

Napis XVI 2010

Napis 



Symbolika piramidy w rytuałach wolnomularstwa a filozofia Nietzschego (prolegomena).

s. 421-433

Marek Pąckiński

Marek Pąckiński

Symbolika piramidy w rytuałach wolnomularstwa a filozofia Nietzschego (prolegomena)

Na wstępie muszę zaznaczyć, iż próba usytuowania myśli Nietzschego wobec jednego z podstawowych symbolicznych elementów rytuałów wolnomularskich, którym jest piramida, stanowi zadanie niezwykle złożone, i to nie tylko ze względu na bogactwo symboliki tej figury geometrycznej, a zarazem elementarnej, sakralnej formy architektonicznej oraz jej głębokie i wielostronne zakorzenienie w szeroko rozumianej tradycji kultury, lecz także z uwagi na radykalny charakter proponowanych przez autora *Wiedzy radosnej* reform i przemieszczeń w sferze pojmowania tejże tradycji. Stąd też proponowane tu ujęcie będzie fragmentaryczne, nawet biorąc pod uwagę precyzyjnie, zdawałoby się, określony temat. Będzie — mówiąc krótko — jedynie próbą zbliżenia się do tego problemu, zarysowania pewnej perspektywy interpretacyjnej, nie zaś wyznaczenia określonego obszaru badań.

O wielorakiej i znaczącej obecności symbolu piramidy w masońskich rytuałach napisano już tak wiele, iż przytaczanie dowodów oraz konkretnych sposobów użycia tego symbolu w wolnomularstwie mija się z celem. Natomiast trudność pisania o relacji pomiędzy symbolem (czy też figurą) piramidy a filozofią Nietzschego jest, w moim przekonaniu, możliwa do zrekompensowania przez wagę samego problemu oraz doniosłość potencjalnych wniosków. Piramida jako bryła geometryczna i forma architektoniczna jest bowiem od najdawniejszych czasów związana z ludzkim myśleniem i kulturą; nie przypadkiem piramidy należą do najstarszych zabytków sztuki sakralnej i architektury w ogóle. Jak podaje na przykład definicja zawarta w słowniku kultury egipskiej Manfreda Lurkera:

Z punktu widzenia historii piramidy są kontynuacją schodkowych mastab. Stały element budowlany piramidy wykształca się za IV i V dynastii.

Korytarz biegnący w kierunku północnym skierowany jest ku gwiazdom okolobiegunowym, uważanym za „nieprzemijające”. Wśród tych gwiazd pragnie przebywać zmarły w zaświatach. Komora sarkofagowa zorientowana jest na zachód, ku państwu umarłych. Świątynia kultu zmarłego króla leży po wschodniej stronie piramidy. [...] Zasadnicze znaczenie symboliczne piramidy — podobnie jak zwykłego kopca nagrobnego i mastaby (prostokątnego, spłaszczonego u góry kopca grobowego z kamienia albo cegły) — odnosiło się do prawzgórze wynurzającego się z pierwotnych wód. Wierzchołek piramidy, który według jednej z inskrypcji z czasów Starożytności był połączony, miał związek ze Słońcem. Król pochowany w piramidzie, jako syn słonecznego boga Re, obejmuje w niebiańskich zaświatach funkcję swego ojca¹.

Komentując tę informację, warto zauważyć, iż zarysowany tu związek symboliki piramidy z „prawzgórzem” sytuuje nas w samym centrum problematyki bliskiej Nietzschemu. Nie gdzie indziej przecież, a właśnie na wyspie, otoczonej bezmiarom wód, Nietzscheański Zaratustra, po długotrwałej i żmudnej wspinaczce, doznaje najważniejszego ze swoich olśnień: wizji Koła Wiecznego Powrotu, którą poprzedza spotkanie z symboliczną postacią „Młodego Pasterza”². Związek „góry Zaratustry”, należącej do swoistej scenografii tej najbardziej znanej poetycko-filozoficznej książki Nietzschego, z piramidą, potwierdza geneza *Tako rzecze Zaratustra*: fakt, iż dzieło — jak poświadcza sam autor — wywodziło się z wizji, zainspirowanej przez wzgórze o kształcie piramidy³.

Jak stwierdzał amerykański orientalista, lingwista i historyk kultury, Martin Bernal, zainteresowanie kulturą i symboliką państwa nad Nilem związane było z charakterystycznym dla osiemnastowiecznej Europy postrzeganiem cywilizacji Egiptu i Chin jako dysponujących doskonałymi formami zapisu treści abstrakcyjnych w postaci pisma hieroglificznego bądź ideograficznego⁴. Do tego kręgu inspiracji należy wielokrotnie cytowany (między innymi przez Hegla i Derridę) pogląd Leibniza, iż hieroglif jest zapisem doskonałym, ponieważ stanowi on bezpośredni wyraz idei, bez mediacji

¹ M. Lurker, *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1995, s. 169.

² Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2005, s. 197–141.

