermesa, e przestrze musi by wi ksza od Kosmosu, by pomie ci jego ci gły ruch; chyba e „pomieszczenie” całego ruchu rozumiałoby si - jak zaproponowałem powy ej - potencjalnie. Wydaje si zarazem, e nie sposób wyja ni tej trudno ci wskazuj c na mo liwo istnienia poza Kosmosem jakich rozproszonych ciał wypełniaj cych inne cz ci przestrzeni, skoro to wła nie Kosmos ma by najwi ksz rzecz , czyli sum wszystkich ciał. Powy sze próby rozwi zania tej trudno ci pokazuj , e

nie łatwo jest znaleźć zadowalającą rozwianę; pozostawiam ją jako nierozstrzygniętą. Teza o nieistnieniu próżni wydaje się za skłania do uznania, że koncepcja przestrzeni Hermesa różni się jednak od koncepcji Newtona.

Bardzo ciekawą filozoficznie pomysł wyłania się również z ustalenia przez Hermesa relacji między Bogiem, przestrzenią i Umysłem. Przestrzeń nie jest Bogiem, mimo że tak jak On jest niecielesna. Choć bowiem jest przedmiotem myślenia, to nie myśli sama o sobie. Prócz niej zaś, wracając do określenia natury przestrzeni, Hermes utożsamia całą przestrzeń z Umysłem. Następnie zaś zaznacza, że Umysł nie jest Bogiem, lecz że Bóg jest jego przyczyną i jest „archetypicznym” światłem, którego promieniami są Umysł i Prawda. Dzięki takiemu ustaleniu relacji koncepcja przestrzeni rysuje się jeszcze ciekawiej niż dotychczas. Nie jest to już tylko bezcielesny zbiornik, w którym porusza się Kosmos. Jest ona bowiem Umysłem, czyli promieniem Boga i zarazem światłem o wiecześniejszym duszy. Po pierwsze więc, choć przestrzeń ta nie myśli siebie, jest źródłem poznania dla duszy. Tym samym jawi się nie tylko jako przestrzeń ruchu, lecz przestrzeń wszystkiego, co można pojąć, podobna do niektórych koncepcji Boga i Logosu¹⁹. Po drugie zaś, przestrzeń ta porusza wiatr. Nie tylko więc w niej, lecz także przez nią wiatr się porusza.

W tym kontekście interesujące jest zdecydowanie odróżnienie Boga i Umysłu-przestrzeni. Choć Umysł-przestrzeń porusza wiatr oraz obejmuje go sobą i o wiecześniejszym, chociaż w *Pimandrze* Umysł jest nazywany „Umysłem najwyższej władzy” i określony mianem Boga²⁰, chociaż została tu użyta metafora światła i promieni, które zazwyczaj stosowano

Por. Filon z Aleksandrii: *O stworzeniu wiatu*, przeł. L. Jachimowicz, w: tenże, *Pisma*, t. 1. Warszawa 1986, s. 37-38. Zarazem jednak w *Pimandrze* wydaje się, że Umysł (*Nous'*) jest przeciwstawiony Logosowi, a sam Umysł jest Bogiem, a zarazem trwającym w zjednoczeniu. Pimander mówi bowiem: „Tym światłem jestem ja, Umysł, twój bóg [*ho sos theos*; w wyd. W. Scotta: *ho protos theos* - pierwszy Bóg], ja, który istniałem jeszcze przed wilgotnym ciałem, które wyszło z ciemności; Logos wietlisty, który wyszedł z Umysłu, jest zaś synem boga. (...) to, co w sobie widzisz i słyszysz to Logos Pana, zaś Umysł jest bogiem ojcem. I nie są oni od siebie oddzieleni, lecz ich zjednoczenie jest życiem” - tłum. własne za: Ennete Trismegisto: *Poimandres*, wyd. cyt., s. 44-47 (wg wydania A. D. Nocka).

Por. tamże, s. 42 (*ho tes authentias Nous'*) i s. 44 (*ego Nous ho sos theos*).

do pokazania właśnie to samo ci tych dwóch rzeczy, Hermes stwierdza jednak, że Umysł ten nie jest Bogiem.

