

ΕΡΜΟΥ ΕΙΣΗΓΗΓΉ ΠΟΙΜΑΝΤΡΗΣ

ἄνθρωποι μοι ποτὲ γερομέρης περὶ τῶν ὀντων, καὶ με-
τεωριθεῖσκε μοι τῆς διαβολῆς σφόδρα καταχέου-
σών μου τῶν σωματικῶν αἰσθησέων καθάπερ οἱ ὑπὲρ
βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος,
ἐδύζαντο ὑπερμεγέθη μετὰ πρὸς ἀπεριόριστον τυχε-
ρῶν, καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λένονταί μοι τί βούλη-
σά κούσῃ καὶ θεύσῃ, καί μοι σε μαθεῖν καὶ γινώσκειν,
φημὶ ἐγὼ συνεστῆς ἔγγιστά μιν φησὶν ἰμὶ ὁ ποιμάντης
ὁ τῆς αὐθιγῆς μοῦ· οἶδαι δὲ βούλη καὶ σὺν ἡμῖν σοὶ παντὶ
φημὶ ἐγὼ μαθεῖν ἔλθαι τὰ ὄντα καὶ μοῖ σῃ τὴν φύσιν
φύσιν· καὶ γινώσκαι τὸ ὄν· ποῶς ἔφηρ ἀκούσῃ βούλη
φύσιν ἐμὴ πάλιν ἐχέμεν ὅσα θέλει μαθεῖν, καὶ γὰρ
διδόξω· ἡ γὰρ εἰς πᾶν, καὶ γὰρ τῇ ἰδίᾳ καὶ ἐν βίᾳ πᾶν
ταῖς μοῖν ἡτοιχασθῇ καὶ ὅσα θέλει ἄριστον φησὶ
πάντα γινώσκον· καὶ γὰρ τε καὶ ἄλλοι καὶ ἡ γὰρ εἰς
ἰδὼν καὶ μετὰ λίγον σκότος καταφερέσῃ ἐν μέρῃ
γινώσκον ὡς ἡκούσαμεν εἰδὼν τὰ μετὰ πολλὸν μέγαν
εἰς ὑγρά τινά φύσιν ὅσα φάτωσιν περὶ ἀμύνειν καὶ

ANETA TYLAK

Bóg – świat – człowiek w traktatach

CORPUS HERMETICUM

na tle greckiej tradycji filozoficznej

Bóg – świat – człowiek w traktatach

CORPUS HERMETICUM

na tle greckiej tradycji filozoficznej



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

A N E T A T Y L A K

Bóg – świat – człowiek w traktatach

CORPUS HERMETICUM

na tle greckiej tradycji filozoficznej

Aneta Tylak – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Filologii Klasycznej
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT
Krzysztof Narecki

REDAKTOR INICJUJĄCY
Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Teresa Margańska

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA
Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI
Polkadot Studio Graficzne
Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

Ilustracja wykorzystana na okładce: © Depositphotos.com/loriklaszlo

© Copyright by Aneta Tylak, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie
niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10212.20.0.M

Ark. wyd. 18,9; ark. druk. 21,125

ISBN 978-83-8220-500-8
e-ISBN 978-83-8220-501-5
<https://doi.org/10.18778/8220-500-8>
Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 665 58 63

[...] καὶ τρία τοίνυν ταῦτα,
ὁ θεὸς [...] καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος.
(CH X, 14)

SPIS TREŚCI

Od Autorki	9
Wykaz skrótów	11
Wprowadzenie	13
1. Hermetyzm i <i>Corpus Hermeticum</i>	13
2. Stan badań	26
3. Cele i założenia pracy	30
CZĘŚĆ I	
Rozdział 1. Bóg	35
1.1. Θεός i θεῖον w greckiej tradycji filozoficznej	35
1.2. <i>Nous</i>	44
1.3. Logos	56
1.4. Bóg jako <i>arche</i>	59
1.5. Bóg jako <i>Jedno</i>	64
1.6. Bóg jako demiurg	73
1.7. Bóg jako ojciec	77
1.8. Bóg jako dobro	79
1.9. Atrybuty boga	84
1.10. Hermetyczny panteizm	87
Podsumowanie	88
Rozdział 2. Świat	93
2.1. Świat jako kosmos w tradycji greckiej	93
2.2. Kosmogonia w traktatach <i>Corpus Hermeticum</i>	98
2.3. Kosmos jako „drugi bóg”	108
2.4. Działanie kosmosu	113
2.5. Hierarchia bytów w kosmosie	117
2.6. Fizyczne atrybuty kosmosu	126
Podsumowanie	127
Rozdział 3. Człowiek	129
3.1. Człowiek w refleksji filozoficznej starożytnej Grecji	129
3.2. Narodziny człowieka	132

3.2.1. Ἄνθρωπος – pierwszy Człowiek hermetyczny	133
3.2.2. Człowiek ziemski i jego złożona natura	137
3.2.2.1. Dusza	140
3.2.2.2. Logos i <i>nous</i>	152
3.2.2.3. Ciało	163
3.3. Powrót do prawdziwej natury	169
3.3.1. <i>Gnothi seauton</i>	169
3.3.2. <i>Anodos</i> i deifikacja	173
3.3.3. Poznanie boga jako zbawienie człowieka	178
Podsumowanie	182
Uwagi końcowe	185
CZĘŚĆ II	
Corpus Hermeticum – przekład polski	189
I	190
II	208
III	216
IV	220
V	226
VI	234
VII	240
VIII	242
IX	246
X	252
XI	268
XII	280
XIII	292
XIV	304
XVI	310
XVII	318
XVIII	320
Bibliografia	329
Summary	337

OD AUTORKI

Inspiracją do powstania tej pracy były zajęcia poświęcone zagadnieniom hermetyzmu prowadzone przez Profesora Marka Grygorowicza z Instytutu Filozofii UŁ, stąd pierwsze słowa podziękowania kieruję pod adresem Pana Profesora. Zajęcia te skierowały moją uwagę na jedno z najważniejszych źródeł myśli hermetycznej – greckie teksty *Corpus Hermeticum*, z których większość nie doczekała się jeszcze wtedy polskiego tłumaczenia ani opracowania.

Ponieważ książka ta jest poszerzoną wersją mojej rozprawy doktorskiej, szczególne podziękowania należą się mojej Promotor, Profesor Jadwidze Czerwińskiej, nie tylko za Jej merytoryczne uwagi, ale także za cierpliwość i okazywane wsparcie. Dziękuję także moim recenzentom: Profesor Annie Marchewce z Uniwersytetu Gdańskiego oraz Profesorowi Krzysztofowi Nareckiemu z KUL, których cenne uwagi i wskazówki przyczyniły się do udoskonalenia mojej pracy. Wyrazy wdzięczności kieruję także pod adresem Profesor Hanny Zalewskiej-Jury oraz Profesor Joanny Sowy z Katedry Filologii Klasycznej UŁ, bez których pomocy i życzliwości książka ta nie miałaby szansy ukazania się. Εὐχαριστέω!
Gratias ago!

WYKAZ SKRÓTÓW

CH	<i>Corpus Hermeticum</i>
DK	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch</i> von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, Berlin 1954
Diog. Laert.	Diogenes Laertios, <i>Żywoty i poglądy słynnych filozofów</i> , przeł. I. Krońska i in., Warszawa 1984
NF	<i>Corpus Hermeticum</i> , texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, t. I i II, Paris 1960
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> collegit Ioannes ab Arnim, vol. I–II, Stuttgart 1964

Wszystkie polskie cytaty z pism Platona z wyjątkiem *Praw* i *Kratylosa* podaję w przekładzie W. Witwickiego (Platon, *Dialogi*, t. I–II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005; Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2010); wszystkie cytaty z *Praw* podaję w przekładzie M. Maykowskiej (Platon, *Prawa*, Warszawa 1997); wszystkie cytaty z *Kratylosa* podaję w przekładzie W. Stefańskiego (Platon, *Kratylos*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1990).

Wszystkie polskie cytaty z pism Arystotelesa podaję według wydania: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990–2001, w następujących przekładach:

- Fizyka*, przeł. K. Leśniak (t. 2),
- O niebie*, przeł. P. Siwek (t. 2),
- O świecie*, przeł. A. Paciorek (t. 2),
- Metafizyka*, przeł. K. Leśniak (t. 2),
- O duszy*, przeł. P. Siwek (t. 3),
- O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek (t. 4),
- Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska (t. 5).

WPROWADZENIE

1. Hermetyzm i *Corpus Hermeticum*

Kiedy zaczynamy badać jakieś pojęcie, szukamy jego genezy, i – jeśli to możliwe – staramy się je zdefiniować. Historia hermetyzmu sięga swymi początkami czasów antycznych – tyle jesteśmy w stanie powiedzieć na pewno. Trudno jednak wskazać precyzyjnie zarówno miejsce, jak i czas, w którym narodził się ten nurt¹. Podstawowym problemem, jaki zawsze stał na drodze do ścisłego określenia pojęcia „hermetyzm”, jak również osadzenia go w czasie, była i jest legendarna postać Hermesa Trismegistos, pod auspicjami którego miał powstać ruch hermetyczny.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, kim był (lub też jest) Hermes Trismegistos, mamy do wyboru kilka możliwości. Postać ta bowiem jest utożsamiana z egipskim bogiem Thotem lub też uznawana za bóstwo synkretyczne, będące połączeniem greckiego Hermesa i Thota; bywa także uważana za egipskiego mędrca, który żył jeszcze w czasach przed Mojżeszem². Według T. Zielińskiego natomiast, „Trismegistos” jest po prostu przydomkiem Hermesa jako proroka religii hermetycznej³. Określony przez średniowiecznych alchemików mianem *pater philosophorum*⁴ uważany był za mędrca, z którego krynicy wiedzy rzekomo czerpali między innymi Pitagoras i Platon.

Postać Hermesa Trismegistos cieszyła się wielką popularnością (oraz, co istotne, szacunkiem) nie tylko wśród jego wyznawców. Warto zwrócić uwagę, że nawet chrześcijańscy apologeti i teologowie, traktujący patrona hermetyzmu jako człowieka z krwi i kości, dalecy byli od krytykowania jego nauki czy

¹ Cf. R. van den Broek, *Gnosticism and Hermetism in Antiquity. Two Roads to Salvation*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. by R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 1, 5–6; F. Ebeling, *Alchemical Hermeticism*, [w:] *The Occult World*, ed. Ch. Partridge, London – New York 2015, s. 74.

² Jeden z najbardziej znanych wizerunków Trismegistos przedstawia mozaika w katedrze w Sienie. Widnieje tam z kolei napis przedstawiający Hermesa jako współczesnego Mojżeszowi: *Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi*.

³ T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, s. 49; cf. K. Banek, *Hermes Trismegistos. W poszukiwaniu genezy mitu*, „Hermaion”, 1, 2012, s. 36.

⁴ R. Bacon, *Opus minus*, vol. XV, [w:] *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J.S. Brewer, London 1859, s. 313.

oskarżania go o herezję, co spotykało niejednokrotnie wyznawców gnostycyzmu. Atenagoras z Aten zaliczał Hermesa Trismegistosa do ludzi, którzy – jak Aleksander Wielki – wywodzili swój rodowód od bogów⁵; Tertulian uhonorował go tytułem *magister omnium physicorum*⁶; Laktancjusz przedstawił Trismegistosa jako starożytnego mędrca i autora wielu ksiąg⁷; Augustyn wreszcie pisze o Hermesie Egipcjaninie, zwanym Trismegistosem⁸, z którego myślą wprawdzie biskup Hippony nie mógł do końca się zgodzić, ale docenił jego zdolność przewidzenia nadejścia chrześcijaństwa⁹.

O znaczeniu tej postaci mówi już sam jego przydomek „Trismegistos”, czyli „po trzykroć największy”. Epitet ten ewoluował od pierwszego znanego nam zapisu z II w. p.n.e., który widnieje na kamieniu z Rosetty: Ἑρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας, po używany do dziś Τρισμέγιστος¹⁰, który pojawia się

⁵ Athenagoras, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 28,6: ἐπεὶ δὲ Ἀλέξανδρος καὶ Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος ἐπικαλούμενος συνάπτων τὸ ἴδιον αὐτοῖς γένος καὶ ἄλλοι μυρίοι, ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον καταλέγοιμι, οὐδὲ λόγος ἔτι καταλείπεται βασιλεῖς ὄντας αὐτοὺς μὴ νενομίσθαι θεοῦ.

⁶ Tertulianus, *Adversus Valentinianos*, XV, 1.

⁷ Lactantius, *Divinae Institutiones* I, 6: Qui tametsi homo, fuit tamen antiquissimus, et instructissimus omni genere doctrinae: adeo ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen imponeret. Hic scripsit libros, et quidem multos, ad cognitionem diuinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos, Deum et patrem.

⁸ Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 23: Hermes Aegyptius, quem Trismegiston vocant.

⁹ *Ibidem*, VIII, 23–26; cf. G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, New Jersey 1993, s. 216–217; cf. P. Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: per una nuova religione di tolleranza*, [w:] *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of his 65th Birthday on June 23, 2014*, ed. by S. Gaspa, A. Greco, D.M. Bonacossi, S. Ponchia, R. Rollinger, Münster 2014, s. 647–654.

¹⁰ Pseudo-Manethon (Manetho, with an english translation by W.G. Waddell, London MCMLXIV, s. 210) w liście do Ptolemeusza Filadelfosa wspomina o świętych księgach napisanych przez przodka Ptolemeusza – Hermesa Trismegistosa: ἱερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος, τρισμεγίστου Ἑρμοῦ. Nie tylko Hermes, ale także Thoth, na co zwraca uwagę Ch.H. Bull (*The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Boston 2018, s. 34–35), określany był mianem podwójnie i potrójnie wspaniałego władcy Hermopolis; cf. B.P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992, s. XIV–XV: „Hor’s title for Thoth is the Demotic equivalent of *megistou kai megistou theou megalou Hermou*, the Greek that he scratched on another ostrakon – two superlative forms of ‘great’ followed by a positive form of the same word – and this phrase is the earliest surviving

u Atenagorasa¹¹. T. Freke i P. Gandy twierdzą, że przydomek „Trismegistos” został nadany przez Greków egipskiemu Hermesowi na odróżnienie go od greckiego i jako wyraz podziwu dla jego najwyższej wiedzy¹²; wydaje się, że odmienny pogląd wyraża Filon z Byblos, który przydomkiem τρισμεγιστος określa greckiego Hermesa, skoro przedstawia go jako doradcę i pomocnika Kronosa¹³.

Mit Hermesa Trismegistosa – jak pisze K. Banek – „narodził się w Dolnym Egipcie. Za jego twórców można uznać środowisko tamtejszych filozofów, gnostyków, alchemików, magów i ezoteryków”¹⁴. Egipt jako kolebka hermetyzmu od początku stanowił w nauce kwestię dyskusyjną. Przedstawicielami dwóch skrajnych stanowisk w tym zakresie są jedni z pierwszych badaczy pism hermetycznych, a mianowicie niemiecki uczony R. Reitzenstein, który uważał, że hermetyzm narodził się w Egipcie¹⁵, oraz polski filolog klasyczny T. Zieliński, który, zarzucając Reitzensteinowi przesadną egiptomanię¹⁶, sądził, że „zarodów hermetyzmu należy szukać [...] w Arkadii”¹⁷, a więc w Grecji, a dokładnie w miejscu,

instance, whether in Egyptian or in Greek, of the triple form of the god's title. Thus, Hor's words foreshadow the later Greek title *Trismegistos*, the name given to Hermes as author of the treatises translated here, the name that would signify a new way of sanctifying the heathen past for Christian scholars of the Renaissance, a name the still charms the learned in our own time”.

¹¹ K. Banek, *op. cit.*, s. 36; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris 1944, s. 73–74.

¹² T. Freke, P. Gandy, *Hermetica. The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York 1997, s. XIV.

¹³ Filon z Byblos, fr. 2, [w:] *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 3, ed. K. Müller, Paris 1849, s. 567: εἰς ἄνδρα δὲ προελθὼν ὁ Κρόνος, Ἑρμῇ τῷ τρισμεγίστῳ συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος – οὗτος γὰρ ἦν αὐτῷ γραμματεὺς – τὸν πατέρα Οὐρανὸν ἀμύνεται τιμῶν τῇ μητρὶ.

¹⁴ K. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, Warszawa 2013, s. 37; cf. A. Sowińska, *Starożytny Egipt a Hermes Trismegistos. Świadectwo egipskości Trzykroć Największego w wybranych tekstach hermetyzmu wyższego*, „Interlinie. Interdyscyplinarne Czasopismo Internetowe”, nr 1/5, 2012, s. 92–99.

¹⁵ R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904. O wątkach i inspiracji Egiptem w CH: Ph. Derchain, *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*, „Revue de l'histoire des religions”, t. 161, nr 2, 1962, s. 175–198. W swojej późniejszej publikacji R. Reitzenstein (*Die Hellenistischen Mysterienreligionen: Nach Ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig – Berlin 1920, s. 36) wycofuje się z teorii egipskiego pochodzenia hermetyzmu, zauważając, że nad egipskimi przeważają w nim wyobrażenia irańskie.

¹⁶ T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, Leipzig 1905, s. 322.

¹⁷ Idem, *Hermes Trismegistos...*, s. 4.

z którego pochodzi sam grecki bóg Hermes¹⁸. Każde z tych stanowisk miało oczywiście swoich zwolenników i przeciwników¹⁹. Lata dyskusji nie przyniosły rozstrzygnięcia na korzyść żadnej ze stron; nie ulega bowiem wątpliwości, że hermetyzm jest nurtem synkretycznym²⁰, jednym z ruchów – jak powiedzieliśmy dziś – ezoterycznych²¹, który spośród podobnych prądów, popularnych zwłaszcza w okresie cesarstwa, wyróżnia przede wszystkim eponimiczna postać legendarnego proroka i założyciela. Zarówno osoba samego Trismegistosa, jak i pisma, których był domniemanym autorem, stanowią produkt powiązania ze sobą greckiej myśli filozoficznej (ze szczególnym uwzględnieniem myśli platońskiej²², ale także presokratycznej, Arystotelesowej i stoickiej) z religijną tradycją egipską oraz judeochrześcijańską²³; a ponieważ literaturze hermetycznej nieobce

¹⁸ T. Zieliński (*ibidem*, s. 31–32) właśnie arkadyjski hermetyzm uznał za źródło hermetyzmu naukowego. Hermetyzm ten, według Zielińskiego (*ibidem*, s. 15) był doskonalszą formą – bądź kolejnym etapem – pierwotnej religii panującej w Arkadii. Powołując się na tak zwaną „kosmogonię Strasburską” (*ibidem*, s. 21–25), Zieliński stara się dowieść, że u jej podstaw leży kosmogonia staroarkadyjska, która – podobnie jak Strasburska – za twórcę świata uznawała Hermesa. Brak jakiegokolwiek „domieszki pierwiastków cudzoziemskich” zdaje się być dla polskiego uczonego pewnikiem, że hermetyzm w swej pierwotnej i najczystszej postaci posiada wyłącznie greckie korzenie. Co więcej, jak pisze dalej Zieliński (s. 33), o greckich – a ściśle rzecz ujmując – arkadyjskich źródłach hermetyzmu przesądza użycie w „kosmogonii Strasburskiej” epitetu: „ludzie przedksię-
życowi” na określenie mieszkańców Arkadii.

¹⁹ W. Scott, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. I, Boston 1993, s. 2–3; B.P. Copenhaver, *op. cit.*, s. XVI–XXXII; R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 9–10.

²⁰ Cf. T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 1906, s. 25–27.

²¹ Cf. A. Faivre, K.-C. Voss, *Western Esotericism and the Science of Religions*, „Numen”, vol. 42, fasc. 1, 1995, s. 49–52.

²² W swoich rozważaniach nad średnim platonizmem, J. Dillon (*The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996, s. 384) zalicza hermetyzm (obok pism gnostycznych i *Wyroczeni Chaldejskich*) do grupy, którą nazywa poetycko The Platonic Underworld, a więc Platońską Krainą Cieni czy też Platońskim Światem Podziemnym. Wybierając *Poimandra* – jako najbardziej znany traktat zbioru *Corpus Hermeticum* – z jednej strony uznaje go za reprezentatywny dla wprowadzenia do nauki hermetycznej, z drugiej zaś zaznacza (s. 389), że cały zbiór CH nie stanowi koherentnej całości, a co za tym idzie, także *Poimander* nie może być w pełni traktowany jako reprezentant całościowej doktryny hermetycznej, ale jest dość wystarczający jako przykład tego nurtu. Dla każdego, kto zetknął się z traktatami zawartymi w CH, jest rzeczą oczywistą, że żadne z pism tam zawartych nie może być reprezentatywne jako źródło całościowej wiedzy hermetycznej.

²³ O powiązaniach hermetyzmu z tradycją judeochrześcijańską *vide*: C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1954, s. 99–248.

są także wątki astrologiczne i magiczne, obecne są tu też zapewne wpływy Persji i Babilonii²⁴. Wbrew zatem opiniom zarówno Zielińskiego, jak i Reitzensteina, nie można podać jednego źródła, z którego wywodzi się hermetyzm. Chcąc zaś pogodzić te dwa odmienne poglądy: jeden wywodzący nurt hermetyczny z Grecji, drugi z Egiptu, należy zwrócić uwagę na czynnik odgrywający niepoślednią rolę w narodzinach omawianego nurtu – kontakty grecko-egipskie²⁵, wzmożone jeszcze po podbojach Aleksandra Wielkiego i powstaniu Aleksandrii.

Wracając do wskazanego przez K. Banka środowiska, w jakim narodził się hermetyzm, trzeba powiedzieć, że różnorodność nurtów, które na przestrzeni wieków powiązane zostały z „nauką” Hermesa Trismegistosu dodatkowo zaciemnia możliwość precyzyjnego zdefiniowania tego zjawiska. Można stwierdzić, że wraz z upływem czasu hermetyzm rozszerza pole swego oddziaływania, nierozstrzygnięta zaś pozostaje kwestia jego pierwotnego charakteru. Nie można bowiem odmówić słuszności opinii Ch. Wildberga, który twierdzi, że naprawdę o historii hermetyzmu nie wiemy nic: nie mamy dowodów archeologicznych z wyjątkiem jednej lub dwóch inskrypcji, gdzie jest mowa o Trismegistosie; nie mamy materialnych przedmiotów kultowych, które możemy z nim połączyć; nie mamy praktycznie żadnej informacji dotyczącej praktyk kultowych, struktury społecznej albo prawnej organizacji wspólnot hermetycznych, jeśli rzeczywiście kiedykolwiek takie wspólnoty w ogóle istniały; wszystko, co mamy, to teksty²⁶.

²⁴ F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*, München 2005, s. 26; K. Banek, *op. cit.*, s. 36.

²⁵ Jak pisze A. Świderkówna (*Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 2008, s. 19) pierwsze kontakty grecko-egipskie miały miejsce w VII wieku p.n.e., za panowania Psametycha. W tym okresie najprawdopodobniej powstało także pierwsze greckie miasto w Egipcie – Naukratis. Z kolei T. Zieliński (*Hermes Trismegistos...*, s. 31–32, s. 41) za ogniwo pośredniczące między kulturą grecką i egipską uznał Cyrenę – greckie miasto w Afryce północnej, założone w VII wieku p.n.e. Wprawdzie polski uczyony traktuje to jako domysł, jednak właśnie w „prastarej łączności sakralnej” – jak to nazwał – pomiędzy Arkadią a Cyreną dostrzegł możliwość przedostania się pierwotnego hermetyzmu na grunt egipski. Różne starożytne źródła wskazują na dawne kontakty tych dwóch nacji: greckiej i egipskiej, które w okresie aleksandryjskim mogły się tylko nasilić. Warto tu choćby przytoczyć Herodota (*Dzieje*, II), który wspomina o zależnościach (zwłaszcza na płaszczyźnie religijnej) pomiędzy Grekami i Egipcjanami. Także Platon (*Timajos* 21e) ustami Kritiasza przekonuje nie tylko o wczesnych kontaktach grecko-egipskich, ale także o łączącej ich z Ateńczykami przyjaźni, a nawet pokrewieństwie: μάλα δὲ φιλαθήναιοι καὶ τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναι φασιν.

²⁶ Ch. Wildberg, *Corpus Hermeticum, Tractate III: The Genesis of a Genesis*, [w:] Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity. Texts and Studies in Ancient Judaism*, Tübingen 2013, s. 128; cf. A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, s. 38; R. Chlup, *The Ritualization of Language in the Hermetica*, „Aries – Journal for the Study of Western Esotericism”, 7, 2007, s. 155–156; M. Eliade,

Jakakolwiek byłaby geneza mitu Hermesa Trismegistosa i kimkolwiek był – jeśli rzeczywiście istniał – twórca hermetyzmu, jego zwolennicy przypisali mu niezliczoną ilość dzieł²⁷, które miały być wykładnią jego myśli. Analizując jednak pisma hermetyczne, trudno nie zgodzić się z opinią, że przypisywane Hermesowi nauki są tak liczne i różne, że może zrodzić się wątpliwość, czy wywodzą się z tego samego umysłu²⁸. Wszystkie pisma hermetyczne okazały się ostatecznie pseudo-epigrafami. Pierwszym znanym nam uczonym, który zakwestionował autorstwo Hermesa Trismegistosa, był żyjący na przełomie XVI i XVII wieku filolog klasyczny Isaac Casaubon²⁹. Uczony ten, na podstawie świadectw oraz analizy lin-

Historia wierzeń i idei religijnych, t. II, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 196–197; R. Bugaj, „Corpus Hermeticum” w historii, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 46/4, 2001, s. 16; Ch.H. Bull, *No End to Sacrifice in Hermetism*, [w:] *Philosophy and the End of Sacrifice. Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond (the Study of Religion in a Global Context)*, ed. by P. Jackson, A.-P. Sjödin, Sheffield 2016, s. 143–166. Ci badacze hermetyzmu (hermetyzmu szeroko pojętego, a więc obejmującego także, między innymi, teksty z Nag Hammadi), którzy twierdzą, że istniały jakieś formy kultu, misteria bądź też wspólnoty hermetyczne, powołują się przede wszystkim na zachowane w tekstach hymny i modlitwy; odnośnie do zbioru CH wskazać tu można na końcowe fragmenty traktatu I oraz na traktat XIII, który W. Myszor (*Corpus Hermeticum XIII. Wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 17/1, 1979, s. 245) nazywa „dialogiem o charakterze misteryjnym”, w którym interlokutorzy przypominają – według Myszora – „mistagoga wprowadzającego do świętych tajemnic oraz mista wprowadzanego w misteria”; cf. G. Zuntz, *On the Hymns in Corpus Hermeticum XIII*, „Hermes”, 83, Bd., H. 1, 1955, s. 68–92; K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971; Ch.H. Bull, *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. by Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner, Leiden–Boston 2012, s. 399–425; A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza i renesansu: studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018, s. 14–15. Szerzej o istocie hermetyzmu: A.-J. Festugière, *op. cit.*; F. Bonardel, *L’Hermétisme*, Paris 1985; F. Ebeling, *Das Geheimnis...*, s. 49–56; C. Moreschini, *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. J. Lössl, N.J. Baker-Brian, New Jersey 2018, s. 370–390. O wieloznaczności terminu „hermetyzm” i jego rozumieniu vide: Ch.H. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden–Boston 2018, s. 27–30; idem, *Ancient Hermetism and Esotericism*, „Aries – Journal for the Study of Western Esotericism”, 15, 2015, s. 109–135.

²⁷ Ogólnie do pism hermetycznych zaliczane są te, których twórcą miał być legendarny Hermes Trismegistos. Liczba ich, jak sądzą niektórzy, może wynosić nawet 36525, cf. R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 9.

²⁸ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI, ed. by J. Hastings, Edinburgh 1913, s.v. Hermes Trismegistus, s. 628.

²⁹ I. Casaubon, *De rebus sacris et Ecclesiasticis. Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, London 1614, I, X, s. 52: *Probatum librum qui sub nomine*

gwistycznej stylu oraz doktryny zawartej w badanych tekstach, ustalił, że teksty hermetyczne (przynajmniej te, które później zaliczono do tak zwanego hermetyzmu uczonego) powstały pomiędzy I a III w. n.e.³⁰

Powszechnie przyjmuje się³¹, że literatura hermetyczna dzieli się na dwa nurty:

1) naukowy (filozoficzny, filozoficzno-teologiczny lub wyższy hermetyzm), w którym dominują teksty filozoficzno-religijne, takie jak: *Corpus Hermeticum*, łaciński *Asclepius*, fragmenty Stobajosa oraz fragmenty znalezione u Ojców Kościoła, a także teksty hermetyczne z Nag Hammadi³²;

Mercurij Trismegisti circumfertur, falsum esse; *ibidem*, s. 65: Falsissimum etiam est quod docti indocti videntur hactenus credidisse; aut scripta haec fuisse à Mercurio Trismegisto, vetustissimum Aegypti sapiente; aut ex illius scriptis esse versa quorum verumque probavimus esse longe absurdissimum; cf. A. Grafton, *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 46, 1983, s. 78–93.

³⁰ R.G. Gurgel Pereira, *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*, Basel 2010, s. 90.

³¹ P. Zambelli (*Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 43) podkreśla sztuczność podziału na hermetyzm ludowy i uczony. Swoją wątpliwość w tej kwestii wyraża także J. Czerkawski (*Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XV, z. 1, 1967, s. 122–123). E. Garin (*Ermetismo del Rinascimento*, Pisa 2012, s. 28) uważa ów podział za bezzasadny z tej prostej przyczyny, że hermetyzm, bez względu na to, czy wyraża myśl teologiczną, czy magiczną, ma jeden cel: osiągnięcie wyższego poziomu poznania. A. Sowińska (*Scientia Hermetica na linii czasu, czyli idea okresów historycznoliterackich hermetyzmu*, [w:] *Ezoteryczne tropy w kulturze zachodu*, pod red. R.T. Ptaszka i D. Sobieraj, Lublin 2013, s. 50) zwraca uwagę, że należy wziąć pod uwagę możliwość korygowania tekstów hermetyzmu uczonego (wyższego) i usuwania z niego przez kopistów fragmentów związanych z hermetyzmem niższym (czyli fragmentów magicznych). Taka hipoteza, gdyby okazała się słuszna, właściwie znosiłaby podział literatury hermetycznej na uczoną i ludową; cf. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London – New York 1964, s. 47.

³² Teksty te, w przeważającej części gnostyckie i spisane w języku koptyjskim, znane jako Biblioteka z Nag Hammadi, zostały odkryte w latach 1945–1946 w miejscowości, od której wzięły swą nazwę. Kodeks VI zawiera zaś trzy teksty hermetyczne (cf. *Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie. Tom poświęcony pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej (1934–2013)*, pod red. A. Sowińskiej i W. Stawiszyńskiego, Warszawa 2016, s. 29–31). Ze względu na czas odkrycia tych pism, żaden z pierwszych badaczy hermetyzmu (W. Scott, T. Zieliński, R. Reitzenstein, G.R.S. Mead) nie mógł uwzględnić ich w swoich rozważaniach nad tym zagadnieniem. Szerzej o tekstach z Nag Hammadi vide: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978; *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference*

2) popularny (inaczej techniczny bądź niższy hermetyzm), który obejmuje teksty zawierające wątki astrologiczne, alchemiczne oraz magiczne³³.

W obrębie hermetyzmu „naukowego” G.R.S. Mead wyodrębnił pięć grup pism: 1) *Corpus Hermeticum*, 2) *Asclepius*, 3) wypisy ze Stobajosa, 4) odniesienia i fragmenty u Ojców Kościoła, 5) odniesienia i fragmenty zachowane u innych filozofów³⁴; W. Scott przyjął cztery z nich (odrzucając grupę piątą)³⁵, A.-J. Festugière natomiast za naukowe pisma hermetyczne uznaje tylko trzy pierwsze grupy³⁶. R. Bugaj, oprócz *Corpus Hermeticum* i wypisów ze Stobajosa (przy czym wskazuje przede wszystkim na *Kore Kosmu*), zalicza do pism hermetycznych rozdział VIII *De Mysteriis* Jamblicha oraz trzy koptyjskie teksty należące do tzw. biblioteki z Nag Hammadi³⁷. Ponadto, wymieniając Hermesa Trismegistosa jako autora *Corpus Hermeticum* oraz innego hermetycznego tekstu, tzw. *Tablicy Szmaragdowej*, Bugaj stwierdza, że oba te dzieła stały się podstawą nauki alchemików³⁸. A. van den Kerchove pisze zaś krótko, że filozoficzny zbiór pism hermetycznych składa się z osiemnastu traktatów i dużej liczby fragmentów o różnej objętości³⁹.

Corpus Hermeticum jest zbiorem siedemnastu hermetycznych traktatów spisanych w języku greckim⁴⁰, z których większość powstała najprawdopodobniej

at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery, ed. by S. Giversen, T. Petersen, J.P. Sørensen, Copenhagen 2002. W Polsce: *Tajemnice gnozy...*; W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi*, tłum. i red. naukowa W. Myszor, współtłumaczenie Ewangelii Tomaszka: A. Dembska, Katowice 2005.

³³ Teksty hermetyczne zaliczane do niższego hermetyzmu powstawały już III w. p.n.e. Zalicza się do nich między innymi fragmenty Bolosa z Mendes, *Liber Hermetis*, pisma tzw. jatromatyków, *Kiranidy*, pisma dotyczące nauk tajemnych (E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 63; *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, s. 488–489). Warto też wspomnieć, że według T. Zielińskiego (*Hermes Trismegistos...*, s. 46) hermetyzm wyższy jest w swym duchu grecki, niższy natomiast „jako system praktyk magicznych” pozostaje egipski. Zawierając w sobie jednocześnie pierwiastki nie tylko greckie, ale także innych kultur, przysposobił także na swoje potrzeby język grecki, cf. A.-J. Festugière, *La Révélation...*, s. 85–86.

³⁴ G.R.S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, vol. I, London 1906, s. 3–4.

³⁵ W. Scott, *op. cit.*, s. 15.

³⁶ A.-J. Festugière, *La Révélation...*, t. II, Paris 1949, s. 1.

³⁷ R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 35.

³⁸ *Ibidem*, s. 9.

³⁹ A. van den Kerchove, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden 2012, s. 2.

⁴⁰ Niekiedy nazwa „*Corpus Hermeticum*” odnosi się, obok „*Hermetica*”, do zbioru wszelkich pism hermetycznych (ze szczególnym uwzględnieniem pism „naukowych”), a nie tylko siedemnastu greckich traktatów. I tak w wydaniu A.D. Nocka (*Cor-*

w II i III w. n.e. Nie wiadomo, kiedy ujrzał on światło dzienne jako całość, choć wiemy, że zbiór pism pod tym tytułem znał XI-wieczny bizantyński uczony Michał Psellos, który starał się wskrziesić myśl hermetyczną. *Corpus Hermeticum* zaliczany jest do nurtu hermetyzmu naukowego, chociaż zawarte w traktatach myśli często dalekie są od utworzenia spójnego systemu. Kwestię niejednorodności tekstów CH podnosi już w swoim opracowaniu R. Reitzenstein, stwierdzając, że fragmenty, które składają się na zbiór pism hermetycznych, są to teksty niezależne od siebie. Zawierają bowiem różne systemy teologiczne i zostały napisane w różnym czasie⁴¹. Wtórzuje mu A.-J. Festugière, twierdząc, że żaden system filozoficzny nie jest mniej koherentny niż hermetyzm; dlatego też pisma CH nie tyle stanowią wartość samą w sobie, co są świadectwem epoki i charakterystycznych dla niej poglądów⁴². Dlaczego zaś zostały one połączone w jeden zbiór, nie wiadomo. Choć kolekcja tych tekstów nie zawiera myśli jednolitej, a niektórych traktatów nie udało się odczytać w całości z uwagi na występujące w nich liczne luki⁴³, wciąż funkcjonują one jako jednolity zbiór i wciąż są przedmiotem fascynacji, która – zdaniem Ch. Wildberga – wywodzi się z zagadki ich pochodzenia⁴⁴.

Brak jednolitej myśli doprowadził do tworzenia przez badaczy podziałów wewnątrz zbioru CH. Učení stosują tu różne kryteria, wśród których wybijają

pus Hermeticum t. I–IV, Paris 1946–1954), zostały zgrupowane następujące teksty: siedemnaście greckich traktatów, łaciński *Asklepiusz* (który najprawdopodobniej jest tłumaczeniem greckiego traktatu hermetycznego zatytułowanego *Λόγος τέλειος*), dwadzieścia dziewięć fragmentów Stobajosa oraz rozproszone fragmenty znalezione u takich pisarzy jak: Tertulian, Pseudo-Cyprian, Laktancjusz, Jamblich, Zosimos, Cyryl Aleksandryjski. Podobną sytuację mamy w przypadku niemieckiego wydania *Corpus Hermeticum* (*Das Corpus Hermeticum Deutsch*, t. 1–2, übersetzt und eingeleitet von Jens Holzhausen, Stuttgart 1997), gdzie poza greckimi traktatami, *Asklepiuszem*, fragmentami Stobajosa, znajdują się także fragmenty z papiirusu wiedeńskiego, teksty hermetyczne odnalezione w Nag Hammadi oraz Testimonia. Nazwa „Hermetica” najczęściej odnosi się do szeroko pojmowanego hermetyzmu, a więc także do jego „niższego” oblicza.

⁴¹ Cf. R. Reitzenstein, *Poimandres...*, s. 190.

⁴² A.-J. Festugière, *La Révélation...*, t. IV, Paris 1954, s. 55. T. Zieliński (*Hermes Trismegistos...*, s. 13) stwierdza, że hermetyzm miał być nurtem współzawodniczącym z chrześcijaństwem; G. Moerschini (*Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, trans. P. Baker, Turnhout 2011, s. 2) przypuszcza zaś, że zbiór *Corpus Hermeticum* powstał w wyniku selekcji, której myślą przewodnią było zgromadzenie w jednej księdze pism najbardziej w swej treści i doktrynie zbliżonych do myśli chrześcijańskiej, z jednoczesnym pominięciem tych, które zawierają myśl pogańską. Te drugie z kolei, według Moerschiniego, zostały zebrane we fragmentach Stobajosa.

⁴³ Ch. Wildberg (*op. cit.*, s. 128) stwierdza nawet, że kolekcja ta, przynajmniej częściowo, jest w ruinie.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 127.

się dwa główne: podział ze względu na treść oraz ze względu na autora i adresata poszczególnych traktatów. Pierwszy podział uwzględnia trzy grupy pism: traktaty o charakterze monistycznym i optymistycznym (CH II, V, VIII, XIV), traktaty dualistyczne i pesymistyczne (CH I, IV, VI, VII, XIII) oraz traktaty wykazujące charakter mieszany (CH IX, X, XII, XV)⁴⁵. Podział ten, jak widać, nie obejmuje wszystkich traktatów, prawdopodobnie ze względu na trudność jednoznacznego przyporządkowania do danej grupy. Sama jednak możliwość dokonania takiego podziału jest dowodem na różnorodność tekstów zawartych w CH, która musi prowadzić do wniosku, że myśl tych pism nie jest spójna, a co więcej, wyklucza autorstwo jednego twórcy. Inny podział zastosował W. Myszor, którego zdaniem wśród pism CH można wyróżnić traktaty omawiające szczegółowe zagadnienia nauki hermetycznej (CH II, V, VI, VIII, IX) oraz te, które ukazują całościowe ujęcie hermetyzmu (CH X, XI, XII, XVI)⁴⁶.

„Autorem” większości pism CH jest Hermes Trismegistos. Choć utarło się określanie ich mianem traktatów, mają one formę dialogów prowadzonych przez Hermesa z jego synem Tatem (CH IV, V, VIII, X, XII, XIII) lub uczniem Asklepiosem (CH II, VI, IX); CH XIV jest listem Hermesa do Asklepiosa. CH I ma charakter dialogu diegematycznego, w którym narratorem jest Hermes, lecz autorem wygłaszanego przesłania boski Umysł (Poimandres); dialogiem między Umysłem i Hermesem jest również CH XI. Z kolei CH XVI jest listem Asklepiosa do króla Ammona, CH XVII zawiera końcowy fragment dialogu między Tatem i królem (prawdopodobnie Ammonem), CH XVIII natomiast ma formę panegiryku dla cesarzy. W pismach CH znajdujemy też elementy innych form literackich: aretologii (CH I), hymnu (CH I, CH XIII), mowy (CH VII). Zdaniem W. Myszora pisma hermetyczne można pod względem literackim zaliczyć do „objawień”, charakterystycznych dla religijności misteryjnej; dotyczy to przede wszystkim CH I i CH XIII⁴⁷.

Odkrycie *Corpus Hermeticum* zawdzięczamy epoce renesansu. Imię jego domniemanego twórcy – Hermesa Trismegistosa – było wprawdzie znane w średniowieczu, ale kojarzono je przede wszystkim z alchemią⁴⁸ i magią⁴⁹, natomiast teksty hermetyczne wciąż pozostawały nieznane. Dopiero w roku 1460 Leonardo da Pistoia, mnich zatrudniony na dworze Kosmy Medyceusza, dostarczył do Florencji manuskrypt zawierający czternaście traktatów ze znanych nam dzisiaj sie-

⁴⁵ R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 40.

⁴⁶ W. Myszor, *Literatura hermetyczna*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, pod red. H. Podbielskiego, t. II, Lublin 2005, s. 1014.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, s. 1013–1014.

⁴⁸ Cf. M. Pereira, *Alchemy and Hermeticism: an Introduction to this Issue*, „Early Science and Medicine”, vol. 5, no. 2, 2000, s. 115–120.

⁴⁹ P. Scarpi, *The Secret World of Hermetism*, Padova 2014, s. 23.

demnastu. Medyceusz natychmiast zlecił tłumaczenie greckich tekstów na łacinę, wyznaczając do tego zadania Marsilia Ficina. Włoski uczony całemu przetłumaczonemu na łacinę zbiorowi nadał tytuł: *Pimander sive de potestate et sapientia Dei*. Pierwsze wydanie tego przekładu ukazało się w roku 1471⁵⁰. Co ciekawe, mniej więcej w tym samym czasie (w roku 1458), i także we Florencji, grecki kardynał Bessarion był w posiadaniu manuskryptu, który zawierał nie tylko pierwsze czternaście traktatów (I–XIV), które dotarły do Ficina, ale także pozostałe trzy (XVI–XVIII). Co jeszcze ciekawsze, podobno traktat XV CH nigdy nie istniał, a mimo to numeracja traktatów została zachowana, tak, że w wydaniach krytycznych CH po traktacie XIV następuje traktat XVI⁵¹.

Wspomniane wyżej połączenie imienia Trismegistosa z alchemią i magią wpłynęło na postrzeganie tekstów hermetycznych jako pism związanych właśnie z tymi nurtami⁵², a także z gnostycyzmem⁵³ oraz okultyzmem. Polska badaczka

⁵⁰ R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 35; E. Garin, *Powrót filozofów...*, s. 61. Jak wielka była fascynacja postacią Hermesa Trismegistosa świadczyć mogą słowa, które wydawca umieścił w tłumaczeniu CH, a które miały być zwrotem do czytelnika samego Trismegistosa (podaję za: E. Garin, *Powrót filozofów...*, s. 61–62): „Kimkolwiek jesteś ty, który czytasz te słowa: gramatykiem czy mówcą, filozofem czy teologiem, wiedz, że to ja jestem Merkurius Trismegistus, którego niezwykła doktryna teologiczna w osłupienie wprowadziła najpierw Egipcjan i barbarzyńców, a rychło potem teologów chrześcijańskich. Jeśli mnie tedy kupisz i przeczytasz, tę będziesz miał korzyść, że nabyty za tak mały grosz dam ci w czytaniu rozkosz wielką i wielki pożytek, albowiem moja nauka zdolna jest zadowolić każdego: i niezbyt wykształconego i największego uczonego [...]. Czytaj mnie teraz i przyznaj, żem nie skłamał, a jeśli raz przeczytasz, to znowu do lektury powrócisz i doradzisz wszystkim wokoło, by mnie kupili i przeczytali”. Uznanie wielkości i mądrości Hermesa Trismegistosa objawiało się także w tym, że dla myślicieli renesansu pozostał on mędrce starszym od Pitagorasa i Platona, cf. F. Yates, *op. cit.*, s. 16.

⁵¹ *Dictionary of Gnosis...*, s. 489; B.P. Copenhaver, *op. cit.*, s. XI–XIV; G.E. Szönyi, *The Hermetic Revival in Italy*, [w:] *The Occult World...*, s. 52; Szerzej o historii tekstów CH i manuskryptach: R. Reitzenstein, *Poimandres...*, s. 190–214; NF I, s. XI–XXXVI; W. Scott, *op. cit.*, s. 17–81; o hermetyzmie i jego fenomenie na przestrzeni wieków: *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, a cura di Paolo Scarpi, vol. I, Milano 2009, s. X–XVIII.

⁵² Jak pisze R. Bugaj (*Corpus Hermeticum...*, s. 7), „zarówno *Corpus Hermeticum*, jak i *Tablica Szmaragdowa* stały się podstawą nauki alchemików”; cf. J. Evola, *La Tradizione Ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua „Arte Regia”*, Roma 2006, s. 23–24; F. Ebeling, *Das Geheimnis...*, s. 180.

⁵³ Uczeni dostrzegają wątki gnostyczne w hermetyzmie przede wszystkim w tych traktatach, które nazywane są „pesymistycznymi” bądź „dualistycznymi”, cf. G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, s. 137–143. O różnicy między hermetyzmem a gnostycyzmem C.S. O’Brien (*The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015, s. 171) pisze tak: „Hermetism differs from Gnosticism in the use to which salvational knowledge can be put. It is possibile for

I. Trzcińska zalicza hermetyzm do tak zwanej późnoantycznej gnozy, w której rozróżnia dwa nurty: gnostycyzm (gnoza judeochrześcijańska) i właśnie hermetyzm – czyli gnozę pogańską. Hermetyzm, zdaniem Trzcińskiej, odegrał znaczną rolę w nowożytności, ponieważ w tym nurcie „kwestia racjonalności pozostała istotnym elementem systemu, podczas gdy gnostycyzm jawi się jako nurt całkowicie jej pozbawiony”⁵⁴. K. Pawłowski z kolei nazywa hermetyzm nowym obliczem „filozofii misteryjnej”, przy czym w swoich rozważaniach na ten temat powołuje się przede wszystkim na łacińskiego *Asklepiusza*, który – jego zdaniem – nie tylko jest najważniejszym, ale także najbliższym filozofii traktatem hermetycznym⁵⁵. Włoski uczony E. Garin uważa zaś, że właśnie ścisły związek „teologii” hermetycznej z okultyzmem był jednym ze źródeł sukcesu, jaki pisma hermetyczne odniosły w renesansie⁵⁶. Garin dodaje też, że hermetyzm mógł pogodzić zapotrzebowania ludzi różnych przekonań czy wyznań; nurt ten niósł bowiem ze sobą chrześcijańskie przesłanie, które mogło być ujęte bądź na sposób platoniczujący, bądź gnostycki. Taki konglomerat myśli mógł być traktowany jako „jedyna matryca wszystkich doktryn, zdolna stać się głębokim źródłem jednoczącym wszelką wiarę i wszelką filozofię”⁵⁷.

God to be revealed to the Hermetist through contemplation during life, rather than for this ‘knowledge’ to be only of real benefit after death, as is the case with Gnosticism. Rather than stressing that the nature of man is alien to the world, the Hermetist expresses his oneness with God, which tends to lead to a less severe anti-cosmic stance than is found in Gnosticism. Finally, Hermetism is not an elaborate metaphysical system, but a mechanism for achieving spiritual progress, which is rather sparse on technical metaphysical elements. Gnosticism, or at least certain system thereof, had certain quasi-philosophical pretensions and this explains the greater emphasis on theoretical speculations”.

⁵⁴ I. Trzcińska, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011, s. 82–83; cf. Ch.H. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus...*, s. 28.

⁵⁵ K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007, s. 139–160.

⁵⁶ E. Garin, *Powrót filozofów...*, s. 62; cf. F. Ebeling, *Alchemical Hermeticism...*, s. 74–91.

⁵⁷ E. Garin, *Powrót filozofów...*, s. 62. Ch.H. Bull (*The Tradition of Hermes...*, s. 27–30), rozpatrując znaczenie, a także pochodzenie terminu hermetyzm, które wywodzi od słowa ἐρμαιοῦς oznaczającego: „związany z Hermesem, pochodzący od Hermesa” (cf. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden – Boston 2015, s. 821), ostatecznie konkluduje (s. 30): „[...] by the term ‘Hermetism’ we speak of a social formation of people who gathered in order to practice the ritual tradition that they believed derived ultimately from Hermes Trismegistus, who had received divine revelations and become divine himself. This tradition they believed had been transmitted from ancient times by Egyptian priests, and it is likely that priests took an active part in the rituals of the groups, as we shall argue. Hermes Trismegistus was a figure of cultural memory whose myths made him the patron of Egyptian priests, wisdom, and magic. His name

U. Eco, stwierdziwszy, że ponowne odkrycie CH w renesansie rozpowszechniło myśl tam zawartą jako wiedzę sięgającą czasów przed Mojżeszem, podkreśla wpływ hermetyzmu na późniejszą kulturę europejską: „Uległszy przetworzeniu pod piórem Pico della Mirandoli, Ficina i Johannaesa Reuchlina, czyli renesansowych neoplatoników i chrześcijańskich kabalistów, model hermetyczny stał się pożywką dla rozległych obszarów nowożytnej kultury, od magii po naukę”⁵⁸. Na przestrzeni wieków szeroko pojęty hermetyzm miał wywrzeć wpływ na postaci tej miary, co Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer, Sandro Botticelli, Roger Bacon, Thomas More, William Blake, Johannes Kepler, Mikołaj Kopernik, Isaac Newton, John Milton, Daniel Defoe, Victor Hugo, Carl Gustav Jung⁵⁹.

Na koniec należy wspomnieć, że hermetyzm wciąż pozostaje nie tylko przedmiotem zainteresowania w kręgach naukowych (filologicznych, filozoficznych, religioznawczych), ale przede wszystkim stanowi źródło inspiracji, a nawet wręcz uniesień duchowych czy religijnych, o czym świadczą wiele publikacji dających

was used as the model author of the Hermetic treatises, and thus lent them legitimacy and provided a sense of internal cohesion among the texts”. Jedną z przyczyn, która może utrudniać zdefiniowanie pojęcia „hermetyzm” jest nie tylko jego powiązanie z gnostycyzmem i alchemią, ale także czas, w którym nurt ten się rozwijał. Jego ponowne odkrycie w epoce, *nomen omen*, renesansu doprowadziło do tego, że właściwie trudno już mówić o jednym hermetyzmie. Niektórzy badacze wręcz odróżniają pierwotny hermetyzm od renesansowego. Do terminów związanych z hermetyzmem w języku polskim odnosi się w swojej monografii M.B. Stępień (*Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015, s. 134–135): „W języku polskim wyróżniamy «hermetyzm starożytny», który języki zachodnie określają krótko, jako «hermetyzm» (ang. *hermetism*) lub «hermetyzm aleksandryjski» (ang. *alexandrian hermetism*). Z kolei polski termin «hermetyzm renesansowy» odpowiada używanemu na Zachodzie określeniu «hermetyzm neoaleksandryjski» (*neo-alexandrian hermetism*). Stosunkowo niedawno w obiegu akademickim funkcjonowały także pojęcia «tradycja hermetyczna» oraz szeroko stosowany termin *hermeticism*, który należałoby tłumaczyć na polski jako «hermetryka», lecz przekładany był najczęściej jako «hermetyzm», tworząc pojęciowy zamęt. Obydwa wspomniane terminy odnosiły się do ogółu nurtów i idei filozoficzno-religijnych (w tym teozoficznych, okultystycznych i gnostycznych) od starożytności po czasy współczesne, którym wydawała się patronować postać Hermesa Trzykroć Wielkiego. Był to nieomal synonim dla wszystkiego, co ezoteryczne”. W obliczu tych niejednoznaczności i trudności w zdefiniowaniu pojęcia „hermetyzm”, wydaje się, że jedynym pewnikiem w tej kwestii pozostaje pochodzenie nazwy „hermetyzmu” od imienia Hermes. Co do pozostałych kwestii pozostaje przyjąć konkluzję F. Ebelinga (*Alchemical Hermeticism...*, s. 74), który stwierdza: „The definition of Hermeticism or the ‘hermetic tradition’ is controversial”.