³ „Pewnego dnia szedłem lasami nad jeziorem koło Silvaplana; zatrzymałem się przy potężnej, piramidalnie spiętrzanej skale obok Surlei. Wtedy nawiedziła mnie ta myśl [dotycząca koła wiecznego powrotu — przyp. M. P.]” — *idem, Ecce homo. Jak się staje — kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków [b. d.], s. 85.

⁴ Zob. M. Bernal, *Black Athena. Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*, New Jersey 1987.

pisma dźwiękowego⁵. Wiązało się to ze stabilnym, opartym na szacunku dla wielowiekowej tradycji systemem organizacji społeczeństwa. Jest to pogląd powtórzony między innymi przez znanego neokonserwatystę Erica Voegelina, który w *Nowej nauce polityki* przedstawiał społeczeństwo starożytnego Egiptu jako przykład ufundowania ładu społecznego na trwałym, przemyślanym obrazie ładu eschatologicznego, przeciwstawiając ów model nowoczesnemu „neognostycyzmowi” — a zatem poglądom antropocentrycznym, opartym na przewartościowaniu abstrakcyjnych kategorii rozumu — który, wedle Voegelina, ukształtował zarówno wszystkie znane formy ustrojów politycznych doby nowoczesności (w tym także demokrację), jak i totalitaryzm⁶. Martin Bernal — podobnie jak inni historycy kultury — wiąże w dalszej części wywodu owo „częściowe odrodzenie Egiptu” z ufundowaniem Masonerii Spekulatywnej na przełomie XVII i XVIII stulecia. Bowiern wolnomularze, jak pisze amerykański badacz:

posłużyli się [...] systemem ezoterycznym Różokrzyżowców i Giordana Bruna w celu ukształtowania swej „dwoistej filozofii”. Sednem tych poglądów było przekonanie, iż ta filozofia [ezoteryczna — przyp. M. P.] ukształtowana została na wzór religii egipskiej⁷.

Jak stwierdza Ludwik Hass, odnosząc się do tego samego okresu rozwoju wolnomularskiego Bractwa, symbolom i obrzędom przejętym od wolnomularstwa operatywnego nadano wówczas:

definitywnie i jednoznacznie nowe znaczenie. Ilustrowały one jego [tj. wolnomularstwa — przyp. M. P.] postawy światopoglądowe i wynikające z nich aspiracje. [...] Podstawową funkcją obrzędowości była odtąd aktualizacja dzieła wewnętrznego doskonalenia człowieka jako konkretnego faktu dziejowego, przy równoczesnym uniezależnieniu tegoż od historii. Dawny centralny wątek rytuału — budowa katedry, domu Bożego z kamienia — oznaczał teraz budowę niematerialnej „świątyni ludzkości”,

⁵ Również u Hegla, w wielokrotnie cytowanej przez Derridę *Encyklopedii nauk filozoficznych*, czytamy: „Język pisany rozwija się w sferze bezpośredniego przestrzennego oglądu, z którego zapożycza swoje znaki i w którym je wytwarza. Dokładniej mówiąc, pismo hieroglificzne za pomocą przestrzennych figur oznacza wyobrażenia, podczas gdy pismo literowe oznacza tak dźwięki, które już same są znakami. Dlatego pismo to składa się ze znaków znaków — i to w taki sposób, że rozkłada ono konkretne znaki dźwiękowego języka, czyli słowa, na ich proste elementy i oznacza dopiero te elementy” — G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum., wst. i koment. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 472; tam także odwołanie do odnośnych poglądów Leibniza na temat uniwersalnego języka geometryczno-graficznego.

⁶ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. i wst. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 103–123.

⁷ M. Bernal, *Black Athena...*, *op. cit.*, s. 165 (tłum. własne — M. P.).

czyli działalność mającą na celu utworzenie społeczeństwa harmonijnego, natomiast surowce budowlane — człowieka. Motyw pracy przy kamieniu nie ociosanym, z którego należy zrobić bryłę geometryczną, stanowiącą element konstrukcyjny budowli, symbolizował pracę wolnomularza nad sobą samym, by włączyć się do idealnego społeczeństwa⁸.

Historycy i badacze wolnomularstwa wiążą ów wzrost znaczenia symboliki z nawiązaniem przez Bractwo do tradycji hermetycznej, a także dziedzictwa ezoterycznego oraz rytuałów Różokrzyżowców. Jak pisze Bernal w cytowanej książce, wiązało się to z trwającą w Europie od czasów średniowiecza tendencją do przekształcania duchowych aspektów religii egipskiej w filozofię. Jego zdaniem:

Proces ten można zidentyfikować z postacią Hermesa Trismegistosa, zracjonalizowaną wersją Thota, egipskiego boga mądrości. Wiele tekstów związanych z kultem Thota, które powstały w ostatnich stuleciach istnienia egipskiej religii, zostało przypisanych Trismegistosowi. [...] Nieliczne teksty hermetyczne osiągalne były w łacińskim przekładzie w okresie Średniowiecza; większość z nich odnaleziono w roku 1460 i dostarczono do pałacu Cosmy di Medici we Florencji, gdzie zostały one przetłumaczone przez najlepszego ówczesnego badacza, Marsilio Ficino. Właśnie owe teksty stały się kamieniem węgielnym ruchu neoplatońskiego, zapoczątkowanego przez Marsilio Ficino⁹.