Warto wreszcie przyjrzeć się założeniom dydaktycznym lekcji Hermesa. Jej punktem wyjścia jest ustalenie aksjomatów. Uczeń musi je najpierw przemyśleć i się na nie zgodzić lub zgłosić wątpliwość (tak jak w przypadku obiekcji Asklepiosa w fragmencie dodanym później do tekstu). Wynika z tego, że proces dydaktyczny powinien zostać ufundowany na ogólnych zasadach, które uczeń sobie uwiadomi i przyjmie, opierając się na własnym rozumie. Uczeń musi mieć jasno, na czym wspiera się przekazywana mu wiedza. Następnie mistrz z przyjętych aksjomatów wyprowadza wnioski. Uczeń śledzi ten wywód i potwierdza kolejne jego kroki. Z początku nauczyciel nie każe mu więc samodzielnie wnioskować i sam prowadzi rozumowanie. Wydaje się to odpowiednie do stanu wiedzy ucznia, mającego jeszcze za mało informacji, oraz jego stanu ducha - na początku lekcji Asklepios nie jest jeszcze do tego gotowy, Hermes musi go najpierw oświecić. Zarazem jednak uczeń musi być aktywny - ma przejść za mistrzem tę samą drogę, potwierdzając każdy krok. Gdy jednak mistrz kończy pierwszą część lekcji, w ramach której zostały ustalone aksjomaty i wyciągnięte pierwsze konsekwencje, w naturalny sposób pojawia się miejsce na swobodne myślenie ucznia. Asklepios próbuje wyciągnąć własny wniosek - stwierdza, że rzeczy muszą być poruszane w próbie. Wniosek ten zostaje jednak uznany przez mistrza za fałszywy. Należy jednak zauważyć, że choć - jak zostało wcześniej wspomniane - Hermes wydaje się tu do apodyktyczny, to jednak nie poprzestaje na samym „wyroku”, lecz podaje wyrażenie podstawy swojego stanowiska, uzasadniając, że nieistnienie próbnego wynika z samego sensu słów „próbnia” i „istnienie”. Po próbie samodzielnego rozumowania Asklepiosa przychodzi czas na jego pytania: czym jest owo „niecielesne”, a gdy dowiaduje się, że to to samo z przestrzeni *Nous*, pyta o pojęcia pokrewne - o Boga i o Dobro. Hermes za pomocą odpowiedzi, nie tylko określa istotę niecielesnej przestrzeni, Boga i Dobra, lecz zarazem wskazuje zachodzące między nimi relacje.

Podsumujmy teraz rzeknąc lekcji Hermesa zasady. Po pierwsze, lekcja przebiega w odpowiednim porządku: wspólne przyjęcie aksjomatów; wyciągnięcie wniosków przez mistrza, uważane przez

uczni;..samodzielne próby., uczni;., pytania ucznia; odpowied mistrza ustalaj ca relacje mi dzy najwa niejszymi poj ciami. Po drugie, ucze poznaje i przyjmuje podstawy, na których opieraj si podawane mu twierdzenia. Po trzecie, ucze najpierw jest prowadzony, a nast pnie przejmuje inwencj . Po czwarte, nauczyciel wszystko, co podaje, uzasadnia, zwłaszcza, gdy stwierdza, e ucze si myli. Po pi te, nauczyciel dba o stworzenie w umy le ucznia spójnej struktury poprzez precyzyjne okre lenie relacji mi dzy poj ciami. Moim zdaniem, zasady te pozwalaj na łatwiejsze przyswojenie informacji oraz lepsze wiczenie w myleniu, i dlatego prosta metodyka nauczania Hermesa Trismegistosa mo e by warto ciow inspiracj , przynajmniej dla nauczycieli filozofii.

Rezultaty. Zapoznanie si z krótk lekcj Hermesa przynosi wartociowe owoce. Polegaj one m.in. na poznaniu podawanych jego uczniowi tez, zawieraj cych m.in. bardzo ciekaw koncepcj przestrzeni. To jednak nie wszystko - jej owoce to równie filozoficzne wy wiczenie. Nabywa si je poprzez intelektualne zmaganie z prezentowanymi przez Hermesa pomysłami. Dla czytelnika dialogu zmaganie to mo e za polega na rekonstrukcji tych pomysłów, uchwyceniu ich oryginalno ci i odmiennoci od innych koncepcji, a przede wszystkim na zmierzeniu si z niełatw do rozwi zania trudno ci , która ka e pogodzi koncepcj „zbiornika” wi kszego od tego, co zawiera, z tez o nieistnieniu pró ni. Zarazem lekcja Hermesa poucza te o samym sposobie prowadzenia ucznia. Takie wła nie trojakiemu rodzaju owoce powinna, moim zdaniem, przynosi edukacja filozoficzna.

Summary

In my article I present and analyse the second dialog of *Corpus Hermeticum* in which Hermes Trismegistos teaches his disciple Asclepius about the Kosmos, the space and its relations to *Nous*, God and Good. In the first step I consider the main philosophical problems which the master and the disciple deal with. And in the second I show that the lesson of Hermes may be an encouraging paradigm of philosophical education for teachers.

Key words: Kosmos, space, God, teaching philosophy.