⁵⁸ U. Eco, *Interpretacja i historia*, [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, pod red. S. Colliniego, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 39–40.

⁵⁹ T. Freke, P. Gandy, *op. cit.*, s. XIV.

wykładnię pism hermetycznych w duchu przypominającym egzegezę pism świętych⁶⁰. Współczesna fascynacja tym nurtem doprowadziła do powstania The Ritman Library (Bibliotheca Philosophica Hermetica), której fundatorem jest holenderski biznesmen J.R. Ritman⁶¹. Biblioteka ta jest miejscem, w którym są gromadzone wszelkie teksty powiązane z szeroko pojętym hermetyzmem. Do tradycji hermetyzmu nawiązują także ruchy uważające się za współczesnych kontynuatorów starożytnych szkół misteryjnych (jak różokrzyżowcy). Wątki hermetyczne obecne są także we współczesnej beletrystyce⁶². Nie sposób więc odmówić słuszności twierdzeniu F. Ebelinga, że historia hermetyzmu, która zaczyna się w starożytności, nie ma jeszcze swojego końca⁶³.

2. Stan badań

Współczesne badania nad hermetyzmem zapoczątkował niemiecki filolog R. Reitzenstein, którego monografia zatytułowana *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* została wydana w roku 1904. Dwa lata później ukazało się trzytomowe opracowanie angielskiego historyka G.R.S. Meada, pt. *Thrice Greatest Hermes*. Zawiera ono angielskie tłumaczenie *Corpus Hermeticum* oraz komentarz, który niestety czasem rezygnuje z naukowej rzetelności na rzecz emocjonalnego zaangażowania wyznawcy. Znacznie obszerniejszym i bardziej szczegółowym omówieniem pism hermetycznych może poszczycić się inny angielski badacz, W. Scott. Jego dzieło, zatytułowane *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes* (1924–1936), liczy sobie cztery tomy⁶⁴

⁶⁰ Najlepiej takie podejście do hermetyzmu oddają słowa autorstwa J. van Rijckenborgha (*Pragnoza egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz*, t. I, Wieluń 2016, s. 35): „[...] kiedy zbliżacie się do *Corpus Hermeticum*, stajecie na świętym gruncie”.

⁶¹ Tak założyciel biblioteki tłumaczy jej powstanie (<https://www.ritmanlibrary.com/founder/>, data dostępu: 11.05.2018): „The ‘birth’ of the Bibliotheca Philosophica Hermetica coincided with a sudden and deep experience I had at the age of sixteen that everything is one. In a single moment I realised that there is a profound connection between origin and creation, between ‘God – Cosmos – Man’, or in the words of Hermes Trismegistus: ‘He who contemplates himself with his mind, knows himself and knows the All: the All is in man’”.

⁶² Przykładami powieści, w których mniej czy bardziej zostały wykorzystane wątki hermetyczne, są: Ph. Dick, *Valis*, przeł. L. Jęczmyk, Poznań 2005, 2011; U. Eco, *Wahadło Foucaulta*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1993; A. Pawłowski, *Śmierć Hermesa*, Toruń 2010; O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe*, Kraków 2014.

⁶³ F. Ebeling, *Das Geheimnis...*, s. 16.

⁶⁴ Przy czym tom IV został opracowany już po śmierci W. Scotta przez A.S. Ferguson.

i zawiera, oprócz omówienia poszczególnych pism, także ich tłumaczenie na język angielski⁶⁵.

Powszechnie przyjmuje się jednak, że wciąż najpełniejszym – chociaż dzieło powstało w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia – omówieniem kwestii związanych z Hermesem Trismegistosem i przypisywaną mu nauką jest opracowanie francuskiego filozofa i filologa A.-J. Festugière'a, zatytułowane *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1944–1954). Temu uczonemu zawdzięczamy także przekład CH na język francuski, dokonany na podstawie uznanego obecnie za kanoniczny, tekstu traktatów ustalonego przez A.D. Nocka (*Corpus Hermeticum* t. I–IV, Paris 1946–1954). Można powiedzieć, że publikacje Festugière'a stanowią pewnego rodzaju cezurę i zamknięcie tego etapu badań nad samym zjawiskiem hermetyzmu i postacią Hermesa Trismegistosa, który zapoczątkował R. Reitzenstein. Chociaż po roku 1954⁶⁶ ukazało się wiele publikacji na ten temat (jednym z nowszych przykładów może być dwutomowe wydanie pod redakcją P. Scarpiego, *La Rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, Milano 2009), to jednak podstawowe wiadomości związane z tematem książki, czyli zbiorem traktatów *Corpus Hermeticum*, pozostały niezmiennie. Z nowszych opracowań warto zwrócić uwagę na pracę norweskiego uczonego Ch.H. Bulla, która ukazała się w 2018 roku: *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* wydana w roku 2018⁶⁷.

Pojawiają się także nowe przekłady CH, wśród których warto wyróżnić angielskie tłumaczenie B.P. Copenhavera (*Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*,

⁶⁵ Współczesny badacz pism hermetycznych, Ch. Wildberg (*Corpus Hermeticum, Tractate III...*, s. 133), zarzuca jednak W. Scottowi, że nikt bardziej nie przyczynił się do zaciemnienia obrazu hermetyzmu, jak właśnie Scott i jego opracowanie *Corpus Hermeticum*.

⁶⁶ Więcej na temat literatury dotyczącej hermetyzmu *sensu largo*: A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza i renesansu...*, s. 16–31.

⁶⁷ Warto także wymienić w tym miejscu artykuły Ch.H. Bulla, które wnoszą nowe spojrzenie do badań nad istotą hermetyzmu: Ch.H. Bull, *Ancient Hermetism and Esotericism*, „Aries – Journal for the Study of Western Esotericism”, 15, 2015, s. 109–135; idem, *No End to Sacrifice in Hermetism*, [w:] *Philosophy and the End of Sacrifice. Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond (the Study of Religion in a Global Context)*, ed. by P. Jackson, A.-P. Sjödin, Sheffield 2016, s. 143–166; idem, *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, ed. by Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner, Leiden–Boston 2012, s. 399–425; idem, *Wicked Angels and the Good Demon: The Origins of Alchemy According to the Physica of Hermes*, „Gnosis: Journal of Gnostic Studies”, 3, 2018, s. 3–33; Ch.H. Bull jest także autorem przekładu *Corpus Hermeticum* oraz innych krótszych tekstów na norweski: *Hermes Trismegistos, Gresk-egyptiske visdomstekster*, utvalg, kommentarer og innledende essay av Ch.H. Bull, oversatt Ch.H. Bull, Oslo 2010.

Cambridge 1992), niemieckie – J. Holzhausena (*Das Corpus Hermeticum Deutsch. Die griechischen Traktate und der lateinische 'Asclepius'*, t. 1, Stuttgart 1997), oraz włoskie: jedno pod redakcją I. Ramelli (które, *nota bene*, jest nie tylko przekładem traktatów *Corpus Hermeticum*, ale także całego wydania CH opracowanego przez Nocka i Festugière'a, edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto, a cura di I. Ramelli, Milano 2005). Drugie – wspomniane wyżej – opracowane przez P. Scarpiego: *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I, a cura di Paolo Scarpi, Milano 2009. Zdecydowanie więcej publikacji dotyczy, łączonych niekiedy z hermetyzmem, gnostycyzmu i alchemii; często nie mają one jednak charakteru naukowego, lecz popularnonaukowy lub wręcz popularny.

Jeśli chodzi o polskie badania nad hermetyzmem, przedstawiają się one znacznie skromniej. Jako pierwszego badacza hermetyzmu w Polsce należy bez wątpienia wymienić T. Zielińskiego⁶⁸. W roku 1920 ukazała się, krótka wprowadzie i raczej popularna, książka jego autorstwa zatytułowana *Hermes Trismegistos*. Kilka lat później jednak zostały opublikowane dwa artykuły Zielińskiego dotyczące hermetyzmu, które niewątpliwie w znacznym stopniu przyczyniły się do rozwoju badań nad tym zagadnieniem i dały asumpt do dyskusji na temat hermetyzmu w świecie naukowym⁶⁹.

Najlepszym dotychczas polskim opracowaniem dotyczącym *stricto* zbioru *Corpus Hermeticum* jest przekład wraz z komentarzem pięciu greckich traktatów CH autorstwa W. Myszora⁷⁰. Chociaż w roku 1991 ukazała się monografia R. Bu-

⁶⁸ Za pierwszego krzewiciela myśli hermetycznej w Polsce należałoby uznać H. Rosseliego. Ten pochodzący z Włoch franciszkanin przybył w XVI wieku do Akademii Krakowskiej ze swoimi wykładami, których tematyka obejmowała również hermetyzm. Owocem zainteresowania tym nurtem były komentarze do pięciu traktatów *Corpus Hermeticum* oraz łacińskiego *Asclepiusza*, cf. J. Czerkawski, *Hannibal Rosseli...*, s. 119–140; idem, *Hannibala Rosseliego koncepcja „pia philosophia”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 15, 1969, s. 107–124; W. Murawiec, *Hannibal Rosseli – profesor Akademii Krakowskiej i autor Pymandra*, „Folia Historica Cracoviensia”, t. 1, 1989, s. 33–53; K.H. Dannenfeldt, *Hermetica Philosophica*, [w:] *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, ed. P.O. Kristeller, Washington 1960, s. 143–144.

⁶⁹ T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 1905, s. 321–372; idem, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 1906, s. 25–60.

⁷⁰ W. Myszor, *Poimandres: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 15/1, 1977, s. 205–216; idem, *Corpus Hermeticum IV: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 16/1, 1978, s. 189–196; idem, *Corpus Hermeticum VI i VII: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 16/2, 1978, s. 241–247; idem, *Corpus Hermeticum XIII: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 17/1, 1979, s. 245–256.

gaja zatytułowana *Hermetyzm*, należy zgodzić się z recenzją R. Mierzeckiego, który sugeruje, że autor powinien zostać przy pierwotnym tytule swojej monografii, czyli *Alchemia*⁷¹. W ostatnich latach postaci Hermesa Trismegistosa poświęcił swoje badania K. Banek; w roku 2013 ukazała się jego monografia pt. *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*. Uzupełnieniem badań nad myślą hermetyczną w Polsce jest praca A. Sowińskiej nosząca tytuł *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, która ukazała się w roku 2018⁷².

W ciągu ostatnich lat ukazały się także dwa polskie przekłady tekstów *Corpus Hermeticum*: Hermes Mercurius Trismegistus, *Boski Pymander*, przeł. A. Staszewska, Sandomierz 2012, oraz Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, przeł. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015. Pierwszy z wymienionych przekładów nie jest jednak tłumaczeniem z języka oryginalnego, lecz z XVII-wiecznego przekładu angielskiego⁷³; dołączono do niego komentarz G.R.S. Meada⁷⁴. Druga pozycja nie zawiera natomiast nie tylko żadnego omówienia treści traktatów, ale nawet informacji o tekście stanowiącym podstawę tłumaczenia; w samym przekładzie znajduje się zaś wiele błędów merytorycznych i formalnych.

Warto zwrócić uwagę, że o ile wciąż w różnych ośrodkach badawczych (zwłaszcza zagranicznych) pojawiają się tłumaczenia *Corpus Hermeticum*, o tyle

⁷¹ R. Mierzecki, „Hermetyzm”, *Roman Bugaj*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991: [recenzja], „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 37/1, 1992, s. 133. Uwaga ta jest uzasadniona, ponieważ oprócz pierwszej części dotyczącej hermetyzmu (s. 9–57, gdzie zamieszczony jest także podrozdział *Corpus Hermeticum*, s. 35–51), uwagi odnośnie do hermetyzmu możemy znaleźć na stronach 166–169 oraz 210–216, na których autor przybliży hermetyzm renesansowy w Polsce. W dalszej części monografii R. Bugaj koncentruje się właśnie na alchemii. Prawdopodobnie spowodowane jest to już dość ugruntowanym (zwłaszcza w szeregach „wyznawców” hermetyzmu) przekonaniem, że hermetyzm, jeśli nawet sam nie był alchemią, to stanowił dla niej bazę teoretyczną, a więc alchemia jest praktyczną stroną hermetyzmu.

⁷² Praca A. Sowińskiej dotyczy recepcji literatury hermetycznej w dziełach polskich twórców (Bernarda z Lublina, Jana z Trzciany i Jakuba Górskiego). Badaczka oparła swoją dysertację na dwóch źródłach hermetycznych: łacińskim przekładzie *Corpus Hermeticum* Marsilia Ficina oraz łacińskim traktacie *Asclepius*.

⁷³ Podstawą przekładu jest: *The Divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus in XVII Books*, tran. formerly out of the Arabic into Greek, and thence into Latine, and Dutch, and now out of the original into English by Doctor [John] Everard, London 1650. Należy zaznaczyć, że *Boski Pymander*, chociaż zawiera – podobnie jak CH – siedemnaście traktatów, to 1) układ traktatów jest inny niż w przyjętym dziś jako kanoniczne wydaniu Nocka, 2) zamiast traktatów XVI–XVIII (według wydania kanonicznego), zawiera trzy inne traktaty, z których dwa są fragmentami Stobajosa.

⁷⁴ Komentarz ten dotyczy tylko traktatu *Pymander*.

wciąż brakuje szczegółowych opracowań poszczególnych traktatów (zwłaszcza jeśli chodzi o polskie badania nad hermetyzmem). Do najbardziej zaś „eksplorowanych” i interpretowanych należą traktat I – *Poimander* oraz traktat XIII CH.

3. Cele i założenia pracy

Prezentowana książka wpisuje się w nurt współczesnych badań nad zjawiskiem starożytnego hermetyzmu. Jest ona poprawioną i uzupełnioną wersją mojej rozprawy doktorskiej pod tym samym tytułem. Jej głównym przedmiotem jest analiza sposobu przedstawienia trzech pojęć: boga, świata i człowieka w siedemnastu greckich traktatach zbioru *Corpus Hermeticum* na tle wcześniejszej tradycji filozoficznej, stanowiąca część I pracy. Choć bowiem zbiór pism zawartych w *Corpus Hermeticum* nie tworzy spójnej całości, pojęcia te można uznać za swego rodzaju filary, wokół których koncentrują się wszystkie teksty hermetyczne. Na tę kwestię zwrócił uwagę w swoich badaniach już T. Zieliński; znaczenie, jakie przypisywał tym trzem pojęciom, odzwierciedla określenie ich mianem „hermetycznej triady”⁷⁵. Celem tej analizy jest próba odpowiedzi na dwa podstawowe pytania: po pierwsze, czy pomimo dużej różnorodności i powszechnie przyznawanej niespójności tekstów składających się na *Corpus Hermeticum*, wyłaniający się z nich obraz „hermetycznej triady” jest ujęciem na tyle konsekwentnym i spójnym, że można uznać go za wspólny mianownik przedstawionej w traktatach myśli hermetycznej, a tym samym mówić o wspólnej im hermetycznej teologii, kosmologii i antropologii; po drugie, czy obraz ten różni się – i w jakim stopniu – od koncepcji zaproponowanych przez wcześniejszą tradycję grecką.

Za grecką tradycję filozoficzną w pracy tej uznaję idee i koncepcje tych myślicieli, którzy swe poglądy głosili od początku istnienia greckiej filozofii do epoki hellenistycznej: przede wszystkim filozofów presokratycznych oraz Platona, Arystotelesa i stoików. Wybór tych właśnie filozofów został podyktowany oryginalnym charakterem ich poglądów, wspomniane wieki są bowiem okresem powstawania systemów filozoficznych, które, mimo oczywistego odwoływania się ich twórców do intelektualnego dorobku poprzedników, nie były jednak systemami synkretycznymi. Dlatego też w rozprawie pominięto takich autorów jak Filon z Aleksandrii czy Plotyn, pomimo że mogli oni wywrzeć wpływ na autorów CH. Powodem wyłączenia z badań Plotyna jest również czas jego działalności, który przypada na okres powstania niektórych traktatów *Corpus Hermeticum*; można więc powiedzieć, że Plotyn i CH są „rówieśnikami”, a w takim przypadku trudno jednoznacznie rozstrzygać o kierunku wzajemnych wpływów.

⁷⁵ T. Zieliński, *Hermes Trismegistos...*, s. 67; cf. R. van den Broek, *op. cit.*, s. 6.

Ze względu na przedstawiony zakres badań praca ta nie aspiruje do całościowego ujęcia problematyki *Corpus Hermeticum*. Zadanie to wymagałoby bowiem zarówno szczegółowej, wszechstronnej analizy każdego z wchodzących w jego skład traktatów, jak i uwzględnienia wpływu, jaki na zawarte w nich idee wywarła – w samym tylko obszarze greckojęzycznym – nie tylko filozofia wcześniejsza, lecz również autorzy epoki cesarstwa, a także Biblia wraz z tradycją apokryficzną oraz teksty gnostyckie.

Część II pracy zawiera autorski przekład siedemnastu greckich traktatów⁷⁶ CH wraz z ich tekstami oryginalnymi. Podstawą przekładu jest wydanie: *Corpus Hermeticum*, t. I–II, texte établi par A.D. Nock, Paris 1960.

⁷⁶ Tłumaczenia dwóch traktatów zostały przez autorkę pracy opublikowane wcześniej (A. Tylak, *Corpus Hermeticum V*, „Collectanea Philologica”, XV, Łódź – Łask 2012, s. 103–108; eadem, *Corpus Hermeticum XVI*, „Collectanea Philologica”, XVII, Łódź 2014, s. 29–36); zostały one włączone do części II pracy w wersji poprawionej.

CZĘŚĆ I

ROZDZIAŁ 1

BÓG

[...] σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν.

(CH V, 11)

1.1. Θεός i θεῖον w greckiej tradycji filozoficznej

Przypisywane Talesowi powiedzenie, że wszystko jest pełne bogów¹, znajduje swoje odzwierciedlenie nie tylko w greckiej tradycji religijno-misteryjnej, ale także w większości greckich nurtów filozoficznych. G. Vlastos twierdzi, że jeśli wczytamy się we fragmenty presokratyków, niewiele terminów pojawia się w nich częściej niż słowo „bóg”². Same pojęcia „bóg” (θεός) oraz to, co boskie (τὸ θεῖον), istniały jednak, zanim pojawiła się refleksja filozoficzna – występują już u Homera i Hezjoda, którzy nazywani byli poetami teologicznymi, ponieważ to właśnie oni „dali” Grekom bogów.

Niewątpliwie taki ogląd świata, w którym określenia „bóg” i „to, co boskie” przenikały nie tylko do języka poezji, religii i filozofii, ale egzystowały w codziennym języku starożytnego Greka, był następstwem obserwacji natury i stosunku do jej potęgi, a także innego od kultur monoteistycznych zapatrywania na kwestie „boskości”. Jak ujął to W.K.C. Guthrie: „Grecy – w odróżnieniu od chrześcijan albo Żydów – nie stwierdzali istnienia boga, by następnie przejść do wyliczenia jego atrybutów: «Bóg jest dobry», «Bóg jest miłością» itd. Byli raczej pod tak wielkim wrażeniem sił natury, które budziły w nich radość albo lęk, że mówili: «to jest bogiem» albo «tamto jest bogiem»”³. Dlatego starożytni Grecy zarówno wiatr, jak słońce, niebo i ziemię, a także miłość czy zawiść nazywali bogami bądź bóstwami. Działo się tak – jak podkreśla G.M.A. Grube – ponieważ były to zjawiska „nadludzkie, nieprzemijające, wieczne [...]”. Każda siła, każda moc postrzegana w świecie, która nie rodzi się wraz z nami i razem z nami nie odchodzi,

¹ DK 11 A 22: Θ. ὡιήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

² Cf. G. Vlastos, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 2, no. 7, 1952, s. 97.

³ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 12.

mogła być zatem zwana bogiem – i na ogół była⁴. A zatem wszystko to, co wzbudzało podziw, ale także lęk, a zazwyczaj te dwa odczucia jednocześnie, wszystko, co było na tyle potężne, że człowiek nie potrafił ani tego wytłumaczyć czy pojąć w sposób rozumowy, ani nad tym zapanować, wszystko, co w jakiś niewyjaśniony sposób panowało nad człowiekiem, zasługiwało – w pojęciu Greków – na miano boga, bóstwa, boskiej siły. Stąd E. Gilson proponuje następującą definicję boga greckiego: „bogiem dla każdej żyjącej istoty jest wszelki żyjący byt, który uznaje się za panujący nad jej własnym życiem”⁵.

Z drugiej jednak strony poematy homeryckie ukazują bogów jako istoty niemal ludzkie. Bogowie Homera kochają, zdradzają, okazują gniew, nawet nienawidzą. Jedyną różnicą pomiędzy bogami a ludźmi jest nieśmiertelność tych pierwszych. Tylko tym jednym elementem przewyższają oni istoty ludzkie. Dlatego też człowiek, pomimo lęku przed bogami, odczuwał jednak swą wyjątkowość i siłę, którą można odczytać chociażby w znanych słowach przypisywanych Heraklitowi: „Kim są bogowie? Ludźmi nieśmiertelnymi. Kim są ludzie? Bogami śmiertelnymi”⁶. Ten właśnie mityczno-epicki obraz bogów, który ukazywał ich, według określenia W. Dłubacza, jako „towarzyszy” człowieka, „osoby” mocniejsze od niego⁷, ale w swoich zachowaniach podobne do zwykłych śmiertelników, podważa i krytykuje – a nawet stara się zburzyć – myśl filozoficzna. Ponieważ jednak greccy filozofowie nie kwestionowali samego istnienia bogów, a jedynie ludzkie wyobrażenie o nich⁸, powstaje pytanie, jaki jest bóg filozofów i czy w ogóle możemy mówić o takim rozróżnieniu?

⁴ G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen 1935, s. 150.

⁵ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 20.

⁶ Lucianus, *Vitarum auctio* 14, 17–21.

⁷ Cf. W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003, s. 55.

⁸ Najwcześniejsze znane nam wypowiedzi, wyrażające w sposób bezpośredni krytykę tradycyjnego obrazu bogów, znajdujemy w poezji Ksenofanesa. Jego słowa (DK 21 B 15): „Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i potrafiły nimi malować oraz tworzyć takie dzieła jak ludzie, konie malowałyby postaci bogów (ἰδέας θεῶν) podobne (ὁμοίως) do koni, woły podobne do wołów i tworzyłyby ciała takie, jaka jest ich własna postać (καὶ τοῖς δέμας)”, lub (DK 21 B 16): „Etiopowie twierdzą, że ich bogowie mają płaskie nosy i są czarni; Trakowie zaś, że [bogowie] mają jasne oczy i rude włosy” wyraźnie pokazują, że filozof nie godzi się na antropomorfizację bogów; Ksenofanes twierdził ponadto (DK 21 B 23), że istnieje „jeden bóg (εἷς θεός), największy (μέγιστος) pośród bogów i ludzi, niepodobny do śmiertelników ani z wyglądu (δέμας) ani ze sposobu myślenia (νόημα)”, który (DK 21 B 24) „cały (ὅλος) patrzy (ὁραῖ), cały myśli (νοεῖ), cały słyszy (ἀκούει)”, a także (DK 21 B 26) „[...] zawsze trwa (μῖμνει) w tym samym [miejscu] nieporuszony (κινούμενος οὐδέν)”. Krytyka Ksenofanesa, jak podkreśla J. Schmidt (*Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006, s. 24), wiąże się w ten sposób z oczyszczeniem i uduchowieniem między innymi pojęcia Boga. Podobnego

Trzeba zgodzić się z E. Gilsonem, że nie jest rzeczą oczywistą i jasną określenie, gdzie w dziejach starożytnej Grecji moglibyśmy odnaleźć początek filozoficznego pojmowania Boga⁹ – pojmowania, które niewątpliwie znajduje swoje zwieńczenie w Arystotelesowym ujęciu najwyższego bóstwa jako pierwszej siły, która utrzymuje w ruchu wszelkie byty, poczynwszy od sfer niebieskich, mimo że sam poruszyciel pozostaje nieruchomy jako czysty akt i myśl myśląca samą siebie¹⁰.

J. Schmidt stoi na stanowisku, że grecka myśl filozoficzna zrodziła się z religii, a za jej prekursora powinniśmy uznać Hezjoda. Poeta z Beocji stał się *spiritus movens* pierwszych rozważań filozoficznych – skoro bowiem w swojej *Teogonii* sytuuje na początku Chaos, z którego następnie wywodzi kolejnych bogów¹¹, tym samym zadaje po raz pierwszy pytanie o początek, czyli o *arche*. Rozwiązanie problemu *arche* u Hezjoda pozostaje jednak wciąż na gruncie religijnym, podczas gdy rodząca się właśnie myśl filozoficzna pragnie swoje dociekania ująć na drodze pojęciowej¹². Nie oznacza to jednak definitywnego zerwania z religią. Według Schmidta każda *arche* (czyli woda Talesa, powietrze Anaksymenesa, ogień Heraklita, *apeiron* Anaksymandra) miała charakter boski. Natomiast filozoficzna krytyka podejścia przeciętnego człowieka do bogów (zwłaszcza w ujęciu Ksenofanesa) miała na celu nie tyle zniesienie religii, co jej oczyszczenie i pogłębienie¹³.

zdania, co Ksenofanes, był Antystenes (cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. I, Lublin 2000, s. 411; A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 244), który twierdził, że istnienie wielu bóstw jest tylko deklaracją prawa, gdyż z natury Bóg jest jeden i nie można go do niczego przyrównać, ani poznać za pomocą obrazów. Współcześnie tę Antystenesową myśl głosi H. Duméry (*Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 32–33): „[...] w życiu nie istnieje Bóg filozofów ani Bóg nie-filozofów; istnieje tylko jeden Bóg, którego idea inspiruje konkretne zachowania i może wraz z nimi stanowić przedmiot refleksji krytycznej”. Platon (*Państwo* 382e) natomiast twierdził, że „bóg jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i w słowie” oraz, że „bogowie nie są czarownikami i nie przemieniają się sami, ani też nas nie nabierają ani słowem, ani czynem” (*Państwo* 383a). Więcej o bogach we wczesnej myśli greckiej *vide*: A. Drozdek, *op. cit.*, *passim*; G.F. Else, *God and Gods in Early Greek Thought*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 80, 1949, s. 24–36; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007; G. Vlastos, *op. cit.*, s. 97–123.

⁹ E. Gilson, *op. cit.*, s. 13; podobnie twierdzi K. Mrówka (*Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*, Szczecin 2003, s. 67), który pisze, że chociaż *logos* pojawił się w greckiej myśli dlatego, że *mythos* już Grekom nie wystarczał, to jednak „w początkach filozofii trudno jest przeprowadzić wyraźną granicę między *mythos* i *logos*, między poznaniem religijnym i filozoficznym”.

¹⁰ Arystoteles, *Fizyka* 258b4–5; 258b12; *Metafizyka* 1072b7–8; 1072b27; 1074b34.

¹¹ Cf. Hesiodus, *Theogonia*, w. 116 i nn.

¹² J. Schmidt, *op. cit.*, s. 14–15.

¹³ *Ibidem*, s. 15.

W ten sposób pojęcie boga (lub tego, co boskie) nabrało dwoistego charakteru i można zaryzykować twierdzenie, że wraz z powstaniem refleksji filozoficznej doszło jednak do podziału na boga religii i boga filozofii. Na płaszczyźnie religijnej „bogowie greckiej mitologii nigdy nie przestali wykonywać swych religijnych funkcji, lecz zracjonalizowani bogowie filozofów nie mieli już do spełnienia żadnej religijnej funkcji” – podkreśla E. Gilson¹⁴. Podobne rozstrzygnięcie tej kwestii proponuje K. Banek, który stwierdza, że

z religią mamy do czynienia wówczas, gdy w danym systemie można wyróżnić trzy podstawowe części – doktrynę (aspekt teoretyczny, czyli to, w co się wierzy), kult (aspekt praktyczny, czyli to, co się wykonuje) i organizację (sposób zorganizowania i funkcjonowania, a więc gmina i funkcjonariusze kultu). Jeśli zatem nie występuje aspekt kultowy (czyli obrzędowość), mamy do czynienia z filozofią¹⁵.

Jest to zarazem najprostsza, jak i najtrafniejsza próba nakreślenia różnicy między religią a filozofią. Filozofia jest czystą spekulacją, teorią, która w żaden sposób nie przekłada swojej myśli na praktyki obrzędowe, kultowe, modlitewne itd.

Można także przyjąć, że podstawową różnicą pomiędzy bogiem filozofów a bogami religii i poezji jest brak antropomorfizacji boga na płaszczyźnie filozoficznej. Bóg filozofów staje się pojęciem, a nie osobą – transcendentną siłą, która przekracza świat zmysłowy, aby zaistnieć w świecie inteligibilnym. Starożytni filozofowie nie zawsze tę najwyższą substancję nazywają bogiem, ale zarówno *voûs* Anaksagorasa, jak i byt Parmenidesa, demiurg Platona i wreszcie Arystotelesowy pierwszy poruszyciel przybierają boskie atrybuty.

Skoro zaś celem filozofii było odmitologizowanie rzeczywistości oraz wyjaśnianie otaczającego nas świata za pomocą argumentów rozumowych, również pojęcie boga lub też tego, co boskie, musiało zostać ujęte czy też pojęte dzięki logosowi. W ten sposób narodziła się teologia¹⁶, która według W. Jaegera „jest specyficznie grecką postawą umysłową i wiąże się z wielkim znaczeniem, jakie greccy myśliciele przypisują logos, ponieważ słowo *theologia* oznacza podejście do Boga

¹⁴ E. Gilson, *op. cit.*, s. 36.

¹⁵ K. Banek, *W kregu Hermesa Trismegistosa*, Warszawa 2013, s. 11; cf. J. Schmidt, *op. cit.*, s. 6: „Religia wyraża świadomość istnienia pewnej dziedziny przekraczającej bezpośrednio nam dostępny, zmysłowy świat, a zarazem nas «dotyczącej». Jest to dziedzina przewyższająca nasz świat potęgi boskiej czy większej liczby potęg, z którymi człowiek ma do czynienia, do których jakoś się odnosi i które czci (w obrzędach i modlitwach), które są dlań «rzeczywistością» w tym sensie, że wywołują rzeczywiste skutki [...]. Człowiek religijny zastaje określoną z góry przez pewną religię interpretację świata i egzystencji, mówiącą mu, jak ma postrzegać rzeczy, jak postępować, jak się modlić i jakie odprawiać obrzędy, a także jak żyć moralnie”.

¹⁶ Przyjmuje się, że po raz pierwszy słowa „teologia” użył Platon w *Państwie* (379a5).

lub bogów za pomocą logos. Dla Greków Bóg stał się zagadnieniem¹⁷. To zagadnienie na trwałe weszło do słownika filozofii. Odtąd bóg to nie tylko spersonifikowana siła czy istota, której oddaje się cześć i składa ofiary podczas obrzędów religijnych, nie zastanawiając się nad jej pochodzeniem, naturą, przyjmując po prostu jej istnienie. To także pojęcie, substancja, najdoskonalszy byt, który jest źródłem wszelkich innych bytów; gdyby chcieć oddać filozoficzne pojęcie boga, należałoby użyć słowa: Absolut¹⁸. Chociaż pojęcie to pojawiło się znacznie później niż refleksja filozoficzna, jednak według W. Dłubacza

¹⁷ W. Jaeger, *op. cit.*, s. 31.

¹⁸ Termin ten wywodzi się od łacińskiego słowa *absolutus* (zupelny, skończony, doskonały, nieograniczony), a właściwie od czasownika *absolvo*, którego odpowiednikiem znaczeniowym w języku greckim byłby czasownik χωρίζω, odpowiednikiem zaś pojęcia *absolutus* – κεχωρισμένον (participium perfecti od χωρίζω). W. Wrotkowski (*Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Warszawa 2008, s. 109–110) zwraca szczególną uwagę na fragment B 108 Heraklita, w którym czytamy, że mądre (σοφόν) jest oddzielone od wszystkiego (πάντων κεχωρισμένον); twierdzenie o oddzieleniu jakiegoś mądrego Jestestwa uważa Wrotkowski za „genialne i przełomowe”, gdyż staje się ono „fundamentem dla filo- i teozofii, zarówno heraklitejskiej, jak i późniejszej”, a „jego echo można dosłyszeć w rozważaniach między innymi Anaksagorasa, Platona i Arystotelesa”. Ten sam badacz (*ibidem*, s. 10, przyp. 10), powołując się na gramatyków, sądzi, że najlepszym odpowiednikiem filozoficznym imiesłowu κεχωρισμένον jest wyraz „Absolut”. Szerzej o pojęciu κεχωρισμένον: W. Wrotkowski, *op. cit.*, s. 109–129. K. Mrówka (*Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 299) uważa z kolei, że słowo κεχωρισμένον u Heraklita „jest jednoznaczną deklaracją transcendencji σοφόν”, choć zgadza się jednocześnie z opinią G.S. Kirka, który twierdzi, że u Heraklita nie istnieje absolutny transcendentalizm). Również według G. Realego (*op. cit.*, t. V, Lublin 2002, s. 17) termin „absolut” nadaje się do oznaczenia tego, co Grecy nazywali *arche* oraz Pierwszą Przyczyną. Niektórzy badacze – pisze Reale – twierdzą, że jego greckim odpowiednikiem mogą być wyrażenia: καθ' αὐτό lub αὐτὸ καθ' αὐτό (w sobie; w sobie i przez siebie), czyli wyrażenia, za pomocą których Platon określa idee. Jeszcze lepiej terminowi *absolutus* odpowiada ἀνυπόθετος (nieuwarunkowany), którym to terminem w *Państwie* (VI, 510b) jest oznaczona Idea Dobra. Najlepiej jednak, zdaniem Realego (*ibidem*), w myśli starożytnej „absolutowi” filozofii nowożytnych odpowiada Jedno neoplatoników. Na istotną kwestię odnośnie do absolutu zwraca uwagę W. Dłubacz (*op. cit.*, s. 56), który podkreśla, że dla filozofów, aż do Platona, bóg czy też bogowie stali niżej w hierarchii niż absolut: „[...] kiedy filozofowie – aż do Platona włącznie – mówią o bogu (*resp.* bogach), to sytuują go na drabinie bytowej poniżej przyjmowanego przez siebie Absolutu, choć zazwyczaj określają go mianem czegoś boskiego! Przyjmowany Absolut jest rzeczywistością ontologicznie wyższą niż jakikolwiek bóg, toteż nie jest on bogiem w sensie mitologicznym. Wielu filozofów greckich, mówiąc o bogach, myślało zgodnie z tradycją religijną”.

genezę koncepcji Absolutu upatruje się u jońskich filozofów przyrody, choć faktycznie jej początki sięgają myśli mitologicznej. Pojęcie Absolutu związane jest ze swoistym sposobem ludzkiego poznania świata – takim, które szuka jego przyczyn pierwszych. Istotą filozoficznego poznania jest bowiem poszukiwanie ostatecznych racji rzeczywistości. Koncepcja Absolutu powstaje w nim zasadniczo jako wynik filozoficznego wyjaśniania świata. [...] Teoria Absolutu związana jest z filozofią, tzn. takim sposobem badania świata, który poszukuje jego przyczyn ostatecznych. Ludzki rozum „rozumie” poznawany świat dopiero, gdy odkryje jego przyczyny¹⁹.

Dłubacz zaznacza, że pierwsi filozofowie „zaczęli też przypisywać boskość swej filozoficznej pierwszej zasadzie ze względu na pewne jej określone cechy (wieczność, niezniszczalność, bycie przyczyną), a więc podobieństwo z religijnym pojęciem Boga”²⁰.

Cechy te widać wyraźnie w opisie nieskończoności jako zasady, przedstawionym w *Fizyce* Arystotelesa:

Albowiem wszystko (ἅπαντα) albo jest zasadą (ἀρχή)²¹, albo pochodzi z zasady (ἐξ ἀρχῆς). Nie istnieje natomiast zasada nieskończoności (ἀπειρου), bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem (πέρας). Co więcej, będąc zasadą jest zarazem niestworzona (ἀγένητον), i niezniszczalna (ἄφθαρτον). Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec (τέλος), a to, co ginie – swój kres (τελευτή). Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swej zasady, lecz, że ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje (περιέχειν) wszystko i wszystkim rządzi (κυβερνᾶν), jak twierdzą ci, co nie uznają obok nieskończoności żadnych innych przyczyn [...]. Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska (θεῖον), bo jest nieśmiertelna (ἀθάνατον) i niezniszczalna (ἀνώλεθρον)²².

„Wszystko albo jest zasadą, albo pochodzi z zasady” – podkreśla Arystoteles. Tak więc, czymkolwiek ona by była, czy Talesową wodą, czy apeironem Anaksymandra, jest substancją, z której wyłaniają się byty i do niej wracają. Fakt bycia *arche* implikuje jej niestworzenie i nieśmiertelność. Skoro zaś atrybuty te przysługiwały bogom lub „czemuś boskiemu”, wobec tego zasada – *arche* byłaby z założenia czymś boskim²³.

¹⁹ W. Dłubacz, *op. cit.*, s. 11.

²⁰ *Ibidem*, s. 54.

²¹ Przypomnijmy, że poprzedniczką pojęcia ἀρχή była φύσις, *physis* w znaczeniu natury, która dała początek wszelkim bytom; w takim znaczeniu pojęcie *physis* zostało zastąpione przez *arche*, cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1908, s. 14.

²² Arystoteles, *Fizyka* 203b6–15.

²³ Nie oznacza to jednak, że wszyscy presokratycy, którzy poszukiwali *arche*, uznawali ją za boga. Moglibyśmy zadać pytanie, czy woda była dla Talesa bogiem? Czy bo-

Według samego Arystotelesa natomiast „tylko bóg może być przyczyną wszystkich rzeczy i pierwszą zasadą”²⁴. A ponieważ prawdziwa mądrość jest dla Stagiryty wiedzą o pierwszych zasadach i przyczynach, których poznanie stanowi właściwy cel filozofii²⁵, tym samym „filozofię pierwszą” – najważniejszą z nauk – utożsamia on z teologią²⁶.

giem był dla Heraklita ogień? Na te pytania nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Z powodu braku źródeł nie jesteśmy także w stanie powiedzieć z pewnością, kiedy po raz pierwszy został użyty termin *arche* (aktualny stan badań przypisuje użycie tego pojęcia Anaksymandrowi). Ponieważ nie dysponujemy dziełami pierwszych filozofów, a tylko zachowanymi fragmentami, odbiorca – zarówno czytelnik, jak i badacz – powinien zachować pewien dystans i powściągliwość w wyciąganiu zbyt pochopnych wniosków. Trzeba zgodzić się zarówno z J. Gajdą-Krynicką (*Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 14), która zwraca uwagę na fakt nadinterpretacji zachowanych fragmentów, mogącej doprowadzić do tego, że odbiorca tekstu przypisze pierwszym filozofom „zbyt wiele, lub też zbyt mało”, jak i z E. Gilsonem (*op. cit.*, s. 16), który twierdzi, że „z zasady filozofowie mówią i mają na myśli tylko to, co mówią. Zbyt dużym ryzykiem jest uczyć Greka po grecku”. Stąd też, podążając za zasadą *sola scriptura*, nie można powiedzieć, że woda dla Talesa była bogiem. Do takiego wniosku dochodzi natomiast G. Reale (*op. cit.*, t. I, s. 79), powołując się na wypowiedź Talesa przekazaną przez Diogenesa Laertiosa (I, 35): „Najstarszą z rzeczy istniejących jest Bóg; jest bowiem niezrodzony”. Na tej podstawie włoski badacz (G. Reale, *op. cit.*, t. I, s. 79) twierdzi, że jeśli rzeczywiście Tales to powiedział, „to nie ma wątpliwości, że miał na uwadze swoją zasadę – wodę”. Podobne stanowisko zajmuje A. Drozdek (*op. cit.*, s. 43), kiedy opisuje Anaksymandrowy *apeiron*: „*Apeiron* jest wieczne, niestarzejące się i obejmuje wszystkie światy. Kieruje wszystkimi rzeczami [...]. *Apeiron* jest boskim bytem, gdyż posiada atrybuty boskości. Istota nieśmiertelna i mająca kontrolę nad wszystkimi rzeczami musi być najwyższym bóstwem, nie tylko jednym z mitologicznych bogów, wystawionym na ciągłą możliwość konfliktu z innymi bogami; musi być bogiem, od którego wszystko zależy, nawet istnienie wszechświata i istnienie innych bogów, jeśli w ogóle istnieją. Boskość *Apeironu* nie jest jego dodatkowym atrybutem, lecz stanowi jego istotę, jego naturę. *Apeiron* jest bogiem; *Apeiron* jest nazwą boskości tego boga, nazwą użytą w celu wyrażenia istoty, którą jest nieskończoność – nieskończoność jego istnienia i mocy”.

²⁴ Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 983a8–9: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις.

²⁵ *Ibidem*, 981b–982b; cf. Arystoteles, *Fizyka* 184a; *Analityki wtóre* 71b9–12.

²⁶ Arystoteles (*Metafizyka* 1026a) wymienia teologię (θεολογική) wśród nauk teoretycznych; a ponieważ ma ona badać byt najwyższy, byt jako taki, staje się w ten sposób najcenniejszą z nauk. Według E. Gilsona (*op. cit.*, s. 35), metafizyka Arystotelesa była epokowym wydarzeniem w historii teologii naturalnej, ponieważ zjednoczyła pojęcie pierwszej zasady filozoficznej z pojęciem boga; o teologii starożytnej *vide*: J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne. (Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza)*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, pod red. ks. I. Deca, Wrocław 1999, s. 105–128.

Jako zwolennik pozostawienia bóstwa w centrum zainteresowań filozoficznych jawi się również mistrz Arystotelesa – Platon, sprzeciwiając się w *Prawach* sofistycznej tendencji do przyznawania centralnego miejsca człowiekowi:

Otóż bóg (ὁ θεός) ma być dla nas (ἡμῖν) miarą (μέτρον) wszystkich rzeczy (πάντων χρημάτων), o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek²⁷.

Co jednak istotne, według Platona bóg nie jest przyczyną wszystkiego (μὴ πάντων αἴτιον), a jedynie rzeczy dobrych (ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν)²⁸. Bóg Platona jest istotą doskonałą i niezmienną w swej doskonałości: nie jest bowiem możliwe, „żeby i bóg chciał się sam zmieniać, ale zdaje się, że najpiękniejszym (κάλλιστος) i najlepszym (ἄριστος), jak tylko być może, każdy z nich zostaje i jest zawsze prosty (μένει ἀεὶ ἀπλῶς) w swoim własnym kształcie”²⁹.

Gdyby zaś zadać pytanie nie o to, czym jest bóg, ale gdzie jest bóg, najprostszą odpowiedź znaleźlibyśmy u stoików, a brzmiałaby ona: bóg jest wszędzie. Jak pisze G. Reale: „ponieważ zasady czynnej, która jest Bogiem, nie da się oderwać od materii, i ponieważ nie ma materii bez formy, Bóg jest we wszystkim i Bóg jest wszystkim. Bóg utożsamia się z kosmosem”³⁰. Niestety, podobnie jak w przypadku filozofów epoki presokratejskiej, mamy tu do czynienia tylko z fragmentami, trudno więc odtworzyć pierwotną filozofię stoików; E. Gilson podkreśla jednak, że w każdym dziele stoików możemy spotkać się z pojęciem boga, który dla stoików jest po prostu ogniem³¹. Diogenes Laertios natomiast przekazuje, że dla stoików bogiem był logos:

Wedle stoików we wszechświecie istnieją dwie zasady (ἀρχαί): czynna i bierna (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). Zasada bierna to substancja bezjakościowa – materia,

²⁷ Cf. Platon, *Prawa* 716c4–6.

²⁸ Idem, *Państwo* 380c.

²⁹ *Ibidem*, 381c.

³⁰ G. Reale, *op. cit.*, t. III, Lublin 1999, s. 366; cf. SVF I, 163: Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν; SVF I, 161: ἔλεγε (scil. Zeno) δὲ πάντα διήκειν τὸ θεῖον.

³¹ E. Gilson, *op. cit.*, s. 37; cf. SVF I, 157: Ζήνων ὁ Στοικὸς νοῦν κόσμου πύριον; *ibidem*: nam et deum ipsum ignem putavit (Zeno); zachowały się także przekazy mówiące o tym, że stoicy za boga uznawali powietrze lub eter, cf. SVF I, 154: hic idem (scil. Zeno) alio loco aethera deum dicit; *ibidem*: deos pronuntiaverunt ... ut Zeno aerem et aetherem; *ibidem*: Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus [...]; przy wszystkich „epitetach”, które odnoszą się do stoickiego rozumienia boga, trzeba także pamiętać, że bóg stoików – jak przekazują źródła – był bogiem materialnym (SVF I, 153): [...] ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον; SVF I, 156: et ubi materia cum deo exaequatur, Zenonis disciplina est.

zasada czynna, to tkwiący w niej rozum (λόγος) – bóg. On bowiem, będąc wiecznym, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy³².

Bardziej wymowny jest jednak inny fragment przekazany przez Diogenesa Laertiosa, który w następujący sposób ukazuje stoickie wyobrażenie boga:

Bóg – wedle stoików – jest istotą żywą nieśmiertelną (ζῶον ἀθάνατον), rozumną (λογικόν), doskonałą (τέλειον), albo inaczej mówiąc – myślącym duchem (νοερόν) zażywającym szczęścia, nie dopuszczającym do siebie żadnego zła (κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον), opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko, co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny. Bóg jest twórcą (δημιουργόν) i niejako ojcem (πατέρα) wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy, zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia³³.

Gdyby więc, pomijając różnice, pokusić się o stworzenie wspólnego obrazu boga, reasumując cechy nadane najważniejszemu bytowi przez poszczególnych filozofów, byłby on jeden, niezrodzony, wieczny, doskonały, *arche* wszystkich bytów, w żaden sposób niepodobny do ludzi, nieruchomy.

Traktaty zawarte w zbiorze *Corpus Hermeticum* nie odbiegają w swej tendencji od poglądów poprzedników. Treść hermetycznych traktatów przepojona jest frazami odnoszącymi się do boga i nie ma wątpliwości, że bóg jest tutaj istotą najważniejszą, najdoskonalszą, ku poznaniu której powinien zmierzać człowiek, aby ostatecznie sam mógł stać się bogiem. Traktaty te ukazują także niemal każdą „formę” boga, od boga mitu w *Poimandrze*, objawiającego się człowiekowi, poprzez ujęcie religijne, manifestujące się oddawaniem czci i hołdu bogu w hymnach, aż do bytu transcendentnego. Teksty CH stanowią więc mieszaninę koncepcji filozoficzno-religijnych. Gdyby sparafrazować zdanie przypisywane Talesowi, można by powiedzieć, że traktaty hermetyczne pełne są bogów. Pojęcie boga w CH jest wszechobecne i chociaż traktaty nie stanowią jednolitej, spójnej całości, z pewnością kwestia boga wysuwa się tam na plan pierwszy. W poniższych rozważaniach będziemy starać się udzielić odpowiedzi na pytanie, kim zatem lub czym jest bóg opisany w CH. Czy można powiedzieć, że istnieje jeden

³² Diog. Laert. VII, 1, 134.

³³ *Ibidem*, VII, 1, 147. Nie można też zapomnieć o *Hymnie do Zeusa* Kleantesa (SVF I, 537), który, opiewając najwyższego boga, zwraca się do niego, używając następujących określeń: κύδιστ' ἀθανάτων (najznakomitszy z nieśmiertelnych), πολύνουμe (wieloiemienny), παγκρατὲς αἰεὶ (wiecznie wszechwładny), φύσεως ἀρχηγέ (władco natury), νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν (kierujący wszystkim przy pomocy prawa), οὐδὲ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχ'α (nic nie dzieje się na ziemi wbrew tobie), εἰς ἐν πάντα συνήρμokaς ἐσθλὰ κακοῖσιν (w jedno spajasz wszystko, co dobre i złe), πάνδωρε (obdarzający wszystkim).

bóg hermetyzmu, czy może każdy traktat przedstawia innego boga? Czy bóg hermetyzmu jest bardziej bogiem religii czy filozofii, i czy w ogóle w obrębie pism CH można wyznaczyć taką granicę? Wreszcie – czy możemy nazwać boga hermetyzmu absolutem?

1.2. *Nous*

Anaksagoras był prawdopodobnie pierwszym filozofem, który obszernie opisał atrybuty i funkcje umysłu. W ujęciu myśliciela z Kladzomenoj νοῦς, który istnieje zawsze (ἀεί ἐστι)³⁴, jest początkiem ruchu (ἀρχὴν κινήσεως)³⁵ lub jego przyczyną (αἴτιον)³⁶, ponadto jest czymś bezkresnym (ἄπειρον) i samowładnym (αὐτοκρατής), a także jest niezmieszany z żadną rzeczą (μέμικται οὐδενὶ χρήματι), sam jeden (μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ), ze wszystkich rzeczy jest czymś najsubtelniejszym i najczystszy (λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον), ma całą wiedzę o wszystkim (γνῶμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν); jest też czymś najpotężniejszym (ἰσχύει μέγιστον) i panuje nad wszystkim (πάντων νοῦς κρατεῖ). To on wprowadził wszystko w ruch wirowy (τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν), a także uporządkował wszystkie rzeczy (πάντα διεκόσμησε νοῦς) – te, które miały być i które były, a których teraz nie ma, a także te, które teraz są i te, które będą (καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται)³⁷. Co istotne, Anaksagorasowy umysł wprowadza w ruch wszystkie rzeczy, po czym oddziela się od nich³⁸; z drugiej jednak strony ten sam umysł jest teraz tam, gdzie wszystkie inne rzeczy (ὁ νοῦς [...] νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα)³⁹.

Tę dość obszerną Anaksagorasową charakterystykę umysłu można podsumować jednym z zachowanych fragmentów Epicharma, który twierdził, że tylko umysł widzi i umysł słyszy – inne zaś rzeczy są głuche i ślepe⁴⁰. Niewątpliwie

³⁴ DK 59 B 12.

³⁵ Diog. Laert. II, 2, 8.

³⁶ DK 59 B 13.

³⁷ DK 59 B 12.

³⁸ DK 59 B 13: καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖ, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνεται, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς πᾶν τοῦτο διεκρίθη.

³⁹ DK 59 B 14; choć w spuściznie Anaksagorasa umysł nigdzie nie został nazwany bogiem, A. Drozdek (*op. cit.*, s. 160) uznaje, że przymioty, którymi umysł został określony, pozwalają nam na taką interpretację, to znaczy pozwalają nazwać Anaksagorasowy umysł bogiem. Diog. Laert. (II, 3, 6) przekazuje, że „Anaksagoras [...] był pierwszym filozofem, który materii przydał rozum”.

⁴⁰ DK 23 B 12: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

w powyższych słowach, zarówno Anaksagorasa, jak i Epicharma, zawarte jest przekonanie wielu starożytnych myślicieli o wyższości umysłu nie tylko nad zmysłami, które zwodzą człowieka, pokazując mu jedynie świat pozorów, ale także nad rozumem – logosem. To, co prawdziwe może dostrzec tylko umysł, ponieważ to, co prawdziwe jest ponadzmysłowe.

Według Platonskiego *Timajosa* to właśnie umysł (νοῦς) ogląda wszystkie idee⁴¹; posiadają go bogowie, natomiast rodzaj ludzki tylko w niewielkim stopniu (βραχύ τι)⁴².

W Arystotelesowym „trójpodziale” duszy najwyższa jej władza to ἡ νοητικὴ ψυχή, dusza rozumna. Dusza ta przysługuje człowiekowi jako najdoskonalszemu bytowi spośród istot śmiertelnych⁴³, którego właściwą funkcją jest życie zgodne z νοῦς⁴⁴. Szczególnie dla naszych rozważań istotne jest wyróżnienie przez Arystotelesa dwóch rozumów: biernego – νοῦς παθητικός, i czynnego – νοῦς ποιητικός⁴⁵; pierwszy z nich porównywany jest przez Stagirytę do materii, natomiast drugi do przyczyny sprawczej, ponieważ wszystko tworzy (τῷ πάντα ποιεῖν)⁴⁶. Zarazem jednak umysł ten:

[...] jest oddzielony (ὁ νοῦς χωριστός), odporny na wpływy zewnętrzne (ἀπαθής) i niez mieszany (ἀμιγής), ponieważ jest ze swej natury (τῇ οὐσίᾳ) aktem (ἐνέργεια)⁴⁷.