Podążając tropem symbolu piramidy, należy zwrócić uwagę na dokonane w „akcie założycielskim” wolnomularstwa, Konstytucji Andersona, powiązanie „sztuki królewskiej” z architekturą i geometrią. Jak pisze Tadeusz Cegielski w swoim studium *Oświecenie Różokrzyżowców*, Anderson (*w Historii związku*, dołączonej do *Konstytucji*) wywodził „sztukę królewską” od

biblijnego Adama, który „stworzony na podobieństwo Boga, Wielkiego Architekta Wszechświata, musiał mieć wypisane w sercu Nauki Wyzwolone, zwłaszcza Geometrię”. Już pierwsze zdanie *Historii*, traktujące o metafizycznym źródle ludzkiej wiedzy, prowadzi w krąg pojęć i symboli właściwych tradycji pitagorejskiej i neoplatońskiej. [...] Pośród de-

⁸ Zob. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 34.

⁹ M. Bernal, *Black Athena...*, *op. cit.*, s. 165 i nast. (tłum. własne — M. P.); zob. także: F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London — New York 2010, s. 1–46.

pozytariuszy i współtwórców tych tradycji *Historia* wymienia Pitagorasa — „ucznia Egipcjan”, „kapłanów i matematyków znanych pod imieniem Chaldejczyków i Magów”, [...] króla Salomona, „Wielkiego Mistrza Łoży w Jeruzalem” i konstruktora Świątyni — Hiram Abifa [...]. Irlandzka edycja *Konstytucji* [...] dodaje do tej listy „Zoroastra i jego uczniów”, zaś londyńskie wydanie z 1738 r. zawiera [...] fragment, umieszczający w krajach Orientu źródło owych „nauk symbolicznych i tradycji sekretnych”¹⁰.

Jeśli zatem potraktować piramidę jako symbol Świątyni w Jerozolimie — a wydaje się, iż bogactwo przypisywanych jej znaczeń dopuszcza taką interpretację — z jej symboliką wiąże się także historia (czy też, jak chce Ludwik Hass, „legenda”) o Hiramie, budowniczym Świątyni, skrytobójczo zabitym przez swych czeladników. Jak pisze Tadeusz Cegielski:

W interpretacji Wielkiej Łoży Londynu „tajemne słowo Masonerii” [...] staje się symbolem całej tajemnej wiedzy wolnomularstwa. Wiedzę tę [...] wielki mistrz Hiram zabrał ze sobą do grobu. Czeladnicy starający się odnaleźć ciało mistrza, symbolizują cel masonerii — jest nim ponowne odkrycie sekretów znanych ich poprzednikom¹¹.

Takie ujęcie symboliki piramidy i jej związku z masońskimi rytuałami ma rozległe implikacje filozoficzne i kulturowe. Przede wszystkim, właśnie z filozoficznego punktu widzenia, stanowi ono niewątpliwe nawiązanie do myśli Platona, a zwłaszcza do zawartej we wstępnych partiach dialogu *Timajos* opowieści o Demiurgu, który zbudował świat wedle doskonałego planu, wykorzystując wszystkie dostępne materiały, zgodnie ze ściśle określonymi, doskonałymi proporcjami liczbowymi. W *Timajosie* ten typ stwórczego działania powiązany jest z „życiem”, z przeciwieństwem czasu, którym jest wieczność, a także z nieśmiertelnością duszy, pojmowaną w kategoriach metempsychozy¹². Jak pisze Platon:

¹⁰ T. Cegielski, *Oświecenie Różokrzyżowców*, „Ars Regia”. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa, R. 2: 1993, nr 4–5, s. 34.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Wątki związane ze starożytną wiarą w metempsychozę (w oczywisty sposób sprzeczną z chrześcijańską dogmatyką) przedostały się, zdaniem wybitnej badaczki tradycji ezoterycznej, Frances A. Yates, do kultury europejskiej w czasach renesansu. Były one przyswajane między innymi przez Giordana Bruna; jak pisze Yates, szczególny punkt widzenia Bruna „pozwolił mu włączyć do swej myśli wątki pogańskie, dotychczas skrupulatnie pomijane przez ruch Chrześcijańskiego Hermetyzmu, na przykład koncepcję metempsychozy [...] którą Bruno otwarcie zaakceptował w swoim dziele *Caballa del Cavallo Pegaseo* oraz zastosował jako metodę interpretacyjną w niektórych fragmentach swojej *Uczty*, a także w innych dziełach” — *eadem*, *Giordano Bruno...*, *op. cit.*, s. 274–275 (tłum. własne — M. P.).

Skoro bóg, ojciec wszechświata, zobaczył, że to odwzorowanie bogów wiecznych porusza się i żyje, ucieszył się, a uradowany umyślił je zrobić jeszcze bardziej podobnym do pierwowzoru. Więc tak jak pierwowzór jest istotą żywą, wieczną, tak postanowił i ten wszechświat do tej doskonałości doprowadzić. Natura „istoty żywej” była wieczna. Nie było rzeczą możliwą, żeby tę naturę całkowicie przystosować do wszechświata, który został zrodzony. Więc umyślił zrobić pewien ruchomy obraz wieczności i porządkując wszechświat robi równocześnie wiekuisty obraz wieczności, która trwa w jedności, obraz idący miarowo, który my nazywamy czasem. Urządza dni i noce, miesiące i lata, których nie było, zanim powstał wszechświat, a teraz zaczęły powstawać równocześnie z syntezą wszechświata. To wszystko są części czasu, a przeszłość i przyszłość to są zrodzone postaci czasu¹³.

„Boska” sztuka architektury (także rozumianej na sposób duchowy) jest zatem odzwierciedleniem aktywności stwórczej Demiurga. Powtarza ona w rytuałach masonerii spekulatywnej to wszystko, co wiązało jej poprzedniczkę — masonierię operatywną, wskrzeszającą tradycję cechową budowniczych chrześcijańskich katedr w średnio-wiecznej Europie — z egipskimi korzeniami sztuki budowania, odwołującymi się do magii oraz teurgii¹⁴. Sztuka ta wiąże ludzkie indywiduum z czasem (jego ukrytą lub podwójną strukturą), a także — jak okaże się później — z pismem i znakiem w ogóle.

Oczywiste wydaje się skojarzenie figury, obecnej niejako na zapleczu tego rodzaju twórczej aktywności — właśnie trójkąta lub piramidy — z Nietzscheańską refleksją na temat czasu i koła wiecznego powrotu jako tej postaci wieczności, która, zdaniem autora *Narodzin tragedii z ducha muzyki*, jest możliwa do przyswojenia czy zaakceptowania przez ludzką *psyche*. Warto w tym miejscu podkreślić fakt, iż koło wiecznego powrotu określa Nietzsche mianem „obiekty wiary”, a nie „wiedzy”¹⁵. Tym, czego doznał Zaratustra u szczytu „góry — piramidy”, jest zatem wizja wieczności jako nieśmiertelności, w której samo „ja” doświadczającego, indywiduum jako „osoba”, zostaje niejako „zartarte”, zredukowane do czystej obiektywności pustej ścieżki, oświetlonej przez księżyc w pełni; zostaje jakby wchłonięte przez krajobraz.

¹³ Cyt. za: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, wyb. i oprac. A. Lam, Warszawa 1996, s. 312–313.

¹⁴ Jak wskazuje Yates w innej swojej znanej książce, *Oświecenie Różokrzyżowców*, odwołanie do geometrii — wraz z właściwymi jej „doskonałymi” figurami trójkąta, koła oraz krzyża — jako sztuki „wynalezionej przed Potopem”, a także ponowne przyswojenie kulturze europejskiej kanonów Witruwiusza architektury klasycznej, zadecydowało nie tyle o samym powstaniu masonerii, co o stopniowym „oddzieleniu się masonerii spekulatywnej od masonerii operatywnej” — zob. *eadem*, *The Rosicrucian Enlightenment*, London — New York 2008, s. 269, 271.

¹⁵ Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, *op. cit.*, s. 200 i nast.

Rzec można, iż jest to wieczność dla świadomości ukształtowanej przez relację podmiotowo–przedmiotową, czy też dla wyobraźni zafascynowanej przez przedmiot. Znamienne wydaje się także to, że Nietzsche — tradycyjnie określany mianem „filozofa życia” — pozostawia ścieżkę całkowicie pustą, w przeciwieństwie do Platona, który życie Wszechświata, ukształtowane przez Demiurga, zwał doskonałym odzwierciedleniem życia bogów. Wizja Nietzschego prezentuje zatem świat, który został — posługując się sformułowaniem Derridy — „uciśniony” przez totalność.

Aby określić ściślej relację pomiędzy piramidą jako budowlą kryjącą w swych proporcjach doskonałość pracy Demiurga a figurą Nietzscheańską, w której piramida wydaje się raczej służyć do określenia relacji pomiędzy życiem a nieśmiertelnością jako nieobecnością życia, należy zająć się kolejnym symbolicznym znaczeniem piramidy — jej relacją ze znakiem. Jak pisał Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych*:

Znak jest jakimś dowolnym bezpośrednim oglądem, który przedstawia jakąś treść całkiem inną od tej, którą ma on jako wzięty dla siebie — jest on piramidą, w którą przenosi się i w której przechowuje się pewną obcą duszę. Znak jest różny od symbolu, czyli pewnego oglądu, którego własna określoność jest pod względem swej istoty i swego pojęcia w większym lub mniejszym stopniu tą samą treścią, którą wyraża on jako symbol. Natomiast w przypadku znaku jako takiego własna treść oglądu i ta treść, której jest on znakiem, nawzajem nic sobie nie obchodzą. Dlatego inteligencja przy posługiwaniu się znakiem jest mniej skrupowana w swej arbitralności, z jaką wykorzystuje ogląd, i w większym stopniu jest tu panem niż przy posługiwaniu się symbolem.