Jeszcze istotniejsze spostrzeżenie Arystotelesa jest zawarte w następującym ustępie traktatu *O duszy*:

⁴¹ Platon, *Timajos* 39e7–8.

⁴² *Ibidem*, 51e. Cf. Platon, *Fileb* 28c6–8: „przecież wszyscy mędrzy zgodnym chórem twierdzą, a przechwalają się przy tym sami, że umysł (νοῦς) jest nam królem (βασιλεύς) nieba i ziemi”; S. Menn (*Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*, „The Review of Metaphysics”, vol. 45, no. 3, 1992, s. 546) *nous*, o którym Platon mówi w cytowanym fragmencie, utożsamia z demiurgiem z *Timajosa*; cf. C.S. O’Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015, s. 169. Platon, *Fileb* 28e: [...] νοῦν πάντα διακοσμεῖν (rozum wszystko porządkuje); cf. *ibidem*, 30c: Umysł nie tylko wszystko porządkuje, ale także rządzi wszechświatem; cf. *Fileb* 30d: τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει.

⁴³ Arystoteles, *O duszy* 414b17–19: duszę tę także posiada „inne jestestwo podobne do nich [scil. ludzi – A.T.] lub od nich wyższe”.

⁴⁴ Idem, *Etyka nikomachejska* 1098a7; 1098e13–14.

⁴⁵ Idem, *O duszy* 430a; tłumacz traktatu – P. Siwek (*O duszy*, III, przyp. 85) zaznacza, że termin νοῦς ποιητικός zawdzięczamy komentatorom Arystotelesa, nie znajdziemy go natomiast w samym tekście traktatu.

⁴⁶ Arystoteles, *O duszy* 430a10–15.

⁴⁷ *Ibidem*, 430a17–18.

Νοῦς raz myśli (νοεῖ), drugi raz nie myśli (οὐ νοεῖ). Dopiero gdy jest odłączony (χωρισθείς)⁴⁸, jest tym, czym w rzeczywistości jest (μὲν τὸ ὅθ' ὅπερ ἐστὶ); i to jedynie jest nieśmiertelne (ἀθάνατον) i wieczne (ἀίδιον)⁴⁹.

Powyższe uwagi wpisują się we wcześniejszą charakterystykę umysłu jako bytu, którego istotą jest istnienie samoistne. Dla Stagiryty umysł jest formą⁵⁰, a ponieważ forma jest istotą każdej rzeczy i jej substancją⁵¹, posiadanie umysłu jest *conditio sine qua non* prawdziwego poznania.

W traktatach *Corpus Hermeticum* można wyróżnić cztery znaczenia pojęcia νοῦς. Po pierwsze νοῦς – θεός: najwyższy umysł, bóg, który jest źródłem i przyczyną wszystkiego – jego istnienie implikuje istnienie innych bytów; po drugie νοῦς – δημιουργός: umysł „twórca”, syn pierwszego umysłu – odpowiedzialny za tworzenie bytów niższych od siebie; trzeci rodzaj umysłu znajdujemy w ludziach (choć nie we wszystkich)⁵²; jako czwarte ujęcie jawi się umysł będący miejscem (τόπος), w którym porusza się wszechświat (ἐν ᾧ κινεῖται τὸ πᾶν)⁵³.

Według T. Zielińskiego hermetyczny νοῦς był pierwotnie samym Herme-sem – arkadyjskim bogiem pasterskim, który „zeuhemeryzował się” w proroka, a boski *nous* zajął jego miejsce; kolejną fazą było przeistoczenie się νοῦς w osobową hipostazę jako pasterza ludzi, czyli dawnego Hermesa⁵⁴. Byłby zatem *nous*

⁴⁸ Zgodnie z teorią absolutu i znaczeniem χωρισθείς mielibyśmy tu do czynienia z absolutem. Umysł jest absolutem, czyli czymś doskonałym, wiecznym i nieśmiertelnym, kiedy już zostanie oddzielony od świata zmysłów (uwolni się z człowieka); wówczas jest rzeczywistym umysłem niezwiązanym z żadnym ziemskim bytem; cf. Arystoteles, *O niebie* 269b13–17: „[...] oprócz ciał, które tutaj nas otaczają, istnieje coś innego, oddzielonego [od nich] (κεχωρισμένον), co ma naturę tym bardziej godną czci, im więcej oddalone jest od [ciał] tutejszych”.

⁴⁹ Arystoteles, *O duszy* 430a22–23.

⁵⁰ *Ibidem*, 432a2: Νοῦς εἶδος εἰδῶν.

⁵¹ Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 1032b1–2: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν; cf. S. Menn, *op. cit.*, s. 551–555.

⁵² O umyśle ludzkim *vide*: rozdział III, s. 127–137.

⁵³ Cf. CH II, 12.

⁵⁴ T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, Leipzig 1905, s. 342; niewykluczone, że T. Zieliński opiera swoją teorię na tzw. kosmogonii Strasburskiej, w której Hermes jest twórcą świata, a więc można go utożsamić z *nous*, natomiast synem *nous* jest *logos* (cf. R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten*, Strassburg 1901, s. 47–50; T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, s. 17–19). Inną, opozycyjną teorię przedstawia F. Zore (*Hermes and Dike*, „Synthesis Philosophica”, 46/2, 2008, s. 383), twierdząc, że w antycznej Grecji Hermes był utożsamiany z Logosem. C.S. O'Brien (*op. cit.*, s. 169) uważa, że najbardziej uderzającym zapożyczeniem hermetyzmu z tradycji platońskiej jest zrównanie *Nous*

po prostu bogiem, co znajduje swoje odzwierciedlenie w pierwszym traktacie CH. Niektórzy interpretatorzy postrzegają hermetyczny „Umysł świata” jako fundamentalne prawa natury, będące permanentnymi i niezmiennymi zasadami, które rządzą życiem⁵⁵, a za istotę nauki Hermesa uznają proste założenie, że Bóg jest Wielkim Umysłem⁵⁶.

Pojęcie νοῦς, jak zostało wspomniane, pojawia się już w pierwszym traktacie CH – *Poimandrze*, kiedy to narratorowi⁵⁷ ukazuje się osobliwa postać, która zaczyna od wyjaśnienia, kim jest, zwracając się do niego tymi słowami:

Ja, powiedział, jestem Poimandres, umysł absolutny (ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς)⁵⁸.

z siłą demiurgiczną. Jednocześnie uczony zauważa (s. 170), że demiurg przedstawiony w mitach hermetycznych różni się od demiurga w interpretacji filozoficznej. Tłumaczy to w sposób następujący: „There is considerable difference in perspective between the Hermetic myths and philosophical interpretations. Firstly, Hermetism is devoid of the notion of Demiurge who is continually active in the sense of continually ordering matter to prevent some kind of cosmic collapse. World-generation occurs as the result of an error leading to division within the godhead, resulting in a less desirable state within the *supralunar* realm, and Hermetism envisages, indeed aspires to, a return to this state. Unlike the philosophical traditions, the interaction of immaterial entities upon material ones does not require explanation, and, in fact, the position they occupy within the myth can provide an impetus for altering their metaphysical function”.

⁵⁵ T. Freke, P. Gandy, *The Hermetica. The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York 2008, s. 51.

⁵⁶ *Ibidem*, s. XXXI.

⁵⁷ Cf. część II, przyp. 1.

⁵⁸ CH I, 2. Problemem w tej krótkiej frazie jest zwrot ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς, który autorka niniejszej książki tłumaczy jako „umysł absolutny”, mimo że słowo τῆς ἀθθεντίας jest w genetiwie, co mogłoby sugerować, że *nous* jest tutaj częścią jakiegoś innego bytu. Jednak lektura całego traktatu *Poimandres* wskazuje, że sam umysł jest tutaj najwyższym bytem. Niewątpliwie jednak najwyższy umysł jest powiązany z umysłem człowieka, ponieważ stanowi on boską część w człowieku (cf. rozdział III). Słowo ἀθθεντία pojawia się w CH jeszcze dwa razy i w każdym przypadku powiązane jest z imieniem Poimandra, cf. CH I, 30: τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοῦς μου, τούτῃστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς ἀθθεντίας λόγου; CH XIII, 15: ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς; w przekładach CH w zwrocie ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς przeważnie zachowany zostaje genetivus: W. Scott (*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Boston 1993, vol. I, s. 115): „Mind of the Sovereignty”; Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 17) podejmuje jednocześnie w komentarzu próbę nakreślenia znaczenia greckiego słowa ἀθθεντης, objaśniając, że znaczyło ono powszechnie człowieka, który robi lub zrobił coś osobiście, lub kogoś, kto działa sam i nikomu nie podlega. W późniejszym okresie – twierdzi Scott – słowo to było równoznaczne ze słowem αὐτοκράτωρ, które oznaczało kogoś wolnego, niezależnego, kogoś, kto posiada władzę absolutną. Ten sam autor (*ibidem*, przyp. 1) uznaje, że

W paragrafie szóstym tego samego traktatu Poimandres rozwija wypowiedź dotyczącą swej natury:

– To światło (φῶς) – powiedział – to ja – Umysł, twój bóg (Νοῦς ὁ σὸς θεός)⁵⁹, ten, który istniał przed wilgotną naturą, która ukazała się z ciemności (CH I, 6).

słowo αὐθεντία mogło być użyte w znaczeniu „autentyczny”; przyjmując tę ostatnią tezę, można by wnioskować, że umysł przedstawiony w CH I jest nie tylko umysłem najwyższej władzy, potęgi, mocy, ale jest jedynym prawdziwym umysłem – autentycznym. Powstaje wówczas pytanie, co z umysłem – demiurgiem? Dalej Scott twierdzi, że boski νοῦς przyjmuje w CH I osobową formę jako Poimandres (personifikacja umysłu) i w tej postaci przemawia do proroka. Nie wiemy jednak, jak podkreśla Scott, czy umysł ten jest identyczny z bogiem, czy też jest oddzielony od boga jako, na przykład, jakaś potęga, moc czy też emanacja boga (cf. *ibidem*, s. 18). Inne przykładowe tłumaczenia frazy ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς (w kolejności chronologicznej): G. Parthey (*Hermetis Trismegisti Poemander*, recognovit G. Parthey, Berolini MDCCCLIV, s. 2): „Mens eius qui dominus est”; G.R.S. Mead (*Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, vol. II, London 1906, s. 3): „Mind of allmastery”; A.-J. Festugière (NF I, s. 7): „Le Noûs de la Souveraineté”; W. Myszor (*Poimandres: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 15/1, 1977, s. 4): „Rozum absolutu”; B.P. Copenhaver (*Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge 1995, s. 1): „Mind of sovereignty”; J. Holzhausen (*Das Corpus Hermeticum Deutsch. Die griechischen Traktate und der lateinische ‘Asclepius’*, t. 1, Stuttgart 1997, s. 10): „Der Geist, der die höchste Macht hat”; G. Fowden (*The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the late Pagan Mind*, Princeton, New Jersey 1993, s. 33): „Divine intellect”; M. Ehmer (*Das Corpus Hermeticum. Weisheit, die aus dem Ewigen fließt*, Hamburg 2016, s. 94): „Der in Vollmacht waltende Weltgeist”. Ciekawym rozwiązaniem problemu frazy ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς jest twierdzenie H.M. Jacksona (*A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 128, 1999, s. 97–98), że jest to tłumaczenie z koptyjskiego imienia Poimandres, mimo że powszechnie przyjmuje się, że imię to oznacza „pasterza ludzi”; takie znaczenie przyjmuje chociażby w swoim tłumaczeniu G.R.S. Mead, który odchodzi nawet od pozostawienia w przekładzie imienia Poimandres i oddaje je jako „Man-Shepherd” (cf. *idem*, *op. cit.*, s. 3, 5, 6, 14, 15, 17, 18, 19) lub po prostu „Shepherd” (cf. *ibidem*, s. 11); cf. H.M. Jackson, *op. cit.*, s. 95–106; P. Kingsley, *Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 56, 1993, s. 1–24; R. Marcus, *The Name Poimandres*, „Journal of Near Eastern Studies”, vol. 8, no. 1, 1949, s. 40 – 43; Ch.H. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Boston 2018, s. 121–131.

⁵⁹ W. Scott (*op. cit.*, vol. I, s. 116; vol. II, s. 23) przyjmuje lekcję ὁ πρῶτος θεός zamiast ὁ σὸς θεός. Skoro w traktatach CH można odnaleźć nawiązania do tradycji judeochrześcijańskiej, nie jest wykluczone, że badacze odczytujący manuskrypty zasugerowali się wstępem do dekalogu i słowami „jam jest Bóg twój”; dlatego nie można wykluczyć, że manuskrypty rzeczywiście zawierają zwrot ὁ σὸς θεός i to sam autor

Tak więc Poimandrowy umysł bez wątpienia jest bogiem, bogiem pierwszym i najwyższym, a także, można zaryzykować stwierdzenie, odwiecznym, skoro istniał przed „naturą wilgotną”⁶⁰. To właśnie w nim – w umyśle – narrator *Poimandry* miał ujrzeć przechowywaną tam ideę – pierwowzór; jak można się domyślać – ideę mającego powstać kosmosu:

[...] ujrzaleś w umyśle (ἐν τῷ νῷ) służącą za pierwowzór ideę (ἀρχέτυπον εἶδος), prapoczątek (τὸ προάρχον) niezmierzonej zasady (τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου) (CH I, 8).

Jednocześnie można by uznać, że to sam umysł jest ową zasadą – *arche*, skoro, po pierwsze, istniał jeszcze przed naturą, po drugie, został utożsamiony ze światłem, które – choć nie wszyscy badacze są tutaj jednomyślni – było przed ciemnością, czyli na samym początku⁶¹. Jeśli umysł nosi w sobie ideę, trzeba następnie zadać pytanie, czy umysł jest również tym, który ideę tę urzeczywistnia. Czy najwyższy umysł jest twórcą świata? Czy może tylko „nosicielem” idei i inspiratorem? Wydaje się, że w ujęciu CH I pierwszy umysł, czyli byt najwyższy, był *spiritus movens* całego procesu powstawania świata. Aby jednak proces ten miał szansę się rozpocząć, pierwszy umysł rodzi drugi umysł: demiurga – twórcę, a następnie Człowieka⁶². Można przypuszczać, że bezpośrednia rola najwyższego umysłu na tym się kończy; wszelkie dalsze działania związane z tworzeniem świata i bytów mających w nim zamieszkać scedowane zostały na jestestwa niższe od pierwszego Umysłu, w tym na drugi umysł – demiurga⁶³:

Demiurg-Umysł, wraz z Logosem, obejmując kręgi i kręcąc [nimi] ze świstem, wprawił swoje wytwory (δημιουργήματα) w ruch wirowy i pozwolił im obracać się od bezgranicznego początku (ἀπ’ ἀρχῆς ἀόριστου) do niezmierzonego końca (εἰς ἀπεράντον τέλος), ponieważ zaczynają tam, gdzie kończą. Obrót ich, jak chciał Umysł, wyprowadził z niżej położonych elementów istoty nierozumne (nie posiadały bowiem Logosu): powietrze niesło [stworzenia] skrzydlate, woda

traktatu posiłkował się tradycją judeochrześcijańską. Wybór Scotta, czyli zamiana *σὺς* na *πρῶτος*, dodatkowo informuje czytelnika o tym, że umysł jest pierwszym, a więc najwyższym bogiem (co oznacza, że oprócz niego istnieją także inni bogowie); słowo *σὺς*, w przeciwieństwie do *πρῶτος*, nie akcentuje miejsca umysłu w hierarchii bytów.

⁶⁰ Istnienie umysłu przed naturą wilgotną sugeruje, że umysł – bóg istniał, kiedy nie było jeszcze uporządkowanego świata. G.R.S. Mead (*op. cit.*, s. 28) podkreśla, że bóg istniał przed Naturą, ale nie przed Ciemnością.

⁶¹ Cf. CH I, 4; rozdział II, s. 76–79.

⁶² Pisownia słowa „Człowiek” z wielkiej litery oznacza pierwszego Człowieka, zrodzonego z pierwszego umysłu, który nie był jeszcze człowiekiem ziemskim.

⁶³ Drugi umysł, według G.R.S. Meada (*op. cit.*, s. 33), jest drugą (po logosie) emanacją umysłu pierwszego; jako demiurg staje się twórcą żywotów i dusz.

– pływające; ziemia i woda zostały, jak chciał Umysł, oddzielone od siebie nawzajem, i ziemia wydała z siebie zwierzęta, które miała [w sobie]: czworonożne i pełzające, dzikie i oswojone (CH I, 11).

Podobnie jak Anaksagoraszowy umysł i pierwszy poruszyciel Arystotelesa, hermetyczny umysł – demiurg „wprawił w ruch wirowy swoje wytwory”. Czy wobec tego pierwszy Umysł, po zrodzeniu swoich dzieci – demiurga i Człowieka, przestał się interesować światem, stając się bytem transcendentnym i całkowicie zawierając jego losy – komu? czemu? Demiurg bowiem był twórcą siedmiu „zarządców”, którzy z kolei odpowiedzialni są za przeznaczenie (CH I, 9) – czy to więc właśnie przeznaczenie objęło rządy nad wszelkimi istotami zamieszkującymi kosmos? Jeśli nawet w taki sposób należy odczytać fragment CH I, 9, nie oznacza to zupełnego odcięcia się pierwszego umysłu od rzeczywistości. Wskazówką w tej kwestii może być paragraf 22 CH I, gdzie czytamy:

Ja sam, Umysł, jestem obecny (παράγινομαι) przy pobożnych i dobrych, czystych i miłosiernych, bogobojnych, a moja obecność staje się [dla nich] pomocą; natychmiast wszystko rozpoznają, czule błagają ojca i dziękują [mu] wielbiąc i opiewiając w hymnach, z miłością, we właściwy dla niego sposób; a zanim oddadzą ciało własnej śmierci, brzydzą się zmysłami, ponieważ znają ich działania. A raczej ja sam, Umysł, nie pozwolę, żeby przytrafiające się [im] działania ciała osiągnęły swój cel. Będąc [ich] strażnikiem, zamknę wejścia przed złymi i haniebnymi czynami, osłabiając [wynikające z nich] udręki (CH I, 22).

Tak więc Umysł jest wsparciem dla tych, którzy żyją pobożnie⁶⁴. Dzięki niemu ludzie tacy „wszystko rozpoznają” (τὰ πάντα γνωρίζουσι), co niewątpliwie ma ogromne znaczenie w tradycji hermetycznej, w której istotnym czynnikiem jest właśnie poznanie – gnoza. Obecność umysłu wskazuje ludziom właściwą drogę; umysł jest obecny przy tych, którzy potrafią zrozumieć własne miejsce w świecie, natomiast daleko od tych, którzy poddali się ignorancji. Ludzie tacy, nie rozpoznając i nie pojmując porządku wszechświata i swojej w nim roli, tkwią w niewiedzy:

A od głupich, złych, niegodziwych, zawistnych, chciwych, zabójców i bezbożników jestem daleko, ustąpiwszy dajmonowi mścicielowi, który miotając ostry ogień + atakuje tego + w sposób zmysłowy i bardziej przygotowuje go do występków, aby spotkał się on z większą karą; i nie ustaje w pożądaniu [dyktowanym przez] nienasycone pragnienia, i zmagając się w ciemności bez zaspokojenia, i + tego + dręczy, i powiększa jeszcze bardziej ogień [przeznaczony] dla niego (CH I, 23).

⁶⁴ Bezbożność natomiast jest złem i wielką chorobą, a także największą karą dla duszy, cf. CH X, 20; CH XII, 3; CH XIV, 8; CH XVI, 10–11.

Ponieważ CH nie przedstawia spójnej myśli hermetycznej, nie dziwi fakt, że CH II odchodzi od zawartej w CH I tezy, że umysł jest bogiem⁶⁵ i opisuje boga jako przyczynę istnienia umysłu⁶⁶. Co więcej, traktat II określa umysł jako bezcielesne miejsce, w którym wszystko się porusza⁶⁷. Trismegistos tak bowiem odpowiada na pytanie swojego interlokutora w dialogu II, Asklepiosa:

- Czym jest więc to, co bezcielesne (Τὸ οὖν ἀσώματον τί ἐστὶ)?
- Całym umysłem (Νοῦς ὅλος), obejmującym całkowicie samego siebie (ἐξ ὅλου ἑαυτὸν), wolnym od wszelkiego ciała (ἐλεύθερος σώματος παντός), stałym (ἀπλανής), niepodlegającym doznaniom (ἀπαθής), nieuchwytnym (ἀναφής), samym w sobie nieporuszonym (αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἐστώς), zdolnym (χωρητικός) do objęcia wszystkiego i ocalającym (σωτήριος) wszystko, co istnieje; a dobro (τὸ ἀγαθόν), prawda (ἡ ἀλήθεια), pierwowzór ducha (ἀρχέτυπον πνεύματος), pierwowzór duszy (ἀρχέτυπον ψυχῆς) są jakby jego promieniami (ἀκτίνες) (CH II, 12)⁶⁸.

Jak więc widać, pomimo że w CH II umysł nie jest utożsamiony z bogiem, to jednak opisany jest za pomocą atrybutów, z których pewne przysługują także bogu.

W CH I *nous* połączony jest z logosem:

- Pojmij to w ten sposób: to, co w tobie widzi i słyszy, to logos pana (λόγος κυρίου), umysł zaś jest bogiem ojcem (πατὴρ θεός); nie są oddzieleni (οὐ δίστανται) od siebie nawzajem, ponieważ ich zjednoczenie (ἔνωσις) jest życiem (ἡ ζωή) (CH I, 6).

Z faktu, że umysł jest ojcem, można wnioskować, że jest on bytem wyższym i istotniejszym od logosu. Autor traktatu twierdzi jednak, że umysł i logos nie mogą być od siebie oddzielone⁶⁹, ponieważ dopiero ich spojenie skutkuje tym, że istnieje życie. Czy zatem jest sam umysł? Czy gdyby był wolnym, samodzielnym, pozbawionym logosu bytem, nie byłby sprawcą życia? Dlaczego νοῦς,

⁶⁵ Cf. CH V, 11.

⁶⁶ Cf. CH II, 14: „Bóg (θεός) więc nie jest umysłem (οὐ νοῦς ἐστὶν), lecz przyczyną (αἷτιος) istnienia umysłu, ani duchem, lecz przyczyną istnienia ducha, ani światłem, lecz przyczyną istnienia światła”.

⁶⁷ Cf. CH II, 12.

⁶⁸ Według W. Scotta (*op. cit.*, vol. II, s. 104) druga część powyższego fragmentu oparta jest na dyskusji o idei dobra w Platonijskim *Państwie* (508bc), gdzie dobro zostało porównane do słońca.

⁶⁹ Według R. Reitzensteina (*Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 38), w początkowej części *Poimandra* logosu nie da się oddzielić od *nous* – razem bowiem tworzą życie; jednak w głównej części CH I życiem jest już sam *nous*.

przedstawiony jako najwyższy bóg, miałby potrzebować jakiegokolwiek innej istoty do tego, aby tworzyć życie? W traktatach hermetycznych nie znajdziemy rozwiązania tych kwestii. Przekazują one tylko krótkie stwierdzenia:

Umysł – bóg, będąc męsko-żeński, i istniejąc jako życie i światło, zrodził (ἀπεκύησε) za pomocą logosu (λόγῳ) drugi Umysł – demiurga (ἕτερον Νοῦν δημιουργόν) (CH I, 9)⁷⁰.

Umysł, ojciec wszechrzeczy (ὁ πάντων πατήρ), będący życiem i światłem, urodził (ἀπεκύησεν) Człowieka równego sobie (CH I, 12).

W pierwszym przypadku rzeczywiście umysłowi towarzyszy logos, za pośrednictwem którego zrodzony zostaje demiurg; jednak w ustępie dotyczącym narodzin Człowieka logos nie jest już wspomniany. Czy to dlatego, że nie brał udziału w procesie powstawania Człowieka, czy przez niedopatrzenie autora, czy też może przez założenie, że udział logosu jest oczywisty, skoro spojenie *nous* i logos daje życie – nie wiadomo. Istnieje także teza R. Reizensteina, z którą zgadza się W. Scott, że logos w ustępie o zrodzeniu demiurga nie ma żadnego znaczenia⁷¹. W świetle wszystkich traktatów zgromadzonych w *Corpus Hermeticum* wydaje się bowiem, że umysł, czyli bóg najwyższy, powinien być bytem samowystarczalnym. Gdyby zaś do tworzenia czegokolwiek potrzebował jeszcze jakiejś innej, dodatkowej siły, nie byłby wówczas ani μόνος, ani εἷς, ani ἔν, czy wreszcie μονάς. Atrybuty te bowiem implikują absolutną samowystarczalność.

Jak już wspomniano, pierwszy Poimandrowy umysł zrodził drugi umysł – demiurga, który z kolei był twórcą kolejnych niższych bytów, zależnych od siebie siedmiu rządców⁷². Najwyższy umysł opisany w CH I może kojarzyć się z Platońskim demiurgiem, który, nie chcąc sam tworzyć bytów niższych od siebie, stał się wykonawcą (δημιουργός) i ojcem (πατήρ)⁷³ innych bogów; ci dopiero mieli być odpowiedzialni za sprowadzenie na świat dotychczas niezrodzonych trzech rodzajów, bez których świat byłby niedokończony⁷⁴. W CH I demiurg nie jest najwyższym bogiem, jak to ma miejsce w *Timajosie*. Inaczej też przedstawia się

⁷⁰ Zdaniem R.A. Segala (*The Pimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin – New York – Amsterdam 1986, s. 31) pierwszy Bóg jest Umysłem świata niematerialnego, natomiast Demiurg jest Umysłem świata materialnego.

⁷¹ Cf. W. Scott, *op. cit.*, vol. II, s. 31, R. Reitzenstein, *Poimandres...*, s. 330.

⁷² Cf. CH I, 9: [δημιουργός], ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὄν, ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτά; cf. T. Freke, P. Gandy, *op. cit.*, s. 45–46.

⁷³ Cf. Platon, *Timajos* 41a7.

⁷⁴ *Ibidem*, 41b7: θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα; *ibidem*, 41b8: οὐρανὸς ἀτελής ἔσται.

w *Poimandrze* kwestia powstania Człowieka, ale tylko pozornie. W CH I pierwszego Człowieka rodzi, utożsamiony z umysłem, bóg najwyższy⁷⁵. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest to jeszcze człowiek ziemski, ale niebiański, a więc pozbawiony czy raczej jeszcze niewyposażony w zmysły.

Analizując traktat I, który jako jedyny z pism zebranych w CH bezpośrednio utożsamia umysł z bogiem, należy zwrócić uwagę na fakt, że umysł ten jest męsko-żeński⁷⁶. Wydawałoby się, że byt, który, jak umysł, z zasady powinien być noetyczny, pozbawiony jest przymiotów fizycznych. Konsekwencją męsko-żeńskości najwyższego bytu jest to, że każdy niższy byt także jest męsko-żeński, ponieważ umysł jest źródłem wszystkich rzeczy.

W CH XII umysł wprawdzie nie jest bogiem, ale pochodzi z tej samej substancji, co bóg:

Umysł, Tacie, wywodzi się z samej substancji boga (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) – jeśli w ogóle istnieje jakaś substancja boga; jaka zaś ona jest, on jedyny (μόνος) dokładnie to wie. Umysł nie jest więc odcięty (οὐκ ἀποτετμημένος) od substancjalności boga (τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ), lecz jakby z niej rozciągnięty (ἡπλωμένος), podobnie jak światło ze słońca (ἡλίου φῶς) (CH XII, 1).

Autor traktatu nie wyjaśnia, czym jest ta substancja i jaka ona jest, ponieważ wiedzę tę posiada tylko bóg. Nie wiadomo nawet, czy istnieje jakakolwiek substancja boga. Jednak istotne jest to, że jeśli istniałaby substancja boga, to właśnie z niej wywodziłby się umysł. Co więcej, pochodzenie to nie oznaczałoby, że umysł w jakiś sposób oddziela się od źródła swego pochodzenia. Można zatem wnioskować, że: 1) istnieje jeden umysł; 2) nie jest on bogiem; 3) ma tę samą substancję, co bóg; 4) nie oddziela się od substancji; 5) rozproszenie, które podobne jest do promieni słonecznych sprawia, że umysł może znajdować się na przykład w ludziach i wówczas, jak czytamy dalej w CH XII:

⁷⁵ W *Timajosie* (41c-d) kwestią powstania człowieka zajmują się niżsi bogowie.

⁷⁶ CH I, 9. Według W. Scotta (*op. cit.*, vol. II, s. 45), biseksualność umysłu w *Poimandrze* oznacza raczej brak zróżnicowania płciowego, a w konsekwencji wolność od miłości erotycznej. Inaczej tę kwestię postrzega G.R.S. Mead (*op. cit.*, vol. II, s. 29–30), nazywając boga „pragnącym siebie”, a więc odczuwającym pożądanie. Podobną opinię wyraża R.A. Segal (*op. cit.*, s. 33), który postrzega boga z pierwszego traktatu jako niepozbawionego seksualności. Według Segala bóg kieruje swoje pożądanie ku zrodzonemu przez siebie Człowiekowi, czyli właściwie ku samemu sobie, skoro Człowiek został uczyniony na podobieństwo boga; cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris 1954, s. 43–51. Według przekazu Arystotelesa przekonanie o podwójnej naturze najwyższego bóstwa było obecne już w myśli orfików: Ζεὺς ἄρσῃν γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νόμφῃ (O świecie 401b2).

Ten właśnie umysł jest w ludziach bogiem (CH XII, 1)⁷⁷.

Umysł, nawet jeśli nie jest samym bogiem, jest bytem wyjątkowym. Dlatego bóg postanowił umieścić go w kraterze jako nagrodę dla wybranych⁷⁸. O istotnej roli, a także boskiej naturze umysłu świadczy przekonanie, że właśnie umysłem można ujrzyć to, co niewidoczne, czyli między innymi boga:

Nie można go [*scil.* boga – A.T.] bowiem usłyszeć (οὐ ἀκουστός) ani wypowiedzieć (οὐδὲ λεκτός), ani zobaczyć oczami (οὐδὲ ὁρατός ὀφθαλμοῖς), lecz umysłem (νοῦ) i sercem (CH VII, 2).

Od umysłu także zależne jest prawdziwe poznanie:

Wszelka wiedza (πᾶσα ἐπιστήμη) jest bowiem bezcielesna (ἄσώματος), posługując się jako narzędziem samym umysłem (αὐτῷ τῷ νοῖ) (CH X, 10).

A to, co asomatyczne, jest z kolei poruszane właśnie przez umysł⁷⁹.

Umysł jest bytem nieśmiertelnym, co dowodzi jego boskiej natury; umysł, który został przydzielony człowiekowi, może natomiast działać zgodnie ze swoją naturą dopiero wówczas, gdy uwolni się od zmysłowego ciała, ponieważ wtedy nie jest już niczym ograniczony ani skrzepowany:

[...] umysł, boski z natury (θεῖος ὢν φύσει), uwolniwszy się od okryć, przyjmuje ogniste ciało i przemierza (περιπολεῖ) każde miejsce (πάντα τόπων) (CH X, 16)⁸⁰;

[...] nagi umysł nie może bowiem, sam przez się, osiąść w ziemskim ciele, ani ziemskie ciało nie może unieść tak wielkiej nieśmiertelności (τηλικαύτην ἀθανασία). [Nie jest też możliwe], żeby tak wielka cnota (τοσαύτην ἀρετήν) wytrzymywała stały kontakt z podległym doznaniom ciałem (CH X, 17);

Gdy więc umysł uwolni się (ἀπαλλαγῇ) od ziemskiego ciała, natychmiast wkłada własny chiton (ἰδίων χιτῶνα), ognisty, którego nie mógł [nosić], mając przebywać w ziemskim ciele; bo ziemia nie uniesie ognia (CH X, 18).

⁷⁷ οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι.

⁷⁸ CH IV, 4 podkreśla, że ten, kto zrozumie boskie przesłanie (a więc zapewne ten, kto zostanie wtajemniczony), może zanurzyć się w owym kraterze i w ten sposób posiąść boską część, która pozwoli na zrozumienie prawdziwej natury człowieka.

⁷⁹ CH XII, 11: τὰ ἀσώματα δὲ κινεῖται ὑπὸ τοῦ νοῦ.

⁸⁰ Ognisty *nous* W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 263) porównuje do dajmona.

W traktacie X zaznaczony został podział na umysł boski i ludzki:

Umysł, ponieważ spośród wszystkich boskich myśli (τῶν θείων νοημάτων) jest najbardziej przenikliwy (ὀξύτατος), ma również ciało (σῶμα) najbardziej przenikliwe spośród wszystkich elementów – ogień (πῦρ). A ponieważ umysł jest twórcą (δημιουργός) wszystkiego, korzysta z ognia jako narzędzia (ὀργάνῳ) do tworzenia⁸¹. [Umysł] wszechświata (τοῦ παντός) [jest twórcą] wszystkich rzeczy, [umysł] człowieka tylko rzeczy znajdujących się na ziemi (ἐπὶ γῆς μόνον); będąc bowiem pozbawiony ognia, umysł w ludziach nie może tworzyć rzeczy boskich, ponieważ jest on ludzki z powodu miejsca swojego zamieszkania (CH X, 18).

W powyższym paragrafie, podobnie jak w CH I, umysł jest demiurgiem, który w swojej pracy posługuje się ogniem. Jednak, w przeciwieństwie do *Poimandra*, nie jest tutaj bogiem, ale boską myślą⁸². Ogień, który umysł z CH X wykorzystuje w swoim dziele tworzenia, jest jednocześnie jego ciałem. Różnicę w oglądzie umysłu i boga podaje CH XI, gdzie czytamy, że:

[...] umysł jest widziany w myśleniu (ἐν τῷ νοεῖν), bóg w działaniu (ἐν τῷ ποιεῖν) (CH XI, 22).

Tak więc, paradoksalnie, boga poznajemy i widzimy w rzeczach, które postrzegamy zmysłowo, umysł natomiast można zobaczyć w asomatycznym procesie myślenia. Wreszcie mamy także umysł jednego – najwyższego – boga. Ten, nie tylko nie może równać się z żadnym innym bytem, ale także jest spoiwem, które łączy światy ludzi i boga, łącząc ich ze sobą:

I to jest zarządzanie wszechświata (ἡ τοῦ παντὸς διοίκησις), zależne (ἡρτημένη) od natury jednego (ἐνὸς φύσεως) i przenikające (διήκουσα) przez jeden umysł (δι' ἐνὸς τοῦ νοῦ). Nic (οὐδέν) nie jest bardziej boskie (θειότερον) i czynne (ἐνεργέστερον)⁸³ od niego, i bardziej łączące (ἐνωτικώτερον) ludzi z bogami, a bogów z ludźmi; on jest dobrym dajmonem (ἄγαθὸς δαίμων). Szczęśliwa jest dusza najbardziej nim przepełniona, nieszczęśliwa zaś ta, która jest go pozbawiona (X, 23).

Bóg jest umysłem w traktacie I, ale bóg jest także tym, „który jest kontemplowany umysłem”⁸⁴, a według autora CH XI bóg zawiera się w umyśle⁸⁵. Z kolei

⁸¹ Cf. CH I, 13.

⁸² Cf. CH I, 9.

⁸³ Cf. CH XI, 2: [...] ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή.

⁸⁴ CH V, 10: ὁ τῷ νοῖ θεωρητός.

⁸⁵ CH XI, 4: „Bóg znajduje się w umyśle (ὁ θεὸς ἐν τῷ νῷ), umysł w duszy, dusza w materii”; cf. Platon, *Timajos* 37c: „Gdyby ktoś powiedział, że umysł i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niżli prawdę”.

autor CH XII uważa, że umysł jest duszą boga i to on właśnie wszystkim rządzi⁸⁶. Tylko umysł, wprowadzając z pomocą logosu, może osiągnąć prawdy⁸⁷.

Chociaż nie sposób przedstawić jednej koncepcji umysłu zawartej w traktatach *Corpus Hermeticum*, jednak można postawić tezę, że pojęcie νοῦς okazuje się podobnie istotne jak we wcześniejszej tradycji filozoficznej. Kontynuacją greckiej myśli jest przede wszystkim ustanowienie umysłu narzędziem, dzięki któremu dokonuje się prawdziwe poznanie.

1.3. Logos

Z pojęciem λόγος w filozofii greckiej najwcześniej spotykamy się u Heraklita. Jak uważają znawcy tematu, λόγος jest najważniejszym pojęciem w myśli heraklitejskiej⁸⁸. W jednym z nielicznych zachowanych fragmentów myśliciela z Efezu czytamy, że Logos nie jest czymś, co potrafią zrozumieć ludzie, chociaż według tego Logosu powstają wszystkie rzeczy (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον)⁸⁹. Według W. Wrotkowskiego heraklitejski λόγος, który istnieje zawsze, powinien być traktowany jako „Bóg pojęty osobowo jako (1) Mowa i jednocześnie – na zasadzie *pars pro toto* – jako (2) Rozum bądź Inteligencja”⁹⁰. K. Narecki, podsumowując analizowane przez siebie fragmenty Heraklita, w następujący sposób definiuje λόγος: „Logos jest odrębnym, niezależnym od ludzkiego słowa rodzajem istnienia, któremu przysługują następujące atrybuty: wieczność [...], kreatywność [...], wszechobecność (= powszechność) [...], jedność [...], racjonalność [...], teoretyczna poznawalność [...], boskość [...], konieczność poznania”⁹¹. Takie rozumienie logosu rzeczywiście nadaje owemu terminowi nie

⁸⁶ CH XII, 8: ὥς οὖν δυνατὸν νοῦν, ἄρχοντα πάντων καὶ ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ, ποιεῖν ὅπερ βούλεται; CH XII, 9: [...] πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἢ τοῦ θεοῦ χυχή.

⁸⁷ Cf. CH IX, 10: ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἔως> τῆς ἀληθείας [...]; cf. Platon, *List VII* 342a–343e; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1141a.

⁸⁸ Cf. DK 22 B 1, 2, 31, 45, 50, 72. W.K.C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1962, s. 419): „Heraclitus believed first and foremost in a Logos”.

⁸⁹ DK 22 B 1.

⁹⁰ W. Wrotkowski, *op. cit.*, s. 179.

⁹¹ K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 92–93. Szerzej o koncepcji logosu u Heraklita *vide*: W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, s. 419–433; K. Mrówka, *Heraclit...*, s. 26–35; K. Narecki, *op. cit.*, s. 53–94; W. Wrotkowski, *op. cit.*, s. 42, s. 51–52. Pojęcie logosu nie jest obce wcześniejszej kulturze greckiej; o jego szerokim zastosowaniu między innymi w poematach homeryckich, u Hezjoda czy w liryce greckiej możemy przeczytać w monografii K. Nareckiego, *op. cit.*, s. 17–52.

tylko najwyższą rangę w myśli Efezejczyka, ale prowadzi także do tego, aby uznać logos za jedno z najważniejszych pojęć w całej historii filozofii, nie tylko starożytnej⁹². Logos jest też jedną z najważniejszych koncepcji w filozofii stoickiej. Jak pisze G. Reale, chociaż termin *νοῦς* ze swoją tradycją wydawałby się lepszy na określenie podstawowej „zasady immanentnej duchowości i rozumności stojącej u podstaw systemu”⁹³ stoików, ci postanowili użyć pojęcia *λόγος*. Wybór ten wydał im się lepszy, ponieważ „termin logos wyraża wielość znaczeń, która łączy moment podmiotowy i przedmiotowy, antropologiczny i kosmologiczny, gnozeologiczny i ontologiczny, może zatem być wspólnym mianownikiem dla podmiotu i przedmiotu”⁹⁴. Nie jest wykluczone, że dla stoików-materialistów *nous* był „zbyt noetyczny”, aby mógł przenikać cały świat materialny i stanowić jego zasadę.

Logos⁹⁵ w CH występuje co najmniej w trzech znaczeniach, a mianowicie jako rozum, słowo i mowa (tu z kolei w dwóch znaczeniach: mowa jako narzędzie porozumiewania się i mowa jako „traktat” lub „wykład”, czyli dłuższa uporządkowana wypowiedź, służąca przekazaniu nauki hermetycznej).

R. Reitzenstein, podążając za teozofią hellenistyczną z przełomu er, uważa, że logos można interpretować jako boskie nasienie, które wola boska przekształciła w widzialny kosmos, albo poprzez które ona stała się widzialnym światem⁹⁶; podobnie G.R.S. Mead nazywa Logos nasieniem przyszłego Kosmosu⁹⁷. I. Trzcińska z kolei, zgodnie z sugestią paragrafu 6 CH I, określa Poimandrowy Logos pierworodnym synem Umysłu⁹⁸, uznając, że ów „hermetyczny Logos jest transcendentny wobec świata, a jednocześnie go przenika”⁹⁹. Na pytanie, jaka jest jego rola, odpowiada, że „nadaje naturze formę i wydobywa ją z bezkształtnego chaosu utożsamionego z cierpieniem”¹⁰⁰. Nie można oprzeć się wrażeniu, że Trzcińska utożsamia logos niemalże z samym bogiem, pisząc, że ma on „wiele cech paradoksalnych: pozostaje cały czas ukryty, a jednocześnie jawny, nieuchwytny

⁹² Cf. K. Narecki, *op. cit.*, s. 5–7.

⁹³ G. Reale, *op. cit.*, t. III, s. 332.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Szerokie spektrum znaczeniowe greckiego terminu *λόγος* często nie pozwala na jednoznaczne tłumaczenie tego słowa, dlatego w cytowanych tłumaczeniach ustępów CH słowo logos pozostaje w większości przypadków nietłumaczone. Na problem przekładu pojęcia logos w CH I zwraca uwagę I. Trzcińska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, „Studia Religioica”, 39, 2006, s. 141–143.

⁹⁶ R. Reitzenstein, *Poimandres...*, s. 39, 45.

⁹⁷ G.R.S. Mead, *op. cit.*, s. 27.

⁹⁸ Cf. CH I, 6; I. Trzcińska, *op. cit.*, s. 151. O hermetycznym odczytaniu Logosu u Parmenidesa i Platona *vide*: eadem, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011, s. 167–180.

⁹⁹ I. Trzcińska, *Koncepcja Logosu...*, s. 154.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

i upostaciowany, jest wyrazem transcendencji, a jednocześnie immanencji”¹⁰¹. Podobnymi cechami można opisać boga ukazanego chociażby w CH V¹⁰². Takie przedstawienie logosu stawiałoby to pojęcie niemalże na równi z pojęciem *nous*. Tę wysoką pozycję logos utrzymuje w zasadzie tylko w traktacie I CH, gdzie, jak słusznie podkreśla R. Reitzenstein, jest on nierozłącznie powiązany, przynajmniej na początku, z samym bogiem – *nous*¹⁰³; jest bowiem jego synem (CH I, 6), za pośrednictwem którego wola boga tworzy świat (CH I, 8). Opis działania logosu rozpoczyna jego połączenie z naturą:

Ze światła ... święty logos (λόγος ἅγιος) wstąpił (ἐπέβη)¹⁰⁴ w naturę [...] (CH I, 5).

Przyjmuje się, że zstąpienie logosu – jako pierwszej emanacji boga – jest początkiem uaktywnienia natury do działania. Zaczyna się uwalnianie kolejnych żywiołów¹⁰⁵. Logos jawi się tutaj jako element niezbędny w całej ewolucji „kosmicznej”. Jeśli powiążemy frazę o złączeniu się logosu z naturą, co dało początek uwalnianiu się żywiołów, z frazą zawartą w paragrafie 6 *Poimandra*: „to, co w tobie widzi i słyszy, [to] logos pana”, możemy wywnioskować, że logos jest odpowiedzialny za zmysłową sferę bytów. Z drugiej jednak strony wiadomo, że istnieją byty, które pozbawione są logosu, a ich życiowa działalność kieruje się tylko zmysłami i instynktem. Hermetyczny logos w końcu porzuca niższą sferę natury i powraca w wyższe rejony, aby połączyć się z demiurgiem. W ten właśnie sposób byty inne od człowieka zostają pozbawione logosu. W konsekwencji nie posiadają zdolności rozumowania ani mowy:

Natychmiast Logos boga pomknął z niżej położonych elementów (ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων) do czystych wytworów natury (εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιουργημάτων), i połączył się z umysłem – demiurgiem (ponieważ miał tę

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 156.

¹⁰² Cf. CH V, 10.

¹⁰³ R. Reitzenstein (*Poimandres...*, s. 46) obok *nous* i logos stawia wolę boga, którą według niego można utożsamić zarówno z *physis*, jak i *genesis*. G.R.S. Mead (*op. cit.*, s. 22), w komentarzu do *Poimandra* nazywa Logos „Wielkim Nauczycielem ludzkości” („the Great Instructor of humanity”).

¹⁰⁴ W cytowanym fragmencie, na co zwraca uwagę A.-J. Festugière (NF I, s. 15–16, przyp. 12), dyskusyjny jest sens słowa ἐπιβαίνω, które w połączeniu z datiwem (ἐπέβη τῇ φύσει) może sugerować przemoc (ἐπιβαίνω z datiwem oznacza: zaatakować, natrzeć), a także akt seksualny (o samcu – pokryć samicę). Ten sam problem porusza R.A. Segal (*op. cit.*, s. 26), który zastanawia się (nie dając ostatecznie odpowiedzi), czy logos w *Poimandrze* uaktualnia naturę jako jej partner seksualny, czy tylko jako „akuszer”.

¹⁰⁵ Cf. G.R.S. Mead, *op. cit.*, s. 27–28.

samą substancję¹⁰⁶), a niższe elementy natury pozostały nierozumne, tak że stały się jedynie materią (ύλην μόνην) (CH I, 10).

Chociaż logos jest synem umysłu-boga i jego emanacją, według autora traktatu IX nie jest on w stanie osiągnąć prawdy. Staje się tylko (lub aż) pomocnikiem umysłu (zapewne ludzkiego) w drodze do osiągnięcia prawdy¹⁰⁷. Jednak CH XII nobilituje logos, nazywając go obrazem i umysłem boga¹⁰⁸. W logosie właśnie umieszczony jest *nous*¹⁰⁹.

1.4. Bóg jako *arche*

Jak zostało już wspomniane, termin ἀρχή, oznaczający początek, przyczynę, ale także zasadę, jest istotnym pojęciem w greckiej tradycji filozoficznej. To właśnie od poszukiwania ἀρχή rozpoczęli badanie świata pierwsi filozofowie. Dla

¹⁰⁶ Jak zauważa W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 34), nie wiemy, o jaką substancję chodzi autorowi traktatu – czy jest ona materialna, czy niematerialna. Powołując się na frazę z paragrafu 5 CH I (τὸν πνευματικὸν λόγον), Scott sugeruje, że logos jest materialny; z drugiej jednak strony demiurg-umysł, jako syn swego ojca, powinien mieć taką samą substancję jak ojciec, czyli najwyższy umysł, który jest życiem i światłem; i chociaż, jak podkreśla dalej Scott, literalnie światło jest rzeczą materialną, to jednak w tym traktacie i życie, i światło są określane jako νοητόν, a nie αἰσθητόν. Scott konkluduje te rozważania w następujący sposób: kiedy autor mówi o logosie, mówi jak stoik (logos jest więc materialny), kiedy mówi o umyśle, mówi jak platonik (*nous* jest niematerialny). Mówiąc o podziale rzeczy na materialne i niematerialne warto jednak zadać sobie pytanie, czy starożytni w ogóle postrzegali materialność rzeczy w tym samym sensie, co my; nawet sugestia Scotta, że życie i światło mogą być rzeczą materialną, jest trudna do zaakceptowania, zwłaszcza że Scott klasyfikuje je na potrzeby traktatu jako byty noetyczne.

¹⁰⁷ Cf. CH IX, 10.

¹⁰⁸ CH XII, 14: ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ.

¹⁰⁹ CH X, 13: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ. Jak stwierdza I. Trzcińska (*Logos, mit i ratio...*, s. 212), Poimandrowy umysł jest „manifestacją hermetycznego bóstwa, utrzymuje on pierwotny stan nieodróżnicowania, w którym elementy męskie i żeńskie pozostają nierozdzielone, natomiast Logos jest wykonawcą jego woli, a ich doskonała jedność stanowi synonim życia”; autorka (*ibidem*) podkreśla też, że dla „renesansowego odczytania *Poimandresa* niezwykle ważne stało się uzgodnienie zawartych w tym dziele treści z chrześcijańską tradycją. W łacińskim tłumaczeniu Ficina zostało podkreślone kreacyjne działanie Logosu ujmowanego jako świetliste, święte Słowo, będące Synem Bożym, pochodzącym z mocy boskiego Umysłu, w którym wszystko zostało stworzone. W interpretacji tego tekstu istotne okazały się również dwa wzajemnie sprzężone konteksty – trynitarny i apofatyczny. Według tego klucza *Poimandres* opowiadał o manifestacji Trójjedyne Boga, ponieważ pierwszy Umysł miał symbolizować osobę Boga Ojca, a hermetyczny Logos został utożsamiony z Chrystusem, natomiast drugi, demiurgiczny Umysł z osobą Ducha Świętego”.

filozofów przyrody *arche* (a właściwie *physis*) była substancją, z której nie tylko wszystko wywodziło swój początek, ale także do niej powracało.

Warto w tym miejscu przypomnieć, jak postrzegali *arche* Platon i jego uczeń – Arystoteles. Objaśniając kwestię nieśmiertelności duszy, Platon w *Fajdrosie* tak opisuje *arche*:

[...] początek (ἀρχή) nie ma chwili narodzin (ἀγέννητον). Z niego (ἐξ ἀρχῆς) się rodzić musi wszystko, co się tylko rodzi, ale on sam z niczego (μηδ' ἐξ ἐνός). Przecież gdyby się rodził z czegoś, nie byłby początkiem. A skoro jest nie zrodzony, musi też być niezniszczalny (ἀδιάρθρωτον). Bo gdyby początek zginął, to aniby już on sam z czegośkolwiek, aniby nic z niego nie powstało, skoro wszystko się musi z niego rodzić. Tak więc początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza (τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν). A to ani ginąć, ani się rodzić nie może, boby się całe niebo i wszystko stworzenie zwaliło i stanęło, a nie miałoby skąd znowu ruchu nabrać i przyjść na świat [...] (*Fajdros* 245c–e).

Stagiryta natomiast w księdze Δ *Metafizyki* w następujący sposób przedstawia pojęcie *arche*:

1) „punkt wyjścia, od którego zaczyna się ruch rzeczy” (ἡ [...] ὅθεν τοῦ πράγματος κινήσει πρῶτον);

2) „lepszy punkt wyjścia każdej rzeczy” (ἡ δὲ ὅθεν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο);

3) „pierwszy i wewnętrzny element powstawania” (ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος);

4) „pierwsza i niewewnętrzna przyczyna powstawania, od której zaczyna się ruch albo naturalna zmiana” (ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή);

5) „wola, dzięki której poruszane się porusza, a zmieniane się zmienia” (ἡ δὲ οὐ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα)¹¹⁰.

Dla Arystotelesa jest rzeczą oczywistą, że istnieje jakaś pierwsza zasada i że przyczyny rzeczy nie są nieskończone¹¹¹.

Dalej, co istotne, stwierdza, że „wspólną cechą wszystkich zasad – początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt (ἔστιν), powstawanie (γίγνεται) albo poznanie (γινώσκεται)”¹¹².

Czytając traktaty CH nie może być wątpliwości, że początkiem, źródłem i zasadą wszystkiego jest pierwszy bóg – umysł z traktatu I, w innych traktatach natomiast określany jako bóg, ojciec i dobro. Przypisując ἀρχή bogu, a w niektórych

¹¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka* 1012b–1013a.

¹¹¹ *Ibidem*, 994a1–2: Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων οὐτ' εἰς εὐθυωρίαν οὐτε κατ' εἶδος, δῆλον.

¹¹² *Ibidem*, 1013a17–19.

traktatach utożsamiając ją z najwyższym bytem, twórcy pism hermetycznych uczynili boga najważniejszym „elementem”, substancją, istotą, przyczyną czy też zasadą¹¹³ świata, najistotniejszym bytem, z którego wszystko się wywodzi, i do którego wszystko powraca. Myśl tę wyraźnie przekazuje krótka fraza zawarta w CH III:

Zasadą (ἀρχή) istniejących rzeczy (τῶν ὄντων) jest bóg (CH III, 1).

To lapidarne stwierdzenie nie budzi żadnych wątpliwości wśród badaczy tematu: bóg, jako najważniejszy byt, jest zasadą wszechrzeczy. Dalsza część tekstu nie jest już tak oczywista. Powodem jest zbyt duże uszkodzenie manuskryptu, które uniemożliwia dokładne odczytanie tekstu. W. Scott wyraża nawet opinię, że cały ten traktat w formie, w jakiej można go przedstawić, jest mało znaczący¹¹⁴. Problem odczytania tekstu łączy się tutaj z wątpliwościami interpretacyjnymi, które, mimo zepsucia manuskryptu, są podejmowane¹¹⁵.

¹¹³ CH III, 1: ἀρχή τῶν ὄντων ὁ θεός; podobną myśl odnajdujemy u stoików (SVF I, 153): Χρόσιππος καὶ Ζήνων, οἱ ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων [...].

¹¹⁴ Cf. W. Scott, *op. cit.*, vol. II, s. 110.

¹¹⁵ O trudnościach z odczytaniem i zrozumieniem traktatu III pisze w swoim artykule Ch. Wildberg, *Corpus Hermeticum, Tractate III: The Genesis of a Genesis*, [w:] *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity. Texts and Studies in Ancient Judaism*, eds. Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, Tübingen 2013, s. 124–149. W odniesieniu do pojęcia ἀρχή odczytanie i zrozumienie pierwszego paragrafu CH III ma istotne znaczenie, ponieważ – w zależności od tego – mielibyśmy tu do czynienia z więcej niż jedną praprzyczyną-zasadą-początkiem-arche, co zaprzeczałoby istocie tego terminu.

W związku z możliwością różnego odczytania sensu CH III, I warto zapoznać się w tym miejscu z oryginalnym tekstem tego ustępu zamieszczonym w kanonicznym wydaniu Nocka (NF, s. 43) oraz przedstawić kilka jego tłumaczeń: Δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία. ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν. ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις.

W. Parthey (*op. cit.*, s. 31): Gloria omnium deus et divinum et natura divina; principium entium deus et intellectus et natura et materia; principium est divinum et natura et actus et necessitas et finis et renovatio (łacińskie tłumaczenie zawarte w wydaniu Partheya nie opiera się, oczywiście, na tekście Nocka, ale grecki tekst Partheya nie różni się w tym miejscu od tekstu zamieszczonego w NF).

G.R.S. Mead (*op. cit.*, s. 75): „The Glory of all things is God, Godhead and Godly Nature. Source of the things that are is God, who is both Mind and Nature, - yea Matter, the Wisdom that reveals all things”.

A.-J. Festugière (NF I, s. 43): „Gloire de toutes choses est Dieu et le divin, et la nature est divine. Principe de tous les êtres est Dieu, - et l'intellect et la nature et la matière, - puisqu'il est sagesse pour révélation de toutes choses”.

B.P. Copenhaver (*op. cit.*, s. 13): „God is the glory of all things, as also are the divine and the divine nature. God, as well as mind and nature and matter, is the beginning of all things that are since he is wisdom meant to show them forth”.

M. Ehmer (*op. cit.*, s. 111): „Gott ist der Uranfang aller Dinge: des Geistes, der Natur und der Materie; um Seine Weisheit in Erscheinung treten zu lassen, schuf Er alle Dinge; denn Gott ist der Urbeginn von Allem”.

Ch. Wildberg (*op. cit.*, s. 146): „The splendor of all things is God, a divine thing and also a divine nature. The first cause of what exists is God – since he is mind, nature, matter, the wisdom to show forth all things. The divine is first cause and nature, activity and necessity, completion and renewal”.

Ponieważ powyższe tłumaczenia bazują na tym samym tekście greckim, ich interpretacja nie może różnić się bardzo między sobą. Inne odczytanie, a właściwie odtworzenie tekstu, i w związku z tym jego rozumienie, proponuje W. Scott (*op. cit.*, vol. I, s. 144–145); oto grecki tekst W. Scotta:

Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου λόγος ἱερός.
<ὅτι> πρῶτος ἀπάντων ὁ θεός, καὶ θεῖον <τὸ πᾶν>, καὶ <ἡ> φύσις θεία.

1. Ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦ[ς] καὶ φύσεως καὶ ὕλης<ς>, σοφία<ς>
εἰς δεῖξιν <ποιήσας πάντ>α, πάντων ὧν ἀρχή:

oraz tłumaczenie:

A holy discourse of Hermes Trismegistus.

That God is the first of all things, and the universe is divine, and nature is divine.

1. God is the source of all that is; He is the source of mind, and of nature, and of matter. To show forth his wisdom has He made all things; for He is the source of all;

Scott zatem „odtworza” tekst w sposób, który umożliwia zinterpretowanie boga jako źródła wszystkiego, a więc jest bóg źródłem umysłu, natury oraz materii. Propozycja Scotta wydaje się mieć więcej sensu, jeśli przyjmiemy, że początek może być tylko jeden i jest nim bóg; jeśli przyjmiemy lekcję Nocka, możemy co najwyżej utożsamić boga z umysłem, naturą i materią. O tym, że bóg może być jedynie sobą, czyli bogiem, mówi paragraf 14 CH II – bóg jest przyczyną innych rzeczy, ale nie nimi samymi: „[...] bóg więc nie jest umysłem, lecz przyczyną (αἰτίας) istnienia umysłu, ani duchem, lecz przyczyną istnienia ducha, ani światłem, lecz przyczyną istnienia światła”. Jednak wobec niejednoznaczności i częstych niekonsekwencji w obrębie całego zbioru CH trudno rozstrzygnąć, która wersja tekstu mogła być oryginalna. Wydaje się, że Scott szuka raczej sensu i powiązania treści z pozostałymi traktatami; Parthey i Nock kładą nacisk na wierne odczytanie tekstu.

Odmienne niż Nock, w którego wydaniu występuje zwrot: δόξα πάντων, Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 118–119) przyjmuje lekcję πρῶτος ἀπάντων, twierdząc, że nie zna-

Powtórzenie myśli, która ustanawia boga jako *arche* odnajdujemy w CH VIII:

[...] bóg jest zasadą (ἀρχή), która zawiera w sobie wszystko i wszystko kształtuje (CH VIII, 5).

Jeżeli bóg jest początkiem bądź zasadą wszystkich innych rzeczy, należy zadać pytanie, co jest *arche* boga. Czy w ogóle możemy mówić o tym, że bóg ma początek, skoro jest niezrodzony i wieczny?¹¹⁶ Ponieważ cytowane wyżej ustępy utożsamiają boga z *arche*, właściwie pytamy o „początek” *arche*, czyli o „*arche arche*”. Niemożliwe jest *creatio ex nihilo*, zatem i początek – zasada musi mieć swą *arche*, bowiem bez tego nic nie istnieje, przynajmniej według autora CH IV:

Bez początku nic nie istnieje (ἄνευ ἀρχῆς οὐδέν), początek zaś [nie bierze się] z niczego lecz z siebie samego (ἐξ αὐτῆς), jeśli jest początkiem innych rzeczy (τῶν ἐτέρων) (CH IV, 10).

A więc bóg-*arche* jest swoim własnym początkiem. W pewnym sensie wnioszek ten potwierdzają słowa CH VIII, gdzie czytamy, że jeśli bóg miałby powstać, to musiałby powstać przez siebie samego (ὑφ' ἑαυτοῦ); jednak dalej autor traktatu obala tezę o jakimkolwiek początku boga, twierdząc, że bóg „nigdy nie powstał, lecz zawsze powstaje (οὐποτε ἐγένετο, ἀλλὰ ἀεὶ γίνεται)¹¹⁷”.

Jeszcze inne światło w kwestii *arche* rzuca CH X, gdzie autor potwierdza zawarte w innych traktatach tezy o tym, że wszystko zależy od jednego początku, a *arche* wywodzi się czy też jest zależna od „jednego i jedynego”. Gdyby tu zakończyć tę myśl, nie byłaby ona niczym nowym. „Jeden i jedyny” to oczywiście bóg, a więc *arche* wywodzi się z *arche*, czyli z samej siebie. Fragment CH X jednak, co istotne, podaje różnicę pomiędzy ἀρχή i ἐν. Różnicę tę stanowi ruch. *Arche*, jako zasada, z której wszystko się wywodzi, musi powrócić do siebie samej, a więc jej

laż sensu w twierdzeniu, że bóg jest chwałą; prawdopodobnie fraza πρῶτος πάντων jaśniej, według niego, wyraża myśl, że bóg jest pierwszy, a więc jest początkiem, co w dalszej części tekstu jest zaznaczone poprzez termin ἀρχή – bóg nie tylko jest pierwszy, ale jest też zasadą wszystkich rzeczy; nie tylko od niego wszystko się zaczyna, ale w nim wszystko się kończy.

G.R.S. Mead (*op. cit.*, s. 79) w swojej interpretacji tekstu wskazuje na cechującą go trójdzielność: chwałą wszystkich rzeczy jest trójca – bóg, to, co boskie i boska natura; dla Meada są one nie tylko źródłem (czyli początkiem), ale także wiecznym odnawianiem i końcem. Nie jest to nic dziwnego, ponieważ są one po prostu ἀρχή; wszystkie trzy, czyli bóg, to, co boskie i natura boska wydają się Meadowi terminami prawie wymiennymi.

¹¹⁶ Cf. CH V, 1; CH V, 2; CH VIII, 2; CH XIV, 2.

¹¹⁷ CH VIII 2.

atrybutem jest ruch. „Jedno” natomiast się nie porusza, co stanowi o jego wyższości nad *arche*:

Wszystko zależy (πάντα ἥρτηται) od jednej zasady (ἐκ μιᾶς ἀρχῆς), a zasada (ἀρχή) od jednego i jedyne (ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου); zasada porusza się (κινεῖται), aby znowu stać się (γένηται) zasadą, jedno (ἕν) natomiast tylko stoi (ἔστηκεν), nie porusza się (οὐ κινεῖται) (CH X, 14).

Zgodnie z Arystotelesową teorią nieruchomego poruszyciela, ἕν musi być najwyższym bytem. Ponieważ, bez wątplenia, niektóre traktaty CH wskazują boga jako *arche*, inne natomiast upatrują boga w *jednym*, powstaje w ten sposób aporia – czy bóg może być jednocześnie *arche*, która się porusza i *jednym*, które jest nieruchome. Rodzą się także kolejne pytania: co należy rozumieć przez to, że bóg nie jest bezczynny i czy bezruch *jednego* jest stanem, który może wpływać na coś innego poza samym bogiem. Zgodnie z myślą zawartą w CH XI bóg bowiem nie może być i nie jest bezczynny, ponieważ jego bezczynność pociągałaby za sobą bezczynność wszystkich innych bytów:

Bóg bowiem nie jest bezczynny (οὐ ἀργός), ponieważ wszystkie rzeczy (πάντα) byłyby bezczynne (ἀργά); a przecież wszystko jest pełne boga (CH XI, 5).

O tym, że bóg nie jest bezczynny, świadczy także poniższy ustęp CH V:

Jeśli zaś zmuszasz mnie, abym powiedział coś śmielej, jego naturą (οὐσίᾳ) jest poczynanie (κύνειν) wszystkiego i tworzenie (ποιεῖν); i jak niemożliwe jest, aby coś powstało bez twórcy (χωρὶς τοῦ ποιοῦντος), tak i [niemożliwe jest], żeby on istniał zawsze, nie tworząc zawsze wszystkiego, w niebie, w powietrzu, na ziemi, w głębinach morskich, w całym wszechświecie, w całości wszystkiego, w tym, co jest, i w tym, czego nie ma (CH V, 9).

Można więc powiedzieć, że bóg jest jedyną i wieczną mocą sprawczą, a tworząc wszelkie rzeczy, daje im początek, czyli jest ich zasadą – co więcej, jest zasadą nie tylko tych rzeczy, które już istnieją, ale także tych, które dopiero mają powstać.

1.5. Bóg jako *Jedno*

Według G. Realego problem *jedna* pojawia się już na początku rozważań filozoficznych, skoro poszukując ἀρχή, pierwsi myśliciele poszukiwali jednego źródła, z którego powstały kolejne byty¹¹⁸. Samo pojęcie ἕν odnajdujemy we frag-

¹¹⁸ Cf. G. Reale, *op. cit.*, t. V, s. 102.

mentach Heraklita, gdzie myśliciel z Efezu stwierdza, że *jedno* (ἓν) jest wszystkim¹¹⁹ i jest mądre¹²⁰. Szczególnie istotnym fragmentem spuścizny tego filozofa, odnoszącym się do pojęcia *jednego*, jest zdanie przekazane przez Arystotelesa, głoszące, że „ze wszystkiego jedno i z jednego wszystko”¹²¹. Mówiąc o pojęciu ἓν, nie można też pominąć rówieśnika Heraklita, Parmenidesa, i jego teorii bytu, którego podstawowym i właściwie jedynym atrybutem jest istnienie, wykluczające zarówno istnienie, jak i nieistnienie jakiegось innego bytu:

Jedna tylko droga zostaje w opowieści,
według której jest; i są na niej bardzo liczne znaki,
że będąc niezrodzone (ἀγένητον) jest też niezniszczalne (ἀνώλεθρον),
całe jednorodne (οὐλομελές), nieruchome (ἄτρεμές), bez końca (ἄτέλεστον);
nigdy nie było i nigdy nie będzie, albowiem teraz jest, całe naraz,
jedno (ἓν), ciągłe (συνεχές)¹²².

¹¹⁹ DK 22 B 50: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι; DK 22 B 57: [...] ἔστι γὰρ ἓν. K. Mrówka (*Heraklit...*, s. 177), komentując te końcowe słowa fragmentu B 57 stwierdza, że „jedno, o którym mówi filozof, to λόγος transcendentny. Pierwszy fundamentalny dogmat ontologii brzmi: jest jedno. Drugi, że jedno jest mądre. Trzeci, że jest oderwane (dlatego jest Logosem transcendentnym). Czwarty, że przeciwieństwa i w ogóle wszystko jest jednością: wiele jest jednym”.

¹²⁰ DK 22 B 32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα; DK 22 B 41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν [...]. Problem jedności i wielości jest, można rzec, odwiecznym problemem filozoficznym. Jak twierdzi A. Krokiewicz (*Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 211) „najstarszą wypowiedzią grecką o sprzęgu <jedno – wielość> jest, o ile można sądzić, hasło orfickie: «Z jednego wszystko powstaje i w tym samym się pogrąża»”, cf. DK 64 A 4: [...] ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι. Także w zachowanych fragmentach Ksenofanesa znajdujemy stwierdzenie, że jedno jest bogiem: DK 21 A 30: [...] ἀλλ’ εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι [Ξενοφάνης – A.T.] φησι τὸν θεόν.

¹²¹ Cf. Arystoteles, *O świecie* 396b22: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἑνὸς πάντα.

¹²² DK 28 B 8, w. 1–6, przeł. K. Mrówka, [w:] *Jedna tylko droga...*, s. 29 (wszystkie polskie cytaty z Parmenidesa podaję za tym wydaniem); cf. Melissos DK 30 B 2 (wszystkie fragmenty Melissosa podaję w tłumaczeniu własnym): „Ponieważ nie powstało (οὐκ ἐγένετο), jest (ἔστι) i zawsze było (ἀεὶ ἦν) i zawsze będzie (ἀεὶ ἔσται); i nie ma ani początku (ἀρχήν), ani końca (τελευτήν), lecz jest bezgraniczne (ἄπειρον)”; dalej tłumaczy Melissos (DK 30 B 6), że musi istnieć jedno, ponieważ inaczej drugie ograniczałoby jedno i w ten sposób jedno nie mogłoby być nieskończone. To, co istnieje, zdaniem Melissosa (DK 30 B 7) jest wieczne (ἄϊδιον), nieograniczone (ἄπειρον), jedno (ἓν), całkowicie niezmiennie (ὁμοιον πᾶν) i nie porusza się (οὐδὲ κινεῖται); cf. Diogenes z Apolonii (DK 64 B 2): [...] πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι; idem (DK 64 B 8): ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρόν καὶ αἰδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδὸς ἔστι.

Aby podkreślić doskonałość tego jedyne go istniejącego bytu, Parmenides porównał go do kuli:

[...] jest ono wykończone (τετελεσμένον) ze wszystkich stron, podobne do pięknie zaokrąglonej kuli (εὐκύκλου σφαίρης)¹²³.

Uczeń Parmenidesa – Melissos, podążając za myślą swego mistrza, uzupełnia, że byt, który jest jeden, musi być pozbawiony ciała. Cieleśność bowiem nie się ze sobą jakości takie, jak na przykład wymieniona przez Melissosa grubość; to z kolei dawałoby możliwość podziału bytu na części, a wówczas, jak słusznie zauważa uczeń Parmenidesa, byt nie byłby jeden. Jedność bowiem jest niepodzielna i nie może składać się z części:

[...] jeśli [byt – ὄν] istnieje, trzeba, aby on był jeden (ἕν); jeśli zaś jest jeden, trzeba, aby nie miał ciała (σῶμα μὴ ἔχειν). Gdyby miał grubość (πάχος), miałby części (μέρη), i wcale nie byłby jednym¹²⁴.

Eleackie ujęcie *jednego* rodzi problem wielości. Z jednej strony istnieje tylko jeden byt, z drugiej jednak zmysły człowieka pokazują mu istnienie wielu rzeczy, które z kolei składają się z części. Ciekawa dyskusja na temat *jednego*, jego istnienia, a także związanej z tym problemem wielości została przeprowadzona w Platońskim *Parmenidesie*¹²⁵. Pełna zaskakujących, niekiedy nawet sprzecznych sądów i opinii, nie rozwiązuje problemu ani istnienia *jednego*, ani jego natury, ani wielości. Ów dialog kończy się następującą konkluzją:

[...] czy tam Jedno istnieje, czy nie istnieje, to ono i te inne rzeczy, i w stosunku do siebie samych, i w stosunku do siebie nawzajem wszystkie na wszelki sposób istnieją (ἐστί) i nie istnieją (οὐκ ἔστι), i wydają się (φαίνεται), i nie wydają (οὐ φαίνεται) (*Parmenides* 166c).

Powyższe Platońskie podsumowanie dobrze oddaje problematykę istnienia *jednego* i wielości. Wskazuje także na niemożność rozwiązania tej kwestii.

Jak twierdzi Arystoteles, „byt jest pojęciem wieloznacznym, ale odnosi się zawsze do jednego, do jednej określonej natury”¹²⁶; „Jedno oznacza albo to, co jest

¹²³ DK 28 B 8, w. 42–44.

¹²⁴ DK 30 B 9. Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 1073a5–7: δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ’ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν.

¹²⁵ Platon, *Parmenides* 137c–166c.

¹²⁶ Arystoteles, *Metafizyka* 1003a33–34: τὸ δὲ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν.

jedno akcydentalnie albo to, co jest jedno samoistnie”, wnioskuje dalej Stagiryta¹²⁷, a następnie dodaje:

Byt i Jedność są zatem tym samym i tej samej natury w tym sensie, że następują po sobie jako zasada i przyczyna¹²⁸.

Rozważania Arystotelesa dają możliwość rozpatrywania *jednego* zarówno jako bytu akcydentalnego, jak i bytu, który istnieje dzięki samemu sobie. To optymalne rozwiązanie kwestii jedności – wielości pozwala pogodzić dwie płaszczyzny: zmysłową i inteligibilną.

Można powiedzieć, że pisma CH przyjmują założenia ucznia Platona. Czytelnik obserwuje w hermetycznym świecie wiele bytów, ale wszystkie one pochodzą z *jednego i jedynego*, który jest bytem najwyższym i najważniejszym, bez którego żadne inne byty nie mogłyby zaistnieć. Z drugiej strony mamy także ujęcie Parmenidejskie. Analizując bowiem niektóre paragrafy dotyczące kwestii *ἔν*, dochodzimy do ostatecznej konkluzji: istnieje tylko *jedno*.

Pojęcie *ἔν* lub *εἷς* (w CH IV zastąpione przez monadę – *μονάς*) występuje w *Corpus Hermeticum* niejednokrotnie i prawie zawsze odnosi się ono do bytu najwyższego¹²⁹. Jako ów byt najwyższy *jedno* jest przyczyną i zasadą wszystkiego:

[...] wszystko zaś [istnieje] dzięki jednemu (*ὕπὸ δὲ ἑνὸς τὰ πάντα*) (CH X, 25).

To krótkie spostrzeżenie przynosi rozwiązanie kwestii istnienia wszelkich rzeczy. Bez *jednego* – najwyższego bytu, nic nie mogłoby istnieć.

Według autora CH XII, chociaż wszystko jest jednym, to jednak najbardziej na to miano zasługują ciała noetyczne:

[...] w każdym razie słyszałem kiedyś, jak mówił [*scil.* dobry dajmon – A.T.], że wszystko jest jednym (*ἔν*), a przede wszystkim (*καὶ μάλιστα*) ciała noetyczne (*τὰ νοητὰ σώματα*) (CH XII, 8).

Analizując powyższy fragment, można odnieść się do Melissosa i jego poglądu, że jakości nadane bytowi pociągają za sobą podział, czyli wielość bytu. Dla tego też nie dziwi fakt, że autor CH XII twierdzi, że *jednym* są zwłaszcza ciała noetyczne. Nie są one pojmowane ani możliwe do uchwycenia za pomocą zmysłów,

¹²⁷ *Ibidem*, 1015b16–17: Ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό [...]; podobną, a wręcz identyczną tezę wygłasza Arystoteles o bycie: Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό, cf. *ibidem*, 1017a7–8.

¹²⁸ *Ibidem*, 1003b22–24: εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον.

¹²⁹ Cf. W. Scott, *op. cit.*, vol. II, s. 285.

nie mogą zatem być dla podmiotu myślącego czymś, co posiada fizyczne jakości. Skoro jednak pojęcie *jednego* odnosi się do boga jako bytu najwyższego, niezrozumiała z kolei jest liczba mnoga: ciała noetyczne. Być może mamy tu do czynienia właśnie z problematyką jedności – wielości: wprowadzie byt, przynajmniej ten najwyższy, jest jeden, ale z niego wywodzą się wszystkie inne byty, zarówno zmysłowe, jak i niecielesne. Jednak, zdaniem autora traktatu, na miano *jednego* szczególnie zasługują ciała noetyczne, czyli „myślane”, postrzegane umysłem.

Jak już zostało wspomniane wyżej, autor CH X ukazuje wyższość *ἔν* nad *ἀρχή*:

Wszystko zależy (*πάντα ἡρτῆται*) od jednej zasady (*ἐκ μιᾶς ἀρχῆς*), a zasada (*ἀρχή*) od jednego i jedyne (*ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου*)¹³⁰; zasada porusza się (*κινεῖται*), aby znowu stać się (*γένηται*) zasadą, jedno (*ἔν*) natomiast tylko stoi (*ἔστηκεν*), nie porusza się (*οὐ κινεῖται*)¹³¹ (CH X, 14).

Początek-zasada jest w powyższym cytowanym fragmencie wyraźnie podporządkowany *jednemu*. I chociaż przytaczane wcześniej ustępy dotyczące *arche* potwierdzały jej utożsamienie z najwyższym bytem, CH X, 14 zaprzecza tej tezie. *Arche* porusza się, ponieważ jest ona, jako zasada, obecna we wszystkich zmieniających się rzeczach, które z niej biorą początek i do niej powracają. Autor założył zatem, że sama *arche* też się porusza. *Jedno* zaś się nie porusza¹³². Bezruch *ἔν* stanowi o jego wyższości nad *ἀρχή*. Można zaryzykować stwierdzenie, że w ten sposób *jedno* staje się zasadą *arche*, a więc „zasadą zasady”. Nieruchome jedno, podobnie jak Arystotelesowy pierwszy poruszyciel, jest początkiem i przyczyną wszystkiego.

Ciekawą koncepcję zawarł w swoim traktacie autor CH IV, opisując zachowanie ludzi wtajemniczonych w arkana hermetyzmu:

[...] wzgardziwszy (*καταφρονήσαντες*) wszystkimi rzeczami cielesnymi (*σωματικῶν*) i niecielesnymi (*ἀσωμάτων*), spieszą (*σπεύδουσιν*) do jednego (*ἔν*) i jedyne (*μόνου*) (CH IV, 5).

¹³⁰ Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 1003b16–17; 1072b13.

¹³¹ Cf. *ibidem*, 1071b3–5: „Ponieważ omawialiśmy trzy rodzaje substancji: dwa rodzaje fizycznej i jeden rodzaj nieruchomej, trzeba teraz pomówić o tej ostatniej i wykazać, że istnieje koniecznie pewna substancja wieczna (*ἄδιον*) i nieruchoma (*ἀκίνητον*)”.

¹³² Cf. Ksenofanes (DK 21 B 26); Arystoteles, *Fizyka* 256a15–16: „[...] musi być jakiś pierwszy czynnik ruchu, który by nie był już przez inną rzecz poruszany”; *ibidem*, 256b23–24: „można [...] twierdzić z dużym prawdopodobieństwem, a nawet z całą stanowczością, że istnieje [...] czynnik, który wywołuje ruch, chociaż sam jest nieruchomy (*ἀκίνητον*)”; *ibidem*, 258b4–5: „[...] pierwszy czynnik ruchu jest nieruchomy” (*ἔστιν τὸ πρῶτως κινεῖν ἀκίνητον*).

Odnajdujemy tu echa wyrażonej w *Poimandrze* myśli, że celem dla znających gnozę jest stanie się bogiem¹³³. Wskazują na to słowa o tych, co „spieszą do jednego i jedyne go”. Jednak zastanawiające jest to, że pogardzają oni nie tylko tym, co jest cielesne, ale także tym, co niecielesne. Myśl ta kłóci się z tezą zawartą w CH XII, 8, gdzie *jednym* są przede wszystkim ciała noetyczne, czyli niecielesne. Pogardzanie tym, co niecielesne, byłoby pogardzaniem tym, co najbardziej jest utożsamiane z *jednym*, czyli bogiem. Zakładając dualistyczny podział rzeczywistości na ciała cielesne i niecielesne, człowiek wtajemniczony w doktrynę hermetyczną musiałby pogardzać całą rzeczywistością, całą istniejącą naturą. Jest to sprzeczne z teoriami orficko-pitagorejskimi, przejętymi następnie przez Sokratesa i Platona, głoszącymi, że w życiu człowiek powinien dbać przede wszystkim o własną duszę, a dokonać tego można stawiając dobra duchowe nad przyjemnościami zmysłowymi¹³⁴. Wyrwanie się natomiast z kręgu wcieleń pozwala duszy na ogląd rzeczywistości lub na powrót na własną gwiazdę¹³⁵. Wobec nie tylko wcześniejszej, ale i późniejszej tradycji filozoficznej, a także większości doktryn religijnych, pogląd o pogardzaniu tym, co niecielesne, wydaje się niejasny, niewytłumaczalny i być może wręcz błędny. Zrozumiała jest chęć hermetyka do jak najszybszego dotarcia do *jednego* i stania się bogiem, jednak żaden z innych traktatów CH nie mówi jednoznacznie, że należy gardzić rzeczami niecielesnymi. Ci natomiast, którzy podążają do „jednego i jedyne go”, mają przed sobą długą drogę, o czym w CH IV mówi Hermes do Tata:

Czy widzisz, synu, przez jak wiele ciał musimy przejść, i przez jak liczne chóry dajmonów, ciągłość [sfer] i biegi gwiazd, aby dążyć do jednego (ἕνα) i jedyne go (μόνον)? (CH IV, 8).

Czy powyższy fragment nawiązuje do teorii metempsychozy? Na tak postawione pytanie W. Scott odpowiada zdecydowanie, że nie – autor CH IV nie zawarł w swoim traktacie koncepcji reinkarnacji. Scott twierdzi natomiast, że jest tu mowa o człowieku, który żyje tu – na ziemi, a zatem nie mamy do czynienia z duszą i jej pośmiertnymi losami. Droga do boga ma być drogą w myśli¹³⁶. Wydaje się,

¹³³ Θεωθῆναι, cf. CH I, 26.

¹³⁴ Platon, *Obrona Sokratesa* 30b: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo jak o duszę, aby była najlepsza”; idem, *Fedon* 114d–e: „[...] powinien być spokojny o swoją duszę człowiek, który przez całe życie o inne przyjemności nie dbał, o te cielesne, i nie oglądał się za ozdobami życia, jako że były mu obce, i sądził, że one raczej zaszkodzić niżli pomóc potrafią, a szukał tych, które nauka daje, i duszę swą ozdobił nie obcym blichtrzem, ale pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą”.

¹³⁵ Platon, *Timajos* 42b3–4.

¹³⁶ Cf. W. Scott, *op. cit.*, vol. II, s. 148–149.

że tak jednoznaczna interpretacja nie musi być jedynym słusznym rozumieniem tego ustępu – wobec tego, że duża część CH ma charakter „platonizujący”, koncepcja metempsychozy również nie wydaje się pozbawiona sensu¹³⁷.

Jeden i jedyny nie może być porównywany z niczym innym. Nic – jak twierdzi autor CH XI – nie jest podobne do boga, który jest jedynym twórcą życia i nieśmiertelności, a także zmiany. Tworzenie zaś jest jego jedyną czynnością:

Tym wszystkim jest bóg poprzez [swoje] działanie (ἐνεργῶν), a działanie (ἐνέργεια) boga jest siłą nie do pokonania (ἀνυπερβλήτος), z którą nie można porównać rzeczy ludzkich ani boskich. Dlatego, Hermesie, nigdy nie uważaj żadnej z rzeczy, na dole ani na górze, za podobną (ὅμοιον) bogu, ponieważ oddalisz się od prawdy; nic bowiem nie jest podobne niepodobnemu (ἀνομοίω), jednemu (ἐνί) i jednemu (μόνω). Nie sądź też, że ustępuje on komuś innemu potęgą. Kto bowiem poza nim jest twórcą (ποιητής) życia (ζωῆς), nieśmiertelności (ἀθανασίας) i zmiany (μεταβολῆς)? Cóż innego on [miałby robić] niż tworzyć? (CH XI, 5)¹³⁸.

Nic nie jest podobne do *jednego*, pomimo że z *jednego* wszystko się wywodzi; *jedno* jako bóg nie tylko jest przyczyną wszystkiego – bóg jest wszystkimi rzeczami, zarówno tymi, które istnieją, jak i tymi, które nie istnieją¹³⁹. Jednocześnie zapewne *jedno* musi zachować swój indywidualizm, pozostać czymś absolutnym i transcendentnym, z czym nie tylko nie można się w żaden sposób utożsamić, ale nawet nie można się z tym porównywać. A jednak hermetryk będzie podążał do *jednego* i *jedynego*, ponieważ to jest jego cel.

O tym, że *jedno* utożsamione zostało z bogiem, świadczą poniższe paragrafy CH, w których można dopatrzeć się śladów eleackiej doktryny o bycie:

Stąd zaś zacznę wykład, wezwawszy boga, władcę wszystkiego (τὸν τῶν ὅλων δεσπότην) i twórcę (ποιητήν), i ojca (πατέρα), i obrońcę (περίβολον), i jedne-

¹³⁷ Cf. Platon, *Timajos* 41e–42d; *Państwo* 614b–618b; *Fedon* 80e–82c.

¹³⁸ Chociaż żadnego innego bytu nie można porównywać z bogiem, w dialogu CH XI Umysł, który przemawia do Trismegistosa, stara się uświadomić mu potęgę jednego boga właśnie poprzez porównanie do człowieka. Skoro bowiem człowiek jako pojedyńczy, indywidualny byt jest w stanie czynić wiele rzeczy jednocześnie, tym bardziej bóg jest do tego zdolny, inaczej nie byłby bogiem; cf. CH XI, 12: „Czym wielkim dla boga jest tworzenie życia, duszy, nieśmiertelności i zmiany, skoro ty sam robisz tak wiele? Patrzysz bowiem i mówisz, i słuchasz, i wachasz, i dotykasz, i chodzisz, i poznajesz, i oddychasz; i nie ma jednego, który patrzy, a drugiego, który słucha, innego mówiącego, i dotykającego, i wachającego, i chodzącego, i poznającego, i oddychającego, lecz jeden robi to wszystko. A tamte rzeczy nie mogą istnieć bez boga. Jak ty bowiem, gdybyś tych zaniechał, nie byłbyś dłużej istotą żywą, tak i bóg, gdyby zaniechał tamtych – czego nie godzi się powiedzieć – nie byłby już bogiem”.

¹³⁹ Cf. CH V, 9.

go będącego wszystkim (πάντα ὄντα τὸν ἕνα), i wszystko będące jednym (ἕνα ὄντα τὸν πάντα) (CH XVI, 3).

Mam zamiar opiewać pana tworzenia (τὸν τῆς κτίσεως κύριον), [który jest] wszystkim (τὸ πᾶν) i jednym (τὸ ἕν) (CH XIII, 17).

W CH IV zamiast pojęcia ἕν autor wprowadza termin μονάς:

Monada¹⁴⁰ (μονάς) bowiem, będąc początkiem (ἀρχή) i korzeniem (ρίζα) wszystkiego, istnieje we wszystkim jako korzeń i początek. Bez początku nic nie istnieje, początek zaś [nie bierze się] z niczego (ἐξ οὐδενός), lecz z siebie samego (ἐξ αὐτῆς), jeśli jest początkiem innych rzeczy. Będąc więc początkiem, Monada obejmuje wszelką liczbę, przez żadną nie będąc obejmowana, i rodzi każdą liczbę, przez żadną inną liczbę nie będąc zrodzona (CH IV, 10).

Monada zatem nie tylko jest początkiem – zasadą wszystkich rzeczy, ale każda rzecz zawiera w sobie monadę, która staje się dla każdego indywidualnym początkiem i „korzeniem”. Bez monady, czyli bez jedności, nic nie może istnieć. Ustęp ten potwierdza także greckie przekonanie, że nie istnieje *creatio ex nihilo*: tak jak wszystkie rzeczy muszą mieć gdzieś swój początek, podobnie początek – w tym przypadku monada – musi mieć swoje źródło pochodzenia. Ponieważ nie może pochodzić z niczego, ani też od niczego innego, oczywiste jest, że monada sama dla siebie jest początkiem. Dzięki monadzie, która jest niezrodzona, a dzięki temu doskonała, dokonują się wszelkie procesy w bytach, takie jak dzielenie, zmniejszanie czy powiększanie:

Wszystko to, co zrodzone (γεννώμενον) jest niedoskonałe (ἀτελής) i podzielne (διαίρετόν), mogące powiększać się i zmniejszać. W tym zaś, co doskonałe, żadna z tych rzeczy nie zachodzi. To, co może się powiększać, powiększa się dzięki monadzie, pada jednak ofiarą własnej słabości (ὕπὸ τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας), nie mogąc dłużej zawierać monady. Taki jest więc, Tacie, obraz boga (θεοῦ εἰκὼν), na ile byłem w stanie dla ciebie [go] naszkicować (CH IV, 11).

Bóg jest niewidzialny, a jednak jest widoczny dzięki temu, że ukazuje wszystkie istniejące rzeczy. Dlatego też, mimo że bóg jest jeden, ukazuje się w wielości rzeczy widzialnych:

¹⁴⁰ Trzeba zgodzić się z A.-J. Festugière'm (*La Révélation...*, s. 18), że pojęcie Monady w CH nie jest żadnym *novum*, ponieważ wywodzi się ono w prostej linii z pitagoreizmu; cf. DK 46, 4: μονάς ἐστὶν ὁ θεός. Według Focjusza (*Bibliotheca*, cod. 249, 439a19–20) pitagorejczycy uznawali monadę za *arche* wszystkiego: ὅτι τὴν μονάδα πάντων ἀρχὴν ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι.

On zaś jeden (εἷς), niewątpliwie niezrodzony (ἀγέννητος) i nieobjawiony (ἀφαντασίαστος), i niewidoczny (ἀφανής), wszystkie rzeczy ukazuje, [i sam] ukazuje się poprzez wszystkie [rzeczy], i we wszystkich, a najbardziej w tych, w których sam zechce się ukazać (CH V, 2).

Istnienie *jednego* sprawia, że wszelkie powstałe byty łączą się w jedną całość, dzięki czemu – jak można się domyślać – cały wszechświat funkcjonuje zgodnie z wolą boga. Ten, który tworzy porządek kosmosu, musi być jeden:

[...] nie byłoby możliwe, aby rzeczy te połączyły się w jedno (εἰς ἓν) bez jednozącego (χωρὶς τοῦ συνάγοντος); trzeba więc, aby był ktoś taki, i żeby był on całkowicie jeden (ἕνα) (CH XI, 8).

Tę konieczność istnienia tylko jednego bytu, porządkującego wszystko, który nie może być niczym innym, jak tylko bogiem, wyjaśniają dwa poniższe ustępy CH XI:

Ponieważ istnieje wiele różnych ruchów i niepodobnych ciał, a została dla nich ustanowiona jedna szybkość, nie jest możliwe, aby istniało dwóch lub więcej twórców, bo jeden porządek nie byłby przestrzegany wśród wielu; u wielu pojawia się też zazdrość o silniejszego. Wytlumaczę ci [to tak]: jeśli byłby drugi twórca istot podległych zmianom i śmiertelnym, zapragnąłby on tworzyć również istoty nieśmiertelne, podobnie jak twórca nieśmiertelnych zapragnąłby tworzyć śmiertelników. A dalej – jeśli jest ich dwóch, a jedna jest materia i jedna dusza, który z nich nadzoruje tworzenie? A jeśli obaj, to który większą część? (CH XI, 9).

Jest jasne, że istnieje jakiś twórca tych rzeczy, i całkiem oczywiste, że jest on jeden, ponieważ jest jedna dusza (μία ψυχή), jedno życie (μία ζωή) i jedna materia (μία ὕλη). Kim zaś on jest? Kim innym, jeśli nie jednym bogiem? Komu innemu bowiem wypada tworzyć istoty żywe, jeśli nie samemu bogu? Jeden [jest] więc bóg (εἷς οὖν θεός) (CH XI, 11).

Bóg nie ma też żadnego pomocnika. Myśl ta wydaje się sprzeczna z *Poimandrem*, gdzie pierwszy umysł „wspierany” jest w swoim dziele przez demiurga. Niewątpliwie po raz kolejny można doszukać się w poniższym ustępie Parmeni-dejskiej teorii bytu:

[...] [bóg – A.T.] nie ma nikogo innego jako pomocnika (συνεργόν). Ponieważ działa sam (αὐτουργὸς ὢν), jest zawsze w [swoim] dziele (ἀεί ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ), sam będąc tym, co czyni (αὐτὸς ὢν ὁ ποιεῖ); jeśli bowiem zostałoby ono oddzielone od niego (χωρισθείη αὐτοῦ), wszystko musiałoby zaważyć się i umrzeć, jako że nie byłoby życia. Jeśli zaś wszystko jest ożywione, i życie jest jedno, to jeden jest również bóg (CH XI, 14).

1.6. Bóg jako demiurg

Pojęcie demiurga¹⁴¹ nieodłącznie kojarzy się z Platońskim mitem kosmogonicznym opisanym w *Timajosie*, w którym δημιουργός¹⁴² jest twórcą świata. Jak czytamy w dialogu: „[...] piękny (καλός) jest ten świat (κόσμος), a wykonawca (δημιουργός) jego dobry (ἀγαθός)”¹⁴³. Według A. Drozdka, ów Platoński demiurg „jest doskonałą, niezmienną, nieruchomą, żywą istotą, autorem doskonałości, piękna i dobra [...], jest umysłem, który z kolei mieści się w duszy”¹⁴⁴. J. Gajda-Krynicka uważa, że koncepcję demiurga Platon przejął od pitagorejczyków. W jednym ze swoich artykułów badaczka pisze: „Pragnę postawić tezę, że teologia pitagorejska w niezmienionej niemal postaci zostanie przyjęta w *Timajosie*, a platońska koncepcja Boga – Demiurga, twórcy świata, jest koncepcją pitagorejską”¹⁴⁵. Oznaczałoby to, że koncepcja demiurga pojawiła się wcześniej niż u Platona, a zatem nie jest ona koncepcją czysto Platońską¹⁴⁶. I chociaż sama Gajda-Krynicka podkreśla, że fragmenty przypisywane Filolaosowi nie są pewnym źródłem, właśnie u tego pitagorejczyka można spotkać się z pojęciem demiurga:

¹⁴¹ Szerzej o pojęciu demiurga *vide*: K. Murakawa, *Demiurgos*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte”, 6/4, 1957, s. 385–415; A. Tylak, *Obraz demiurga w Platońskim Timajosie i traktatach Corpus Hermeticum*, [w:] *W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, pod red. K. Kochańczyk-Bonińskiej i ks. L. Misiarczyka, Warszawa 2014, s. 211–222; A. Drozdek, *op. cit.*, rozdział 15: *Platon i Demiurg*, Warszawa 2011, s. 265–300; J. Stránský, *Démiúrgos a jeho role v Platónově dialogu Timaios*, „Listy filologické”, CXLI, 3/4, 2018, s. 293–324; C.S. O’Brien, *op. cit.*

¹⁴² W przeważającej części *Timajosa*, gdy mowa o bogu, Platon używa słowa θεός. Słowo δημιουργός jako charakteryzujące boga zostało użyte zaledwie cztery razy (28a6; 29a3; 41a7; 42e8); obok *theos* i *demiurgos* Platon wprowadza także słowo ὁ συνιστάς (organizator – 29e1; 30c3; 32c7) oraz ὁ τεκτονιόμενος (budowniczy – 28c6), a także ποιητής (twórca – 28c3).

¹⁴³ Platon, *Timajos* 29a2–3; cf. *ibidem*, 29a5–6: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γε-γονότων, ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων.

¹⁴⁴ A. Drozdek, *op. cit.*, s. 275.

¹⁴⁵ J. Gajda-Krynicka, *Timajos pitagorejski. Koncepcja Demiurga w filozofii pitagorejskiej*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Timajos*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 20; co ciekawe, Gajda-Krynicka podkreśla, że teologia zawarta w dialogu *Timajos* jest teologią poety, a nie teologią filozofa. To, co pitagorejczycy, przejąwszy od orfików, zrationalizowali, Platon ponownie przekazał w formie *mythos*, a nie *logos*; dlatego też – pisze dalej Gajda – „pierwszą pełną postać teologii filozoficznej odnajdujemy u Arystotelesa” (*ibidem*, s. 31).

¹⁴⁶ Diog. Laert. przekazuje nawet informację, że Platon wykazywał zainteresowanie pismami pitagorejskimi, a nabywszy od krewnych Filolaosa jedną z jego ksiąg, przepisał z niej *Timajosa* (Diog. Laert. VIII, 6).

[...] harmonia, władca i rządca wszystkiego, Bóg jeden, istniejący zawsze, nieruchomy, sam do siebie podobny, odmienny od wszystkich innych bytów [...] harmonia, Bóg i Demiurg świata¹⁴⁷.

W *Timajosie* demiurg jest twórcą świata. Sięgając po wzór w świecie idei, bóg – demiurg naśladuje go, tworząc widzialny świat materialny z czterech pierwiastków, nad którym władzę miała objąć wcześniej utworzona dusza. Jednak, aby nie wszystkie byty były podobne do niego, tworzy niższych od siebie bogów i przekazuje im dzieło tworzenia trzech rodzajów istot żywych. Sam, ostatecznie, „wszystko to rozporządziwszy, trwał w swoim zwyczajnym stanie (ἔμεινεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἥθει)”¹⁴⁸.

Gdy zadamy pytanie, kto jest twórcą świata według traktatów *Corpus Hermeticum*, odpowiedź wydaje się pozornie prosta: twórcą świata jest bóg. Odpowiedź ta jednak nie może być wystarczająca, ponieważ CH nie jest zbiorem traktatów o jednym bogu, chociaż taka narracja przeważa: w wielu miejscach czytamy, że jest jeden najwyższy bóg, od którego wszystko pochodzi i bez woli którego nic nie mogłoby istnieć. Co jednak z bytami, które wypełniają świat? Kto jest ich twórcą? Czy najwyższy bóg – Poimandrowy umysł? Czy też drugi umysł – demiurg? I czy pojęcie δημιουργός w CH zawsze odnosi się do tego samego boga?

Najsilniej obecność demiurga zaakcentowana została w *Poimandrze*¹⁴⁹. To z tego traktatu dowiadujemy się, jak już zostało wspomniane, że demiurg został zrodzony przez pierwszego boga – a więc jest jego synem – za pomocą logosu i, podobnie jak pierwszy bóg, jest także umysłem, tyle że drugim umysłem – twórcą (νοῦς δημιουργός)¹⁵⁰. W jakim celu najwyższy umysł zrodził drugi umysł? W CH I demiurg tworzy i wprawia w ruch sfery niebieskie, powołując do życia siedmiu zarządców – utożsamianych z planetami – aby ci poprzez swoje rządy kierowali przeznaczeniem¹⁵¹:

Umysł – bóg, będąc męsko-żeński, i istniejąc jako życie i światło, zrodził dzięki logosowi drugi Umysł – demiurga; ten, będąc bogiem ognia i pneumy, utworzył siedmiu zarządców, którzy okrążają świat zmysłowy, a ich rządy nazywane są przeznaczeniem (εἰμαρμένη) (CH I, 9).

¹⁴⁷ J. Gajda-Krynicka, *Timajos pitagorejski...*, s. 19. Według autorki (*ibidem*) Bogiem – Demiurgiem pitagorejczyki nazywali harmonię. Ta z kolei miała być siłą łączącą i spajającą „to, co niejednorodne i różne, w uporządkowaną całość kosmosu”.

¹⁴⁸ Cf. Platon, *Timajos*, 29a–42e; A. Tylak, *Obraz demiurga...*, s. 212–216.

¹⁴⁹ Cf. C.S. O'Brien, *op. cit.*, s. 173–185.

¹⁵⁰ Cf. CH I, 9: ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός [...] ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν.

¹⁵¹ Cf. CH I, 9.

Natychmiast Logos boga pomknął z niżej położonych elementów do czystych wytworów natury, i połączył się z Umysłem – demiurgiem (ponieważ miał tę samą substancję) (CH I, 10).

Demiurg-Umysł, wraz z Logosem, obejmując kręgi i kręcąc [nimi] ze świstem, wprawił swoje wytwory (τὰ ἐαυτοῦ δημιουργήματα) w ruch wirowy (ἔστρεψε) i pozwolił im obracać się od bezgranicznego początku (ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου) do niezmierzonego końca (εἰς ἀπέραντον τέλος), ponieważ zaczynają tam, gdzie kończą. Obrót ich, jak chciał Umysł, wyprowadził z niżej położonych elementów istoty nierozumne (nie posiadały bowiem Logosu): powietrze niesło [stworzenia] skrzydlate, woda – pływające; ziemia i woda zostały, jak chciał Umysł, oddzielone od siebie nawzajem, i ziemia wydała z siebie zwierzęta, które miała [w sobie]: czworonożne i pelzające, dzikie i oswojone (CH I, 11).

Według T. Zielińskiego, chociaż pojęcie demiurga wywodzi się z Platonskiego *Timajosa*, to jednak w traktatach hermetycznych nie tworzy on duszy świata, ale zło¹⁵². Pogląd ten wydaje się zbyt mało wyważony i zgodny jest bardziej z doktryną gnostycką niż nauką hermetyczną. W pismach CH nie znajdziemy stwierdzenia, że świat jest jednoznacznie zły. Podobnie i myśl o tym, że to demiurg odpowiada za zło, nie jest wyrażona *expressis verbis*¹⁵³. W przeciwieństwie jednak do demiurga w *Timajosie*, demiurg opisany w *Poimandrze* nie jest bogiem najwyższym.

W traktacie CH X, podobnie jak w CH I, demiurgiem jest umysł, który – również podobnie do demiurga z CH I – w swoim działaniu posługuje się ogniem.

¹⁵² T. Zieliński (*Hermes und Hermetik...*, s. 330–331) na zadane przez siebie pytanie, skąd wywodzi się zło, nie daje jednoznacznej odpowiedzi, ale uzależnia ją od interpretacji *Poimandra* – perypatetyckiej bądź platonizującej. Uwzględniając pierwsze ujęcie, zło wywodzi się ze sfer planetarnych; w ujęciu platonizującym za zło odpowiada materia, która weszła w kontakt z człowiekiem. Hipotezę o złym demiurgu podtrzymuje R.G. Gurgel Pereira, *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco – Egyptian Mentality*, Basel 2010, s. 136.

¹⁵³ Na taką interpretację T. Zielińskiego mogły mieć wpływ poglądy gnostyków, które właśnie w demiurgu, jako twórcy tego świata, widzą także twórcę zła (cf. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011, s. 79–93, 313–320; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 2011, s. 91–159). Jednak, jak podkreśla W. Myszor (*op. cit.*, s. 206–207), chociaż *Poimandres* jest uważany za pismo gnostyckie, to jednak wyróżnia się niegnostyckimi teoriami, czego przykładem jest brak charakterystycznego dla gnostycyzmu skrajnego dualizmu: „Demiurg i jego stworzenia nie przeciwstawiają się dobremu Bogu”; cf. R. van den Broek, *Gnosticism and Hermetism in Antiquity. Two Roads to Salvation*, [w:] *Gnosis and Hermetism from Antiquity to Modern Times*, ed. by R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1988, s. 9–11.

Można również zaryzykować twierdzenie, że w tym traktacie umysł nie reprezentuje najwyższego boga, a raczej jest boską myślą – najbardziej przenikliwą (νοῦς δὲ ὁξύτατος ὢν πάντων τῶν θείων νοημάτων). Jest on umysłem wszechświata, dzięki czemu, w przeciwieństwie do umysłu ludzkiego, tworzy wszystko, w tym rzeczy boskie:

A ponieważ umysł jest twórcą wszystkiego (δημιουργὸς τῶν πάντων), korzysta z ognia jako narzędzia do tworzenia. [Umysł] wszechświata [jest twórcą] wszystkich rzeczy, [umysł] człowieka tylko rzeczy znajdujących się na ziemi (CH X, 18).

Również w CH XVI demiurgiem nie jest najwyższy bóg, lecz słońce:

W ten sposób demiurg – mam na myśli słońce – łączy niebo i ziemię; na dół sprowadza substancję, na górę wyprowadza materię, i wokół siebie i do siebie wszystkie rzeczy przyciąga i daje od siebie wszystko wszystkim, i ofiarowuje obfite światło. Sam bowiem jest tym, którego dobre działania nie tylko w niebie i powietrzu, lecz i na ziemi przenikają do najniższych głębin i otchłani (CH XVI, 5).

Dlatego ojcem wszystkiego jest bóg, słońce twórcą (δημιουργὸς ὁ ἥλιος), świat narzędziem tworzenia (CH XVI, 18).

Bez wątpienia natomiast to właśnie najwyższy bóg określany jest mianem demiurga w CH IV. Wskazuje na to przedstawiona w tym traktacie charakterystyka boga – twórcy, który opisany jest jako byt wieczny, jedyny, o nieuchwytnym, niewidzialnym i nierozciąglym ciele:

Skoro demiurg utworzył cały świat (τὸν πάντα κόσμον), nie za pomocą rąk (οὐ χερσίν), lecz logosu (λόγῳ), pojmij go w ten sposób: jako obecnego (τοῦ παρόντος) i istniejącego zawsze (ἀεὶ ὄντος), jako tego, który uczynił wszystko (πάντα ποιήσαντος), jednego jedynego (ένος μόνου), tego, który dzięki swojej woli (τῇ αὐτοῦ θελήσει) utworzył rzeczy, które istnieją (δημιουργήσαντος τὰ ὄντα). To bowiem jest jego ciało, nieuchwytnie, niewidzialne, niezmierzone, nierozciągłe, niepodobne do żadnego innego ciała, ponieważ nie jest ani ogniem, ani wodą, ani powietrzem, ani pneumą, lecz wszystko pochodzi od niego (πάντα ἀπ' αὐτοῦ) (CH IV, 1)¹⁵⁴.