Zazwyczaj znak i język wtrąca się w charakterze dodatku gdzieś do psychologii albo też do logiki, bez zastanowienia się nad ich koniecznością i ich związkiem z całym systemem, jaki tworzy działalność inteligencji. Prawdziwym miejscem znaku jest to, które zostało tu wskazane [mianowicie chodzi o to, że] inteligencja, która jako oglądająca wytwarza formę czasu i przestrzeni, ale zdaje się przyjmować zmysłową treść i z tego materiału kształtować sobie wyobrażenia, teraz swoim wyobrażeniom nadaje z siebie pewne określone istnienie, wypełnioną przestrzeń i czas, i posługuje się oglądem jako czymś własnym, czego bezpośrednią i swoistą treść wymazuje i nadaje mu pewną inną treść jako znaczenie i duszę. Ta działalność tworzenia znaków może być nazywana w szczególności twórczą pamięcią, jako że pamięć [...] ma do czynienia w ogóle tylko ze znakiem¹⁶.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., s. 470.

Jak komentuje ten fragment Derrida w swoim znanym tekście *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*:

Nie umknęło uwagi Hegla, że owo ciało własne, ożywione przez znaczące, jest także grobowcem. Skojarzenie *soma/sema* funkcjonuje również w semiologii — i nic dziwnego.

Grobowiec to życie ciała jako znaku śmierci, ciała jako tego, co wobec duszy inne, ożywionej psyche, żywego tchnienia. Wszelako grobowiec to także to, co chroni, zabezpiecza rezerwę, obraca życie w kapitał, wskazując, iż nadal trwa [ono] gdzie indziej. Grobowiec rodzinny: *oikesis*. Uświęca zanikanie życia, zaświadcza o jego trwałości. Tym samym osłania życie przed śmiercią. [...] Ciało znaku staje się przeto pomnikiem, w którym dusza zostaje zamknięta, zachowana, utrzymywana w trwałości, uobecniana, w którym jest strzeżona i znaczone. [...] Hegel przeto posługuje się słowem piramida z myślą o znaku. Piramida staje się semaforem znaku, znaczącym jego znaczenia[...]¹⁷.

Te rozważania Derridy o piramidzie, stawiające tę figurę — trzeba przyznać — w bardziej niejednoznacznym świetle niż jej symbolika w tradycji wolnomularskiej (a przynajmniej odkrywające także jej, jak powiedziałby Nietzsche, reaktywny sens), potwierdzone są przez dalsze rozważania Hegla o piramidzie jako specyficznej formie architektonicznej, a także o pionowym, zagłębiającym się w ziemię szybie (stanowiącym drugą podstawową formę pochówku zmarłych w kulturach archaicznych, ale przecież także współczesnych). O ile piramida sankcjonuje u Hegla jakby swego rodzaju sztuczną animację sensu, który został wcześniej niejako „uśmiercony”, zapośredniczony przez abstrakcję („znak [...] posługuje się oglądem jako czymś własnym, czego bezpośrednio i swoistą treść wymazuje i nadaje mu pewną i inną treść

¹⁷ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 116. Podobnie w *Wykładach z estetyki* wiąże Hegel z piramidą koncepcją metempsychozy, przypisywaną Egipcjanom (po ustaleniach Frances A. Yates możemy uznać ją za spokrewnioną z postacią Giordana Bruna i tradycją hermetyczną), która, jakkolwiek jest „niższa” od chrześcijańskiej „wolności ducha”, wyznacza wedle Hegla właściwy trop myślenia o niezniszczalności ludzkiego pierwiastka: „Nieśmiertelność duszy jest czymś bardzo zbliżonym do wolności ducha, gdyż nasze Ja ujmuje tu siebie jako wolne od naturalnego istnienia i jako oparte na sobie samym. [...] Nie da się wprawdzie powiedzieć, że Egipcjanie doszli w całej pełni do pojęcia wolnego ducha [...] Niemniej doszli już oni do poglądu, który nakazywał im utrwalac zarówno zewnątrz, jak i w wyobraźni egzystencję tych, którzy rozstali się z życiem [...] Jeśli zapytamy teraz o odpowiadającą temu wyobrażeniu symboliczną postać artystyczną, to szukać jej należy między głównymi dziełami egipskiego budownictwa [...] Komnaty o ścianach pokrytych hieroglifami, wszystko jak najstaranniej wykonane; nad ziemię zaś wznoszą się owe zdumiewające budowle, do których w pierwszym rzędzie należą piramidy” — *idem, Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1964, s. 566.

jako znaczenie i duszę”), to „szyb”, lub „grobowiec szybowy” jest odpowiednikiem znanego zabiegu dialektycznego, określanego jako *Erinnerung*, „uwewnętrznienie”:

To, co wbiliśmy sobie do głowy w sposób mnemoniczny — stwierdza Hegel w *Encyklopedii* — nie jest, jak to, co zatrzymane w pamięci, znane na pamięć, tj. wydobywane z wnętrza we właściwym tego słowa znaczeniu, z głębokiego szybu naszego Ja, i w ten sposób wygłaszane, ale jedynie jest, by tak rzec, odczytywane z tablicy wyobraźni¹⁸.

Wydaje się, że dość ważnym obiektem ataku Hegla jest tu nie tyle „mechaniczny” charakter mnemotechniki — sztuki o rozległych antecedenjach i koneksjach hermetycznych i ezoterycznych — lecz także (wręcz przeciwnie) pewien „zbyt żywotny”, nadmiernie „poetycki” charakter przyswojonych w ten sposób wyobrażeń (*imagines agentes*). Pisze dalej autor *Fenomenologii ducha*:

Z mnemoniką wiążą się pospolite przesady dotyczące pamięci w jej stosunku do wyobraźni, a mianowicie to, jakoby ta ostatnia była wyższym i bardziej duchowym rodzajem działalności aniżeli pamięć¹⁹.

Wydaje się, iż właśnie problem historyczności wiedzy jako historii gromadzenia, sumowania znaków, pod które — posługując się sformułowaniem Hegla — podstawiono „pewną i n ną treść jako ich znaczenie i duszę”, był jednym z zagadnień szczególnie absorbujących Nietzschego, od początku do końca jego twórczej drogi. Zjawisko przyswojone w ten sposób, zamienione w Derridiański „odwód” czy „zasób” w imię panowania i kontroli ludzi nad zamieszkiwanym przez nich obszarem, zostaje bowiem pozbawione cech swoistych, czysto indywidualnych, które można skojarzyć raczej z poezją czy — szerzej — sztuką, a nie z Hegłowskim „systemem wiedzy absolutnej”. Dlatego właśnie w już w *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche uskarżał się na kulturę, która

wroga [...] wszelkim nowym szczepom, śmiałym próbom, nieskrępowanym pożądaniami, hamuje wszelki lot w nieznanie, bo nie pociąga jej tam ani miłość, ani nadzieja: każe temu, co dopiero się staje, gwałtem się narzucać, aby potem, w stosownym czasie, zepchnąć je na bok albo poświęcić, jako siłę uwodzącą do istnienia, jako siłę kłamliwie przedstawiającą wartość istnienia²⁰.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, *op. cit.*, s. 477.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, w: *idem, Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, posł. K. Michalski, Kraków 1996, s. 140.

Czytając ten tekst uważnie, można w nim odnaleźć również wcielenie Derridańskiej „reaktywnej” piramidy, tym razem już nie jako elementu *quasi*-mitycznej „scenografii” (jak w *Tako rzecz Zaratustra*), lecz jako struktury czysto temporalnej: pozycja na wierzchołku piramidy jest zawsze tą, którą zajmuje chwila obecna, po to tylko, by zostać zepchnięta w dół przez kolejną aktualną chwilę, zamieniając się w bezbarwny proch u podnóża budowli. To samo — zdaniem Nietzschego — dzieje się z ludzkimi indywidualnościami w kulturze „reaktywnej” lub nihilistycznej. Odwołując się do symboliki rytuałów wolnomularskich i jej związku z architekturą bądź budownictwem, rzecz można, iż o tyle, o ile ludzka indywidualność czy też osobowość jest (wedle wyobrażeń masonerii spekulatywnej) jakby „cegiełką” katedry cywilizacji lub kultury, to opisane przez Nietzschego nastawienie (właściwe, jak wiemy, epoce nowoczesności) nie pozwala jednostce znaleźć odpowiedniego miejsca we wznoszonym murze wspólnej, eschatologicznej budowli, a jedynie, co najwyżej, przez pewien bardzo krótki czas pełnić czysto estetyczną rolę bezużytecznej ozdoby wierzchołka wznoszonej ściany.

Rozważając problem relacji pomiędzy myślą Nietzschego a figurą piramidy, nie sposób nie spostrzec także i tego, że pojęcie „perspektywy interpretacyjnej”, które zrobiło tak zawrotną karierę w związku z recepcją filozofii autora *Jutrzenki*, jest w sensie geometrycznym (to jest po jego wizualizacji) niejako odwróceniem piramidy: piramidą w czasie zwrotu czy też kryzysu, piramidą, która, przecząc prawom fizyki, stanęła na własnym wierzchołku. Obraz ten ma, w moim przekonaniu, oprócz czysto abstrakcyjnego czy filozoficznego, znaczenie symboliczne, potwierdzone również w symbolice masońskiej, mianowicie w przedstawieniu węgielnicy, która, wraz z cyrklem, tworzy często (zarówno w wystroju łóż, jak i na różnego typu wolnomularskich artefaktach lub ilustracjach) obramowanie Oka Opatrzności²¹. Jeśli bowiem piramida jako grobowiec jest rzeczywiście perspektywą, to perspektywa ta zwraca się — także wbrew zdrowemu rozsądkowi — w stronę ziemi.

Można zatem zadać sobie pytanie, czy — jako zmieniona perspektywa interpretacji rzeczywistości — piramida nie jest odpowiednikiem obrazu wieczności jako koła wiecznego powrotu? Jak pisał — zaledwie dwadzieścia lat po śmierci Nietzschego — Tadeusz Zieliński w swoim studium o Hermesie i hermetyzmie, dla starożytnych:

Ziemia była źródłem i śpichlerzem wszelkiej wiedzy; dusza, do ziemi zstępując, dostępowała udziału w tej wiedzy i mogła, gdy jej dozwolono, podzielić się nią z żywymi²².