Podobne stanowisko prezentuje CH V, gdzie pojęcie demiurga pojawia się w pytaniu o pochodzenie człowieka: „Kim jest twórca (τίς ὁ δημιουργῶν) tego pięknego i boskiego obrazu człowieka?” (CH V, 6). W kolejnym paragrafie tego samego traktatu autor stawia podobne pytanie:

¹⁵⁴ Cf. CH IX, 5: ὁ μὲν γὰρ θεὸς, πάντων δημιουργός, δημιουργῶν πάντα ποιεῖ μὲν αὐτῷ ὅμοια.

Kto uczynił to wszystko? Jaka matka, jaki ojciec, jeśli nie bóg niewidzialny, który utworzył (δημιουργήσας) wszystko (πάντα) zgodnie z własną wolą? (CH V, 7).

W następnym akapicie CH V odnajdujemy rzeczownik „demiurg” w wywodzie dowodzącym istnienia boga na podstawie obserwacji jego dzieła:

[...] nigdy, synu Tacie, nie pozbawiaj wytworów (τὰ δημιουργήματα) twórcy (τοῦ δημιουργοῦ) (CH V, 8).

Również CH VIII poświadcza, że to „wieczny i niezrodzony” bóg jest demiurgiem:

Bóg jest bowiem w istocie pierwszym spośród wszystkich bytów (πρώτος πάντων), wiecznym (ἄδιος), i niezrodzonym twórcą (ἀγέννητος δημιουργός) wszechrzeczy (τῶν ὅλων) (CH VIII, 2).

W hymnie, który zawarty jest w CH XIII, czytamy następujące słowa skierowane do boga:

Umysł bowiem jest pasterzem twojego słowa, niosący pneumę, demiurgu (πνευματοφόρε δημιουργέ) (CH XIII, 19).

Charakter i przesłanie CH XIII nie pozostawia wątpliwości, że adresatem słów skierowanych do twórcy – demiurga jest sam najwyższy bóg; świadczą o tym wygłoszone wcześniej słowa, w których Hermes zapowiada zamiar sławienia hymnem „pana tworzenia, który jest wszystkim i jednym”¹⁵⁵.

1.7. Bóg jako ojciec

W *Timajosie* twórca (ποιητής) wszechświata nazwany został także jego ojcem (πατήρ)¹⁵⁶. Takie określenie boga charakterystyczne jest raczej dla myśli mityczno-religijnej niż dla rozważań filozoficznych. Jednak to właśnie słowo „ojciec” jest najczęściej występującym przydomkiem boga w *Corpus Hermeticum*. Pojawia się w jedenastu z siedemnastu greckich traktatów tego zbioru. W *Poimandrze* występuje czternaście razy. Siedem razy bóg jest nazywany po prostu „ojcem”¹⁵⁷; trzy razy „ojcem wszechrzeczy”:

[...] ze światła i życia składa się ojciec wszechrzeczy (πατήρ τῶν ὅλων) [...] (CH I, 21).

¹⁵⁵ CH XIII, 17.

¹⁵⁶ Cf. Platon, *Timajos* 28c3.

¹⁵⁷ Cf. CH I, 12,3; 13,3; 15,6; 22,6; 26,3; 26,7; 32,5.

[...] uwielbiwszy ojca wszechświata (τὸν πατέρα τῶν ὅλων) [...] (CH I, 27).

[...] święty bóg i ojciec wszechświata (πατήρ τῶν ὅλων) [...] (CH I, 31).

Dwa razy powiązany jest z pojęciem νοῦς:

[...] umysł jest bogiem ojcem (ὁ νοῦς πατήρ θεός) (CH I, 6).

Umysł (Νοῦς), ojciec wszechrzeczy (ὁ πάντων πατήρ)¹⁵⁸, będący życiem i światłem, urodził Człowieka (CH I, 12).

Dwa razy także pojawia się jako „bóg ojciec”:

[...] światłem i życiem jest bóg i ojciec (ὁ θεός καὶ πατήρ) (CH I, 21).

[...] głoszę pochwałę bogu ojcu (τῷ πατρὶ θεῷ) (CH I, 30).

Dlaczego „ojciec” jest inną nazwą boga, tłumaczy ustęp z CH II:

Drugim imieniem (ἑτέρα προσηγορία) [boga] jest ojciec (τοῦ πατρός), ponieważ tworzy wszystko (διὰ τὸ ποιητικόν); rzeczą ojca jest bowiem tworzyć (τὸ ποιεῖν) (CH II, 17).

Nie ma niczego, czym on nie jest; wszystko bowiem to, co jest, jest nim, i dlatego wszystko ma nazwy, ponieważ pochodzi od jednego ojca (ἐνὸς πατρός), i dlatego sam nie ma imienia, ponieważ jest ojcem wszystkiego (πάντων ἐστὶ πατήρ) (CH V, 10).

W CH X w sześciu przypadkach na dziewięć słowo „ojciec” występuje w połączeniu z bogiem i dobrem jako nierozdzielna trójca, trójca, która w zasadzie stanowi jedność. Bóg, ojciec i dobro (θεὸς καὶ πατήρ καὶ ἀγαθός) tworzą ową jedność, ponieważ wywodzą się z tej samej natury:

Bóg więc, ojciec i dobro (ὁ [...] θεὸς καὶ πατήρ καὶ τὸ ἀγαθόν), Tacie, mają taką samą naturę (τὴν αὐτὴν φύσιν), a co więcej, także działanie (ἐνέργειαν) (CH X, 1).

Czym bowiem jest bóg, ojciec i dobro (ὁ θεός, ὁ πατήρ, τὸ ἀγαθόν), jeśli nie istnieniem wszystkich rzeczy, nawet jeśli teraz ich nie ma + a substancją rzeczy istniejących +; tym jest [właśnie] bóg, tym jest ojciec, tym jest dobro, któremu nie przysługują żadne inne cechy (CH X, 2).

¹⁵⁸ Cf. SVF II, 1021: [...] πατέρα πάντων [...].

[...] bóg zaś jest i ojcem i dobrem (ὁ [...] θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν) przez to, że wszystko istnieje (CH X, 3).

Boga, ojca i dobra (ὁ [...] θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν) nie da się bowiem ani wypowiedzieć (οὔτε λέγεται), ani usłyszeć (οὔτε ἀκούεται) (CH X, 9).

Są zatem te trzy: bóg, ojciec i dobro (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν), świat i człowiek; bóg zawiera świat, świat człowieka; i świat staje się synem boga, człowiek [synem] świata – jakby wnukiem [boga] (CH X, 14).

Traktat XIV podkreśla, że nie ma nic słodsze od prawdziwego ojca. W piśmie tym nazwa ojca nie została przypisana bogu z powodu tworzenia czy też rodzenia bytów, ale z powodu dobra:

Cóż bowiem jest słodsze (γλυκύτερον) od prawdziwego ojca (πατὴρ γνησίῳ)? Kim więc on jest i w jaki sposób go poznamy? Czy słuszne jest przypisywanie jemu jednemu nazwy boga (τοῦ θεοῦ προσηγορίαν), czy też twórcy (ποιητοῦ), czy ojca (πατρός), a może tych [wszystkich] trzech (τὰς τρεῖς)? „Boga” z powodu siły (διὰ τὴν δύναμιν), „twórcy” z powodu działania (διὰ τὴν ἐνέργειαν), „ojca” z powodu dobra (διὰ τὸ ἀγαθόν) (CH XIV, 4).

Wreszcie w CH XVI czytamy, że wszyscy są zależni od boga, i dlatego właśnie bóg jest ojcem wszystkiego:

[...] wszystko i wszyscy są zależni (ἡρτημένοι) od boga. Dlatego ojcem wszystkiego jest bóg (πατὴρ πάντων ὁ θεός) (CH XVI, 17–18).

Traktat V podkreśla natomiast, że bycie ojcem jest niejako właściwym dziełem boga:

Tak wielki jest ojciec wszystkiego; zaiste bowiem on jest jedyny (μόνος) i to jest właściwe jemu dzieło – być ojcem (πατέρα εἶναι) (CH V, 8).

1.8. Bóg jako dobro

Według przekazu Jamblicha, pitagorejczycy uważali za rzecz śmieszną (γελοῖον) to, iż ludzie mogliby szukać dobra (τὸ εὖ) gdzie indziej niż u bogów (παρὰ τῶν θεῶν)¹⁵⁹. Jak podkreśla z kolei Heraklit, dla boga wszystkie rzeczy

¹⁵⁹ Cf. Iamblichus, *De vita Pythagorica*, 28, 137, 8–10: καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας, ὅτι γελοῖον ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθεν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν.

są i piękne, i dobre, a także sprawiedliwe¹⁶⁰. Euklides z Megary postrzegał dobro jako jedno, które przybiera różne imiona, takie jak „mądrość”, „bóg” czy „rozum”¹⁶¹. W Platonskim *Fajdrosie* czytamy, że piękno (τὸ καλόν), dobro (τὸ ἀγαθόν), rozum i wszystkie tego rodzaju rzeczy są czymś boskim (τὸ θεῖον)¹⁶²; także demiurg w *Timajosie* przedstawiony jest jako dobry bóg¹⁶³. Rozważając pojęcie dobra, nie można pominąć Platońskiej teorii idei, na szczycie której filozof umieścił ideę dobra. Ta właśnie idea była przyczyną wszystkich rzeczy słusznych i pięknych, czyli dobrych:

[...] na szczycie świata myśli świeci idea Dobra (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) i bardzo trudno ją dojrzeć (μόγισ ὁρᾶσθαι), ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne (πᾶσι πάντων αὐτῇ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło (φῶς) i jego pan (τὸν τοῦτου κύριον), a w świecie myśli (ἐν τε νοητῷ) ona panuje (αὐτῇ κυρία) i rodzi prawdę (ἀλήθειαν) i rozum (νοῦν) (*Państwo* 517b7–c4).

Dla Arystotelesa dobro nie przynależy wprowadzić do świata istot boskich i nie ma charakteru transcendentnego¹⁶⁴, jest jednak właściwym celem wszystkich ludzkich działań i dążeń:

Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra (ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι) i dlatego trafnie określono dobro (τἀγαθόν) jako cel wszelkiego dążenia (*Etyka nikomachejska* 1094a1–4).

W traktatach CH dobro utożsamione jest z bogiem: bóg nie tyle jest dobry, co jest dobrem. Podobnie więc jak u Platona, dobro jest źródłem wszystkich rzeczy, ponieważ sam bóg jest źródłem – początkiem, z którego wszystko się wywo-

¹⁶⁰ DK 22 B 102: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια.

¹⁶¹ Diog. Laert. II, 106, 9–12: οὗτος ἐν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων.

¹⁶² Cf. Platon, *Fajdros* 246d8–e1.

¹⁶³ Idem, *Timajos* 28c4–5.

¹⁶⁴ Znana jest krytyka Arystotelesa idei Platońskich na przykładzie idei dobra (*Etyka nikomachejska* 1096a–1097a), jednak S. Menn (*op. cit.*, s. 547), powołując się na fragment z *Metafizyki* 1075b11–15, w którym Stagiryta pisze nie tylko o dobru, ale i o dobru najwyższym (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), stwierdza, że jednak Arystoteles przyznaje rację swojemu nauczycielowi. Oczywiście, jak dalej pisze Menn, „the phrase in which this affirmation is initially made looks tentative, but this is typical of Aristotle and implies no real hesitation”.

dzi. A skoro dobro jest utożsamione z najwyższym bogiem, musi – podobnie jak najwyższy byt – być jedno.

W kwestię hermetycznego ujęcia dobra wprowadza czytelnika traktat II. Założenia tego traktatu są zdecydowanie pesymistyczne. Nie tylko bowiem dobro nie przysługuje innej istocie niż bóg najwyższy, ale nawet przymiotnikiem „dobry” nie można określić innej istoty niż najwyższy byt. Nazywanie kogoś dobrym, nawet innego spośród bogów lub dajmona, jak sugeruje autor CH II, wynika z ignorancji. Dobro bowiem jest naturą boga, a właściwie jest samym bogiem, tak jak bóg jest dobrem, którego nie da się od niego odseparować. W innych istotach nie ma miejsca na dobro, ponieważ są złożeniami z ciała i duszy. Jest to dość ciekawa konkluzja, ponieważ może nasuwać przypuszczenie, że każdy byt, z wyjątkiem najwyższego (a więc także inni bogowie i dajmony), posiada element cielesny. Lektura CH II nie pozostawia wątpliwości, że dobro przysługuje jedynie istocie bezcielesnej, jaką jest, naturalnie, najwyższy bóg. W konsekwencji zatem także dobro musi być substancją bezcielesną i wieczną. Bóg jest dobry poprzez swoje działanie, które polega na tym, że wszystko daje i niczego nie odbiera:

Ani bowiem nikt spośród innych istot nazywanych bogami, ani spośród ludzi, ani dajmonów nie może, nawet w pewnej mierze, być dobrym, tylko bóg. I tym [on] jest jedynie i niczym innym (καὶ τοῦτό ἐστι μόνον καὶ οὐδὲν ἄλλο). A wszystkie inne rzeczy (τὰ ἄλλα πάντα) są niezdolne do przyjęcia natury dobra (τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως); są bowiem ciałem (σῶμα) i duszą (ψυχή), nie mają więc miejsca, które może zawrzeć dobro (τὸ ἀγαθόν) (CH II, 14).

Taka bowiem jest wielkość (μέγεθος) dobra, jaka jest substancja (ὑπαρξις) wszystkich bytów (πάντων τῶν ὄντων): cielesnych (σωμαίων) i niecielesnych (ἀσωμαίων), zmysłowych (αἰσθητῶν) i noetycznych (νοητῶν). Tym jest dobro, tym jest bóg. Nie nazywaj niczego innego dobrem, ponieważ bluźnisz, i nie nazywaj boga niczym innym, jak tylko dobrem (μόνον τὸ ἀγαθόν), albo znowu będziesz bluźnił (CH II, 15).

Wszyscy używają słowa „dobro” (τὸ ἀγαθόν), nikt zaś nie rozumie (οὐ νοεῖται), co ono znaczy. Dlatego również bóg nie jest rozumiany przez wszystkich, lecz z powodu niewiedzy (ἄγνοια) nazywają dobrymi bogów i niektórych ludzi, którzy nigdy nie mogą ani być, ani stać się [dobrymi]¹⁶⁵. [Dobra] nie da się odłączyć (ἀναλλοτριώτατον) ani oddzielić (ἀχώριστον) od boga (τοῦ θεοῦ), jako że jest [ono] samym bogiem (αὐτὸς ὁ θεὸς ὢν). Wszyscy inni nieśmiertelni bogowie czczeni są nazwą boga; bóg zaś jest dobrem nie z powodu czci, lecz z natury (κατὰ φύσιν). Jedna bowiem jest natura boga (μία ἡ φύσις τοῦ θεοῦ) – dobro

¹⁶⁵ Cf. CH VI, 6: „Dlatego też ci, którzy trwają w niewiedzy i nie wstąpili na drogę pobożności, ośmielają się nazywać pięknym i dobrym człowieka, który nawet we śnie nie ujrzał, czym jest dobro, lecz dał się porwać wszelkiemu złu i uwierzył, że złe jest dobrem”.

(τὸ ἀγαθόν), i jeden jest rodzaj obydwu (ἐν γένος ἀμφοτέρων), z którego [pochodzą] wszystkie rodzaje (τὰ γένη πάντα)¹⁶⁶. Dobry bowiem jest ten, który daje wszystko (ἅπαντα διδούς) i nie bierze niczego (μηδὲν λαμβάνων). Bóg daje wszystko i niczego nie zabiera; bóg więc jest dobrem, a dobro jest bogiem (ὁ οὖν θεὸς <τὸ> ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεός) (CH II, 16)¹⁶⁷.

Skoro dobro zostało utożsamione z najwyższym bogiem, nie jest bezzasadne twierdzenie, że dobro nie ma początku ani końca, co koresponduje z wiecznością boga; bóg jest wieczny i niezrodzony, a więc dobru powinny przysługiwać te same atrybuty:

Dobro bowiem jest nie do przebycia (ἀπέραντον), bezgraniczne (ἀτελής) i nieskończone (ἄναρχον); dla siebie również nie ma początku, choć nam wydaje się, że jego początkiem jest poznanie (CH IV, 8).

Dobro – podobnie jak najwyższy byt – nie ma kształtu ani formy:

[...] dobro zaś jest niewidzialne dla oczu. Nie ma bowiem formy ani kształtu. Dlatego jest podobne do siebie, a niepodobne do wszystkich innych rzeczy. Ponieważ to, co bezcielesne nie może być widoczne dla ciała (CH IV, 9).

Kwestii dobra prawie w całości poświęcony jest traktat VI CH. Autor traktatu, podobnie jak twórca CH II, utożsamia dobro z bogiem. Dobro, jak czytamy w tym traktacie, nie tylko istnieje w bogu i nigdzie indziej, ale jest samym bogiem. To utożsamienie dobra z bytem najwyższym prowadzi do konstatacji, że dobro – podobnie jak bóg – musi być źródłem ruchu i narodzin. Dalszą konsekwencją zrównania tych dwóch pojęć jest uczynienie dobra bytem doskonałym, prostym i tym, który jest początkiem wszelkich rzeczy:

Dobro [...] nie istnieje w niczym, jak tylko w bogu; a raczej dobro jest zawsze samym bogiem (τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς αἰεί)¹⁶⁸. Jeśli w ten sposób rzecz się przedstawia, to [dobro] musi być substancją (οὐσίαν) każdego ruchu i powstawania (nic nie jest bowiem jej pozbawione), wokół siebie zaś mającą energię statyczną, bez braku i nadmiaru, całkowicie pełną, kierującą [wszystkim], [będącą] na początku wszystkiego. Kiedy mówię, że to, co kieruje wszystkim, jest dobre, to również [mam na myśli], że jest dobre zawsze i pod każdym względem (CH VI, 1).

¹⁶⁶ Cf. CH X, 1: „Bóg więc, ojciec i dobro, Tacie, mają tę samą naturę”.

¹⁶⁷ Cf. CH X, 3: „[...] dobro jest przyczyną sprawczą; ono zaś nie może powstać w nikim innym, jak tylko w tym, który nie bierze niczego, chce zaś, żeby wszystko istniało”.

¹⁶⁸ Cf. CH VI, 3: ἐν μόνῳ ἅρα τῷ θεῷ τὸ ἀγαθὸν ἐστιν, ἢ αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς τὸ ἀγαθόν; CH VI, 4: [...] πληρωμά ἐστι [...] ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ.

Wszystkie powyższe przymioty, przypisane dobru, występują także w charakterystyce boga. Bóg jest dobry – czy raczej jest dobrem – ponieważ nie może być zły dzięki swej doskonałości. Doskonałość ta oznacza, że bogu niczego nie brakuje; jest on pełnią i nic nie może być od niego ani silniejsze, ani piękniejsze, ani nic nie potrafi wywołać w nim zazdrości. Dlatego też bóg nie musi niczego chcieć czy też pożądać, co mogłoby doprowadzić do powstania zła – zła w nim samym:

To zaś nie odnosi się do niczego innego, jak tylko do boga. Nie brak mu bowiem niczego, aby, pragnąc to posiadać, stał się zły; ani nie ma wśród rzeczy istniejących niczego, co mógłby stracić, a straciwszy, smucić się (smutek bowiem jest częścią zła); ani nie ma niczego od niego silniejszego, co mogłoby traktować go jak wroga (ani nie ma towarzysza, który mógłby go skrzywdzić); ani nie ma niczego piękniejszego, w czym mógłby się zakochać, ani nieposłusznego, na co by się rozniewał, ani mądrzejszego, co wzbudziłoby jego zazdrość (CH VI, 1).

Bóg, jako byt niezrodzony, jest pozbawiony namiętności czy też jakichkolwiek doznań. Dzięki temu właśnie jest dobrem. Jak bowiem twierdzi autor CH VI, już sam fakt zrodzenia przyczynia się do powstania namiętności, a ta z kolei niewątpliwie może pobudzać wszelkiego rodzaju żądze. Bogu obce jest pragnienie czegokolwiek i dlatego przysługuje mu dobro:

[...] samo narodzenie podlega namiętności; tam zaś, gdzie jest namiętność (πάθος), nie ma dobra (οὐδαμοῦ τὸ ἀγαθόν); gdzie natomiast jest dobro, nie ma żadnej namiętności (οὐδαμοῦ οὐδὲ ἐν πάθος) – gdzie bowiem jest dzień, nie ma nocy, gdzie noc, nie ma dnia; dlatego niemożliwe jest, aby w narodzeniu (ἐν γενέσει) istniało dobro, [istnieje] tylko w tym, co niezrodzone (ἐν μόνῳ δὲ τῷ ἀγεννήτῳ) (CH VI, 2).

Dalej autor CH VI stwierdza, że istotą boga jest – obok dobra – piękno. Połączenie dobra i piękna nie jest niczym nowym i oryginalnym w świecie kultury greckiej, skoro grecki model wychowania opierał się na kalokagathii. W CH zarówno dobro, jak i piękno przedstawione są jako byty transcendentne. Zdecydowanie dostrzec można tutaj wpływ platonizmu. Prawdziwego dobra i piękna nie można zobaczyć w żadnym z bytów, które postrzegamy zmysłami. To, co jest uchwytnie zmysłami, jest tylko pozorem, a zatem jeśli ktoś widzi piękno lub dobro, jest to tylko złudzenie¹⁶⁹. Będąc nierozzerwalnie związane z bogiem, nie mogą być one – podobnie jak bóg – przedmiotem poznania zmysłowego:

¹⁶⁹ Cf. CH XIII, 6: „Co jest więc prawdą, Trismegistosie? – To, synu, co niezmacone (τὸ μὴ θολούμενον), nieograniczone (τὸ μὴ διοριζόμενον), bezbarwne (τὸ ἀχρώματον), bezkształtne (τὸ ἀσχημάτιστον), niezmiennie (τὸ ἄτρεπτον), nagie (τὸ γυμνόν), jaśniejące (τὸ φαῖνον), uchwytnie [tylko] dla siebie (αὐτῷ καταληπτόν), niezmiennie dobre (τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν), niecielesne (τὸ ἀσώματον).”

[...] substancją (οὐσία) boga – jeśli ma substancję – jest piękno¹⁷⁰, piękno zaś i dobro są nie do uchwycenia w żadnej z rzeczy znajdujących się w świecie¹⁷¹, ponieważ wszystkie rzeczy, które podlegają wzrokowi, są widmami (εἰδωλα) i jakby cieniami (σκιαγραφίαι); te zaś, które mu nie podlegają, a szczególnie ... piękna i dobra ... i jak oko nie jest w stanie ujrzeć boga, tak samo piękna i dobra. Są one bowiem niezbywalnymi częściami boga, właściwymi tylko jemu, [jego] własnymi, nierozdzielnymi, najbardziej umiłowanymi, które kocha sam bóg, albo one kochają boga (CH VI, 4).

Ponieważ, jak mówi powyżej cytowany ustęp, piękno i dobro są częściami boga, poznać je można tylko poznając boga. Do osiągnięcia tego celu – poznania boga, a tym samym dobra i piękna – prowadzi tylko jedna droga, a jest nią pobożność połączona z gnozą:

Jeśli jesteś w stanie pojąć (νοῆσαι) boga, pojmiesz (νοήσεις) piękno (τὸ καλόν) i dobro (τὸ ἀγαθόν), niezwykłą wspaniałość, przewyższaną blaskiem przez boga; piękno to bowiem jest nieporównywalne [z niczym] (ἄσύγκριτον), a dobro niemożliwe do naśladowania (ἀμίμητον), podobnie jak sam bóg. Jak więc pojmujesz boga, w ten sposób pojmuj piękno i dobro; nie mają one udziału w innych istotach żywych, ponieważ są nierozdzielne z bogiem. Jeśli szukasz boga, szukasz również piękna. Istnieje bowiem jedna prowadząca do tego droga – pobożność połączona z poznaniem (ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια) (CH VI, 5).

Ponieważ bóg jest dobrem, nie zaskakuje czytelnika CH twierdzenie, że bóg nie jest odpowiedzialny za zło:

Skoro bóg jest niewinny (ἀνάτιος)¹⁷², my jesteśmy winni (αἴτιοι) złych rzeczy (κακῶν), ponieważ przedkładamy (προκρίνοντες) je nad dobre (ἀγαθῶν) (CH IV, 8).

1.9. Atrybuty boga

Pierwszym, podstawowym i niezbywalnym atrybutem każdego boga, który odróżnia go od bytów niższych, jest jego nieśmiertelność. Taką jedynie różnicę pomiędzy światem bogów a światem ludzi dostrzegali najpierw starożytni. Jednak, wraz z pojawieniem się refleksji filozoficznej, byt najwyższy przeszedł

¹⁷⁰ Cf. CH XI, 2: τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία] ἢ σοφία.

¹⁷¹ Cf. CH IV: τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς.

¹⁷² Cf. Platon, *Państwo* 379c2–7, 617e4–5.

metamorfozę od osoby do pojęcia. Ów transcendentny nieosobowy byt, który znajduje się poza zasięgiem świata materialno-zmysłowego, nie mógł różnić się od człowieka tylko nieśmiertelnością. Musiał charakteryzować się także innymi przymiotami, które wyróżniały go spośród innych bytów i które nadawały mu status bytu absolutnego.

Lektura *Corpus Hermeticum* nie pozostawia wątpliwości, że najwyższy bóg opisany w hermetycznych traktatach tego zbioru jest bytem transcendentnym, w wielu aspektach podobnym czy to do boga Ksenofanesa, umysłu opisanego przez Anaksagorasa, Parmenidejskiego bytu, Platońskich idei, czy wreszcie do Arystotelesowego pierwszego poruszyciela.

Nawet przysługująca homeryckim bogom nieśmiertelność nie jest wystarczającym atrybutem mogącym wynieść te istoty do rangi bytu, z którego wszystko wywodzi swój początek. Nieśmiertelność bowiem nie wyklucza zrodzenia. Najwyższy zaś bóg/byt, jeśli ma być *arche*, powinien charakteryzować się nie tyle nieśmiertelnością, co wiecznością, być niezrodzony, a także jeden. Taki właśnie jest najwyższy bóg opisany w *Corpus Hermeticum*:

Ten zaś jeden (εἷς), niewątpliwie niezrodzony (ἀγέννητος) i nieobjawiony (ἀφαντασίαστος), i niewidoczny (ἀφανής) (CH V, 2)¹⁷³.

[...] [byłby] to najszcześliwszy widok, przez jedną chwilę oglądać te wszystkie rzeczy, nieruchomego poruszającego się (ἀκίνητον διακινούμενον)¹⁷⁴, niewidzialnego (ἀφανῆ), który objawia się poprzez rzeczy, które czyni (CH V, 5).

¹⁷³ Bóg, mimo że sam jest niewidoczny, sprawia, że wszystkie inne rzeczy są widzialne, cf. CH V, 1; CH IV, 1: „Skoro demiurg utworzył cały świat, nie za pomocą rąk, lecz logosu, pojmij go w ten sposób: jako obecnego i istniejącego zawsze, jako tego, który uczynił wszystko, jednego jedynego, tego, który dzięki swojej woli utworzył rzeczy, które istnieją. To bowiem jest jego ciało (σῶμα ἐκείνου): nieuchwytne (οὐχ ἄπτόν), niewidzialne (οὐδὲ ὁρατόν), niezmierzone (οὐδὲ μετρητόν), nierozciągle (οὐδὲ διαστατόν), niepodobne do żadnego innego ciała (οὐδὲ ἄλλῳ τινὶ σώματι ὁμοίον), ponieważ nie jest ani ogniem, ani wodą, ani powietrzem, ani pneumą, lecz wszystko pochodzi od niego”. Skoro ciało boga jest nieuchwytne, niezmierzalne, nierozciągle, zakładamy, że muszą to być atrybuty samego boga – nie można bowiem istoty/natury boga ani uchwycić zmysłami, ani zmierzyć; cf. Arystoteles, *O świecie* 399b19–25: „To samo należy rozumieć o Bogu, który w swej potędze jest najpotężniejszy, w cnocie – najdoskonalszy, w piękności – najbardziej wzniosły, w życiu – nieśmiertelny, a chociaż dla śmiertelnych niewidzialny, to jednak dostrzegalny przez nich w swych dziełach. Wszystkie bowiem zjawiska, które zachodzą w powietrzu, na Ziemi i w wodzie, można słusznie nazwać czynami Boga kierującego wszechświatem”.

¹⁷⁴ Cf. CH X, 14: τὸ δὲ ἐν μόνον ἔστηκεν, οὐ κινεῖται.

Bóg jest bowiem w istocie pierwszym spośród wszystkich bytów (πρῶτος πάντων), wiecznym (ἄϊδιος), i niezrodzonym (ἀγέννητος), i twórcą (δημιουργός) wszechrzeczy (τῶν ὅλων) (CH VIII, 2).

Jeśli bowiem twórca nie jest niczym innym jak tym, co tworzy – jedynym (μόνον), prostym (ἁπλοῦν), niezłożonym (ἄσύνθετον) – konieczne jest, aby czynił to sam dla siebie (CH XIV, 6).

Bóg jest także nieskończony, a skoro jego działaniem jest czynienie wszystkiego, nieskończoność pierwszego bytu skutkuje ciągłym tworzeniem, które nie ma początku ani końca:

[...] sam [bóg] jest nieskończony (ἄπαστος); i jak bóg nie ma końca (τέλος), tak nie ma początku (ἀρχήν) ani końca jego tworzenie (ποίησις) (CH XVI, 19).

Zarówno nieskończoność boga, jak i jego bezgraniczne tworzenie przyczynia się do tego, że bóg nie ma imienia. Imię to bowiem – jak można się domyślać – ograniczałoby pierwszy byt. A skoro by go ograniczało, to i jego tworzenie musiałoby mieć swój kres. Potęga boga sprawia, że nie istnieje takie imię, które mogłoby go określić – nadawane mu przydomki jedynie w znikomym stopniu przybliżają śmiertelnikom jego naturę, a zawarte w jego charakterystyce sprzeczności dobitnie pokazują niemożność uchwycenia jego prawdziwej istoty¹⁷⁵:

On jest bogiem potężniejszym od imienia (ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων), on jest tym, który jest niewidzialny (ὁ ἀφανής), on jest tym, który jest najbardziej widzialny (ὁ φανερώτατος); on jest tym, który jest kontemplowany umysłem (ὁ τῷ νοῖ θεωρητός)¹⁷⁶, on jest tym, który jest widziany oczami (ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός); on jest bezcielesny (ὁ ἀσώματος)¹⁷⁷, on jest tym, który posiada wiele ciał (ὁ πολυσώματος), a raczej jest wcielony we wszystkie ciała (παντοσώματος) (CH V, 10).

¹⁷⁵ Tę potęgę boga i niemożność opisanego go, a co za tym idzie, także wyobrażenia go sobie, oddają słowa odnoszące się do boga jako tego, który jest potężniejszy od wszelkiej mocy (ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος), większy od wszelkiej godności (ὁ πάσης ὑπεροχῆς μεῖζων), przewyższający pochwały (ὁ κρείττων τῶν ἐπαινῶν), niewysłowiony (ἀνεκκλήτος), niewypowiedziany (ἄρρητος) (CH I, 31); cf. CH X, 9: boga nie da się ani wypowiedzieć, ani usłyszeć: ὁ γὰρ θεός [...] οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται.

¹⁷⁶ Cf. CH II, 5: νοητὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεός ἐστιν ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ: bóg jest noetyczny dla nas, nie dla siebie; jest myślany przez siebie samego: ὅφ' ἑαυτοῦ νοεῖται.

¹⁷⁷ Cf. CH XI, 16, 17.

1.10. Hermetyczny panteizm

Definiując panteizm jako pogląd „uznający tylko jeden rodzaj rzeczywistości (monizm), utożsamiający całą rzeczywistość (świat) z Bogiem lub bytem absolutnym”¹⁷⁸, w greckiej tradycji filozoficznej przypisalibyśmy ów pogląd zarówno Parmenidesowi i Melissosowi, uznających tylko jeden byt. Jednak jako wzorcowych przedstawicieli panteizmu w starożytności przedstawia się stoików, według których świat (κόσμος) jest samym bogiem (αὐτὸν τὸν θεόν)¹⁷⁹, a także głoszących, że bóg przenika całą rzeczywistość¹⁸⁰.

W zbiorze *Corpus Hermeticum* teoria panteizmu najszerzej reprezentowana jest przez traktat V¹⁸¹. Poświęcony on jest w całości bogu i jego dziełu, jakim jest nie tylko cały świat i ład w nim panujący, ale i każdy jednostkowy byt, który otrzymuje w nim właściwe sobie miejsce. Słowa zawarte w ostatnim paragrafie jasno dają do zrozumienia, że bóg jest obecny nie tylko w bytach, ale także w mowie i czynach:

Ty jesteś tym, co czynię; ty jesteś tym, co mówię (CH V, 11).

On zaś jeden, niewątpliwie niezrodzony i nieobjawiony, i niewidoczny, wszystkie rzeczy (τὰ πάντα) ukazując (φαντασιῶν), [sam] ukazuje się (φαίνεται) poprzez wszystkie [rzeczy] (διὰ πάντων), i we wszystkich (ἐν πᾶσι), a najbardziej w tych, w których sam chce się ukazać (CH V, 2).

On jest tym, który jest kontemplowany umysłem, on jest tym, który jest widziany oczami; on jest bezcielesny, on jest tym, który posiada wiele ciał, a raczej jest wcielony we wszystkie ciała. Nie ma niczego, czym on nie jest; wszystko bowiem to, co jest, jest nim (CH V, 10).

Jeśli zaś chcesz go (boga) zobaczyć (ἰδεῖν), poznaj słońce (νόησον τὸν ἥλιον), poznaj bieg księżyca (τὸν σεληνῆς δρόμον), poznaj porządek gwiazd (τῶν ἀστέρων τὴν τάξιν) (CH V, 3).

Podobne myśli zawierają także inne traktaty:

Czym bowiem jest bóg, ojciec i dobro, jeśli nie istnieniem wszystkich rzeczy? (CH X, 2).

¹⁷⁸ Powszechna Encyklopedia Filozofii, s.v. Panteizm.

¹⁷⁹ Cf. SVF II, 526.

¹⁸⁰ Cf. SVF I, 158: τάχα δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος σύμφωνος ἡ δόξα, διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχὴν, ποῦ δὲ φύσιν.

¹⁸¹ T. Zieliński (*Hermes und Hermetik...*, s. 353) wyróżnia grupę traktatów (CH V, X, XII), w których przeważają tendencje panteistyczne, a źródłem objawienia jest w nich *nous* określony jako *agathos dajmon*.

Wszystko zaś bóg czyni (ποιεῖ) dla siebie (ἑαυτῷ) i wszystko jest częściami (μορία) boga; jeśli zaś wszystko to części [boga], to bóg jest wszystkim (πάντα); wszystko więc tworząc, siebie samego (ἑαυτόν) tworzy i nigdy nie może zaprzestać [tworzenia], skoro sam jest nieskończony (ἄπαστος); i jak bóg nie ma końca (τέλος), tak nie ma początku (ἀρχήν) ani końca jego tworzenie (ποίησις) (CH XVI, 19).

Bóg jest wszędzie i jest wszystkim, nawet rzeczami, które nie istnieją, ale, prawdopodobnie, istnieją w bożym zamyśle, są jeszcze niezrealizowaną ideą:

Nie ma bowiem niczego w tym wszystkim, co nie jest nim. Jest on sam rzeczami, które istnieją, i tymi, które nie istnieją (CH V, 9).

Ty bowiem jesteś wszystkim i niczego innego nie ma (CH V, 11)¹⁸².

Ten, który tworzy wszystkie rzeczy, jest też w nich obecny. Jak wydaje się sugerować poniższy ustęp, obecność bytu tworzącego nie jest ograniczona do jakiejś jednej rzeczy, która powstaje właśnie w danej chwili; jest ona raczej wszechobecnością we wszechtworzeniu. Wszystkie rzeczy zależne są bowiem od tworzącego:

Twórca (ὁ ποιῶν) bowiem jest we wszystkich rzeczach (ἐν πᾶσιν ἐστίν); nie jest umieszczony w jakiejś jednej, ani w jednej nie tworzy, lecz [tworzy] wszystkie; a skoro jest siłą działającą (δύναμις ὧν ἐνεργής), nie jest zależny (οὐκ αὐτάρκτης) od rzeczy, które powstają, lecz rzeczy powstające są zależne od niego (ὕπ αὐτῷ) (CH XI, 6).

I chociaż, jak zostało wspomniane wcześniej, bóg jest istotą niewidzialną, to jednak można go oglądać w jego dziełach:

Następnie powiesz: „Czy bóg jest niewidzialny?” Zamilcz. Kto jest bardziej widzialny od niego? Z tego powodu właśnie wszystko uczynił, abyś poprzez wszystko go oglądał. To jest dobro boga, to jego cnota – jego ukazywanie się poprzez wszystko (τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων). Nic bowiem nie jest niewidoczne, nawet spośród rzeczy niecielesnych: umysł jest widziany w myśleniu, bóg w działaniu (CH XI, 22).

Podsumowanie

Analiza poszczególnych ustępów CH odnoszących się do boga pozwala wnioskować, że koncepcja boga hermetycznego nosi, jak zresztą cały zbiór CH, wyraźne znamiona synkretyzmu. *Corpus Hermeticum* zawiera w sobie elemen-

¹⁸² Cf. Arystoteles, *O świecie* 401b23: Ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός.

ty mityczne oraz łączy pierwiastki co najmniej dwóch nurtów filozoficznych, mianowicie platonizmu oraz stoickiego panteizmu; można także doszukać się w treści poszczególnych traktatów teorii filozofów presokratejskich oraz Arystotelesa. Choć jednak bóg hermetyzmu nazywany jest zarówno *arche*, jak i *jednym*, a więc określany terminami związanymi z filozofią, R. van den Broek twierdzi, że koncepcja tego boga ma charakter bardziej religijny. Bóg hermetyzmu wydaje się bardziej osobowy, a mniej abstrakcyjny niż „pierwsza zasada” filozofii¹⁸³. Spostrzeżenie to można uznać za słuszne przede wszystkim w odniesieniu do CH I. W *Poimandrze*, poprzez swoją androgyniczność, która w pewien sposób „ucieleśnia” boga, jest on istotą, którą można sobie wyobrazić – zwłaszcza że człowiek został stworzony na jego podobieństwo. Co więcej, do owego pierwszego Człowieka bóg odczuwa namiętną miłość, widząc w nim – niczym mitologiczny Narcyz – własne odbicie¹⁸⁴.

Z drugiej jednak strony inne traktaty CH odchodzą od owej personifikacji, kierując pojęcie boga ku transcendencji. Jest to już bóg, którego trudno nazwać, ponieważ każde imię ograniczałoby jego istotę i potęgę, a jednocześnie może on być wieloimienny (czy też wszystkoimienny), ponieważ jest wszystkim, a wszystko jest nim. Tak więc bóg jest właściwie jedyną rzeczywistością. Bóg jest substancją, z której wszystko bierze swój początek i wszystko się w niej kończy¹⁸⁵ – o tyle jest on *arche*. Jest też celem ludzkiej drogi, jednak nie dla wszystkich, ale jedynie dla tych, którzy pragną posiąść gnozę – zmierzyć się z odrzuceniem wszelkich namiętności, potrzeb i przyjemności zmysłowych i wejść na duchową ścieżkę, która doprowadzi do poznania boga, a tym samym nieosiągalnego na tym świecie dobra i piękna; doprowadzi do tego, aby człowiek sam stał się bogiem. Niewątpliwie, podobnie jak u Platona, nierozłączne stają się tutaj ontologia, epistemologia i etyka. Tylko człowiek świadomy, a więc pobożny, może poznać boga

¹⁸³ R. van den Broek, *op. cit.*, s. 8.

¹⁸⁴ Cf. CH I, 12: „Umysł, ojciec wszechrzeczy, będący życiem i światłem, urodził Człowieka równego sobie, którego pokochał jako własne dziecko; był bowiem bardzo piękny, mając [w sobie] obraz ojca. A ponieważ w istocie bóg pokochał własną postać (ὁ θεὸς ἠγάσθη τῆς ἰδίας μορφῆς), przekazał [mu] wszystkie swoje wytwory”. R.A. Segal (*op. cit.*, s. 33) w swoim komentarzu do *Poimandresa* podkreśla ów narcyzm boga, stwierdzając także, że miłość boga do człowieka nie jest w tym ustępie miłością rodzicielską, lecz wręcz seksualną; innego zdania jest W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 37), który twierdzi, że bóg nie jest zakochany w swoim synu – pierwszym Człowieku (taka relacja ma miejsce tylko pomiędzy Człowiekiem i naturą). Według Scotta słowo ἠγάσθη zostało źle odczytane, jest zepsuciem słowa ἠγάσθη; przy takim odczytaniu bóg rzeczywiście nie byłby zakochany w Człowieku, ale byłby nim oczarowany, podziwiałby go, z pewnością jako swoje dzieło, co też, w zasadzie, niesłoby ze sobą jakiś cień narcyzmu.

¹⁸⁵ Cf. orficki hymn do Zeusa, w. 6–7, [w:] *Orphei hymni*, ed. by W. Quandt, Berlin 1955: Ζεὺ Κρόνιε [...], ὁρχή πάντων πάντων τε τελευτή.

i tylko takiemu człowiekowi bóg może się objawić. Wieloimienny i niepojęty bóg hermetyzmu może więc również, podobnie jak bogowie homeryccy, być blisko człowieka – ale tylko człowieka dobrego.

Najwyższy byt jest istotą niewysłowioną, nieopisywalną, niewyobrażalną i bezimienną. Używając określenia A.-J. Festugière'a, jest on bogiem „nadkosmicznym”¹⁸⁶, czyli takim, który znajduje się nad kosmosem, nad światem materialnym, nad sferą zmysłową. Czy zatem bóg ten w ogóle może interesować się tym światem, czy też może jest jak Arystotelesowy Pierwszy Poruszyiciel, który nie ingeruje w losy świata, ponieważ jego jedynym działaniem jest myślenie samego siebie? Analizując teksty hermetyczne zawarte w CH trzeba stwierdzić, że bóg jawi się tutaj jako jedyna racja istnienia wszelkich rzeczy. Hermetyczny bóg jest nie tylko zasadą i przyczyną rzeczywistości – bóg jest też ojcem, *jednym*, dobrem, umysłem, światłem, życiem, twórcą i władcą rzeczy¹⁸⁷.

Wydaje się, że najlepszym podsumowaniem i charakterystyką boga hermetyzmu, boga najwyższego w CH jest ostatni fragment CH XVI, który warto przytoczyć w oryginale:

πάντα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ διὰ τούτων ἑαυτῷ, καὶ μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἐστὶν εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεός· πάντα οὖν ποιῶν, ἑαυτὸν ποιεῖ καὶ οὐκ ἄν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἀπαυστος· καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς οὐ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει (CH XVI, 19).

¹⁸⁶ A.-J. Festugière, *La Révélation...*, s. 56.

¹⁸⁷ Cf. R.G. Gurgel Pereira, *The Hermetic Logos...*, s. 135–137.



Il. 2. Mozaika przedstawiająca wizerunek Hermesa Trismegistosa umieszczona na posadzce katedry w Sienie

Źródło: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?search=hermes+trismegistos&title>
 (data dostępu: 16.03.2019).

ROZDZIAŁ 2

ŚWIAT

[...] καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός.

(CH X, 14)

2.1. Świat jako kosmos w tradycji greckiej

G. Reale uważa, że „wizja świata jako porządku jest jednym z najpiękniejszych przesłań myśli greckiej, niezbywalną zdobyczą w duchowej historii Zachodu”¹. Tales, według przekazu Diogenesa Laertiosa, uznał świat za najpiękniejszą rzecz, ponieważ jest dziełem boga². Choć pojęcie kosmosu oraz wyobrażenia o nim ewoluowały, to jednak przez wiele stuleci zasadniczy model wszechświata był niezmienny, a jego opis można najprościej ująć tak, jak zrobił to w swojej monografii D. Furley: „[...] ziemia jest nieruchoma w środku kosmosu. Gwiazdy, planety, słońce i księżyc obracają się wokół ziemi. Kosmos jest skończony³, będąc otoczony przez zewnętrzną sferę niebios”⁴. Wszystko to, wszystkie elementy, które składały się na wszechświat, miały jedną niezmienną cechę, a mianowicie były w pewien sposób uporządkowane. Wiązało się to ściśle z pierwotnym znaczeniem greckiego pojęcia κόσμος, które oznaczało właśnie ład, porządek, ale także ozdobę, a w ujęciu filozoficznym wszechświat, świat⁵. Przyjmuje się, że to pitagorejczycy jako pierwsi użyli pojęcia „kosmos” dla oznaczenia porządku,

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 110.

² Diog. Laert. I, 35, 8: κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ.

³ Dyskusję na temat skończoności/nieskończoności świata D.J. Furley podejmuje w artykule *The Greek Theory of the Infinite Universe*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 42, no. 4, 1981, s. 571–585.

⁴ Cf. idem, *The Greek Cosmologists*, vol. 1: *The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge 1987, s. 1.

⁵ W przypisywanym Arystotelesowi traktacie *O świecie* (397a5–8) autor pyta: „[...] jakąż bowiem rzeczywistość (φύσις) mogłaby być doskonalsza (κρείττων) od świata? Nawet jeśliby taką wskazano, zawsze byłaby to jedynie jego część (μέρος). Wszystko (πᾶν), co piękne (καλόν) i uporządkowane (τεταγμένον), bierze odeń nazwę. Od słowa κόσμος pochodzi także wyrażenie κεκόσμησθαι (być uporządkowanym, ozdobionym)”.

który miał być harmonią przeciwstawnych sobie elementów⁶. Termin ten wyraża więc charakterystyczne dla greckiej myśli i sztuki połączenie piękna z harmonią i porządkiem. Jak zauważa bowiem W. Tatarkiewicz: „Tylko to, co obliczalne, regularne, przejrzyste, co ma w sobie ład i porządek, tylko to mieli Grecy za uchwytnie dla człowieka, tylko to, co uchwytnie – za rozumne, tylko rozumne za dobre i piękne”⁷.

Jest zatem kosmos uporządkowaną przestrzenią, miejscem, w którym egzystują byty różnego rodzaju⁸. Jak czytamy w Platońskim *Gorgiaszu*:

Powiadają mędrcy [...], że i niebo i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń (φιλίαν), i porządek (κοσμιότητα), i rozum (σωφροσύνην), i sprawiedliwość (δικαιοσύνην). Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa (κόσμον), przyjacielu, a nie rozkładem (ἀκοσμίαν) ani rozpustą (ἀκολασίαν) (507e–508).

Podobne wyjaśnienie znajdujemy w przypisywanym Arystotelesowi traktacie *O świetle*:

Zgodna harmonia bytów pochodzących od jednej przyczyny i do jednego celu zmierzających, które tańczą i śpiewają na niebie, sprawia, iż wszechświat słusznie nazywa się porządkiem (κόσμος), nie zaś bezładem (ἀκοσμία) (399a12–14)⁹.

Na estetyczny aspekt terminu „kosmos” kładzie nacisk autor CH IX:

Słusznie jest on nazywany „kosmosem” [czyli ozdobą], ponieważ ozdabia (κοσμεῖ) wszystko różnorodnością narodzin (ποικιλίᾳ γενέσεως), ciągłością życia (ἀδιαλείπτῳ τῆς ζωῆς), niewyczerpaną energią (ἀκοπιάστῳ τῆς ἐνεργείας), szybkością konieczności, złożeniem elementów (συστάσει τῶν στοιχείων) oraz porządkiem rzeczy powstających (τάξει τῶν γινομένων). Słusznie więc i koniecznie powinien on być nazwany kosmosem (CH IX, 8).

Co jednak było, zanim pojawił się kosmos – świat jako uporządkowana struktura? W jaki sposób powstał? Czy w ogóle powstał, czy może istniał odwiecznie?

⁶ G. Reale, *op. cit.*, t. I, Lublin 2000, s. 116.

⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I, Warszawa 1988, s. 93.

⁸ Cf. Ch.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, s. 219–230.

⁹ Jako harmonię i porządek przedstawia świat także inny fragment tego samego traktatu (391b9–12): „Wszechświat (κόσμος) jest układem (σύστημα) nieba i ziemi oraz wszystkiego, co one obejmują. Inaczej można powiedzieć, iż jest to porządek (τάξις) i harmonia (διακόσμησις) wszelkich rzeczy (τῶν ὅλων) podtrzymywana (φυλάττομένη) przez Boga (ὑπὸ θεοῦ) i za pośrednictwem Boga (διὰ θεόν)”.

A jeśli powstał, to czy potrzebował stwórcy bądź twórcy, czy też może powstał samoistnie? I w końcu, czy świat jest jeden, czy może istnieje wiele światów – równoległych bądź powtarzalnych? Na te pytania próbują odpowiadać zarówno mity, jak i filozofowie, dla których właśnie świat był pierwszym przedmiotem zdziwienia¹⁰ i pierwszym obiektem badań. Ponieważ starożytna myśl grecka nie знаła koncepcji *creatio ex nihilo*, dlatego też kolejni filozofowie poszukiwali jakiejś przyczyny wszechrzeczy – ἀρχή, stojącej u początków świata, będącej „czymś”, a nie „niczym”, ponieważ na początku musiało istnieć „coś” – źródło, z którego wywodziły się kolejne byty. Teza ta jest także obecna w CH, gdzie czytamy, że „wszystko to, co jest, powstaje z rzeczy istniejących, a nie z nieistniejących”¹¹.

Pierwszym znanym nam dziełem w kulturze greckiej, które zawiera elementy kosmogonii, jest *Teogonia* Hezjoda. Jak zostało wspomniane w rozdziale I, to właśnie poeta z Beocji miał jako pierwszy zadać pytanie o początek, choć można się zastanawiać, czy odpowiedział na nie w sposób satysfakcjonujący¹². Na początku bowiem Hezjod sytuuje chaos¹³. J. Burnet podkreśla jednak, że koncepcja

¹⁰ Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 982b12–17: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata”.

¹¹ CH II, 13: πάντα δὲ ἐστὶ τὰ ἐκ τῶν ὄντων γινόμενα οὐκ ἐκ τῶν μὴ ὄντων. Podobną myśl można odnaleźć u takich starożytnych myślicieli jak Parmenides (DK 28 B 8, w. 7–8): „Jak i skąd wyrosło? Z nieistniejącego (ἐκ μὴ ἑόντος)? Nie pozwolę ci tego ani powiedzieć, ani pomyśleć” (przeł. K. Mrówka, [w:] idem, *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*, Szczecin 2003. Wszystkie polskie cytaty z Parmenidesa podaję za tym wydaniem); Parmenides (DK 28 B 8, w. 12–13): „I nigdy nie przyjmie niewzruszona wiara, by z nieistniejącego (ἐκ μὴ ἑόντος) zrodziło się cokolwiek”; Platon (*Timajos* 28a4–6): „[...] wszystko (πάν), co powstaje (τὸ γινόμενον), powstaje z konieczności (ἐξ ἀνάγκης) pod wpływem jakiejś przyczyny (ὕπ’ αἰτίου)” oraz Arystoteles (*Metafizyka* 1032a13–14): „[...] wszystko powstaje dzięki czemuś, z czegoś (ἐκ τινος) i staje się czymś”.

¹² Cf. rozdział I, s. 22. G. Reale (*op. cit.*, t. I, s. 71) zwraca uwagę, że to, czego brakuje *Teogonii* Hezjoda, a co jest istotne dla kosmologii filozoficznej, to „próbę odnalezienia pierwszej nieuprzączyowanej przyczyny, absolutnego źródła wszystkiego”.

¹³ Hesiodus, *Teogonia*, w. 116: ἦτοι μὲν πρῶταστα χάος γένετ’. Użyte w poemacie słowo γένετ’ nie pozwala, według W. Jaegera (*Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wociał, Kraków 2007, s. 44), na jednoznaczne stwierdzenie, że na początku był chaos, ale znaczy to tylko tyle, że chaos powstał. Dlatego Jaeger pyta, czy w takim razie nie powinien istnieć jakiś początek. Hezjod nie daje odpowiedzi na to pytanie. Znamiona chaosu wykazuje w swojej kosmogonii także grecki poeta Alkman, który twierdził, że „materia wszystkiego była bezładna i w rozsypce” (G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska: studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa

chaosu nie jest niczym prymitywnym, a z pewnością przedstawia obraz początku rzeczy. Nie jest on bezkształtną mieszaniną, ale raczej, jak wskazuje etymologia¹⁴, jakąś ziejącą jamą czy rozpadliną, gdzie jeszcze niczego nie ma¹⁵. Późniejsze rozumienie słowa „chaos” jako nieuporządkowanej materii¹⁶ sytuuje je jednak na przeciwnym biegunie pojęcia „kosmos”, oznaczającego porządek. W ten sposób chaos i kosmos symbolizują dwie przeciwstawne siły: bezład i porządek.