²¹ Zob. na przykład kobierzec wolnomularski, reprodukowany w: W. K. MacNulty, *Wolnomularstwo. Sekrety i symbole masonów, ich historia i znaczenie*, tłum. B. Mierzejewska, konsult. i red. nauk. wyd. pol. T. Cegielski, Warszawa 2007, s. 14–15.

²² Zob. T. Zieliński, *Hermes Trzykroć-Wielki (Hermes Trismegistos)*, Zamość 1921, s. 27. Także polski filolog klasyczny potwierdza związek „hermetycznego” symbolu piramidy ze znakiem jako formą ko-

Pogłębienie i rozszerzenie rozważań na temat relacji między myślą Nietzschego pozwoliłoby może odkryć, iż intencje autora *Jutrzenki* — przy całym swym krytycyzmie i buntowniczości — nie były bardzo odległe od duchowych założeń i celów wolnomularskiego bractwa. Liczne interpretacje, zawarte w książkach najwybitniejszej znawczynie renesansowego (oraz późniejszego) ezoteryzmu, Frances Amelii Yates, wydają się świadczyć o tych pokrewieństwach, a także o tym, że miały one charakter nieprzypadkowy. Przedstawiony przez „proto–masona” (jak zdaje się to ujmować brytyjska badaczka), Johna Dee, w księdze pod tytułem *Monas hierogliphica* (1564), symbol składający się ze zorientowanego pionowo krzyża, trójkąta oraz „księżycowego” półokręgu można, jak sądzę, skojarzyć z fabułą Nietzscheańskiego *Zaratury*: wspinaczką protagonisty na szczyt stożkowej góry, nad którą jaśnieje księżyc w pełni, zaś droga wiodąca wzwyż krzyżuje się z prostopadłą do niej ścieżką nieskończonego czasu (koła wiecznego powrotu)²³. Jak stwierdza Yates, sensem *Monas hierogliphica*, wskazanym przez samego autora, było zaprezentowanie w wizualnej postaci najwyższego wglądu w istotę natury, tożsamego z poznaniem nadnaturalnego świata, stanowiącego jego otoczkę bądź pluralny (czyli odnoszący się do aktywności nieskończonej wielości „duchów pośredniczących”) „boski margines”; nie inaczej, jak się zdaje, należałoby interpretować wizję Nietzscheańską²⁴.

W obu wersjach ezoterycznej bądź rytualnej symboliki jedną z kluczowych ról odgrywa Zoroaster (Zaratustra), postać doskonale znana zarówno renesansowym myślicielom i magom (takim jak choćby Giordano Bruno), jak i wolnomularzom²⁵. Wydaje się również, iż do licznych analogii pomiędzy swoiście „post–renesansowym”, literackim manifestem filozoficznym Nietzschego a poprzedzającymi ustanowienie

munikacji i z nieśmiertelnością ludzkiej duszy: „Kult jego szeroko rozpowszechnił się po Helladzie [...] Od arkadyjskich poszukiwaczy szczęścia nauczyli się [...] podróżni zanosić modły do niego, aby strzegł ich na gościńcach, jako Hermes «po–dróżny»: stopy kamieni, ułożone rękami pobożnych wędrowców, świadczyły o tej stronie jego potęgi” (*ibidem*, s. 23). Jak pisze Zieliński, „Hermes — Przewodnik Duszy” w ezoterycznym tekście *Poimandres*, fundamentalnym dla renesansowego hermetyzmu, przemawia w następujący sposób: „O, ludy, synowie ziemi, [...] ocuście się, rozproście opary wina i mary snu [...]! [...] Dlaczego wy, synowie ziemi, oddaliście się śmierci, mając do nieśmiertelności prawo? Czyńcie pokutę, wy, idący manowcami i bratający się z niewiedzą; zbądźcie ciemności, sięgnijcie po nieśmiertelność, porzuciwszy zgubę!” (*ibidem*, s. 62–63).

²³ Zob F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, *op. cit.*, s. 142–144; u Nietzschego jednak, jak wskazywałem już wcześniej, aktywność „pośrednicząca” (nie tyle pomiędzy „dwoma światami”, wyższym i niższym, co pomiędzy „nieskończoną ilością różnych światów”, jak to zostało sformułowane w filozofii Nolańczyka) pozostaje niedostrzeżona, ponieważ przekracza możliwości percepcji „nowoczesnego” podmiotu, który całkowicie już zagubił swą archaiczną wrażliwość „sprzed upadku Adama”.

²⁴ Por. F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, *op. cit.*, s. 54.

²⁵ Jak pisze Yates, w *Czarodziejskim flecie* Wolfganga Amadeusza Mozarta, najbardziej znanego muzyka i kompozytora–masona, Zoroaster występuje pod imieniem „Sarastro” — por. *eadem*, *Giordano Bruno...*, *op. cit.*, s. 451.

wolnomularstwa manifestami Różokrzyżowców (*Fama fraternitatis*, 1614 i *Confessio*, 1615, oba autorstwa luterńskiego pastora i mistyka, Johanna Valentina Andreae) należy precyzyjnie wyważona (choć w przypadku „manifestów” być może nie do końca zaplanowana) dialektyka relacji pomiędzy ezoterycznością tekstu jako jego deklarowaną cechą, wzmagającą atmosferę tajemniczości, a egzoterycznością jego faktycznego zasięgu (w przypadku *Zaratustry* o zamiarze tym świadczy oczywiście znamieny podtytuł: *Książka dla wszystkich i dla nikogo*)²⁶.