Jeżeli więc kosmos jest przestrzenią uporządkowaną, powraca pytanie: kto lub co jest odpowiedzialne za to, że ów ład – porządek został wprowadzony? Jaka siła tego dokonała? W opowieściach mitycznych czynnikiem, który tworzy kosmos, jest zazwyczaj bóg. Dla pierwszych filozofów źródłem i początkiem powstania świata jest *arche*. Jak twierdzi W. Szczerba, „przyjęcie koncepcji *arche*-zasady jako jedyne go źródła, tworzywa i istoty świata prowadzi w filozofii – w przeciwieństwie do mitu – do koncepcji samowystarczalności kosmosu”¹⁷.

Wśród starożytnych myślicieli nie było zgody w kwestii tego, czy świat jest jeden i czy kiedyś powstał¹⁸. Heraklit twierdził, że świat nie został stworzony, istniał

1999, s. 62). Niestety cała kosmogonia Alkmana nie zachowała się. Pozostają nam jedynie komentarze i interpretacje, cf. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op. cit.*, 61–63; M.L. West, *Three Presocratic Cosmologies*, „The Classical Quarterly”, vol. 13, no. 2, 1963, s. 154–156; teorię chaosu jako początku przejął prawdopodobnie żyjący w V w. p.n.e. Akusilaos z Argos, cf. DK 9 B1: Ἀκουσίλαος δὲ χάος μὲν ὑποτίθεσθαι μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν ὡς πάντῃ ἄγνωστον, τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν.

¹⁴ Rzeczownik χάος ma swój źródłosłów w rdzeniu *χα oznaczającym „szczelinę, rozwarcie, rozdziawienie”, cf. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op. cit.*, s. 52–53. Według słownika (*Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, Warszawa 1965, s.v. χάος) grecki χάος oznacza dosłownie rozwartą paszczkę; jest to pierwotny stan wszechświata, z którego powstał uporządkowany świat, ale także przestrzeń powietrzna czy podziemna otchłań, przepaść, rozpadlina; cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. IV, Paris 1977, s.v. χάος (s. 1246); H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, s.v. χάος (s. 1072–1073); F. Montari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden – Boston 2015, s.v. χάος (s. 2337).

¹⁵ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1908, s. 8–9.

¹⁶ Cf. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. χάος.

¹⁷ W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń 2014, s. 33. Takie ujęcie kwestii prowadzi Szczerbę (*ibidem*, s. 33–34) do wniosku, że według pierwszych filozofów „nie istnieje żaden osobowy stwórca świata, lub też bogowie porządkujący kosmos i strzegący, by zachował osiągnięty stan uporządkowania, ale w myśli Milezyjczyków nie ma miejsca (w sensie ontycznym) na cokolwiek poza *arche* – zasadą”.

¹⁸ Więcej na temat greckiej kosmologii *vide*: M.L. West, *op. cit.*, s. 154–176; H.S. Kragh, *Conceptions of Cosmos. From Myths to the Accelerating Universe: a History of Cosmology*, New York 2007, s. 18–32; R. Hackforth, *Plato's Cosmogony (Timaeus 27 d ff.)*, „The Classical Quarterly”, vol. 9, no. 1, 1959, s. 17–22; G. Naddaf, *On the Origin of Anaximander's*

i będzie istnieć zawsze¹⁹. Pierwszym zaś znanym nam filozofem, o którym mówi się, że przyjmował istnienie wielu światów, był Anaksymander²⁰. Zwolennikami wielości światów byli atomiści (Leukippos, Demokryt, Epikur)²¹. Dla Platona świat zdecydowanie jest jeden²² i miał on swój początek, a więc nie jest odwieczny, ponieważ „jest widzialny (ὁρατός) i dotykalny (ἅπτός) i ciało ma (σῶμα ἔχων)”²³. Arystoteles uważa wprawdzie, podobnie jak jego nauczyciel, że świat jest jeden, ale – inaczej niż Platon – że jest odwieczny²⁴. Według stoików świat jest „samym bogiem [...]”, jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie [...]. Cały świat jest [...] istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem [...]. Świat jest tylko jeden, jest skończony i ma kształt kulisty, bo w tej formie jest najbardziej zdolny do ruchu”²⁵.

Cosmological Model, „Journal of the History of Ideas”, vol. 59, no. 1, 1998, s. 1–28; J.E. Raven, *The Basis of Anaxagoras' Cosmology*, „The Classical Quarterly”, vol. 4, no. 3/4, 1954, s. 123–137; D.J. Furley, *op. cit.*, *passim*; F. Solmsen, *Nature as Craftsman in Greek Thought*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 24, no. 4, 1963, s. 473–496.

¹⁹ DK 12 B 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πᾶρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

²⁰ Teoria „wielu światów” przypisywana Anaksymandrowi jest kwestią dyskusyjną, cf. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1962, s. 106–115; Ch.H. Kahn, *op. cit.*, s. 33–34; G. Reale, *op. cit.*, t. I, s. 86; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op. cit.*, s. 129–133.

²¹ Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, s. 404–406; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op. cit.*, s. 129–133; Epikur, *List Epikura do Herodota*, [w:] idem, *Listy, maksymy, sentencje*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 33.

²² Platon, *Timajos* 31a2–4.

²³ *Ibidem*, 28b7–8.

²⁴ Arystoteles, *O niebie* 283b26–28: „[...] możemy być pewni, że niebo całe (πᾶς οὐρανός) ani nie zostało zrodzone (οὔτε γέγονεν), ani nie może zginąć (οὔτ’ ἐνδέχεται φθαρῆναι) [...], lecz że jest jedno (εἷς) i wieczne (ἄϊδιος), bez początku ani końca (ἀρχὴν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων) swego trwania”; *ibidem*, 278a: „[...] nie ma żadnej konieczności, aby istniała większa ilość światów. [...] nie jest nawet możliwe, aby [ona] miała miejsce, jeśli nasz świat obejmuje cały zespół materii – a tak istotnie jest”; *ibidem*, 279b: „Zdanie, w myśl którego świat kiedyś powstał, lecz jest wieczny, jest niemożliwe do przyjęcia. [...] Doświadczenie bowiem wykazuje, że wszystko, co powstaje, podlega zniszczeniu”; *ibidem*, 280a: „[...] nie świat powstaje i ginie, lecz wyłącznie [powstają i giną] jego różne stany”; *ibidem*, 281b: „Wszystko [...], co istnieje wiecznie, jest absolutnie niezniszczalne. Cokolwiek istnieje zawsze, jest również niezrodzone i nie utworzone”; idem, *Metafizyka* 1074a31: „Oczywiste jest, że istnieje tylko jedno niebo (εἷς οὐρανός)”; cf. Ksenofanes 21 A 37: Ξ . ἀγένητον καὶ ἀίδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.

²⁵ Diog. Laert. VII, 1, 137–140. Inne źródła (SVF II, 522) wspominają także o różnieniu, jakie stosowali stoicy w kwestii terminu „świat”: Οἱ Στωϊκοὶ διαφέρειν τὸ

W świetle dostępnych nam źródeł wydaje się, że w tej ostatniej kwestii – czyli kulistości kosmosu – starożytni Grecy byli zgodni²⁶, ponieważ ten właśnie kształt uznawali za doskonały²⁷.

Na koniec tych wstępnych rozważań warto przytoczyć ostatni akapit Platoniejskiego *Timajosa* jako wstęp do konfrontacji z kosmologiczną myślą zawartą w *Corpus Hermeticum*:

Tak tedy powiedzmy, że teraz już się skończyła nasza opowieść o wszechświecie (τοῦ παντός). Śmiertelne (θνητά) i nieśmiertelne istoty żywe (ἀθάνατα ζῶα) ma w sobie i napelniony jest nimi ten świat (ὅδε κόσμος), istota żywa (ζῶον), widzialna (όρατόν), widzialne rzeczy obejmująca, obraz swojego twórcy (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ), bóg dostrzegalny zmysłami (θεὸς αἰσθητός), największy (μέγιστος) i najlepszy (ἄριστος), i najpiękniejszy (κάλλιστος), i najdoskonalszy (τελειώτατος) – stał się ten jeden wszechświat (εἷς οὐρανός) i jest jednorodzony (μονογενής) (92c4–9).

2.2. Kosmogonia w traktatach *Corpus Hermeticum*

Powstanie świata najszerzej zostało opisane w CH I²⁸. Traktatem, który prawdopodobnie w sposób obszerny przedstawiał tematykę kosmogoniczną, jest również CH III; jednak z powodu znacznego zepsucia tekstu tego traktatu odtworze-

πάν καὶ τὸ ὅλον· πᾶν μὲν γὰρ εἶναι τὸ σὺν τῷ κενῷ τῷ ἀπείρῳ, ὅλον δὲ χωρὶς τοῦ κενοῦ τὸν κόσμον. W związku z powyższym rozróżnieniem stoików, warto pamiętać, że Grecy, mówiąc o świecie i wszechświecie, posługiwali się nie tylko terminem κόσμος, ale używali także takich pojęć jak: τὸ πᾶν, τὸ ὅλον oraz ὁ οὐρανός.

²⁶ Cf. M. Klisowska, *Dzieje idei Wszechświata. Elementy kosmologii*, Rzeszów 1995, s. 20–34.

²⁷ Parmenides (DK 28 B 8): „A skoro w ekstremum zakreśla je [byt – A. T.] granica, to jest ono wykończzone (τετελεσμένον) ze wszystkich stron, podobne do pięknie zaokrąglonej kuli (εὐκύκλου σφαίρης)”; Platon (*Timajos* 33b4–6): „[...] wytoczył bóg świat na okragło, w postaci kuli (σφαίροειδές) [...]. To kształt najdoskonalszy ze wszystkich (πάντων τελειώτατον)”; Arystoteles (*O niebie* 287b14–18): „[...] świat (ὁ κόσμος) jest kulisty (σφαίροειδής) i tak doskonale zaokrąglony (ἔντορνος), że nie można z nim porównać niczego, co ręka ludzka utworzyła, ani niczego, co oczy nasze oglądają”; idem (*O świecie* 391b19–20): „[...] świat cały ma kształt kulisty (κόσμου σφαίροειδοῦς ὄντος), czyli sferyczny i porusza się [...] nieustannie”.

²⁸ Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris 1954, s. 41–43; R.A. Segal, *The Poimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin – New York – Amsterdam 1986, s. 24–32; G.R.S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, vol. II, London and Benares 1906, s. 25–34; W. Scott, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. 2, Oxford 1925, s. 19–36.

nie całej zawartej w nim kosmogonii może być jedynie przedmiotem domysłu²⁹.

Narodziny świata w *Poimandrze* są opisem wizji³⁰, której doświadcza narrator, pragnący poznać – między innymi – naturę bytów. Spełnienie tego pragnienia umożliwia Umysł – Poimander, który jest jednym z rozmówców pierwszego dialogu CH. Dzięki objawieniu, którego doznaje narrator CH I, widzi on, w jaki sposób powstają kolejne byty; dzięki temu poznaje ich naturę i przeznaczenie oraz przydzielone im miejsce w świecie. Objawienie to rozpoczyna się zaś w momencie „narodzin” świata:

Ujrzałem widok bezgraniczny (θέαν ἄοριστον): wszystko stało się światłem (φῶς), ciepłym i radosnym, i ujrawszy to zakochałem się (ἠρόσθην). A wkrótce potem nastąpiła z kolei ciemność (σκότος), która rozciągnęła się w dół (κατωφερές), straszna (φοβερὸν) i ponura, cała poskręcana (σκολιῶς ἐσπειραμένον), tak że przypominała mi węża; później ciemność przemieniła się w jakąś wilgotną naturę (ὕγρᾱν τινα φύσιν), niewymownie wzburzoną (τεταραγμένην), wydzielającą dym (καπνόν), jakby z ognia (ἄπὸ πυρός), i wydającą niewypowiedziane żałosny dźwięk (ῆχον); następnie wydobył się z niej nieartykułowany krzyk (βοή), podobny do odgłosu ognia (φωνῇ πυρός) (CH I, 4).

W przytoczonym powyżej początku wizji³¹ można wyróżnić trzy pierwsze fazy powstawania świata: faza pierwsza – światło, faza druga – ciemność, i trzecia – natura wilgotna³². Nie ma wątpliwości, że tekst *Poimandra* literalnie zapisuje pierwszeństwo światłu. Wątpliwości jednak budzi kwestia, czy na pewno

²⁹ Ch. Wildberg (*Corpus Hermeticum, Tractate III: The Genesis of a Genesis*, [w:] Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity. Texts and Studies in Ancient Judaism*, Tübingen, 2013, s. 135–136) uważa, że było dwóch autorów traktatu III, co oznacza, że tekst składa się z dwóch warstw: z pisma oryginalnego oraz marginaliów, które zostały dopisane przez inną rękę, i które reprezentują inny światopogląd niż autor oryginalnego tekstu traktatu. Trudność ta nie przeszkadza twierdzić Wildbergowi (*ibidem*, s. 147–148), że odtworzenie oryginalnego charakteru hermetycznej kosmologii jest możliwe. Amerykański badacz twierdzi, że autor oryginalnej kosmologii głosi całkowicie pozytywny i optymistyczny pogląd na świat, który został stworzony dla nieustannej radości i tego, aby ludzie go poznawali i podziwiali. Druga ręka natomiast, nazwana przez Wildberga redaktorem, dodaje obecność bogów na początku oraz wzmiankę o powstaniu roślin i zwierząt; podkreśla on także istotną rolę astrologii, która pozwala przewidzieć niekorzystne wydarzenia w przyszłości i manipulować losem.

³⁰ Wizja ta (CH I, 6: θέαν ταύτην), jak twierdzą T. Freke i P. Gandy (*The Hermetica. The Lost Wisdom of Pharaohs*, New York 1999, s. 9), jest nie do pojęcia w sposób intelektualny, ale jest oglądana jak obrazy w czasie snu.

³¹ Ten pierwszy akt kreacji przypomina, zdaniem T. Freke’a i P. Gandy’ego (*op. cit.*, s. 10), teorię Wielkiego Wybuchu.

³² Dla G.R.S. Meada (*op. cit.*, s. 26) trzy pierwotne stadia powstawania kosmosu symbolizują: Ciemność, Wilgotna Natura i Ogień.

ciemność mogła wyłonić się, czy też powstać ze światła. Takie pytanie stawia R.A. Segal, pisząc dalej, że jeśli ciemność powstaje po świetle, musi powstawać ze światła, skoro światło obejmuje wszystko. Segal odrzuca zatem możliwość istnienia ciemności przed światłem. Jeśli jednak ciemność istniała przed swoim pojawieniem się i tylko w niewyjaśniony bliżej sposób objawiła się później, to prawdopodobnie zawsze istniała obok światła; oznaczałoby to, że, według amerykańskiego badacza, ciemność i światło są sobie współlistotne³³, a w pewnym momencie następuje ich rozdzielenie, po którym najpierw widoczne staje się światło. Jednak Segal, komplikując dalej swój wywód, dochodzi do wniosku, że być może – jeśli ciemność nie powstała ze światła – opowiadanie o początku świata jest niekompletne i zaczyna się od wejścia *in medias res*, kiedy decydujący moment już się wydarzył. Z jednej strony bowiem – jak twierdzi Segal – fakt, że ciemność pojawia się po świetle sugeruje, że powstaje ze światła, jednak skoro tekst nie opisuje tego początkowego wyłonienia się ciemności ze światła, może to oznaczać, że ciemność nie wyłoniła się z niego³⁴.

W. Scott interpretuje natomiast frazę „wszystko stało się światłem” (φῶς δὲ πάντα γεγεννημένον) jako oznaczającą moment zniknięcia materialnego świata i przeniesienie narratora w wizji do czasów, kiedy świat jeszcze nie istniał, istniał zaś tylko Umysł – bóg, który został tu porównany do światła rozchodzącego się w bezkresnej przestrzeni³⁵. Taka interpretacja umożliwia z kolei dwa rozwiązania kwestii pierwszeństwa pomiędzy światłem i ciemnością. Można bowiem przyjąć, że pierwsze światło stanowi jedynie moment „przejścia” ze świata materialnego do świata wizji; wówczas to ciemność stałaby się pierwszym etapem kosmogonii. Z drugiej jednak strony, skoro światło w *Poimandrze* utożsamiane jest z bogiem – Umysłem, nie powinno być wątpliwości, że światło było na początku. Tezę tę potwierdza jeden z dalszych ustępów CH I:

– To światło – powiedział – to ja – Umysł (Νοῦς), twój bóg, ten, który istniał przed wilgotną naturą (πρὸ φύσεως ὑγρᾶς), która ukazała się z ciemności (ἐκ σκοτῶ-
τους φανεΐσης) (CH I, 6).

³³ T. Zieliński (*Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, Leipzig 1905, s. 324) uważa, że na początku był *nous* jako światło i ciemność; z ciemności zaś wyłoniła się płodna pramateria. G.R.S. Mead (*op. cit.*, s. 28) twierdzi z kolei, że jedność światła i ciemności pozostaje wyższą tajemnicą. Co więcej, Mead (*ibidem*), utożsamiając – zgodnie z myślą zawartą w CH I – światło z umysłem, a umysł z bogiem, twierdzi, że bóg istniał wprawdzie przed naturą, ale nie przed ciemnością. Taka interpretacja przekreślałaby odwieczną istotę boga oraz współlistotność światła i ciemności.

³⁴ R.A. Segal, *op. cit.*, s. 25.

³⁵ W. Scott, *op. cit.*, s. 19.

Patrząc na tekst oryginalny, trudno przyjąć tłumaczenie powyższego zdania autorstwa W. Myszora:

To światło – rzecz tamten – to ja, Rozum, twój Bóg, który istnieje przed naturą wilgotną, **który się objawił z ciemności**³⁶.

Takie tłumaczenie (niezgodne zresztą z gramatyką) sugerowałoby, że na początku była ciemność, z której dopiero objawił się bóg. Interpretację taką można by przyjąć tylko w tym wypadku, gdyby za Scottem uznać, że światło, które ujrzał na początku narrator *Poimandra*, było momentem świetlnego rozbłysku, chwilą lub pomostem prowadzącym do uchwycenia wizji. W przeciwnym razie światło, utożsamione z umysłem, a więc bogiem, samo jest początkiem, z którego wywodzi się wszystko. A ponieważ nie zachodzi tu możliwość *creatio ex nihilo*, światło to musi być bytem odwiecznym. Taka interpretacja jest zgodna z opinią Festugière'a, który nazywa Poimandrowe światło pierwszą zasadą idealnego świata³⁷. Istotny jest tutaj przymiotnik „idealny”, ponieważ, jeśli bóg byłby zasadą świata idealnego³⁸, można zaryzykować twierdzenie, że światło, które widzi narrator traktatu, nie jest początkiem świata zmysłowego. Ten dopiero powstanie, a u jego początków stać będzie właśnie ciemność, z której następnie wyłoni się natura wilgotna; z niej z kolei powstaną cztery żywioły – budulec wszelkich bytów, obciążonych już pierwiastkiem zmysłowym:

[...] tym, co dało początek własnemu ciału jest ponura ciemność, z której [pochodzi] wilgotna natura, z której powstało ciało w zmysłowym świetle, z którego śmierć pije (CH I, 20).

Dla porównania, w CH III na początku została przedstawiona ciemność; była ona nieskończona i znajdowała się w otchłani. Wszystko zaś znajdowało się w stanie chaosu i dopiero wówczas powstało „święte światło”. Podobnie jak w CH I, uwzględniona została tu także natura wilgotna, z której wyłoniły się elementy; te, z dużym prawdopodobieństwem, posłużą do tworzenia wszelkich bytów ziemskich:

W otchłani (ἐν ἀβύσσῳ) była bowiem bezkresna ciemność (σκότος ἄπειρον) i woda, i delikatna rozumna pneuma (πνεῦμα); za sprawą boskiej (δυνάμει

³⁶ W. Myszor, *Poimandres: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 15/1, 1977, s. 209. Cf. CH I, 6: Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους **φανείσης**. Zaznaczone participium odnosi się do rodzaju żeńskiego, a bóg jest rodzaju męskiego.

³⁷ A.-J. Festugière, *op. cit.*, s. 41; cf. I. Trzcińska, *Koncepcja Logosu w „Poimandresie”*, „Studia Religioica”, 39, 2006, s. 144.

³⁸ Przez R.A. Segalą (*op. cit.*, s. 25) bóg utożsamiany jest ze światem niematerialnym.

θεία) mocy znajdowały się one w chaosie (ἐν χάει). Wtedy zostało uwolnione święte światło (φῶς ἅγιον)³⁹, a elementy połączyły się + pod piaskiem + z wilgotnej substancji (ἐξ ὑγρῶς οὐσίας) i wszyscy bogowie (θεοὶ πάντες) + rozdzielili + [części] płodnej natury (CH III, 1).

Skoro światło jest umysłem – bogiem, czyli z zasady czymś dobrym, to czy ciemność jest złem? W. Scott nazywa ową Poimandrową ciemność ἄμωρος ὕλη, surową – jeszcze nieuformowaną – materią, z której ma powstać widzialny świat. Uważa także, że autor traktatu odrzuca Platonską doktrynę o tym, że materia nie ma początku, natomiast zgadza się z platonikami utrzymującymi, że materia jest źródłem zła. Dla Scotta jest to jasne i ukazane symbolicznie poprzez skontrastowane frazy: σκοτός φοβερὸν τε καὶ στρυγνόν i φῶς ἥπιόν⁴⁰ τε καὶ ἱλαρόν⁴¹. Ciemność tę bez wątplenia można porównać do chaosu, skoro jest to jeszcze nieuksztaltowana materia. I chociaż następnie ciemność przemieniła się w wilgotną naturę, nie stała się bardziej przyjazna, skoro wydobywały się z niej dźwięki przypominające żalosny lament.

Kolejny fragment kosmogonii rozpoczyna się frazą „ze światła zaś...” (ἐκ δὲ φωτός...). Następujący po niej wielokropek wskazuje na brak tekstu⁴². Stwarza to pewną trudność w jego zrozumieniu, ponieważ nie jest do końca jasne, czy stojący po lakunie „święty logos” (λόγος ἅγιος) wyłonił się ze światła, czy też byty te są od siebie niezależne. Rodzi się tutaj również pytanie, jaką właściwie rolę spełnia „święty logos”. Czy stał się on przyczyną, która pobudziła naturę do uwolnienia żywiołów, w następstwie czego zaczął formować się świat? Jedyną wskazówką dotyczącą działania logosu jest informacja o tym, że woda i ziemia są poruszane przez logos, który w tym miejscu nie jest już nazywany świętym (ἅγιος), lecz duchowym (πνευματικός)⁴³. Wydaje się, że kiedy logos dotarł do

³⁹ Cf. CH I, 4, gdzie uczeń dostrzega najpierw „przyjemną i radosną światłość”, a dopiero po chwili nastaje ciemność, która zmienia się w wilgotną naturę.

⁴⁰ Lekcja przyjęta przez W. Scotta (*op. cit.*, vol. I, s. 114) zamiast εὐδίου.

⁴¹ Cf. CH I, 4; W. Scott, *op. cit.*, vol. II, s. 19–20; T. Zieliński, *op. cit.*, s. 330–331.

⁴² G.R.S. Mead (*op. cit.*, s. 5, przyp. 1) podaje, że jest tu lakuna składająca się z 6 liter.

⁴³ Warto zauważyć, że w paragrafie 6 mamy do czynienia także z φωτεινὸς Λόγος i λόγος κυρίου. Na pytanie, czy jest to wciąż ten sam logos, trudno odpowiedzieć. Uzasadnione pytanie zadaje w swoim artykule I. Trzcińska (*op. cit.*, s. 145), a mianowicie pyta o to, „kim jest Logos przedstawiony w tekście *Poimandres*? Jak działa? Kim ten Logos jest dla świata i w jaki sposób wpływa na jego kondycję?” Reasumując swoje spostrzeżenia, Trzcińska (*ibidem*, s. 156) stwierdza, że „działanie hermetycznego Logosu polega na nadawaniu sensu, przez co świat wydobywa się z chaosu. Logos jest w świecie ciągle obecny i jako taki daje się poznać również w bezpośrednim doświadczeniu, które może mieć charakter zmysłowy. W konsekwencji poznawanie świata staje się poznawaniem Logosu, a ostatecznie samego Boga”.

natury, wówczas cztery elementy: ogień, powietrze⁴⁴, woda i ziemia zaczęły się z niej uwalniać i każdy z nich skierował się na przeznaczone mu miejsce:

Ze światła ... święty logos⁴⁵ (λόγος ἅγιος) wstąpił w naturę (ἐπέβη τῇ φύσει), a czysty ogień (πῦρ ἄκρατον) wyskoczył z wilgotnej natury wysoko ku górze (ἄνω εἰς ὕψος), był bowiem lekki (κοῦφον) i przenikliwy (ὀξύ), a jednocześnie aktywny (δραστικόν); a powietrze, które było lekkie, podążyło za pneumą (τῷ πνεύματι), unosząc się z ziemi i wody aż do ognia, tak że wydawało się, że zwiesza się z ognia; woda i ziemia pozostały zmieszane ze sobą, tak że nie można było oglądać ziemi poza wodą; były one poruszane przez unoszący się nad nimi duchowy logos (πνευματικὸν λόγον), tak że można je było słyszeć (CH I, 5).

Według I. Trzcińskiej to logos więc odpowiedzialny jest za początek kreacji, „ponieważ dzięki jego działaniu z otchłani pierwotnej Natury może wyłonić się uporządkowana struktura kosmosu”⁴⁶.

Zagadkowa jest natomiast rola pojawiającej się nagle w tym opisie pneumy. Czy ta tajemnicza substancja, najczęściej oddawana w przekładach jako „duch” bądź „tchnienie”, łącząca w sobie cechy powietrza i ognia⁴⁷, a której natura wywołuje wśród badaczy ciągłe dyskusje i kontrowersje⁴⁸, ma jakiegokolwiek znaczenie

⁴⁴ R.A. Segal (*op. cit.*, s. 26) uznaje te dwa pierwiastki, które pomknęły ku górze, za emanacje Boga.

⁴⁵ Logos ów, według R.A. Segala (*op. cit.*, s. 26), jako emanacja, jest częścią światła; cf. G.R.S. Mead, *op. cit.*, s. 27–28.

⁴⁶ I. Trzcińska, *op. cit.*, s. 149.

⁴⁷ A.-J. Festugière (NF I, s. 17, przyp. 13) decyduje się na połączenie tych cech w sformułowaniu „souffle igné”, tłumacząc to brakiem wyraźnego rozróżnienia pomiędzy pneumą a ogniem, podobnie jak w filozofii stoickiej, gdzie pneuma ma właściwości ognia. Na wpływ stoików może też wskazywać połączenie pneumy z logosem, widoczne w sformułowaniu πνευματικὸς λόγος; jak bowiem pisze G. Reale (*op. cit.*, t. V, s. 174), w filozofii stoickiej „pneuma oznacza rozżarzone tchnienie i jest zasadą, która wszystko przenika i wszystko przekształca, a rozprzestrzeniając się z różnym natężeniem po całym wszechświecie, tworzy różne rzeczy według określonej hierarchii. Krótko mówiąc, stoicka pneuma utożsamia się z twórczym ogniem (to znaczy z bogiem – physis – logosem)”. Problem ten ominął natomiast R. Reitzenstein (*Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 329), przyjmując w CH I, 5 lekcję τῷ πυρί zamiast τῷ πνεύματι, co miałoby swoje uzasadnienie, gdyby pneuma w CH pojawiała tylko w tym ustępie; termin ten, w różnych kontekstach, pojawia się jednak kilkakrotnie, między innymi w przytoczonym niżej CH III, 2, a także CH X, 13 i w CH XIII, 20, gdzie wymieniona jest obok czterech elementów.

⁴⁸ Obszerną pracę na temat znaczenia pneumy w filozofii Arystotelesa i prowadzonych na ten temat dyskusji opublikował niedawno A.P. Bos, *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*, New York 2018; o roli pneumy cf. zwłaszcza s. 131–236, 241–244, 279–290.

w procesie twórczym hermetycznego świata? Choć w żadnym z traktatów nie znajdziemy wyraźnej odpowiedzi na to pytanie, termin ten pojawia się również w kosmogonii przedstawionej w CH III:

Ponieważ wszystko było nieokreślone (ἄδιορίστων) i nieuksztaltowane (ἄκατασκευάστων), rzeczy lekkie zostały oddzielone na wysokości, a rzeczy ciężkie umocowane w wilgotnym piaszczystym podłożu; całość została oddzielona przez ogień i zawieszona w górze, aby unosiła się dzięki pneumie. I zostało ujrane niebo w siedmiu kręgach (οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἑπτὰ)⁴⁹, a bogowie ukazali się w postaci gwiazd ze wszystkimi ich konstelacjami; została też ukształtowana ... ze [znajdującymi się] w niej bogami, a otaczający krąg wirował w powietrzu, niesiony kolistym biegiem dzięki boskiej pneumie (πνεύματι θεῖῳ) (CH III, 2).

W *Poimandrze* wspomniane wyżej uwolnienie się czterech elementów wyzwała proces powstawania świata, oglądany w wizji narratora traktatu:

[...] ujrzałem w moim umyśle światło, znajdujące się w niezliczonych potęgach i niezmierny świat (κόσμον ἀπερίοριστον), który powstał; a ogień został otoczony największą mocą i, okiełznany, zajął [swoje] miejsce (CH I, 7).

Ogień, który, jak zostało wspomniane w powyższym ustępie, posiada wielką moc, odgrywa znaczącą rolę nie tylko w procesie powstawania świata opisanym w CH, ale także we wcześniejszych koncepcjach filozoficznych, począwszy od Heraklita, który głosił, że kosmos „był, jest i będzie ogniem wiecznie żywym”⁵⁰, aż po stoików i ich tezę o ἐκπύρωσις, czyli spaleniu świata⁵¹. Z fragmentów, które pozostały po presokratykach, dowiadujemy się, że Anaksymander mówił o jakiejś kuli ognia, po rozpadzie której powstały słońce, księżyc i gwiazdy⁵². Także dla Anaksymenesa gwiazdy składają się z ognia⁵³. Pitagorejczycy twierdzili ponoć, że ogień jest usytuowany w środku świata⁵⁴. Parmenides, według przekazu Aetiosa, uważał,

⁴⁹ Cf. Platon, *Timajos* 38c8–d1: „[...] jest siedem tych ciał i dróg ich siedem”, tzn. słońce, księżyc i pięć planet; cf. CH I, 9.

⁵⁰ DK 22 B 30.

⁵¹ SVF II, 625.

⁵² DK 12 A 10: „[...] twierdzi [Anaksymander], że to, co płodne (τὸ γόνιμον) z wiecznego ciepła i zimna zostało oddzielone w czasie narodzin tego świata i jakaś kula ognia (τινα φλογὸς σφαῖρον) z tego przyłgnęła do powietrza wokół ziemi jakby kora do drzewa. Kiedy się rozpadła i uformowała w jakieś okręgi, powstało słońce (τὸν ἥλιον), księżyc (τὴν σελήνην) i gwiazdy (τοὺς ἀστέρας)”.

⁵³ DK 13 A 7: γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἱκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἥς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωρίζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι.

⁵⁴ Arystoteles, *O niebie* 293a: „Większość utrzymuje, że znajduje się ona [scil. ziemia] w środku [wszechświata] [...]. Przeciwnego zdania są ci, którzy należą do szkoły

że „Słońce i krąg Drogi Mlecznej są wyziewami ognia, a księżyc jest mieszaniną powietrza i ognia”; nawet niebo jest „rzeczą ognistą”⁵⁵. Nie można nie wspomnieć Empedoklesa, który jako pierwszy wskazał cztery elementy nazwane przez niego korzeniami⁵⁶, wśród których ogień odgrywał rolę szczególną⁵⁷. Również Platon w swoim głównym dziele kosmogonicznym, *Timajosie*, przydzielił ogniewi istotną rolę w powstawaniu świata – to właśnie ogień sprawia, że rzeczy w świecie zmysłowym są widzialne⁵⁸. Arystoteles z kolei, opisując jakości pierwiastków, podkreśla, że ogień wzbija się do góry i nie posiada ciężaru⁵⁹; w związku z tym ogień jest tym elementem, który zajmuje najwyższe miejsce spośród czterech żywiołów⁶⁰.

W dalszej części narracji *Poimandra* okazuje się, że opisana dotychczas wizja nie ukazywała jednak powstawania świata, lecz jego pierwowzór:

[...] ujrzałeś w umyśle (ἐν τῷ νῷ) służącą za pierwowzór ideę (τὸ ἀρχέτυπον εἶδος), prapoczątek niezmierzonej zasady (τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου) (CH I, 8).

Podobnie więc jak w Platońskim *Timajosie*, hermetyczny świat także miał swój pierwowzór (znajdujący się – prawdopodobnie – w pierwszym Umyśle, czyli w bogu), który następnie został odtworzony, odmiennie jednak niż w *Timajosie*, nie bezpośrednio przez boga, lecz przez jego wolę:

italskiej, zwani pitagorejczykami. Twierdzą oni mianowicie, że w środku wszechświata jest ogień, a Ziemia jest tylko jedną z gwiazd i swoim ruchem dokoła środka powoduje dzień i noc”.

⁵⁵ Cf. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op. cit.*, s. 258.

⁵⁶ DK 31 B 6: [...] τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε.

⁵⁷ Według Empedoklesa (DK 31 A 49) słońce powstało z ognia (τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ πυρός); w innym fragmencie (DK 31 A 30) tego poety-filozofa czytamy, że wokół ziemi krążą dwie półkule, z których „jedna jest w całości z ognia, a druga zmieszana z powietrza i odrobiny ognia”.

⁵⁸ Cf. Platon, *Timajos* 31b: „[...] bez udziału ognia (χωρισθὲν δὲ πυρός) nic nigdy nie może być widzialne. [...] Dlatego na początku bóg zrobił ciało wszechświata z ognia i ziemi”; cf. idem, *Fileb* 29b–c: „Na przykład ogień (πῦρ) jest i w nas, a jest i we wszechświecie (ἐν τῷ παντί). [...] mały (σμικρόν) jest ten ogień w nas i słaby (ἄσθενές), i lichy (φάυλον), a ten we wszechświecie jest wielkości przedziwnej (πλήθει τε θαυμαστόν) i piękności (κάλλει), i wszelkiej mocy (πάσῃ δυνάμει), jaka ogniewi przysługuje”.

⁵⁹ Cf. Arystoteles, *O niebie* 311a19–20: [...] φαίνεται πυρός [...] ἄνω φερόμενον; *ibidem*, 311b8–9: [...] πάντα βάρος ἔχει πλὴν πυρός.

⁶⁰ Arystoteles, *Meteorologika* 339a15–17: τετάρων δ' ὄντων τούτων, πυρὸς καὶ αἰέρος καὶ ὕδατος καὶ γῆς, τὸ μὲν τούτοις πᾶσιν ἐπιπολάζον εἶναι πῦρ. Rola ognia zostaje podkreślona także w dalszej części *Poimandra*, ponieważ „drugi umysł”, czyli demiurg, jest właśnie bogiem ognia (CH I, 9).

Skąd [...] wzięły się elementy natury? – [...] z woli boga (ἐκ βουλῆς θεοῦ) która, przyjąwszy Logos i ujrzawszy piękny świat (καλὸν κόσμον), naśladowała (ἐμιμήσατο) [go], [sama] stając się światem (κοσμοποιηθεῖσα) poprzez swoje elementy (διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων) i zrodzone [przez siebie] dusze (γεννημάτων ψυχῶν) (CH I, 8).

Według interpretacji R. Reitzensteina wola boska jest tu śladem pierwiastka żeńskiego, a logos nasieniem⁶¹. Oba te czynniki stają się w ten sposób odpowiedzialne za kreowanie świata zgodnie z jego pierwowzorem. Elementy natury oraz dusze byłyby zaś własnymi „wytworami” woli boga, które następnie stały się budulcem widzialnego wszechświata, a wola boga – jego współtwórcą⁶². Zgodnie więc z myślą poprzedników (Empedokles, Platon, Arystoteles), świat hermetyczny zbudowany jest z czterech elementów czy też żywiołów: ognia, powietrza, ziemi i wody, które stanowią jego materię; dusze natomiast, jak można przypuszczać, stały się siłą ożywiającą poszczególne byty. A wszystko to zostało uporządkowane przy współudziale logosu, czyli w sposób rozumowy.

Drugi umysł, czyli demiurg, stał się natomiast twórcą siedmiu zarządców, którzy utożsamiani są z planetami:

Umysł (Νοῦς) – bóg, będąc męsko-żeński, i istniejąc jako życie i światło, zrodził dzięki logosowi drugi Umysł (νοῦν) – demiurga (δημιουργόν); ten, będąc bogiem ognia i pneumy, utworzył siedmiu zarządców, którzy okrążają świat zmysłowy, a ich rządy nazywane są przeznaczeniem (εἰμαρμένη) (CH I, 9)⁶³.

Demiurg jest również siłą, która wprowadziła w ruch swoje wytwory, a tym samym nadała bieg kosmosowi. Kręgi świata zaczęły się obracać, a obrót ten powołał do życia zamieszkujące świat zwierzęta:

Demiurg-Umysł, wraz z Logosem, obejmując kręgi i kręcąc [nimi] ze swistem, wprowadził swoje wytwory w ruch wirowy (ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα) i pozwolił im obracać się od bezgranicznego początku do niezmiernego końca, ponieważ

⁶¹ Cf. R. Reitzenstein, *op. cit.*, s. 39, 45.

⁶² W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 31–32) stoi na stanowisku, że twórcą świata materialnego oraz tym, który jest odpowiedzialny za tworzenie istot żywych zarówno tych śmiertelnych, jak i nieśmiertelnych jest demiurg; Scott (*ibidem*, s. 34) twierdzi dalej, że pod greckim słowem δημιουργήματα, które zostało użyte w CH I, 11, czyli wytworami demiurga, kryją się planety i, choć nie jest to napisane w CH, z dużym prawdopodobieństwem gwiazdy. Dla T. Zielińskiego (*op. cit.*, s. 324) wola boga jest czynnikiem tworzącym świat widzialny; a ponieważ jest to właściwie odtworzenie znajdującego się w najwyższym umyśle archetypu świata, Zieliński dopatruje się na tym etapie przeciwstawienia kosmosu noetycznego i zmysłowego, co niewątpliwie jest nawiązaniem do Platońskiego idealizmu.

⁶³ Cf. CH III, 2: „I zostało ujrzane niebo w siedmiu kręgach” (ἐν κύκλοις ἑπτά).

zaczynają tam, gdzie kończą. Obrót (περιφορά) ich, jak chciał Umysł, wyprowadził z niżej położonych elementów istoty nierozumne (nie posiadały bowiem Logosu): powietrze niosło [stworzenia] skrzydlate, woda – pływające; ziemia i woda zostały, jak chciał Umysł, oddzielone od siebie nawzajem, i ziemia wydała z siebie zwierzęta, które miała [w sobie]: czworonożne i pełzające, dzikie i oswojone (CH I, 11).

W ten sposób demiurg przedstawiony jest nie tylko jako twórca planetarnych zarządców, sprawujących władzę nad niższymi sferami świata (określenie tej władzy mianem przeznaczenia nasuwa bezpośrednie skojarzenie z poglądami stoików), ale również jako – pośredni wprawdzie – twórca wszystkich istot żywych niższych od człowieka, powołanych do życia z materii czterech żywiołów przez niekończący się, kolisty ruch planet. Ten „hierarchiczny” model tworzenia świata nawiązuje niewątpliwie do Platońskiego *Timajosa*, w którym demiurg tworzy niższych od siebie bogów, oni zaś dopiero, zgodnie z jego poleceniem, powołują do życia istoty śmiertelne⁶⁴. Jedynie człowiek w hermetycznym wszechświecie zajmuje miejsce wyjątkowe, wywodząc się, inaczej niż w *Timajosie*, od boga najwyższego⁶⁵.

Dla poznania świata hermetycznego ważna jest też informacja, że według *Poimandra* świat zamieszkiwały początkowo istoty męsko-żeńskie. Taki stan rzeczy wynikał z tego, że pierwszy Umysł był męsko-żeński, a więc wszystkie twory, które zrodziły się z niego lub pochodziły od niego w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, także musiały być istotami androgynicznymi. Taki był więc demiurg i powstał za jego przyczyną zarządcy. Androgyniczny był też oczywiście zrodzony przez boga pierwszy Człowiek, a co za tym idzie, również pierwsi zamieszkujący ziemię ludzie i wszelkie byty, które powstały w procesie tworzenia świata i które trwały w nim w pierwszym okresie, „aż do końca obiegu” (μέχρι περιόδου τέλους, CH I, 17)⁶⁶. Z woli boga jednak, kiedy obieg dobiegł końca, porządek ten uległ zmianie i wszystkie istoty żywe zostały podzielone na dwie części (CH I, 18)⁶⁷.

Podobnie jak w *Poimandrze*, gdzie utworzeni przez demiurga zarządcy powołują do życia poszczególne rodzaje zwierząt, tak w CH III każdemu bogu – zgodnie z jego mocą – zostało przyporządkowane tworzenie odpowiednich istot żywych:

Zgodnie z własną mocą (διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως) każdy bóg wydał [na świat] to, co zostało mu przyznane (προσταχθέν), i powstały dzikie zwierzęta – czworonożne (θηρία τετράποδα), pełzające (έρπετά), wodne (ἔνυδρα) i uskrzydłone (πτηνά), oraz wszelki płodny zasiew (σπορά ἐνσπορος), i trawa (χόρτος), i pęd każdego kwiatu (ἄνθος χλόη) [...] (CH III, 3)⁶⁸.

⁶⁴ Cf. Platon, *Timajos* 41a–d.

⁶⁵ Więcej o powstaniu człowieka i jego roli w świecie cf. rozdział 3.

⁶⁶ Cf. CH I, 17: μέχρι περιόδου τέλους; CH I, 18: τῆς περιόδου πεπληρωμένης. W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 51) porównuje owe obiegi do Hezjodejskich wieków ludzkości.

⁶⁷ Cf. rozdział 3, s. 113.

⁶⁸ Cf. CH I, 11.

Odmienne niż *Poimander*, krótki traktat VIII wskazuje jako twórcę świata pierwszego boga, nazywanego tutaj ojcem⁶⁹. Bóg dokonał aktu tworzenia świata, porządkując materię. Została ona uformowana na kształt kuli, która stała się nieśmiertelnym ciałem ozdobionym różnymi jakościami. Cieleśność świata spowodowała, że stał się on uporządkowaną materią, a nadanie ciału statusu nieśmiertelności sprawiło, że materia ta nie może powrócić do swego pierwotnego stanu bezładu:

A całą materię, która była odłożona ... ojciec uczynił ciałem i rozciągnął w kształt kulisty (σφαίροειδές), obdarzwszy je tą [właśnie] jakością (ποιόν); sama [materia] jest również nieśmiertelna (ἀθάνατον) i posiada wieczną materialność (ἰδίον τὴν ὑλότητα). Ponadto, ojciec rozsiał jakości idei i zamknął [je] w kuli jakby w jaskini, chcąc ozdobić (κοσμήσαι) wszelką jakością (πάσῃ ποιότητι) to, co miało już jakość wspólną z nim; całe zaś ciało (τὸ πᾶν σῶμα) otoczył nieśmiertelnością (ἀθανασία), aby materia, nawet gdyby chciała oddzielić się od jego złożenia (συστάσεως), nie rozpadła się w swój bezład (ἄταξιν) (CH VIII, 3).

Koncepcja powstania świata opisana w CH – zwłaszcza w CH I – niewiele ma wspólnego z refleksją filozoficzną, lecz zdecydowanie przybiera formę mitu. O ile jednak Platon w swoim *Timajosie* przypominał, że w kwestii poruszanej w dialogu problematyki słuchacze muszą zadowolić się „opowieścią o pewnych rysach prawdopodobieństwa i niczego więcej poza tym nie szukać”⁷⁰, *Poimandrową* przypowieść kosmogoniczną należy, zdaniem autora tego traktatu, uznać za objawienie i naukę, którą później narrator – prorok ma szerzyć i przekazywać tym, którzy pragną słuchać i wiedzieć.

2.3. Kosmos jako „drugi bóg”

Według Platona i stoików kosmos był nie tylko czymś boskim, ale wręcz bogiem⁷¹. Pogląd ten przejęli autorzy *Corpus Hermeticum*, którzy przedstawiają świat jako „drugiego boga”. Skoro zaś świat jest bogiem, jest z założenia istotą nieśmiertelną. A to z kolei oznacza, że żadna część tej boskiej istoty – a więc żaden

⁶⁹ Krótka wzmianka o tworzeniu świata została zawarta w CH IV, 1, gdzie czytamy, że „[...] demiurg utworzył cały świat, nie za pomocą rąk, lecz logosu”: [...] τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ. Można dopatrzeć się w tej frazie podobieństwa do CH I, gdzie logos także ma swój udział w tworzeniu świata. Należy też pamiętać, że demiurg z CH IV nie jest tym samym demiurgiem, co w CH I, a reprezentuje tu najwyższego boga.

⁷⁰ Platon, *Timajos* 29d.

⁷¹ *Ibidem*, 34a8–34b1: „Cały ten plan boga istniejącego zawsze (ὄντος ἀεὶ θεοῦ), dotyczący boga, który miał dopiero powstać [...]” – czyli właśnie świata; SVF II, 528: “Ὀλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν.

z bytów, które składają się na jeden wielki organizm, jakim jest świat – nie może umrzeć. Myśl tę *explicito* wyraża CH VIII:

[...] żadna z rzeczy znajdujących się w świecie nie ginie. Jeśli bowiem świat jest drugim bogiem (δεύτερος θεός) i nieśmiertelną istotą żywą (ζῶον ἄθανατον), to żadna część nieśmiertelnej istoty żywej nie może umrzeć; wszystkie zaś rzeczy istniejące w świecie są częściami świata (μέρη τοῦ κόσμου) (CH VIII, 1).

Nieśmiertelność kosmosu wynika więc naturalnie z jego boskości; boskość zaś z tego, że świat powstał na podobieństwo najwyższego boga – źródła wszelkich rzeczy, i za jego przyczyną. Odmienne niż w CH I, gdzie za powstanie świata odpowiadają, na różnych jego etapach, siły wyższe różnego rodzaju (najwyższy bóg, jego wola, logos, demiurg i stworzeni przez niego zarządcy – będący zresztą już sami częściami kosmosu), dla autora CH VIII bezpośrednią przyczyną powstania świata jest pierwszy bóg, który utworzył bądź zrodził kosmos jako drugiego boga. Kwestię sposobu jego powstania trudno rozstrzygnąć jednoznacznie, ponieważ w tekście pojawia się zarówno określenie δημιουργός – twórca, jak i πατήρ – ojciec; ten drugi termin można by rozumieć przenośnie, lecz nie jest to oczywiste, ponieważ w CH IX, 8 świat nazywany jest wprost „synem boga”⁷². Przez niego właśnie, swego ojca, świat jest wciąż podtrzymywany, żywiony i obdarzony wiecznym życiem. Choć bowiem boskość kosmosu implikuje jego nieśmiertelność, to jednak nie jego odwieczność:

Bóg jest bowiem w istocie pierwszym spośród wszystkich bytów, wiecznym i niezrodzonym twórcą (δημιουργός) wszechrzeczy (τῶν ὅλων); drugim zaś [jest] ten, który powstał dzięki niemu (ὑπ’ αὐτοῦ γενόμενος) na jego podobieństwo (κατ’ εἰκόνα αὐτοῦ) i przez niego [jest] podtrzymywany (συνεχόμενος), żywiony (τροφόμενος) i obdarzony nieśmiertelnością (ἄθανατιζόμενος), ponieważ od wiecznego ojca [pochodzi], a jako nieśmiertelny [jest] zawsze żywy (ἀείζων). „Zawsze żywe” różni się bowiem od „wiecznego” (τοῦ αἰδίου): ten bowiem [wieczny] nie powstał dzięki drugiemu; jeśli nawet powstał, [to] przez samego siebie; nigdy jednak nie powstał, lecz zawsze powstaje; † wieczne jest to, dzięki czemu wszechświat jest wieczny † ojciec zaś jest wieczny dzięki sobie samemu, a świat stał się † wieczny † i nieśmiertelny dzięki ojcu (CH VIII, 2).

Kwestię wieczności i natury świata porusza także autor CH XI. W traktacie tym kosmos nie jest bezpośrednio dziełem boga, ale właśnie wieczności, pojmowanej jako boska siła (*dynamis*). Myśl zawarta w CH XI zaprzecza też stworzeniu

⁷² CH IX, 8: πατήρ μὲν οὖν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου [...] καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ; CH X, 14: καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός.

– czy też zrodzeniu – świata, o którym była mowa w CH VIII, przyjmując, że jest on bytem, który nigdy nie powstał, ale wciąż powstaje. A skoro jest ciągle stającym się dziełem wieczności, tym samym jest niezniszczalny:

Źródłem (πηγή) wszystkiego jest bóg, istotą (οὐσία) wieczność (ὁ αἰών), świat materią (ύλη); wieczność jest siłą (δύναμις) boga, a dziełem (ἔργον) wieczności jest świat, który nigdy nie powstał (γενόμενος οὐποτε), lecz za sprawą wieczności zawsze powstaje (ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος); dlatego też nigdy nie ulegnie zniszczeniu (ponieważ wieczność jest niezniszczalna), ani nie zginie żadna z rzeczy znajdujących się w świecie (οὐδὲ ἀπολείται τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ), ponieważ świat jest obejmowany przez wieczność (CH XI, 3).

Również CH XII podkreśla niezniszczalność świata i jego części. O boskości kosmosu w tym traktacie świadczy nie tylko jego niezniszczalność, ale przede wszystkim jego niezmiennność. Świat jako całość bowiem jest niezmienny; zmiany podlegają natomiast istoty w nim żyjące, co oznacza, że w stosunku do rzeczy, które mieści w sobie, świat jest bytem nadrzędnym:

Wiedz zatem, synu, że wszystko, co w ogóle istnieje w świecie, porusza się, albo poprzez zmniejszanie się (κατὰ μείωσιν), albo przez powiększanie (αὐξήσιν). To, co porusza się, również żyje, ale nie jest konieczne, aby wszelka żywa istota była [zawsze] tym samym. Chociaż świat jako całość, synu, jest niezmienny (ἀμετάβλητος), to jego wszystkie części są podległe zmianie (μεταβλητά); żadna zaś [część] nie jest zniszczalna ani nie ginie (οὐδὲν φθαρτὸν ἢ ἀπολλύμενον), lecz nazwy (προσηγορίαι) wprowadzają zamęt (ταράττουσιν) u ludzi. To nie powstawanie (ἢ γένεσις) bowiem jest życiem (ζωή), lecz postrzeganie (ἢ αἴσθησις), a zmiana (ἢ μεταβολή) nie jest śmiercią (οὐδὲ [...] θάνατος), lecz zapomnieniem (λήθη). Skoro zatem tak rzeczy się mają, wszystko jest nieśmiertelne (ἀθάνατα πάντα): materia, życie, pneuma, dusza, umysł – z których składa się każda żywa istota (CH XII, 18).

Także w CH VIII, 1 odnajdujemy myśl, że śmierć jest tylko nazwą – pojęciem utworzonym z terminu „nieśmiertelny” (CH VIII, 1)⁷³. Dla autora przytoczonego wyżej cytatu śmierć zaś jest niewłaściwym określeniem zmiany, której istotą jest zapomnienie (jak można się domyślać – dotychczasowego stanu danej rzeczy). Takim właśnie ciągłym, cyklicznym zmianom podlegają wszystkie części kosmosu, który postrzegany jako całość jest niezmienny. W takim ujęciu można dopatrzyć się echa myśli Platonskiej mówiącej o tym, że tylko to, co niezmiennie, jest wieczne i nieśmiertelne⁷⁴.