Wszystko to pozwala sądzić, iż ogólny kierunek tych oddalonych w czasie działań w sferze kultury, religii oraz rytuału był paradoksalnie zbieżny. Tym wspólnym celem było, jak się zdaje, przebudzenie wśród ludzi wrażliwości religijnej, a być może także zmierzanie ku wydobyciu ludzkości z konsekwencji przeddziejowego Upadku w niewiedzę. Tropy tych wspólnych intencji prowadzą ku indywidualizmowi Nietzschego jako radykalnie własnej perspektywie na nieśmiertelność (*Amor Fati*), a zarazem dionizyjskiej „komunii ludzkich dusz”, a także ku nowej wizji czasu — piramidzie „aktywnej”, w której mechaniczny podział na przeszłość/teraźniejszość/przyszłość nie jest już bezalternatywny, ponieważ czas — właśnie jako piramida — okazuje się figurą wiecznego życia, *Zoś* podzieloną przez swoiste „uskoki” dysproporcji, nie pozwalające na kontakt z innymi „warstwami” temporalnymi istocie tylko świadomej bądź tylko racjonalnej²⁷. Ta ostatnia, intuicjonistyczna koncepcja była oczywiście dziełem Bergsona, w dużej mierze, jak sądzę, kontynuatora Nietzschego.

Kończąc, pragnąłbym ponownie nawiązać do cytowanego wcześniej studium Tadeusza Cegielskiego *Oświecenie różokrzyżowców*. Przeciwwstawiając „sztukę królewską” deizmowi (czyli dowodząc, iż nie była ona wyłącznie bądź w wąskim sensie deistyczna — o tyle, i ile deizm oznacza zaprzeczenie Objawienia), autor stwierdza, iż zmierzając do restytucji „religii naturalnej”, co do której „zgadzają się wszyscy ludzie”, ruch ten pragnął restytuować treść „objawienia pierwotnego”, udzielonego Adamowi²⁸. Wydaje się, że właśnie w tym kierunku zmierzał również Nietzsche, przeciwwstawiając się

²⁶ W tej sprawie zob. F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, *op. cit.*, s. 263.

²⁷ Problem „uskoków” oddzielających od siebie występujące w nieskończonej liczbie światy obcy jest Nietzschemu, który — co znamienne, z powodów nie tyle poznawczych, co moralnych (chciałoby się rzec: „z uwagi na zbawienie duszy”) — zalecał pozostawanie przy wierze w jeden, niekończący się w czasie świat, w którym rozstrzyga się nasz los. Idea pewnej konkretnej nieskończoności, która jest nie tyle precywna materii, co w niej implikowana, niejako w nią wcielona, wydaje się jednak łączyć myśl Giordana Bruna (oraz innych prekursorów wolnomularstwa), Nietzschego i Bergsona. Jak stwierdza Yates, „Dzięki tej perspektywie «hermetyzm» Bruna niemalże osiągnął cel w postaci całkowicie trafnej interpretacji «pism Hermesa Trismegistos», czyli odczytania ich jako wyrazu gnostyckiej «religii świata», który w powielił się [w tej koncepcji — przyp. M. P.] do postaci nieskończonej ilości światów, zaś w przypadku *Asklepiosa* zasymilował pierwiastki późnoantycznego, neoplatonistycznego kultu misteryjnego o wyraźnie egipskich źródłach” — *eadem*, *Giordano Bruno...*, *op. cit.*, s. 275 (tłum. własne — M. P.).

²⁸ Zob. T. Cegielski, *Oświecenie Różokrzyżowców*, *op. cit.*, s. 32.

zewnątrznemu i czysto topicznemu symbolizmowi, charakterystycznemu dla kultury modernistycznej w jego czasach.

Niewyeksplikowany wyraźnie problem objawienia jako epifanii był dla autora *Ju-trzenki* tożsamy ze świeckim, filozoficznym zagadnieniem aktywizacji nieświadomości nie jako sfery chaosu lub mroku, lecz koherentnego, aktywnego aparatu poznania, służącego człowiekowi. Odnosząc się zaś do ezoteryczności i inicjacyjnego charakteru obrzędów wolnomularstwa, trzeba stwierdzić, iż Nietzsche pozostawał, jak się zdaje, myślicielem paradoksalnie „nieelitarnym”, „egzoterycznym” *par excellence*, kwestię inicjacji i pozyskiwania przez człowieka wiedzy niezbędnej do zbawienia duszy pozostawiając Naturze, którą uznawał za obdarzoną rozumem nie mniejszym niż doskonały rozum Demiurga. Pod tymi właśnie względami — pozostając russoistą — różnił się od spekulatywnego nurtu wolnomularstwa.