⁷³ Cf. Parmenides (DK 28 B 8, w. 38–40): τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι [...].

⁷⁴ Cf. Platon, *Timajos* 27d6–28a4.

Twórca traktatu X CH ukazuje z kolei świat jako boga materialnego – ὁ ὑλικὸς θεός. Owa materialność świata sprawia, że chociaż jest on piękny, to jednak nie może być dobry⁷⁵. To pierwszy z kilku argumentów przytoczonych w CH X na poparcie tej właśnie tezy: świat nie może być dobry. Przyczynia się do tego nie tylko jego materialność, lecz również inne cechy, bezpośrednio bądź pośrednio z nią związane. Kosmos jest przede wszystkim podatny na oddziaływanie i na doznania; jest dopiero drugim z bytów (po pierwszym bogu); nie wystarcza sam sobie; nie jest odwieczny; zawiera w sobie różne jakości i ilości; wreszcie – jest ruchomy, ponieważ jego istnienie polega na ciągłym powstawaniu:

- Kim więc jest ten materialny bóg (ὁ ὑλικὸς θεός)?
- Pięknym kosmosem (ὁ καλὸς κόσμος), który jednak nie jest dobry (οὐκ ἀγαθός) – jest on bowiem materialny (ὑλικός) i podatny na doznania (ἐνπάθητος); a chociaż wśród wszystkich rzeczy doznających jest pierwszy (πρῶτος πάντων παθητῶν), jest drugim z bytów (δεύτερος τῶν ὄντων) i nie wystarcza sam sobie (αὐτοδής). Sam kiedyś powstawszy (γενόμενος) istnieje zawsze (ἀεὶ ὄν), ale istnieje poprzez powstawanie (ὄν δὲ ἐν γενέσει), powstając zawsze (γινόμενος ἀεὶ) jako powstawanie jakości i ilości; jest bowiem ruchomy (κινητός), a wszelki materialny ruch jest powstawaniem (CH X, 10).

Skoro zaś światu, który podlega zmianom, nie może przysługiwać dobro, czy należy wyciągnąć stąd wniosek, że kosmos jest zły? Odpowiedź brzmi: nie, kosmos nie może być zły, ponieważ przysługuje mu nieśmiertelność. Świat zatem nie jest ani dobry, ani zły:

Świat zaś nie jest dobry, ponieważ jest ruchomy (κινητός), ale nie jest też zły jako nieśmiertelny (ἀθάνατος) (CH X, 12).

Podobną, ale inaczej uzasadnioną myśl przekazuje autor CH VI:

W ten sposób [właśnie] świat jest dobry, w tej mierze, jak sam wszystko tworzy (καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ), tak że, co się tyczy tworzenia, jest dobry. Pod wszystkimi innymi względami nie jest dobry; ponieważ doznaje namiętności (παθητός), jest ruchomy (κινητός) i jest twórcą rzeczy podległych namiętnościom (παθητῶν ποιητής) (CH VI, 2).

⁷⁵ Jak pokazują traktaty CH II, VI, X, dobro przysługuje tylko najwyższemu bogu. Ciekawe, że piękno w tym fragmencie zostało jednak oddzielone od dobra. Tę niekonsekwencję (piękny świat, ale nie dobry) podkreśla A.J. Festugière (*La Révélation...*, t. II, Paris 1949, s. 55), twierdząc, że autor traktatu nie czuł tej sprzeczności, a powtarzał jedynie schemat szkoły. Uwaga ta może sugerować, że autor nie bardzo rozumiał, co pisał, odtwarzał tylko pewną naukę, nie starając się znaleźć w niej ani sensu, ani logiki.

W ocenie autora CH VI dobry jest więc sam akt tworzenia przez świat znajdujących się w nim bytów, będący niewątpliwie naśladownictwem działania pierwszego boga. Jednak ponieważ zarówno świat, jak i byty te doznają namiętności i są „ruchome”, czyli podatne na zmiany, nie mogą być one dobre. Podobną myśl znajdujemy w CH X: świat, sam będąc pozbawiony dobra, nie może być też przyczyną dobra w innych bytach:

Świat, wraz ze słońcem, sam też jest ojcem rzeczy istniejących poprzez uczestnictwo (κατὰ μετουσίαν), nie jest już jednak, na równi [z bogiem], przyczyną dobra ani życia dla istot żywych (CH X, 2).

Tak więc świat jako całość nie jest dobry, chociaż nie jest też zły.

Główną przyczyną, która sprawia, że świat nie może być zły, jest wspomniana już wcześniej, głoszona przez hermetyzm teza, że kosmos jest dziełem najwyższego boga lub wręcz jego synem, i dlatego właśnie sam jest bogiem. Istota doskonała, jaką jest pierwszy bóg, wielokrotnie w CH utożsamiany z dobrem, nie jest w stanie zrodzić zła⁷⁶. Nie znajdziemy natomiast w *Corpus Hermeticum* odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego pierwszy bóg nie mógł bądź nie chciał przekazać drugiemu pełni dobra.

Jednak jeśli świat, choć nie jest dobry (lub jest dobry częściowo), nie jest też zły, to rodzi się pytanie, dlaczego w świecie w ogóle jest możliwe zło. Na to pytanie odpowiada CH IX:

[...] zło musi mieszkać tutaj (ἐνθάδε), ponieważ jest tu na swoim miejscu: bo ziemia (ἡ γῆ) jest jego miejscem (χωρίον), nie kosmos, jak będą twierdzić niektórzy bluźniercy (CH IX, 4).

W samym kosmosie zatem nie ma miejsca dla zła – myśl taka jest bluźnierstwem. Znajduje ono natomiast swoje miejsce na ziemi. Mamy tu zatem do czynienia z rozróżnieniem kosmosu jako całości – wszechświata, i części, które się na niego składają. Jedyny bowiem wniosek, jaki można wyciągnąć z powyższego ustępu jest taki, że ziemia – jako najniższa część kosmosu – została niejako, jako jedyna jego część, przeznaczona na miejsce, w którym zło może się realizować.

Nadany kosmosowi status boga zaburza myśl zawarta w CH II. Dialog ten potwierdza cielesność świata, a więc jego materialny charakter; jednocześnie Hermes, który jest jednym z rozmówców, stwierdza, że ciało musi być usytuowane w jakimś miejscu większym od siebie, w którym mogłoby się poruszać (CH II 1–3). Ponieważ świat jest ciałem, miejsce, w którym może się poruszać, musi mieć na-

⁷⁶ Cf. Platon, *Teajtet* 176a6–8: „U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić”; idem, *Państwo* 380c: „[...] bóg nie jest przyczyną wszystkiego, tylko [...] jest przyczyną rzeczy dobrych”.

ture przeciwną do niego – a więc miejsce to jest niecielesne. A „to, co niecielesne (ἄσώματον) albo jest czymś boskim (θεῖον), albo bogiem (ὁ θεός)” – twierdzi autor CH II⁷⁷; tak więc świat, jako ciało, nie może być ani czymś boskim, ani bogiem.

2.4. Działanie kosmosu

Wspomnianym już wyżej działaniem kosmosu jest tworzenie wszystkich znajdujących się w nim bytów oraz sprawianie, aby każdy z nich poprzez rozkład wrócił do swego pierwotnego stanu. To czynienie wszystkiego nazywane jest w CH IX postrzeganiem i myśleniem kosmosu:

Postrzeganie (αἴσθησις) i myślenie (νόησις) świata (τοῦ κόσμου)⁷⁸ jest jednym: czynieniem wszystkiego (τὸ πάντα ποιεῖν) i odczynianiem (ἀποποιεῖν) [z powrotem] w siebie (CH IX, 6).

Podobną myśl, opisującą ciągle zmiany zachodzące w świecie, zawiera CH XI:

[...] rzeczy, które rozpadają się [...], a również świat + ... +, zmieniają się przez to, że każdego dnia jego część staje się niewidzialna, nigdy zaś nie rozpada się [na prawdę]. To właśnie są doznania (πάθη) kosmosu – obroty kolistе (δινῆσεις) i znikania (κρύψεις). Ruch kolisty + [jest] obrotem +, a znikanie odnowieniem (ἀνανέωσις) (CH XI, 15).

W CH IX autor traktatu porównuje też kosmos do dobrego rolnika. Kosmos bowiem, podobnie jak rolnik, sprawuje pieczę nad „nasionami” (σπέρματα), którymi, jak można wnioskować z dalszej części traktatu⁷⁹, są cztery elementy, stanowiące materię ciał złożonych. Świat, jako narzędzie woli boga, łączy je ze sobą, powołując do życia poszczególne byty, a następnie rozłącza, co stanowi kres danej rzeczy. Działania kosmosu sprawiają zatem, że dzięki „nasionom” wszystko powstaje, wzrasta i przemija we właściwym dla siebie czasie. W ten sposób świat staje się nie tylko strażnikiem nasion – elementów, ale także twórcą życia oraz miejscem, w którym to życie się realizuje:

⁷⁷ Cf. CH II, 4.

⁷⁸ Postrzeganie i myślenie kosmosu jest inne niż ludzkie, o czym informuje CH IX, 5: „I świat (κόσμος) ma własne postrzeganie (αἴσθησιν) i myślenie (νόησιν), niepodobne do ludzkiego, bynajmniej nie dlatego, że jest [bardziej] różnorodne (ποικίλην), lecz znacznie silniejsze (κρείττω) i prostsze (ἀπλουστέραν)”. Z kolei w CH IX, 8 można przeczytać, że postrzeganie i myślenie świat otrzymał od boga raz, wraz z narodzinami: ἅπαξ λαβὼν ἅμα τῷ γενέσθαι, ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

⁷⁹ CH IX, 7.

[...] [jest] narzędziem (ὄργανον) woli boga (τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως); i w istocie zostało to uczynione narzędziem, aby przechowując u siebie nasiona (τὰ σπέρματα) otrzymane od boga, skutecznie tworzył w sobie wszystkie rzeczy, a rozkładając wszystko odnawiał (ἀνανεοί) [je]; i dlatego, kiedy uległy rozkładowi, poprzez swój ruch przynosi im, jak dobry rolnik życia, odnowę (ἀνανέωσιν) w procesie zmiany. Nie ma niczego, czego by nie powołał do życia; poruszając się zaś ożywia wszystko i jest jednocześnie miejscem (τόπος) i twórcą (δημιουργός) życia (CH IX, 6)⁸⁰.

Istotą tworzącego życie działania kosmosu jest, jak dowiadujemy się dalej, jego „oddech” (πνοή), związany z kolei z szybkością jego ruchu (τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς): oddech ten nadaje ciałom jakości (προτείνει τὰ ποιὰ τοῖς σώμασι), powodując zróżnicowanie gatunków (CH IX, 7)⁸¹. Poprzez swoje działanie powołujące do życia poszczególne byty, kosmos, będący synem boga, sam staje się ojcem wszystkich zamieszkujących go istot:

Ojcem świata jest więc bóg, świat zaś jest [ojcem] istot znajdujących się w świecie; świat jest synem boga, a istoty znajdujące się w świecie istnieją dzięki światu (CH IX, 8).

Listę powyższych działań kosmosu można uzupełnić o wspomniane w CH XI tworzenie czasu oraz przebiegające w nim procesy apokatastazy i antyapokatastazy; oba te procesy można porównać do czynności opisanych w CH IX, a które zostały tam oddane poprzez dwa przeciwstawne sobie czasowniki: ποιεῖν i ἀποποιεῖν:

[...] świat [tworzy] czas (χρόνον) [...]; energią (ἐνέργεια) świata jest apokatastaza (ἀποκατάστασις) i antyapokatastaza (ἀνταποκατάστασις) [...] (CH XI, 2).

Początków pewnej formy apokatastazy, a właściwie pre-apokatastazy, W. Szczerba upatruje już u pierwszych filozofów jońskich i ich koncepcji *arche* – zasady, pierwszej przyczyny wszechrzeczy⁸²; za tego, który jako pierwszy „kon-

⁸⁰ Ponieważ świat jest przedstawiany jako drugi bóg, R.G. Gurgel Pereira (*The Hermetic Logos: reading the 'Corpus Hermeticum' as a reflection of Graeco-Egyptian mentality*, Basel 2010, s. 136) utożsamia świat z demiurgiem. Utożsamienie to jednak nie może odnosić się do wszystkich traktatów. Świat, oczywiście, jest twórcą, na co wskazują CH X i CH XI, jednak nie jest on tym samym demiurgiem, który występuje w CH I.

⁸¹ Nasuwa się tu oczywiście porównanie z kolistymi ruchami planet, czyli „zarządców” w CH I, powołującymi do życia różne rodzaje zwierząt z odpowiednich dla nich żywiołów.

⁸² W. Szczerba, *op. cit.*, s. 31–94. Pogląd ten nie jest bezzasadny, skoro koncepcja *arche* zakłada nie tylko powstanie bytów z jednego źródła, ale i ich kres w tym samym źródle.

struuje [...] model apokatastazy na gruncie filozofii greckiej”, uważa Heraklita⁸³, jej pełen rozwój natomiast obserwować można u stoików⁸⁴. Zdaniem W. Scotta to właśnie z filozofii stoickiej koncepcja apokatastazy została zapożyczona przez autorów CH⁸⁵.

Pojęcie apokatastazy pojawia się w trzech traktatach CH⁸⁶, natomiast antyapokatastazy w jednym piśmie tego zbioru⁸⁷. W najprostszym słownikowym ujęciu termin „apokatastaza” oznacza powrót, przywrócenie do stanu pierwotnego bądź odnowienie⁸⁸. W hermetyzmie proces apokatastazy jest widoczny w dwóch porządkach, które występują w kosmosie, a mianowicie w porządku ciał niebiańskich oraz ziemskich⁸⁹. Pierwszy z tych porządków jest niezniszczalny, drugi zaś cechuje się rozkładem ciał, które wracają do stanu ciał prostych – niezniszczalnych, a więc nieśmiertelnych. W ten sposób właśnie dokonuje się apokatastaza, która właściwie polega na ciągłej przemianie ciał, zwłaszcza tych ziemskich:

Ten nieporządek (ἄταξία) powstaje wśród istot żyjących na ziemi (ἐπίγεια ζῶα), ponieważ ciała niebieskie mają jeden porządek (μίαν τάξιν), który na początku otrzymały od ojca; ten [porządek] jest zachowywany, niezniszczalny (ἀδιάλυτος), dzięki apokatastazie każdego [z nich] (ὑπὸ τῆς ἐκάστου ἀποκαταστάσεως)⁹⁰. Apokatastaza ciał ziemskich jest natomiast [rozkładem ich] złożenia (συστάσεως), ten zaś rozkład (διάλυσις) przywraca (ἀποκαθίσταται) [je] do ciał niezniszczalnych (εἰς ἀδιάλυτα σώματα), to jest nieśmiertelnych (ἄθνατα); w ten sposób zachodzi utrata postrzegania (στέρησις τῆς αἰσθήσεως), a nie zagłada (ἀπώλεια) ciał (CH VIII, 4).

Myśl dotyczącą apokatastazy kontynuuje autor CH XII. Wielki bóg – kosmos – wspólnie ze swoim ojcem stoją na straży porządku, który objawia się, między innymi, w tym właśnie procesie, którego celem jest ciągle utrzymanie życia:

⁸³ *Ibidem*, s. 55.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 73–94.

⁸⁵ Cf. W. Scott, *op. cit.*, s. 51.

⁸⁶ CH VIII, 4; CH XI, 2; CH XII, 15.

⁸⁷ CH XI, 2.

⁸⁸ Cf. *Słownik grecko-polski...*, s.v. ἀποκατάστασις; *Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἀποκατάστασις; L. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἀποκατάστασις; *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, s.v. ἀποκατάστασις; o szerszym znaczeniu terminu apokatastaza *vide*: W. Szczerba, *op. cit.*, s. 21–29.

⁸⁹ Cf. CH XI, 4: „Powstawanie i czas, mając podwójną naturę, istnieją zarówno w niebie, jak i na ziemi: w niebie są niezmiennie i niezniszczalne, na ziemi zaś zmienne i zniszczalne”.

⁹⁰ A.-J. Festugière (NF I, s. 88) powrót ten rozumie, niewątpliwie słusznie, w sposób przestrzenny, jako powrót do początkowo zajmowanego miejsca.

Cały ten świat (σύμπας κόσμος) – wielki bóg (μέγας θεός), a zarazem obraz większego (τοῦ μείζονος εἰκόν), zjednoczony (ἡνωμένος) z nim i wspólnie zachowujący porządek i wolę ojca – jest pełnią życia i przez całą wieczność pochodzącej od ojca apokatastazy, nie ma w nim niczego, co nie żyje, ani w całości, ani w jego częściach. Nic martwego (νέκρον) więc w świecie nie powstało (οὐδὲ γέγονεν), nie istnieje (οὐτε ἔστιν), ani nie będzie istnieć (οὐτε ἔσται). Ojciec bowiem chciał, aby był on istotą żywą (ζῶον) (CH XII, 15).

Ustępy dotyczące procesu apokatastazy w *Corpus Hermeticum* mają więc przede wszystkim dowieść, że w kosmosie nie ma śmierci. Śmierć, jak podkreśla autor CH VIII, jest tylko nazwą⁹¹, czymś, co istnieje pozornie, a naprawdę jest jedynie „brakiem postrzegania”, a nie, jak sądzą ludzie, całkowitą zagładą. Niewątpliwie winne temu są zmysły człowieka, które są zawsze pierwszymi, a nierzadko jedynymi „obserwatorami” rzeczywistości. Dlatego też „zniknięcie” jakiegoś bytu ludzie nazywają jego śmiercią. Nie jest jednak możliwe, aby śmierć istniała w istocie żywej i nieśmiertelnej, jaką jest kosmos. To, co postrzegane jest jako śmierć, jest jedynie zmianą polegającą na zmniejszaniu się i rozpadaniu poszczególnych bytów. Rozpadanie to zaś jest rozłożeniem na pierwotne czynniki – elementy, z których powstał dany byt, a nie jego całkowitym zniszczeniem. Dlatego myśl o cykliczności świata, którą przekazuje zarówno CH IX, jak i traktaty odwołujące się do zjawiska apokatastazy, odnosi się, jak się wydaje, nie tyle do cykliczności całego kosmosu (jak w przypadku stoickiej koncepcji *ekpyrosis*), ale przede wszystkim do poszczególnych istniejących w nim bytów. Kosmos więc trwa, natomiast jego części ulegają ciągłej, cyklicznej zmianie: powstają i zanikają, po czym odradzają się ponownie w kolejnych wcieleniach, aż wreszcie najdoskonalsze z nich – ludzie, którzy posiadają gnozę – osiągną ostateczny cel i zjednoczą się z bytem najwyższym.

Wpływ myśli pitagorejskiej odnaleźć można w przekonaniu, że działanie świata przebiega zgodnie z porządkiem kierownym liczbą⁹²:

Każdy bowiem porządek określany jest liczbą (ἀριθμῶ) i miejscem (CH V, 3).

Liczba kieruje również cyklem natury (κύκλου ἐναριθμίου) (CH III, 4), a także, jak twierdzi autor CH XII, powstawaniem i rozkładem każdego ciała:

Ponadto każde ciało złożone ma swoją liczbę (ἀριθμός); bez liczby bowiem nie może dojść do złączenia albo złożenia, bądź rozłożenia. Jednostki płodzą liczbę, powiększają [ją], a rozłożoną przyjmują z powrotem do siebie; a materia jest jedna (CH XII, 15).

⁹¹ CH VIII, 1.

⁹² Cf. Arystoteles, *Metafizyka* 985b23–986a3.

Ponieważ świat nie jest, w przeciwieństwie do najwyższego boga, bytem samowystarczalnym, w swoim działaniu posługuje się narzędziami. Są nimi konieczność, opatrność i natura:

Konieczność (ἀνάγκη), opatrność (πρόνοια) i natura (φύσις) są narzędziami (ὄργανα) kosmosu i porządku materii (CH XII, 14).

Według autora CH X z kolei wszystkie rzeczy w kosmosie tworzone są przez umysł wszechświata, który w swoim działaniu posługuje się ogniem (τῷ πυρί) (CH X, 18).

2.5. Hierarchia bytów w kosmosie

Podstawowa dla hermetyzmu triada bóg – świat – człowiek, gdzie bóg jest bytem najwyższym, a człowiek został umiejscowiony na najniższym stopniu hierarchii, nie wyczerpuje całego spektrum bytów wypełniających świat hermetyczny. Świat (czy też szerzej – wszechświat) jest, jak już zostało wskazane, w myśli hermetycznej bogiem, ale jest także miejscem, przestrzenią, w której egzystują byty wszelkiego rodzaju. A ponieważ świat jest strukturą uporządkowaną – kosmosem, łatwo wyprowadzić stąd wniosek, że każdy byt powinien mieć w nim wyznaczone własne miejsce i przypisaną sobie rolę.

W *Poimandrze*, uznawanym za najbardziej jednorodny traktat CH, G. Reale odnajduje następującą hierarchię bytów boskich – pośredników pomiędzy pierwszym bogiem a światem:

- 1) najwyższy Bóg;
- 2) Logos – pierworodny syn Boga;
- 3) umysł demiurgiczny, który jest współlistotny z Logosem;
- 4) *Anthropos* – człowiek niecielesny;
- 5) umysł dany człowiekowi ziemskiemu⁹³.

Niezrozumiałe jest pominięcie przez Realego w tej hierarchii siedmiu zarządców zrodzonych przez drugi umysł – demiurga. Niewątpliwie bowiem należą oni do istot niebiańskich, które, przekazując Człowiekowi swoje szczególne cechy, stają się dzięki temu pośrednikami między dwoma światami: boskim i ziemskim.

Pierwszą kwestią istotną dla ustalenia hierarchii bytów jest umiejscowienie we wszechświecie pierwszego boga, którego A.-J. Festugière określa mianem „hyperkosmicznego” (*hypercosmique*)⁹⁴. Już sam ten termin wskazuje na umiejscowienie najwyższego bytu ponad kosmosem. Jeśli chodzi o pierwszeństwo istnienia, kwestia ta nie ulega wątpliwości; można natomiast zadać pytanie o to,

⁹³ G. Reale, *op. cit.*, t. IV, s. 448–449.

⁹⁴ A.-J. Festugière, *La Révélation...*, t. IV, s. 56.

gdzie znajduje się ów bóg już po powstaniu kosmosu, a odpowiedź na nie zależy od stopnia przyznanej mu transcendencji. Trudność związana ze swego rodzaju podwójnym charakterem najwyższego bóstwa najdobitniej wyraża główna myśl traktatu CH V, którego tytuł informuje już o tym, że niewidzialny bóg jest jednocześnie najbardziej widoczny (ὅτι ἀφανὴς θεὸς φανερώτατός ἐστιν); ukazuje się bowiem „przez wszystko i we wszystkim” (διὰ πάντων φαίνεται καὶ ἐν πᾶσι)⁹⁵.

W dialogu XI CH *Nous* wyjaśnia Hermesowi Trismegistosowi, chcącemu poznać się z nauką o bogu i wszechświecie, że kosmos jest jakby jedną z myśli boga:

W ten sposób pojmij boga, jako mającego w sobie wszystko, jakby myśli (ὥσπερ νοήματα): świat (κόσμον), siebie samego (ἑαυτόν), wszechświat (<τὸ> ὅλον) (CH XI, 20).

Takie ujęcie istoty najwyższej doprowadza do konstatacji, że kosmos mieści się w umyśle boga, a więc rzeczywiście bóg byłby tutaj „nadkosmiczny”, czy raczej pozakosmiczny, okalający kosmos poprzez zawieranie go w sobie. Z drugiej strony ten sam traktat określa boga jako znajdującego się w umyśle, który z kolei znajduje się w duszy, ta zaś w materii; dusza, pełna umysłu i boga, od wewnątrz napętnia (πληροῖ) świat, od zewnątrz zaś go obejmuje (περιλαμβάνει) (CH XI, 4). Usytuowanie boga wewnątrz umysłu umiejscawia go jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz wszechświata. Tezę o tym, że kosmos znajduje się w bogu, podtrzymuje natomiast autor CH X, zdaniem którego bóg „posiada”, czyli zawiera, bądź też podtrzymuje świat (τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει) (CH X, 14).

Niezależnie od tego, czy w hermetycznym obrazie relacji najwyższego bóstwa do świata przeważa transcendencja czy immanencja, czy też występują one łącznie, niewątpliwie w hermetycznej hierarchii bóg jest bytem najwyższym:

Bóg jest bowiem w istocie pierwszym spośród wszystkich bytów, wiecznym i niezrodzonym twórcą wszechrzeczy (CH VIII, 2).

Pierwszeństwo to bez wątpienia podkreśla też nazywanie boga ojcem, a także utożsamienie z *arche*⁹⁶.

Zgodnie z koncepcją przedstawioną w CH VIII bytem drugim po bogu jest świat:

[...] drugim zaś [jest] ten, który powstał dzięki niemu na jego podobieństwo i przez niego [jest] podtrzymywany, żywiony i obdarzony nieśmiertelnością, ponieważ od wiecznego ojca [pochodzi], a jako nieśmiertelny [jest] zawsze żywy (CH VIII, 2).

⁹⁵ CH V, 2.

⁹⁶ Cf. rozdział I, s. 43–46 i 58–60.

Jako drugi w hierarchii świat staje się z kolei ojcem wszelkich bytów, które istnieją w nim i dzięki niemu:

Ojcem świata jest więc bóg, świat zaś jest [ojcem] istot znajdujących się w świecie; świat jest synem boga, a istoty znajdujące się w świecie istnieją dzięki światu (CH IX, 8).

Kosmos uważany jest także za pierwszą istotę żywą, będącą – w przeciwieństwie do stojącego niżej w hierarchii człowieka – nieśmiertelną:

Pierwszy jest świat, człowiek zaś jest, po świecie, drugą istotą żywą (δεύτερον ζῶον μετὰ τὸν κόσμον), ale pierwszą wśród istot śmiertelnych (CH X, 12).

Porządek triady bóg – świat – człowiek zakłada autor CH XVI, który na drugim miejscu po bogu stawia słońce jako twórcę – demiurga. Hierarchia bytów w tym traktacie – nazwana wojskiem bogów i dajmonów – przedstawia następującą kolejność: bóg, słońce, kosmos, substancja noetyczna, niebo, bogowie, dajmony, ludzie:

[...] ojcem wszystkiego jest bóg, słońce (ἥλιος) twórcą (δημιουργός), kosmos narzędziem tworzenia (ὄργανον τῆς δημιουργίας); niebem zaś kieruje noetyczna substancja (ἡ νοητὴ οὐσία), niebo (οὐρανός) natomiast bogami; poddane bogom dajmony (δαίμονες) kierują ludźmi – to jest [właśnie] wojsko (στρατιά) bogów i dajmonów (CH XVI, 18)⁹⁷.

Autor tego traktatu opisuje słońce, plasujące się na drugim miejscu po bóstwie najwyższym, jako twórcę – boga umieszczonego w środku świata; biorąc pod uwagę działania i funkcję słońca opisaną w CH XVI, stoi ono w hierarchii wyżej od kosmosu. Słońce bowiem, zajmując pozycję centralną, łączy niebo i ziemię, kieruje tworzeniem bytów, a także stoi na straży tego, aby ruch świata przebiegał w sposób uporządkowany; jest też żywicielem nieśmiertelnych części kosmosu, a także wybawcą i żywicielem istot śmiertelnych:

[...] [słońce] bowiem umieszczone jest w środku, opasane kosmosem niczym wieńcem i jak dobry woźnica zabezpiecza rydwan kosmosu i przywiązuje [go] do siebie, żeby nie unosił się bezładnie (CH XVI, 7).

[...] demiurg – mam na myśli słońce – łączy niebo i ziemię (CH XVI, 5).

[...] [słońce] wszystko tworzy: nieśmiertelnym przydziela wieczne trwanie i żywi nieśmiertelne części kosmosu poprzez unoszenie w górę światła, które wysyła z drugiej swojej strony, zwróconej ku niebu (CH XVI, 8).

⁹⁷ Cf. Platon, *Fajdros* 246e4–247a1.

Słońce jest wybawcą i żywicielem [istot] każdego rodzaju [...] słońce, obejmując wszystko w kosmosie, upiększa i wzmacnia narodziny wszystkiego; a tych, którzy zmarli i przeminęli, przyjmuje do siebie (CH XVI, 12).

Słońce, poprzez noetyczny i zmysłowy kosmos, kieruje pochodzącym od boga strumieniem dobra, to jest tworzeniem; wokół słońca jest zaś osiem sfer, które od niego zależą: jedna sfera [gwiazd] stałych, sześć wędrujących [planet], i jedna ziemską; od sfer zależne są dajmony, od dajmonów – ludzie; w ten sposób wszystko i wszyscy są zależni od boga (CH XVI, 17).

Jako bóg zostało przedstawione słońce także w traktacie V. Jest ono największym bogiem wśród bogów niebiańskich, czyli wszystkich ciał niebieskich:

Słońce, największy bóg spośród bogów na niebie (τὼν κατ' οὐρανὸν θεῶν), któremu wszyscy niebiańscy bogowie ustępują, jak gdyby królowi i władcy (βασιλεῖ καὶ δυνάστη), tak wielki, większy od ziemi i morza, pozwala, aby ponad nim poruszały się gwiazdy mniejsze od niego (ἐαυτοῦ μικροτέρους ἀστέρας) (CH V, 3).

Kolejność: bóg, kosmos, człowiek zostaje zachwiana także w CH IV, gdzie czytamy, że człowiek, jako istota, która posiada rozum i umysł, ma przewagę nad światem:

Świat, jako żyjący wiecznie, ma przewagę nad [innymi] istotami żywymi, <człowiek> zaś nad światem dzięki rozumowi i umysłowi (CH IV, 2).

Oczywiście światem, nad którym człowiek może mieć przewagę, musi być świat zmysłowy, a nie cały wszechświat; chodzi tu o władzę nad niższymi od człowieka bytami zamieszkującymi świat, czyli nad istotami, które, w przeciwieństwie do człowieka, nie posiadają rozumu ani tym bardziej umysłu. Byłoby kwestią niezrozumiałą, gdyby to człowiek, istota zrodzona i śmiertelna, choć zawierająca w sobie nieśmiertelny pierwiastek, miała panować nad wszechświatem – bytem nieśmiertelnym i wiecznym. Należy też dodać, że właśnie w CH XVI został wyraźnie zaznaczony podział na świat noetyczny i świat zmysłowy⁹⁸. Oczywiście nie

⁹⁸ Cf. CH XVI, 12 i 17. W tym podziale na dwa kosmosy W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 449) dopatruje się Platonskiego podziału na świat idei i świat zmysłowy. Teorię tę z pewnością może potwierdzić myśl zawarta w CH XVII, który jest drugim – obok CH XVI – traktatem, gdzie autor uwzględnił kosmos noetyczny. To z kolei mogło wynikać z tego, że traktat XVII w większości manuskryptów traktowany jest jako ostatni paragraf CH XVI (cf. NF II, s. 242). W przeważającej liczbie traktatów bowiem podział na dwa kosmosy nie występuje. Kosmos jest raczej bytem złożonym, jak sugerują obydwa kosmogonie (CH I, CH III), z czterech żywiołów, a więc jest to świat materialny.

ma wątpliwości, że kosmos noetyczny stoi ponad kosmosem zmysłowym, a sam jest zależny od boga najwyższego:

Noetyczny kosmos (νοητὸς κόσμος) zależy od boga, zmysłowy (αἰσθητός) od noetycznego (CH XVI, 17).

Świat noetyczny, obejmując (περιέχων) świat zmysłowy, wypełnia (πληροῖ) go, upiększając (ὀγκῶν) różnorodnymi i wielokształtnymi formami (ποικίλαις καὶ παντομόρφοις ἰδέαις) (CH XVI, 12).

Również w CH XI świat wymieniany jest na trzecim miejscu, tym razem po bogu i wieczności:

Bóg (θεός), wieczność (αἰών), świat (κόσμος), czas (χρόνος), powstawanie (γένεσις). Bóg tworzy wieczność, wieczność świat, świat czas, czas powstawanie (CH XI, 2)⁹⁹.

Traktat ten, jak widać, odkrywa przed czytelnikiem jeszcze inną hierarchię i chronologię bytów, dodając do istot żywych byty abstrakcyjne, bez których jednak świat i życie człowieka byłyby trudno wyobrażalne. To właśnie człowiek w swojej organizacji świata korzysta z porządku, który został wyznaczony, między innymi, czasem i narodzinami.

W traktacie CH X hierarchia triady: bóg – świat – człowiek zostaje zachowana; poniżej niej umieszczone zostają istoty nierozumne:

Świat więc podlega (ὑπόκειται) bogu, człowiek światu, istoty nierozumne (τὰ ἄλογα) człowiekowi; bóg jest ponad wszystkim i wokół wszystkiego; energie (αἱ ἐνέργειαι) są jakby promieniami (ἄκτῖνες) boga, natury są promieniami świata, [promieniami] człowieka natomiast sztuki (τέχναι) i nauki (ἐπιστήμαι); energie działają poprzez świat również na człowieka, poprzez fizyczne promienie kosmosu, natury poprzez elementy, ludzie poprzez sztuki i nauki (CH X, 22).

W CH XIII, 1 autor podkreśla natomiast ułudę tego świata (ἀπάτη τοῦ κόσμου), na którą Tat (jeden z interlokutorów w tym dialogu) się uodpornił (prawdopodobnie chodziło o zrozumienie tego fałszu), w związku z czym jest gotowy przyjąć nauki od swego ojca Hermesa Trismegistosa. Ułuda ta może odnosić się do tego, że świat ten nie jest prawdziwy i że lepiej jest raczej jak najszybciej z niego odejść, co oczywiście jest nawiązaniem do Platońskiej wizji świata, który jest tylko odbiciem świata idei. W CH XVI kosmos (już bez rozróżniania na noetyczny i zmysłowy) stawiany jest dopiero na trzecim miejscu po bogu hyperkosmicznym, jako że twórcą w tym traktacie jest słońce, a kosmos narzędziem tworzenia (cf. CH XVI, 18).

⁹⁹ Cf. CH XI, 3: ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος („[...] kosmos jest dziełem wieczności”).

Hierarchia ta jest jednak wyrazem nie tylko władzy, ale również odpowiedzialności:

Silniejsze [dusze] opiekują się (ἐπιμελοῦνται) słabszymi: bogowie ludźmi, ludzie nierozumnymi zwierzętami, bóg wszystkimi (CH X, 22).

Wyższość człowieka nad innymi istotami zamieszkującymi świat wspomniana jest także w CH XII, gdzie jej dowodem jest zdolność człowieka do korzystania z wszystkich czterech żywiołów:

Zauważ również to, synu, że każdy rodzaj istot żywych przebywa w jednej części świata: pełzające w wodzie, lądowe na ziemi, skrzydlate w powietrzu, człowiek zaś korzysta z nich wszystkich – ziemi, wody, powietrza, ognia; widzi również niebo i dotyka (ἄπτειται) je spostrzeżeniem (CH XII, 20).

Ponad człowiekiem znajdują się jednak, oprócz boga i kosmosu, również inne byty, wywierające bezpośredni wpływ na świat zmysłowy. Jak już zostało wspomniane, w CH I demiurg jest twórcą siedmiu planet – zarządców, którzy okrążają świat i odpowiadają za kierujące nim przeznaczenie:

[...] drugi Umysł [...] utworzył siedmiu zarządców, którzy okrążają świat zmysłowy, a ich rządy nazywane są przeznaczeniem (CH I, 9).

Do tej samej liczby nawiązuje autor CH XI, opisując siedem kosmosów, które niewątpliwie także należy powiązać z planetami:

Spójrz też na siedem światów (ἐπὶ τὰ κόσμους) leżących niżej (ὑποκειμένους), ułożonych w odwiecznym porządku (κεκασμημένους τάξει αἰωνίῳ), które wypełniają wieczność [każdy] odmiennym biegiem (δρόμῳ διαφόρῳ); wszystko jest pełne światła, chociaż nigdzie nie ma ognia: przyjaźń (φιλία) i połączenie (σύγκρασις) rzeczy przeciwnych (ἐναντίων) i niepodobnych (ἀνομοίων) stały się światłem, które świeci w dół dzięki działaniu boga, twórcy wszelkiego dobra, władcy wszelkiego porządku i przywódcy siedmiu światów. [Spójrz na] księżyc, który biegnie przed nimi wszystkimi – narzędzie natury, powodujące zmiany w materii znajdującej się na dole; [spójrz na] ziemię położoną pośrodku wszechświata, osadzoną jako fundament pięknego kosmosu, karmicielkę i piasunkę istot żyjących na lądzie. Spójrz też, jak wielka jest liczba istot nieśmiertelnych i śmiertelnych, a pośrodku obydwu, nieśmiertelnych i śmiertelnych, krąży księżyc (CH XI, 7)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Księżyc oddziela świat nieśmiertelny od śmiertelnego, cf. świat nad- i podksiężycowy: Arystoteles, *Meteorologia* 340b6–10.

Ważną rolę w świecie hermetycznym pełnią też, wymienione już w kilku cytowanych wyżej ustępach, dajmony. Chociaż o istotach tych jako strażnikach ludzi śmiertelnych wspominał już Hezjod w *Pracach i dniach*¹⁰¹, można przyjąć, że największy wpływ na rozwój historii dajmonów jako pośredników pomiędzy bogami i ludźmi miał Platónski Eros, opisany w *Uczcie* wraz z „całym światem dajmonów” (πάν τὸ δαίμονιον)¹⁰²; nauka o dajmonach była dalej rozwijana w Akademii (przede wszystkim przez Ksenokratesa), wywierając następnie znaczny wpływ na stoików¹⁰³, którzy – według przekazu Diogenesa Laertiosa – uznawali dajmony za istoty „sprzyjające ludziom i czuwające nad ludzkimi sprawami”¹⁰⁴.

W omawianych traktatach *Corpus Hermeticum* dajmony (podobnie zresztą jak u Ksenokratesa¹⁰⁵) nie są jednoznacznie pozytywne – raczej mają charakter „mieszany”¹⁰⁶. Jeśli chcielibyśmy zaś osadzić je w historii demonologii, miejsce ich znalazłoby się pośrodku, pomiędzy dobrym duchem i opiekunem ze starszej

¹⁰¹ Hesiodus, *Opera et Dies*, w. 123: φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Pozytywny wydźwięk pojęcia δαίμων, jaki widoczny jest w poemacie Hezjoda (w. 121–126), podkreśla Platon (*Kratylos* 398bc), w następujący sposób wywodząc etymologię tego słowa: „To zaś właśnie najbardziej zdaje mi się określać nazwa: *daimones*. Ponieważ byli mądrzy i doświadczeni (δαίμονες), nazwał ich: *daimones*. Takie też znaczenie ma ta nazwa w naszej starszej mowie. Pięknie zaś powiada i on, i inni poeci, że skoro umrze ktoś dobry, zyskuje on wielką cześć i szacunek i staje się «daimonem», zgodnie z nazwą, którą zyskuje dzięki mądrości. Ja również uważam, że każdy dobry człowiek, czy to za życia, czy po śmierci, słusznie nazywany jest «daimonem», jako człowiek niezwykły”; cf. A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston 2012, s. 13–14.

¹⁰² Platon, *Uczta* 202e–203a; cf. J. Sowa, *Pojęcie ΔΑΙΜΩΝ w pismach Platona*, „Collectanea Philologica”, II, Łódź 1995, s. 235–244; A. Tylak, *Miejsce i rola dajmonów w Corpus Hermeticum na tle wcześniejszej greckiej tradycji „demonologicznej”*, [w:] *Światło i ciemność*, t. VII, pod red. M. Rzeczyckiej i I. Trzcińskiej, Gdańsk 2015, s. 77–78; S. Lunn-Rockliffe, *Demons und Demonologies*, [w:] *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. by J. Lössl, N.J. Baker-Brian, New Jersey 2018, s. 493–509.

¹⁰³ Cf. G. Reale, *op. cit.*, t. III, s. 129–130.

¹⁰⁴ Diog. Laert. VII, 151: Φασὶ δ' εἶναι καὶ τινὰς δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων.

¹⁰⁵ Cf. H.S. Schibli, *Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul*, „The Classical Quarterly”, New Series, vol. 43, no. 1, 1993, s. 143–167.

¹⁰⁶ T. Zieliński (*Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, s. 51) podkreśla, że demony wprawdzie znajdziemy zarówno w hermetyzmie wyższym jak i niższym, jednak w pierwszym przypadku są one istotami niebezpiecznymi, które wywołują lęk, w przeciwieństwie do demonów występujących w hermetyzmie niższym, gdzie ludzie starają się nawiązać z nimi kontakt; cf. F. Innocenzi, *Il daimon in Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata 2011, s. 111–112.

tradycji greckiej a tradycją biblijną, gdzie jawią się one już jako istoty zdecydowanie negatywne – demony¹⁰⁷.

Autor CH IX twierdzi, że „żadna część kosmosu nie jest pozbawiona dajmona”¹⁰⁸. Co ciekawe, dajmony pojawiają się tu jako byty, które sprawują na ziemi władzę nazywaną przeznaczeniem¹⁰⁹, a w wypełnianiu swojej roli posługują się narządami ludzkich ciał:

[Dajmony więc] kierują całą ziemską władzą za pomocą narządów naszych ciał. Hermes tę władzę nazwał przeznaczeniem (CH XVI, 16).

Dajmony zorganizowane są w chóry – porównane przez autora CH XVI do wojsk – i skupione wokół boga. Chóry te umieszczone zostały pod gromadami gwiazd, którym służą. Tyle zaś jest chórów dajmonów, ile jest gromad gwiazd. Ze względu na swoją naturę, którą stanowi działanie, dajmony dzielą się na trzy grupy – dobre, złe i mieszane:

Poniżej niego [boga – słońca] został umieszczony chór dajmonów, a raczej chóry: liczne bowiem są i różnorodne, umieszczone pod gromadami gwiazd, równe liczbą każdej spośród nich. Ustawione w szyku służą każdej z gwiazd; są zaś dobre i złe ze względu na [swoje] natury (φύσεις), to znaczy ze względu na działania (ἐνεργείας). Naturą dajmona jest bowiem działanie. Niektóre z nich zaś są zmieszane z dobra i zła (CH XVI, 13).

Przebywanie dajmonów w sferze bytów nieśmiertelnych nie trwa jednak wiecznie, gdyż zgodnie z wyznaczoną sobie rolą mają one czuwać nad ludźmi. Dlatego też poprzez losowanie otrzymują swój obszar działania, gdzie wykonują boskie polecenia za pomocą różnego rodzaju klęsk żywiołowych, głodu i wojny. Celem zaś tych zsyłanych na ludzi nieszczęść ma być odpędzenie od nich bezbożności:

I chóry dajmonów (δαίμόνων χοροί) wokół niego [boga] są bowiem liczne i podobne do różnorodnych wojsk... (πολλοὶ καὶ ποικίλαις στρατείαις ἐοικότες); jedno z nich przebywają wspólnie i znajdują się niedaleko nieśmiertelnych, skąd, wylosowawszy swój właściwy obszar [działania], czuwają nad sprawami

¹⁰⁷ Cf. A. Tylak, *op. cit.*, s. 76.

¹⁰⁸ CH IX, 3: μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος.

¹⁰⁹ CH XVI, 16: [...] ταύτην δὲ τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἰμαρμένην ἐκάλεσεν; cf. CH I, 9, gdzie przeznaczenie leży w gestii siedmiu zarządców: [...] καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται; cf. SVF I, 175: καθ' εἰμαρμένην δὲ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρῦσιππος ... καὶ Ποσειδώνιος ... καὶ Ζήνων (ἔστι δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται); SVF I, 176: Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς δύναμιν κέκληκε τὴν εἰμαρμένην κινητικὴν τῆς ὕλης.

ludzi¹¹⁰; nakazy bogów wykonują zaś za pomocą nawałnic, burz i huraganów, przemian ognia i trzęsień ziemi, a także klęsk głodu i wojen – odpędzając [w ten sposób] bezbożność (CH XVI, 10).

Dajmony wywierają też bezpośredni wpływ na życie ludzkich społeczności, a także na życie i duszę człowieka¹¹¹:

One wszystkie otrzymały losem nadzór nad sprawami na ziemi i nad ziemskim zamętem i powodują różne wzburzenia, tak w sprawach publicznych – w miastach i ludach, jak i w sprawach prywatnych każdego człowieka; kształtują i budzą nasze dusze według siebie, tkwiąc w naszych nerwach i szpiku i żyłach, i arteriach, i w samym mózgu, przenikając aż do samego serca (CH XVI, 14).

Powyższe rozważania na temat hierarchii bytów w świecie hermetycznym prowadzą do wniosku, że traktaty *Corpus Hermeticum* jako całość zgadzają się tylko w jednej kwestii – a mianowicie, że najwyższym i najważniejszym bytem jest bóg. Co do dalszej kolejności możemy przyjąć, że kilka traktatów przedstawia świat jako byt drugi po bogu, a człowieka jako istotę trzecią po bogu i najważniejszy byt w świecie zmysłowym¹¹². Po raz kolejny okazuje się więc, że traktaty te nie przedstawiają jednej, spójnej myśli. Jeśli zaś potraktować jako całość obraz wszechświata opisany w kolejnych traktatach, mamy w nim do czynienia z następującymi bytami:

- bóg najwyższy („nadkosmiczny”, w CH I utożsamiony z umysłem, nazywany tam także Poimandrem),
- logos – syn pierwszego umysłu (CH I),
- demiurg: jako drugi umysł (CH I),
- jako kosmos (CH IX),
- jako słońce (CH XVI),
- kosmos noetyczny (CH XVI),
- kosmos zmysłowy (CH XVI),
- bogowie niebiańscy (identyfikowani z ciałami niebieskimi) (CH I, prawdopodobnie CH III),
- siedmiu zarządców (identyfikowanych z planetami, które z kolei mogą być identyfikowane z bogami niebiańskimi) (CH I),
- dajmony (CH X, CH XVI),
- *Anthropos* (pierwszy Człowiek – niebiański) (CH I),
- człowiek ziemski (CH I),
- istoty nierozumne: lądowe, pływające i latające (CH XII).

¹¹⁰ Cf. CH XVI, 11.

¹¹¹ Cf. rozdział III, s. 126–127, 142.

¹¹² CH VIII, 5; CH X, 14.

Nie jest możliwe umiejscowienie boga najwyższego w żadnym miejscu w kosmosie. Należy natomiast przyjąć jako aksjomat to, że bóg ten jest pierwszym twórcą i źródłem wszelkich bytów. Znajduje się poza kosmosem lub też kosmos – a przynajmniej jego idea – jest „umieszczony” w bogu, który go otacza i przenika. Drabinę hierarchiczną bytów w CH z pewnością zamykają istoty nierozumne, czyli pozbawione logosu; nad nimi zaś bezpośrednią władzę sprawuje człowiek, jako istota obdarzona logosem – czyli rozumem i mową. Nie wszystkie traktaty mówią o istnieniu dajmonów, ale tam, gdzie się pojawiają, stanowią one ogniwo łączące świat człowieka ze światem boskim. Świat ten reprezentowany jest, oprócz najwyższego boga, przez następującego po nim twórcę – demiurga. Demiurgiem tym w CH I jest drugi umysł-demiurg, zrodzony przez umysł pierwszy. W wielu traktatach twórcą tym jest kosmos, a w dwóch słońce. Inni bogowie, których działanie również polega na tworzeniu, a także czuwaniu nad podległymi im sferami, są w CH tylko wspomniani.

2.6. Fizyczne atrybuty kosmosu

Atrybutem kosmosu, który łączy koncepcje hermetyczne z wcześniejszymi poglądami na temat świata, jest jego kształt – kosmos jest kulą.

A całą materię, która była odłożona ... ojciec uczynił ciałem (σωματοποιήσας) i rozciągnął w kształt kulisty (σφαίροειδές)¹¹³, obdarzywszy je tą [właśnie] jakością; sama [materia] jest również nieśmiertelna i posiada wieczną materialność (CH VIII, 3).

Informację o tym, że kosmos jest kulą, znajdujemy także w CH X; z owego bycia kulą autor traktatu wyciąga wniosek, że kształt kosmosu przypomina głowę ὁ κόσμος σφαῖρά ἐστι [...] τουτέστι κεφαλὴ (CH X, 11).

Z CH II dowiadujemy się z kolei, że kosmos jest wielki (μέγας), nie istnieje bowiem ciało większe od niego. Jest on także potężny (στιβαρός) i wypełniony wszystkimi istniejącymi ciałami¹¹⁴. Sam kosmos także jest ciałem (σῶμα)¹¹⁵, które się porusza (κινούμενον); znajduje się ono w miejscu nieznacznie większym od siebie, a miejsce to, w przeciwieństwie do kosmosu, jest niecielesne (ἄσώματον) (CH II, 2–4)¹¹⁶.

¹¹³ Cf. Platon, *Timajos* 33b4–5.

¹¹⁴ CH XI, 4: τὸ δὲ πᾶν τοῦτο σῶμα, ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐστὶ σώματα.

¹¹⁵ Cf. CH VIII, 3. T. Freke i P. Gandy (*op. cit.*, s. 27) określają kosmos ciałem boga; dlatego też, chociaż pierwszy bóg jest niewidzialny, to jednak można go dostrzec w świecie, cf. CH V, *passim*.

¹¹⁶ Z paragrafu 12 tego samego traktatu dowiadujemy się, że miejsce to jest całym umysłem (νοῦς ὅλος); cf. rozdział 1, gdzie wymienione są atrybuty umysłu jako miejsca, w którym porusza się wszystko.

Ciało kosmosu nie tylko jest największe, ale także najstarsze, czyste i piękne, będące zawsze w pełni rozwoju:

Spójrz za moim pośrednictwem na świat leżący przed twoim wzrokiem, poznaj dokładnie jego piękno (κάλλος), nieskalane ciało (σῶμα ἀκήρατον), od którego nic nie jest starsze (παλαιότερον), zawsze zaś w pełni sił (ἄκμαϊον), młode (νέον) i jeszcze bardziej w pełni sił (μᾶλλον ἀκμαϊότερον) (CH XI, 6).

Świat jest także wielokształtny, czy raczej wszystkokszałtny. Ta jego cecha wynika stąd, że mieści w sobie wszelkie istniejące ciała. Można więc uznać, że ciała znajdujące się w świecie są jego kształtami – formami. Nie są one jednak elementami stałymi, lecz pojawiają się w wyniku zmian zachodzących w samym świecie:

[Świat] jest wszechkształtny (παντόμορφος), nie dlatego, że posiada zawarte w sobie formy, lecz sam je w sobie zmienia (ἐν ἑαυτῷ αὐτὸς μεταβάλλων) (CH XI, 16).

Podsumowanie

Chociaż nie wszystkie traktaty zbioru *Corpus Hermeticum* są zgodne w kwestii tego, że świat stoi na drugim miejscu w hierarchii bytów, niewątpliwie większość omawianych powyżej pism hermetycznych traktuje kosmos jako drugiego boga, który został utworzony bądź zrodzony przez byt najwyższy – pierwszego boga. Skoro zaś kosmos jest – podobnie jak u Platona i stoików – bogiem, to jest on istotą żywą i nieśmiertelną. Jak słusznie podkreśla Ch. Wildberg, kosmos jest kreacją całkowicie transcendentnego i życziwego boga¹¹⁷. Dlatego staje się on, w pewnej przynajmniej mierze, odzwierciedleniem swego twórcy. Tylko w ten sposób bowiem najwyższy bóg może zmanifestować swoje jestestwo, którego nie da się uchwycić żadnym ze zmysłów – poprzez ukazanie siebie w tym, co tworzy. Temu właśnie ma służyć istnienie pięknego i uporządkowanego świata – kosmosu – drugiego boga. Dzięki niemu człowiek najpierw dostrzega wszelkiego rodzaju rzeczy i istoty, a później zaczyna rozumieć, że musi istnieć jakiś ich sprawca i twórca. Zrozumienie to z kolei ma prowadzić do tego, że podziwiany przez niego jest nie tylko świat jako dzieło boskie, ale przede wszystkim sam jego twórca – najwyższy bóg. W ten sposób świat staje się pierwszym stopniem, a zarazem narzędziem do poznania transcendentnego bytu, który jest źródłem wszystkiego.

Kosmos jest bogiem cielesnym, w formie doskonałej kuli, który tworzy i utrzymuje przy życiu wszelkie znajdujące się w nim byty. A skoro, jak sama jego nazwa wskazuje, jest strukturą uporządkowaną, wszelkie istoty żyjące we wszechświecie mają w nim swoje ustalone miejsce i tworzą hierarchię, w której jedne podlegają drugim.

¹¹⁷ Ch. Wildberg, *op. cit.*, s. 127.



Il. 3. Wizerunek Hermesa Trismegistosa znajdujący się w alchemicznym manuskrypcie florenckim

Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hermes_Trismegistos_Ashb_1166.jpg
(data dostępu: 16.03.2019).

ROZDZIAŁ 3

CZŁOWIEK

[...] ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς [...] ἀπεκύησεν ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον.

(CH I, 12)

[...] τὸ δὲ τρίτον ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου γενόμενος...

(CH VIII, 5)

3.1. Człowiek w refleksji filozoficznej starożytnej Grecji

Człowiek – istota niejednoznaczna, słaba, a jednocześnie silna. Bezbronna, a niejednokrotnie potrafiąca wzbicić się ponad własną niemoc. Istota rozumna, a jakże często ulegająca emocjom, które zdają się dalekie od zasad logiki. Przedmiot badań i zainteresowań już w starożytności, a wciąż nieodkryty do końca. Sam siebie postrzegający jako istotę szczególną, o czym dobrze świadczą sławne słowa chóru w *Antygonie* Sofoklesa: „Wiele jest sił natury, lecz nic nie przewyższa siły człowieka”¹; lecz chociaż jest „mądry i twórczy nad oczekiwanie”², nie zawsze te cechy pozwalają mu obrać właściwą drogę, skoro „raz ku dobremu, raz ku złemu zmierza”³.

Pomimo tej, zdawałoby się, dogodnej sytuacji, że ani refleksji, ani badań nad człowiekiem i jego istotą nigdy – jak podkreśla G. Haeffner – „nie rozpoczynamy od punktu zerowego”⁴, człowiek wciąż pozostaje „obiektem” nie do końca opisywalnym i definiowalnym. Trudność określenia istoty ludzkiej wyraża – w żartobliwej, ale dobitnej formie – anegdota o Diogenesie z Synopy, który w odpowiedzi na Platonską definicję, określającą człowieka jako „istotę dwunożną nieopierzoną”, przyniósł do Akademii oskubaną kurę ze słowami: „Oto człowiek Platona”⁵.

¹ Sofokles, *Antyгона*, w. 333–334, przeł. R.R. Chodkowski, Lublin 2012.

² *Ibidem*, w. 364.

³ *Ibidem*, w. 365.

⁴ G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 15.

⁵ Diog. Laert. VI, 2, 40.

Od chwili, w której narodziła się autorefleksja oraz samoświadomość, człowiek szuka swojego miejsca w świecie, pyta, skąd pochodzi, dokąd zmierza, a przede wszystkim – kim jest. Ponieważ filozofowie przyrody skierowali swe zainteresowania ku szeroko pojętej problematyce wszechświata, za pierwszych badaczy natury ludzkiej uznaje się sofistów⁶. Nie należy jednak zapominać o wpływie, jaki na filozoficzną refleksję nad naturą człowieka wywarł nurt orficko-pitagorejski. Zwolennicy tych prądów, bardziej religijnych niż filozoficznych, do szczególnej roli wynieśli *psyche* jako nieśmiertelną część człowieka; dlatego koncentrowali swą myśl przede wszystkim na regułach i zaleceniach moralnych, których przestrzeganie miało doprowadzić do wyzwolenia duszy z okowów ciała. Sofiści zaś badali człowieka przede wszystkim w aspekcie praktycznym, pragnąc przez odpowiednie wychowanie i wykształcenie zapewnić mu sukces w życiu doczesnym. W słynnym stwierdzeniu Protagorasa, które stanowiło podstawy relatywizmu, człowiek stał się „miarą wszechrzeczy”⁷. Zasada *homo mensura* ustanowiła człowieka najważniejszym bytem, od którego spostrzeżeń zależy status wszystkich innych rzeczy⁸.

Pierwszy okres sofistyki rozwijał się niemal równolegle z pojawieniem się na arenie filozoficznej Sokratesa. On właśnie najprawdopodobniej rozpoczął krytykę myśli sofistycznej, którą kontynuowali jego uczniowie⁹. Nie wiemy wprawdzie, czy nauczyciel Platona był zwolennikiem myśli orficko-pitagorejskiej, ale z jego imieniem powiązał ją w swoich dialogach jego najsłynniejszy uczeń, w którego nauce dominowała dualistyczna koncepcja natury ludzkiej. Teoria ta, zakładająca, że człowiek to istota złożona z dwóch elementów: cielesnego i duchowego, nie ułatwiła badań nad naturą człowieka. Sprawiała bowiem, że obszar badawczy stał się szerszy i bardziej skomplikowany. Wprowadzenie elementu niecielesnego do istoty człowieka spowodowało rozbudowanie teorii i spekulacji dotyczącej gatunku ludzkiego, ale przede wszystkim przyniosło nadzieję na choćby częściową nieśmiertelność jednostki. „Natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu

⁶ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 237 i nn.

⁷ DK 74 B 1: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὥς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὥς οὐκ ἔστιν; cf. *ibidem*, 74 A 13.

⁸ Warto w tym miejscu przywołać także Heraklita, którego K. Narecki (*Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXIX, z. 3, 1981, s. 28), porównując z poprzednikami, nazywa „pierwszym przedstawicielem antropologii filozoficznej”. Teza ta wydaje się jak najbardziej słuszna. Pomiędzy religijno-duchową refleksją grup orficko-pitagorejskich a praktycznym i relatywistycznym podejściem sofistów do natury ludzkiej, Heraklit – zwłaszcza ze swoją nauką o logosie – jawi się jako „odkrywca” prawdziwej istoty człowieczeństwa, która tkwi w rozumie-logosie.

⁹ Cf. W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1977, s. 36–40; G. Reale, *op. cit.*, s. 235–236.

i nieśmiertelności”¹⁰ – mówi Diotyma do Sokratesa w Platońskiej *Uczcie*. To poszukiwanie nieśmiertelności, tak upragnionej przez człowieka, realizowało się na dwóch drogach: poprzez przedłużenie gatunku¹¹ (a więc dzięki posiadaniu potomstwa) lub pozostawienie po sobie znaczącego dzieła, które na zawsze utrwali w ludzkiej pamięci imię jego autora¹². Obydwa te sposoby zakładały jednak jednostkową śmierć człowieka. Konkretny człowiek umierał, pozostawały po nim geny (w przypadku potomstwa) lub sława (w przypadku artysty). I pozostawał, oczywiście, gatunek. Człowiek pragnął jednak czegoś więcej. Dlatego stworzył koncepcję nieśmiertelnego pierwiastka w samym sobie. Według tej teorii nieśmiertelna część człowieka, która stanowi o jego istocie – dusza albo umysł – mogła żyć, podczas gdy umierała tylko jego cielesna powłoka. W *Timajosie* Platon ściśle łączy powstanie człowieka z orficko-pitagorejską doktryną metempsychozy i wcieleniem duszy, która za jakiegoś bliżej nieokreślone przewinienie musi opuścić swoją gwiazdę – swój pierwotny i najlepszy stan – i wpaść w krąg wcieleń, z którego uwolni się dzięki właściwemu postępowaniu w kolejnych żywotach¹³.

Utożsamienie człowieka z duszą (orficy, pitagorejczycy, Sokrates, Platon) zapoczątkowało – jeśli można tak powiedzieć – „historię” duszy. Również Arystoteles, choć odszedł od radykalnego dualizmu swojego mistrza i nie przyznawał szans na nieśmiertelność duszy jako całości, ograniczając tę możliwość do jej części rozumnej¹⁴, nie oddalił się, wbrew rozpowszechnionej opinii, od przyjętej przez Platona hierarchii wartości, skoro napominał:

¹⁰ Platon, *Uczta* 207d1–2: [...] ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος.

¹¹ Cf. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* 731b–732a: „[...] być jest lepiej niż nie być, żyć lepiej niż nie żyć. Ze względu na te przyczyny rodzą się zwierzęta. Ponieważ tego rodzaju istoty nie mogą być na mocy swej własnej natury wieczne, dlatego to, co dochodzi do istnienia, uczestniczy w wieczności w takiej mierze, w jakiej jest to dla niego możliwe. Otóż nie jest możliwe, by uczestniczyło w niej indywidualnie [...]. Może być zatem wieczne tylko jako gatunek. Dla tych to przyczyn istnieje zawsze ród ludzki, zwierzęcy i roślinny”.

¹² Cf. Platon, *Uczta* 207d–209.

¹³ Cf. Platon, *Timajos* 41e–42d; *Państwo* 614b–621b; *Fajdros* 246c–249d; *Fedon* 113–114c.

¹⁴ Arystoteles, *O duszy* 430a22–23; *Etyka nikomachejska* 1178a5–8: „[...] co bowiem jest swoistą właściwością każdego (οἰκεῖον), to jest dlań z natury (τῇ φύσει) najlepsze (κράτιστον) i najprzyjemniejsze (ἥδιστον). Dla człowieka (τῷ ἀνθρώπῳ) tedy jest nim życie zgodne z rozumem (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος), ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest najszcześniejsze (εὐδαιμονέστατος)”; *ibidem*, 1166a16–17: „Pierwiastek intelektualny [...] zdaje się być istotą każdego człowieka”; *ibidem*, 1169a2–3: „[...] że to [rozum] więc jest istotą każdego człowieka lub jest nią bardziej niż co innego i że człowiek prawy najbardziej to właśnie w sobie miłuje – jest rzeczą jasną”.

Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możliwości dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego (δόξετε δ' ὅτι καὶ εἶναι ἑκάστος τοῦτο), skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym (*Etyka nikomachejska*, 1177b31–1178a3).

Swą wyjątkowość człowiek opiera więc na wierze w swoje pokrewieństwo z istotą boską. Myśl ta jest także obecna w *Corpus Hermeticum*: człowiek jest pochodzenia boskiego, a nawet może stać się bogiem. Z jednym tylko zastrzeżeniem: nie każdy człowiek.

3.2. Narodziny człowieka

Ludzie od zarania dziejów poszukiwali swych początków, tworząc mity, które miały „sprzyjać harmonii społecznej, równowadze psychicznej, sankcjonować prawo, obrzędy, wyznaczać pole moralności, służyć podtrzymywaniu tradycji i rozwojowi kultury”¹⁵; w nich najczęściej znajdowali odpowiedzi na pytanie: dlaczego jestem tu i teraz, gdzie będę potem. To w tego rodzaju przypowieściach ludzie starali się umieścić własny gatunek w porządku tego świata, zrozumieć swoją w nim rolę i miejsce. Ta potrzeba wiedzy i odpowiedzi na pytanie: „skąd pochodzę” narodziła się wraz z samoświadomością. Poznanie własnej historii i procesów, w które uwikłana jest niejednokrotnie jednostka ludzka, miało na celu pogodzenie się z własnym, nierzadko ciężkim i nieprzewidywalnym losem. A historii tego typu istnieje tyle, ile kultur, narodów, plemion. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że jest jeden element, który łączy większość tych opowieści: we wszelkich mitach i przypowieściach mówiących o powstaniu człowieka prawie zawsze odnaleźć można jakąś wyższą istotę. Istota ta, nawet jeśli nie jest absolutnie doskonała, to w każdym razie jest lepsza od człowieka, przewyższa go w każdym aspekcie. Jak pisze M. Eliade, „to właśnie na skutek interwencji Istot Nadnaturalnych człowiek jest tym, kim jest obecnie – istotą śmiertelną, płciową i kulturotwórczą”¹⁶.

Nawet nad filozofią, nauką z założenia racjonalną, krąży duch bytu doskonałego i wiecznego, substancji, która jest źródłem istnienia wszelkich innych

¹⁵ M.M. Boużyk, *Dlaczego mit? Kilka uwag w świetle filozofii klasycznej*, [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, pod red. A. Świerzowskiej i I. Trzcińskiej, Kraków 2016, s. 12.

¹⁶ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11–12.

bytów. Najbliższy „naukowego” – w naszym rozumieniu tego słowa – ujęcia kwestii powstania gatunku ludzkiego wydaje się Anaksymander, któremu przypisuje się pogląd o „ewolucji” istot żywych, zrodzonych z elementu wilgotnego pod wpływem działania słońca; na drodze tej ewolucji powstał też człowiek, rozwijając się z ryb¹⁷. Być może więc dla filozofów przyrody człowiek wyewoluował z *arche* – czymkolwiek by ona była. Późniejsza refleksja *stricte* filozoficzna bezpośrednio nie porusza jednak tej tematyki, powracając do ujęcia tradycyjnego, wyrażającego się w mitach. Platoński demiurg, patrząc na idealny wzór niezmiennych idei, tworzy świat, w którym nie może zabraknąć istot żywych, w tym człowieka. Bez nich bowiem świat byłby niekompletny i niedokończony¹⁸. Tę szczególną rolę myślenia mitycznego, nawet w obliczu pojawienia się filozofii, podkreśla M. Eliade, gdy pisze, że „tryumf, jaki w epoce Sokratesa i Platona odniosła filozofia systematyczna i ścisła, nie obalił całkowicie myślenia mistycznego”¹⁹; co więcej, istotniejsze „koncepty” mitologiczne zostały przejęte i rozwinięte przez filozofię²⁰.

Traktaty CH, podobnie jak grecka tradycja, przekazują „wiedzę” na temat powstania gatunku ludzkiego w formie mitu.

3.2.1. Ἄνθρωπος – pierwszy Człowiek hermetyczny

Narodziny człowieka opisuje pierwszy traktat *Corpus Hermeticum* – *Poimandres*. Pierwszy Człowiek²¹ jest synem pierwszego umysłu, czyli boga. Jest on piękny, ponieważ został uczyniony na podobieństwo swego ojca; dzięki temu też bóg kocha go jako swego syna:

¹⁷ Cf. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1962, s. 101–104; DK 2, 11, 6: τὰ δὲ ζῶια γίνεσθαι <ἐξ ὑγροῦ> ἐξατμιζομένου ὑπὸ τοῦ ἡλίου. τὸν δὲ ἄνθρωπον ἐτέρῳ ζῳίῳ γεγονέναι, τοῦτέστι ἰχθύι, παραπλήσιον κατ’ ἀρχάς. Cf. DK 2, 30; także u Demokryta pojawia się element wilgotny (a właściwie dwa elementy: woda i błoto), z którego miałby powstać człowiek: DK 68 A 139: Democrito vero Abderite ex aqua limoque primum visum esse homines procreatos. Ciekawszą jednak i odbiegającą od spekulacji mityczno-religijnych jest teoria przypisana Demokrytowi, a która mówi o rodzeniu się ludzi na sposób robaków, z ziemi, bez żadnego twórcy i racjonalnej zasady: DK 68 A 139: [...] Erravit ergo Democritus, qui vermiculorum modo putavit [homines – A.T.] effusos esse de terra nullo auctore nulloque ratione.

¹⁸ Cf. Platon, *Timajos* 41b7–8.

¹⁹ M. Eliade, *op. cit.*, s. 113–114.

²⁰ *Ibidem*, s. 114.

²¹ Za wydaniem A.D. Nocka przyjmuję pisownię pojęcia Ἄνθρωπος (Człowiek) wielką literą, dla odróżnienia od człowieka ziemskiego pierwszego Człowieka (niecielesnego), zrodzonego przez boga.

Umysł (Νοῦς), ojciec wszechrzeczy, będący życiem i światłem, urodził (ἀπεκύησεν) Człowieka równego sobie (ἴσων ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον)²², którego pokochał jako własne dziecko (ιδίου τέκνου); był bowiem bardzo piękny (περικαλλής), mając [w sobie] obraz ojca (τοῦ πατρὸς εἰκόνα). A ponieważ w istocie bóg pokochał (ἠγάσθη) własną postać (ιδίας μορφῆς), przekazał [mu] wszystkie swoje wytwory (δημιουργήματα) (CH I, 12).

Powyższy ustęp rodzi kilka problemów. Na dwa z nich zwrócił uwagę W. Scott w swoim komentarzu do *Corpus Hermeticum*. Uzasadniona wydaje się pierwsza wątpliwość Scotta, którą budzi użycie przez autora traktatu słowa „równy” (ἴσων). Pierwszy Człowiek wprawdzie nie jest jeszcze człowiekiem ziemskim – ten przyjdzie na świat później – jednak czy może on być równy bogu? Scott przyjął tu bezpieczniejszą lekcję – ὅμοιον (podobny), argumentując tę decyzję tym, że twórca *Poimandra* nie mógł twierdzić, że człowiek, nawet przed swoim upadkiem, mógłby być równy bogu. Skutkiem takiego rozumowania byłoby istnienie dwóch najwyższych bogów, co jest niemożliwe, ponieważ najwyższy bóg może być tylko jeden²³. Argumentacja ta wydaje się przekonująca, a twierdzenie, że Człowiek jest „obrazem” boga nie stawia znaku równości pomiędzy bogiem i Człowiekiem. Pierwszy Człowiek – istota niebiańska, duchowa, mógł stanowić, posługując się pojęciem Platonijskim, ideę człowieka; podążając zaś za terminologią Arystotelesową, jego formę²⁴. W opinii Scotta z kolei pierwszy Człowiek był personifikacją niecielesnej części człowieka²⁵; dlatego też przez A.-J. Festugière’a nazywany jest on po prostu duszą²⁶.

Drugą wątpliwość stanowi twierdzenie o przekazaniu Człowiekowi przez najwyższego boga jego wytworów. W sposób naturalny nasuwa się pytanie, czym są owe wytwory. Traktat CH I nie wskazuje bowiem żadnych boskich dzieł, chyba że zaliczyć do nich „rodzenie” kolejnych synów: Logosu, Demiurga, Człowieka. Kwestią bezsporną musi pozostać to, że Człowiek nie mógł otrzymać władzy ani nad Logosem, ani nad Demiurgiem. Scott, zgodnie z etymologią, uważa, że użyte w tekście traktatu słowo δημιουργήματα odnosi się do demiurga i jego dzieł²⁷.

²² Cf. CH XIII, 1–2: „Nie wiem, Trismegistosie, z jakiego łona (μήτρας) powstał człowiek, ani z jakiego nasienia. [...] Innego rodzaju będzie zrodzony: będzie bogiem i synem boga, wszystkim we wszystkim, złożonym ze wszystkich mocy”.

²³ Cf. W. Scott, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes*, vol. II, Oxford 1925, s. 37.

²⁴ Kwestię uznania pierwszego Człowieka za formę utrudnia jego męsko-żeńskość, ponieważ płeć, zgodnie z poglądem Arystotelesa, jest atrybutem materialnym (*Metafizyka* 1058a29–b24).

²⁵ W. Scott, *op. cit.*, s. 4.

²⁶ A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, Paris 1953, s. 15.

²⁷ W. Scott, *op. cit.*, s. 38.

Taka interpretacja przeczyłaby jednak słowom zawartym w CH, że to najwyższy umysł przekazał Człowiekowi swe dzieła.

Warto też zwrócić uwagę na użyte w opisie uczucia boga do swego syna formy czasownika ἐρᾶν, oznaczającego przede wszystkim pożądanie, miłość erotyczną. Aspekt ten podkreśla R.A. Segal, który twierdzi, że miłość boga do Człowieka nie była miłością czysto ojcowską, ale właśnie seksualną; a co więcej, była to w konsekwencji miłość narcystyczna, ponieważ bóg pokochał człowieka jako piękną istotę, która została uczyniona na jego podobieństwo²⁸. Nie jest to jednak jedyna możliwa interpretacja – forma ἡρώσθη nie musi nieść ze sobą konotacji seksualnej, lecz może podkreślać siłę i gwałtowność uczucia boga do nowonarodzonego potomka, uczucia, które przecież – ze względu na dwupłciowość najwyższego bóstwa – jest nie tylko ojcowskie, ale również macierzyńskie²⁹.

Gdy Człowiek ujrzał dzieła swego brata – demiurga, sam zapragnął tworzyć. Otrzymał wówczas na to pozwolenie od najwyższego umysłu – swego ojca:

Kiedy zaś [Człowiek] spostrzegł tworzenie Demiurga w ogniu, zapragnął sam tworzyć i otrzymał pozwolenie od ojca. Aby mieć wszelką władzę (ἐξουσία), znalazł się w strefie tworzenia [i tam] dostrzegł istoty utworzone przez brata³⁰; te zaś pokochał go, i każdy przekazał [mu] część swojej funkcji; a poznawszy ich istotę (οὐσίαν) i otrzymawszy udział w ich naturze zapragnął rozerwać powierzchnię okręgów i poznać władzę tego, który znajduje się nad ogniem³¹ (CH I, 13).

Ponieważ jednak Człowiek nie mógł stworzyć tego, co demiurg³², najprawdopodobniej uzyskał pozwolenie na tworzenie innych istot, czyli ludzi³³. W ten sposób stał się ów „boski Praczlówiek” – jak nazwał go W. Myszor³⁴ – ojcem gatunku ludzkiego. Aby jednak dokonać swego dzieła, musiał „uzupełnić” swą boską istotę (byt niecielesny) o materialny element, czy raczej odwrotnie – uduchowić

²⁸ Cf. R.A. Segal, *The Poimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin – New York – Amsterdam 1986, s. 33.

²⁹ Nie sposób oczywiście zaprzeczyć temu, że w uczucia rodzicielskie (często opisywane „zakochanie” rodziców w nowonarodzonego dziecka) jest z natury rzeczy wpisana pewna forma „narcyzmu”; podobny „narcyzm” jest też obecny – według Platońskiego *Fajdrosa* (255c–e) – w miłości erotycznej, w której wielbiciel i ulubieniec kochają dostrzegane w drugim człowieku odbicie własnej, prawdziwej natury (cf. J. Sowa, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009, s. 241–242).

³⁰ Czyli planety.

³¹ Czyli demiurga.

³² Przypomnijmy, że demiurg, jako bóg ognia tworzył planety, a więc byty, które w hierarchii są usytuowane wyżej od człowieka.

³³ Cf. W. Scott, *op. cit.*, s. 39.

³⁴ W. Myszor, *Poimandres: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsavien-sia”, 15/1, 1977, s. 207.

materialny pierwiastek przyszłego człowieka. Nie wiadomo, na ile dalsze działania były zamierzonymi poczynaniami, wynikającymi z wolnej woli pierwszego Człowieka, a na ile były wywołane przeznaczeniem. Stało się jednak tak, że *Anthropos* postanowił ujrzeć, co jest poza, a raczej pod sferami boskimi. Rozerwał więc powłokę, prawdopodobnie oddzielającą sferę boską od ziemskiej. Na dole, czyli poza strefą niebiańską, znajdowała się natura i owej naturze właśnie Człowiek objawił piękną postać boga. To, co zostało nazwane przez badaczy upadkiem Człowieka niecielesnego, doprowadziło do jego spotkania z naturą i obudzenia wzajemnej miłości³⁵:

[...] rozerwawszy powłokę [Człowiek] wyrzał przez spojenie [świata], i ukazał niżej położonej naturze piękną postać boga (καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν); [ta zaś] ujrawszy go – mającego w sobie niezmierzone piękno (ἄκóρεστον κάλλος), całą energię zarządców (πᾶσαν ἐνέργειαν τῶν διοικητῶρων) i postać boga (μορφήν τοῦ θεοῦ) – uśmiechnęła się z miłością (ἔρωτι), ponieważ zobaczyła w wodzie odbicie pięknego kształtu Człowieka (εἶδος τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου) i [jego] cień na ziemi. On zaś, ujrawszy w niej kształt podobny do siebie (τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν), znajdujący się w wodzie, pokochał (ἐφίλησε) [ją] i zapragnął tam zamieszkać. Jednocześnie z pragnieniem nastąpiło działanie, i zamieszkał nierozumną formę (ἄλογον μορφήν). Natura zaś, wzięwszy ukochanego, całą go objęła i połączyli się (ἐμίγησαν); byli bowiem zakochani (ἐρώμενοι) (CH I, 14).

Poddając się miłości, a właściwie erosowi, i mieszając z naturą, czyli formą nierozumną, sprawił, że do jego formy – właściwego Człowieka, dołączyła materia, a jego istota została „skażona” przez zmysły. Nie mógł już dłużej zamieszkiwać wyższych sfer, jako że materia, z którą została zmieszana jego istota, nie może być obecna w boskiej strefie. Od tego momentu możemy mówić o dualizmie człowieka, o obecnych w nim dwóch elementach: śmiertelnym i nieśmiertelnym:

I dlatego człowiek, w przeciwieństwie do wszystkich istot żyjących na ziemi, ma podwójną (διπλοῦς) naturę: ze względu na ciało (διὰ τὸ σῶμα) jest śmiertelny (θνητός), ale nieśmiertelny (ἀθάνατος) dzięki [znajdującemu się w nim] istotnemu Człowiekowi (διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον) (CH I, 15).

W. Scott, w nawiązaniu do frazy οὐσιώδης ἄνθρωπος (CH I, 15), stwierdza, że ów rzeczywisty człowiek, stanowiąc niecielesną i nieśmiertelną część człowieka, nie odczuwa pożądania, a więc nie poddaje się sile erosa i jest niczym anioł

³⁵ Słusznie konstatuje T. Zieliński (*Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft”, Leipzig 1905, s. 328), że człowiek byłby nieśmiertelny, gdyby nie poznał miłości; z drugiej strony jednak to właśnie miłość służy nieśmiertelności gatunku, a więc, jak stwierdza dalej Zieliński, te dwie nieśmiertelności wykluczają się nawzajem.

w niebie; ten brak pożądania tłumaczy Scott tym, że Człowiek, podobnie jak bóg, jest dwupłciowy³⁶. Z jednej strony należałoby się zgodzić ze Scottem, przyjmując, że istota posiadająca zarówno płeć męską, jak i żeńską jest kompletna, nie odczuwa więc pożądania. Z drugiej jednak strony czytamy o pierwszym Człowieku, który spostrzega naturę, zakochuje się i „miesza się” z nią – niewątpliwie w sensie cielesnego aktu seksualnego. A przecież jest to Człowiek niecielesny – Człowiek substancjalny (οὐσιώδης), a tym samym boski³⁷, w czystej postaci; używając terminologii Platońskiej, jest to człowiek sam w sobie – idea człowieka. Nie będąc jeszcze obarczony zmysłami, może wciąż przebywać w wyższych rejonach – niebiańskich i ponadzmysłowych. Nie jest natomiast jasna kwestia cielesności pierwszego Człowieka po upadku. Traktat I nie mówi wyraźnie o tym, że kiedy Człowiek związał się z naturą, było to jednoznaczne z „otrzymaniem” ciała. Dopiero o pierwszych siedmiu ludziach dostajemy informację, że mają oni ciało złożone z czterech pierwiastków. I jak byśmy nie nazwali pierwszego Człowieka – istotnym, substancjalnym czy rzeczywistym – ów Poimandrowy *Anthropos* został ojcem człowieka ziemskiego, a właściwie pierwszych siedmiu ludzi. Matką ich zaś była, oczywiście, natura.

3.2.2. Człowiek ziemski i jego złożona natura

Skutkiem pożądania i „zmieszania się” pierwszego Człowieka z naturą było narodzenie się pierwszych siedmiu ludzi³⁸. Ponieważ ich matką była natura, która w tym połączeniu stanowiła element materialny, ludzie ci nie byli, jak ich ojciec, istotami czysto duchowymi. Jednak pomimo „naznaczenia” dzieci natury i Człowieka elementem materialnym – ciałem, autor traktatu uważa, że są to istoty godne podziwu:

Ponieważ natura, połączywszy się z Człowiekiem, wydała coś zdumiewająco godnego podziwu (τι θαῦμα θαυμασιώτατον); skoro bowiem [Człowiek] miał naturę układu siedmiu [zarządców], którzy, jak ci mówiłem, są [utworzeni] z ognia i pneumy, natura nie zwlekała, lecz natychmiast urodziła siedmiu ludzi, podobnych z natury do siedmiu zarządców, męsko-żeńskich i przebywających w przestworzach (μεταρσίους) (CH I, 16).

³⁶ W. Scott, *op. cit.*, s. 45.

³⁷ Cf. CH II, 5: ἂν μὲν οὖν ἦ θεῖον, οὐσιώδης ἐστίν („Jeśli więc jest czymś boskim, to jest czymś substancjalnym”).

³⁸ Kosmogonia arkadyjska, jak pisze T. Zieliński (*Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, s. 41, s. 61), kończyła się powstaniem praczłowieka, który był protoplastą rodzaju ludzkiego. Wydał on na świat najpierw siedmiu synów i siedem córek. Zważywszy na to, że w CH I pierwsi ludzie byli potomkami androgynicznego Człowieka, sami także posiadali cechę dwupłciowości, a więc można by rzec, że byli zarówno synami, jak i córkami.

Ciało pierwszych ludzi powstało z czterech pierwiastków (czy też żywiołów): ziemi, która była żeńska, wody, która oznaczała pierwiastek męski, ognia, z którego wywodziła się dojrzałość, oraz powietrza³⁹, z którego pochodził duch:

[...] narodziny (γένεσις) tych siedmiu nastąpiły w taki sposób: ziemia była [elementem] żeńskim (θηλυκή), a woda zapładniającym (ὄχρευτικόν), z ognia zaś pochodziła dojrzałość (πέπειρον); z powietrza (ἐκ αἰθέρος) natura wzięła pneumę (πνεῦμα) i wydała ciała na kształt Człowieka (εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου) (CH I, 17).

Po swoim ojcu pierwsi ludzie odziedziczyli nie tylko męsko-żeńską naturę, lecz również „istotnego człowieka”, stanowiącego ich część duchową; pierwszy Człowiek bowiem, zrodzony z Umysłu, czyli życia i światła, przekazał swojemu potomstwu te elementy jako duszę i umysł:

Człowiek zaś z życia i światła stał się duszą i umysłem, z życia duszą (ἐκ μὲν ζωῆς ψυχῇν), ze światła umysłem (ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν) (CH I, 17)⁴⁰.

Czy człowiek, według nauki hermetycznej, na zawsze pozostaje istotą androgyniczną? Odpowiedź brzmi: nie. Nie wiadomo jednak, co kierowało wolą boga, że w którymś momencie, określonym w *Poimandrze* słowami: „kiedy obieg dobiegł końca”, doszło do rozwiązania dotychczasowego porządku. Na skutek tego wszystkie byty utraciły swój atrybut dwupłciowości. Od tej pory możemy mówić o istotach męskich i żeńskich:

Kiedy obieg wypełnił się (τῆς περιόδου πεπληρωμένης)⁴¹ połączenie pomiędzy wszelkimi rzeczami zostało rozwiązane z woli boga; wszystkie bowiem istoty mę-

³⁹ Cf. Platon, *Timajos* 42e: „Wzięły [scil. dzieci boga czyli bogowie – A.T.] nieśmiertelny pierwiastek istoty żywej i naśladując własnego wykonawcę, pożyczały od wszechświata cząstek ognia, ziemi, wody i powietrza, które miały być oddane z powrotem, i te zapożyczone składniki spajały w jedność [...]”.

⁴⁰ Ponieważ życiem i światłem jest bóg (cf. CH I, 6; CH I, 9), prawdziwa natura człowieka ma swoje źródło w bogu. Dusza była właściwym człowiekiem dla orfików, pitagorejczyków, a także dla Sokratesa i Platona. Dla Arystotelesa natomiast to rozum stanowił istotę człowieka, każda istota, każdy byt miał spełniać właściwą sobie funkcję, a dla człowieka funkcją tą było posługiwanie się rozumem, cf. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098a13–14: „[...] za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem (μετὰ λόγου)”.

⁴¹ Cf. CH I, 17: καὶ ἔμεινεν οὕτω τὰ πάντα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μέχρι περιόδου τέλους <καὶ> ἀρχῶν γενῶν.

sko-żeńskie (ἀρρενοθήλεα) razem z człowiekiem zostały rozdzielone i jedno stały się męskie, a drugie w podobny sposób żeńskie⁴². Bóg zaś natychmiast przemówił świętym słowem: pomnażajcie się w pomnażaniu, wzrastajcie w wielkiej ilości wszystkie stworzenia i wytwory (CH I, 18).

Powyższy akapit zmusza do rozważenia jeszcze raz słów W. Scotta o braku pożądania u istot dwupłciowych. Skoro wszystkie byty, nie wyłączając człowieka, były w pierwszym „obiegu” męsko-żeńskie (a więc, zdaniem Scotta, nie mogły odczuwać pożądania), na jakiej zasadzie byty się rozmnażały? Czy ich liczba, w związku z tym, była ograniczona? Pytania te stają się zasadne, kiedy czyta się słowa boga o pomnażaniu i wzrastaniu bytów. Padły one dopiero wówczas, gdy bóg postanowił rozdzielić byty androgyniczne i powstały w ten sposób istoty męskie i żeńskie. Słowa te nie pozostawiają wątpliwości w kwestii tego, jak dochodzi do rozmnażania wśród bytów jednopłciowych. Pytanie o powstawanie bytów w pierwszym „obiegu” pozostaje zaś otwarte.

Traktat VIII, inaczej niż *Poimandres*, przedstawia człowieka jako istotę zrodzoną nie z samego najwyższego boga i na jego podobieństwo, ale powstałą na podobieństwo drugiego boga, czyli kosmosu. Nie umniejsza to jednak pozycji człowieka we wszechświecie. A dzieje się tak za sprawą umysłu, w który został „wyposażony” człowiek zgodnie z wolą pierwszego boga. W ten sposób rola istoty ludzkiej staje się wyjątkowa na tle innych gatunków, które nie posiadają umysłu, w związku z czym nie są w stanie przybliżyć się do boga i go „uchwycić”, co możliwe jest tylko za sprawą *nous*. Podobieństwo z kolei do kosmosu pozwala człowiekowi oglądać i pojmować świat za pomocą zmysłów:

Trzecia istota żyjąca (τρίτον ζῶον), człowiek (ἄνθρωπος), który powstał na podobieństwo świata (κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου γενόμενος), ma, w przeciwieństwie do innych istot ziemskich, umysł – zgodnie z wolą ojca; nie tylko z drugim bogiem łączy go więc współodczuwania⁴³, lecz ma także zdolność uchwycenia myślą pierwszego; tamtego bowiem postrzega jako ciało, a tego pojmuje jako bezcielesny umysł i dobro (CH VIII, 5).

Można domyslać się, że umysł, który człowiek otrzymał od boga, jest pierwiastkiem nieśmiertelnym i boskim. Właśnie dlatego jest on w stanie uchwycić pojęcie boga, jako tego, który sam jest „bezcielesnym umysłem”.

⁴² Cf. Platon, *Uczta* 189d–193a.

⁴³ Jak odnotowuje W. Scott (*op. cit.*, s. 200–201), jest to jedyna wzmianka w siedemnastu greckich traktatach o *sympatheia* – stoickiej nauce o organicznej jedności żyjącego świata.

3.2.2.1. Dusza

Dualistyczna koncepcja człowieka, w której dusza stanowi pierwiastek boski i nieśmiertelny, sięga swoimi korzeniami myśli orficko-pitagorejskiej⁴⁴. To właśnie przedstawiciele tego nurtu upatrywali w duszy prawdziwego człowieka, ciało zaś uznawali za jej więzienie. Takie ujęcie *psyche* – jako nieśmiertelnego elementu uwięzionego w ciele – przejął prawdopodobnie Sokrates, a za nim jego uczeń, Platon:

[...] filozofia [...] duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza [...] nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemnocie swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają (*Fedon* 82e1–5).

Ponieważ dusza jest boskim pierwiastkiem w człowieku, staje się ona ważniejszym elementem w złożeniu, jakim jest istota ludzka, i dlatego to o nią należy przede wszystkim dbać. Natura duszy stanowi o jej wyższości nad ciałem; jest to przyczyna, dla której człowiek powinien jak najmniej ulegać wpływom ciała, troszcząc się o duszę, która jest jego prawdziwą istotą:

Ze wszystkiego, co posiadamy, jest nasza dusza czymś najbardziej boskim, czymś najbardziej boskim po bogach, a dla nas czymś najbardziej własnym i naszym⁴⁵.

[...] nie należy dbać o ciało ani o majątek, ani o nic bardziej niż duszę tak, by była najlepsza⁴⁶.

⁴⁴ Za źródło pośrednie pomiędzy pitagorejczykami a Sokratesem/Platonem, kontynuujące tradycję wiary w nieśmiertelność duszy i w związku z tym konieczność jej wcielania się i ostatecznego uwolnienia się z kręgu wcieleń, należy uznać Empedoklesa. W swoim poemacie *Oczyszczenia* tak opisuje proces wcielenia się duszy, nazwanej w poemacie dajmonem: „Jest wyrocznia Ananke, dawne prawo bogów, wieczne i przypieczętowane twardymi przysięgami: jeśli ktoś z dajmonów, którym przypadło w udziale wieczne życie, skala się zbrodniczym zabójstwem, niech błąka się przez trzykroć po dziesięć tysięcy lat z dala od siedzib szczęśliwych, przybierając wszystkie postaci śmiertelnych, zmieniając jedną ciężką drogę na drugą, równie bolesną. Powietrzna siła gna go więc do morza, morze wyrzuca na ziemię, ziemia zaś na nieustające promienie słońca, powietrze wciąga go w wir” (W. Lengauer, K. Stebnicka, *Empedokles i jego „Katharmoi”*, „Ars Regia”, 3/1 (6), 1994, s. 18).

⁴⁵ Platon, *Prawa* 726a2–3; *ibidem*, 726a6–727a2: „Gdy więc mówię i wzywam, żeby po bogach, panach naszych, oraz tych, którzy idą po nich, duszę swą czcić najwięcej i zaraz na drugim stawiać ją miejscu, to słuszne są moje słowa i nawoływania”.

⁴⁶ Platon, *Obrona Sokratesa* 30b; *ibidem*, 30a8–b2; cf. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098b12–16: „Wśród dóbr tedy rozróżniono trzy rodzaje, które nazwano dobrami zewnętrznymi, duchowymi i cielesnymi: owóż my uważamy dobra duchowe za dobra

Dusza niezrównanie góruje nad ciałem i [...] w tym nawet życiu nie co innego, ale dusza właśnie stanowi o tym, czym jest każdy z nas, a ciało towarzyszy tylko każdemu z nas niby jakieś jego odbicie⁴⁷.

O przyczynie szczególnego miejsca duszy w myśli Platńskiej dowiadujemy się z *Timajosa*, w którym czytamy, że „bóg utworzył duszę jako pierwszą i starszą od ciała”⁴⁸, ponieważ „nie byłby pozwolił, kiedy ją ze światem wiązał, żeby młodsze rządziło starszym”⁴⁹. Tak więc dusza nie tylko jest bytem starszym, ale i tym elementem, który miał rządzić światem, czyli cielesno-zmysłową częścią rzeczywistości.

Uczeń Platona – Arystoteles także podkreślał istotną rolę *psyche*, twierdząc, że „musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk”⁵⁰. Dusza – mówi Stagiryta – „jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy”⁵¹. Jest ona „lepsza od ciała, rzecz obdarzona duszą jest lepsza od rzeczy, która jej nie ma – momentem decydującym jest tutaj dusza”⁵². W ten sposób *psyche* staje się *spiritus movens* życia. Bez niej ciało byłoby tylko nieożywioną materią. Jak ujmuje to Arystoteles, dusza jest „formą ciała naturalnego posiadającego w możności życie”⁵³; ponadto „dusza jest substancją pierwszą [...], ciało jest materią, a człowiek albo zwierzę jest całością złożoną z duszy i ciała wziętych ogólnie”⁵⁴. W przeciwieństwie jednak do Platona, dla Arystotelesa dusza bez ciała nie istnieje. Dlatego też problem nieśmiertelności duszy w filozofii Stagiryty nadal pozostaje wśród badaczy kwestią sporną.

Psyche stała się więc tym elementem ludzkiej natury, który miał w jakiś sposób łączyć ją z istotą boską, a w konsekwencji – według niektórych nurtów filozoficznych – z nieśmiertelnością. To dzięki duszy człowiek żył, istniał, ale też myślał. To ów duchowy pierwiastek stał się czymś istotniejszym i ważniejszym w dualistycznym złożeniu: ciało – dusza. To o duszę należy dbać, a nie o ciało, ponieważ ciało zginie, a dusza, jako nieśmiertelna, przetrwa. To *psyche* sprawia, że człowiek może mieć nadzieję na osiągnięcie nieśmiertelności, a co za tym idzie – boskości. Jak podkreśla E. Rohde, „jeśli dusza jest nieśmiertelna, wówczas pod względem

w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu i za najwyższe; działania zaś i czynności duszy zaliczamy do dóbr duchowych”.

⁴⁷ Platon, *Prawa* 959a5–b1.

⁴⁸ Idem, *Timajos* 35a.

⁴⁹ *Ibidem*, 34c.

⁵⁰ Cf. Arystoteles, *O duszy* 402a.

⁵¹ *Ibidem*, 414a12–13: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ δια-
voούμεθα.

⁵² Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* 731b28–30.

⁵³ Idem, *O duszy* 412a19–22.

⁵⁴ Idem, *Metafizyka* 1037a5–7.

tej najbardziej istotnej właściwości staje się równa bogom; ona sama jest istotą z królestwa bogów. Jeśli Grek używa słowa «nieśmiertelny», ma na myśli boga: oba te pojęcia są wymienne⁵⁵. Ta ostatnia uwaga dokładnie odpowiada poglądom wyrażonym w *Corpus Hermeticum*: nieśmiertelny człowiek bowiem – według teorii hermetycznej – ma stać się bogiem.

Dualistyczną koncepcję wszelkich ożywionych bytów wyraża myśl zawarta w CH XI. Autor traktatu podkreśla, że wszystkie żyjące ciała składają się z dwóch elementów. Dusza jest przyczyną życia, jako że znajduje się blisko boga. Te zaś ciała, które już bądź jeszcze nie żyją – czyli nie są zaktualizowane, są jedynie czystą materią. Dusza natomiast czeka przy bogu, który jest właściwym twórcą życia, na swoje wcielenie:

Pojmuj to w ten sposób: każde ożywione ciało – istoty nieśmiertelnej i śmiertelnej, rozumnej i nierozumnej – jest złożone (σύντασιν) z materii (ἐξ ὕλης) i duszy (ψυχῆς). Wszystkie bowiem żyjące ciała są obdarzone duszą (ἐμψυχᾶ), nieożywione zaś, przeciwnie, są samą materią (ὕλη καθ' ἑαυτήν); dusza, podobnie, sama przez się pozostając przy twórcy, jest przyczyną życia, życia zaś wszelkim sprawcą jest twórca istot nieśmiertelnych (CH XI, 10)⁵⁶.

W jaki sposób jednak dusza dostaje się do ciała, aby je ożywić, i dlaczego w ogóle dochodzi do wcielenia duszy? Według A.-J. Festugière'a „narodzin” hermetycznej duszy należy upatrywać w przytoczonym wcześniej opisie zawartym w CH I, 12, chociaż, jak sam badacz zaraz dodaje, właściwie są to narodziny pierwszego Człowieka – co oznaczałoby, że pierwszą duszę zrodził bóg, utożsamiony w CH I z najwyższym umysłem, a duszą tą jest pierwszy Człowiek⁵⁷. Gdyby jednak utożsamić duszę z pierwszym Człowiekiem, byłaby ona, podobnie jak wszelkie istoty – byty „pierwszego obiegu” – męsko-żeńska. Festugière podkreśla jednocześnie, że akapit 12 *Poimandra*, prezentując ideę podobieństwa Człowieka do boga, daje do zrozumienia, że Człowiek albo Dusza, podobnie jak bóg, posiada takie boskie cechy jak: bezcielesność, nieśmiertelność, wszechwiedza, doskonałość intelektualna i moralna (czyli bezgrzeszność, nieskazitelność), a także niepodleganie Przeznaczeniu⁵⁸.

Ostatnia cecha duszy podana przez Festugière'a może budzić jednak zastrzeżenia. Trudno zgodzić się z twierdzeniem, że dusza nie podlega przeznaczeniu. Zarówno dusza, jak i człowiek, którzy zostają „wrzuceni” w kosmiczny bieg zdarzeń, jak najbardziej podlegają przeznaczeniu. Również pytanie o to, czy przezna-

⁵⁵ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiary w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. J. Korpany, Kęty 2007, s. 170–171.

⁵⁶ Cf. CH I, 15.

⁵⁷ A.-J. Festugière, *op. cit.*, s. 15.

⁵⁸ *Ibidem*.

czeniu nie podlega pierwszy Człowiek – pierwsza dusza, może być, zważywszy na konieczność jego wcielenia, kwestią dyskusyjną⁵⁹. Niejaki problem stanowi także atrybut bezcielesności w zderzeniu z androgyniczną naturą pierwszego Człowieka. Czy duszy można bowiem przypisać płęć? Należy także zaznaczyć, że w CH I termin *psyche* pojawia się dopiero wtórnie; czynnikiem udzielającym nieśmiertelności człowiekowi, według autora CH I, jest istotny czy też właściwy, obecny w nim Człowiek – jeszcze niecielesny, zrodzony z pierwszego umysłu, a przebywający w sferach wyższych – niebiańskich⁶⁰.

Kwestię inkarnacji duszy – pierwszego Człowieka – A.-J. Festugière tłumaczy grzechem pierworodnym. Grzech ów, wedle francuskiego badacza, spowodowany był zazdrością, która ogarnęła Człowieka, kiedy ujrzał on dzieła tworzone przez swego brata – demiurga⁶¹. Należy jednak podkreślić, że tekst *Poimandra* nie wspomina o uczuciu zazdrości względem demiurga, a jedynie o odczuwanym przez pierwszego Człowieka pragnieniu tworzenia⁶². Pragnienie to nie musiało wcale wynikać z zazdrości, lecz mogło, na przykład, z podziwu. Podążając bowiem za myślą wyrażoną w CH IV, należy przyjąć, że zazdrość w ogóle nie jest możliwa w sferach nadziemskich⁶³. Zazdrość tę wykluczałaby również przypisywana bogu, a więc także duszy – pierwszemu Człowiekowi, wspomniana wyżej doskonałość moralna. A gdyby nawet przyjąć interpretację A.-J. Festugière’a, że *Anthropos* zazdrościł demiurgowi jego dzieł, trudno zgodzić się z kolejnym wnioskiem francuskiego badacza, że zazdrość ta była pierwszym grzechem, który przyczynił się do upadku Człowieka, a tym samym jego inkarnacji. Można zaryzykować stwierdzenie, że to raczej ciekawość rozpoczęła wędrówkę pierwszego Człowieka „w dół”, skoro, kiedy dotarł już do ostatniej powłoki oddzielającej świat niebiański od ziemskiego, nie mógł się oprzeć pokusie rozerwania jej. Można także powołać się tutaj na przeznaczenie, które musiało się wypełnić. Zgodnie z tym przeznaczeniem pierwszy Człowiek musiał dokonać wszystkich kolejnych czynów, aby wreszcie ujrzeć zamieszkującą rejony ziemskie naturę. Człowiek więc został niejako „skazany” na swój upadek. Inaczej – podobnie jak twierdzi Platon w *Timajosie*⁶⁴ – świat zmysłowy pozostałby nieukończony, ponieważ pozbawiony byłby ludzi; nie mieliby oni bowiem swych rodziców, a więc źródła swego pochodzenia. Upadek sprawia, że pierwszy Człowiek staje się ojcem gatunku ludzkiego.

⁵⁹ W. Scott (*op. cit.*, s. 41) uważa, że prawdziwy człowiek, to znaczy *voûs* w człowieku, albo człowiek, który osiągnął gnozę, jest ponad przeznaczeniem, czyli mu nie podlega.

⁶⁰ Cf. CH I, 15. W CH XIII, 8 i 9 zaś istotny człowiek nazywany jest człowiekiem wewnętrznym (*ἐνδιάθετος ἄνθρωπος*).

⁶¹ Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, s. 16–17.

⁶² CH I, 13.

⁶³ Cf. CH IV, 3: „[...] zazdrość (*ὁ φθόνος*) nie przybywa stąd, [od boga], lecz powstaje na dole, w duszach ludzi, którzy nie posiadają umysłu”.

⁶⁴ Platon, *Timajos* 41b–c.

Reasumując, Człowiek, wiedziony ciekawością, dociera do powłoki, która, jak można się domyslać, oddziela świat niebiański od ziemskiego, rozrywa ją i spostrzega w dole naturę. Ta budzi w nim miłość, a nawet pożądanie – jak zostało opisane w przytoczonym wcześniej ustępie CH I, 14. I to właśnie miłość staje się bezpośrednią przyczyną upadku pierwszego Człowieka.

Najwięcej informacji na temat duszy (określanej już konsekwentnie terminem *psyche*) zawiera traktat CH X, choć informacje te – jak zostanie wskazane poniżej – nie zawsze są jednorodne i spójne.

Hermes Trismegistos w rozmowie ze swoim synem, Tatem, przekonuje go o pięknie dobra, które można zobaczyć jedynie oczami umysłu. Ujrzenie tego widoku jest możliwe tylko wówczas, gdy człowiek zawiesi wszelkie postrzeganie zmysłowe⁶⁵. Doświadczenie to jest wręcz paraliżujące, pozostawia człowieka w bezruchu i sprawia, że ten, kto go dostąpił, zapomina o wszystkim i nie pojmuje niczego innego. Także dusza bierze w tym procesie czynny udział; podobnie jak umysł, zostaje oświetlona i jest odciągana od ciała, aby wznosić się ku górze. Jedynie dusza, która ujrzała piękno dobra, może zostać ubóstwiona. Niemożliwe zaś jest to dla duszy, która przebywa w ciele człowieka:

Ten, kto to pojął, nie może pojąć niczego innego, ani ten, kto to ujrzał, niczego innego zobaczyć, ani o niczym innym słyszeć, ani w ogóle poruszać ciałem: trwa w bezruchu, zapomniawszy o wszystkich cielesnych doznaniach i poruszeniach. [Piękno], oświeciwszy cały jego umysł (πάντα τὸν νοῦν), rozpala całą duszę (τὴν ὅλην ψυχὴν), ciągnie ją poprzez ciało (διὰ τοῦ σώματος)⁶⁶ w górę i zmienia całego [człowieka] w [jego] istotę (εἰς οὐσίαν). Niemożliwe bowiem jest, synu, aby dusza, która zobaczyła piękno dobra, została ubóstwiona (ἀποθεωθῆναι) w ciele człowieka (CH X, 6).

W powyższym cytacie można doszukać się bezpośrednich nawiązań do Platońskiej teorii idei. Dusza, która ujrzała świat idei – w tym najwyższą ideę dobra – pragnie wrócić do swojego stanu pierwotnego, czy to na swoją gwiazdę (*Timajos* 42b3–4), czy to do orszaku swojego boga (*Fajdros* 246e4–247a1, 250b5–

⁶⁵ Cf. CH X, 5.

⁶⁶ Określenie „poprzez ciało” można rozumieć na kilka sposobów: ciało może być narzędziem, za pomocą którego człowiek, jak w Platońskiej *Uczcie*, postrzega piękno zmysłowe, które może go doprowadzić do ujrzenia piękna prawdziwego, czyli – w tym wypadku – piękna dobra; może być też narzędziem oczyszczenia duszy w procesie reinkarnacji; określenie „ciągnie w górę przez ciało” może też w obrazowy sposób nawiązywać do „lokalizacji” duszy przedstawionej w Platońskim *Timajosie*, symbolizując „odciąganie” duszy od niższych, zmysłowych rejonów ciała i ich potrzeb. Być może najprostszym rozwiązaniem byłoby jednak przyjęcie lekcji ἀπό w miejsce διὰ. Takie rozwiązanie oznaczałoby, że dusza zostaje po prostu odciągana od ciała, jako elementu, który jest przeszkodą w drodze do ujrzenia dobra.

250c6). W *Państwie* ci, którzy zerwali swe kajdany i wyszli z jaskini, po dotarciu i ujrzeniu idei dobra nie chcą już wracać do świata złudzeń i pozorów. Dusze, które dotarły do „świata myśli [...] chcą wciąż tam przebywać i tam dążą”⁶⁷. W tym celu jednak dusza musi uwolnić się od ciała, a właściwie uwolnić się z kręgu kolejnych wcieleń. Ten ostatni aspekt widoczny jest także w CH X, 6: tylko ta dusza może wrócić do boga, a właściwie dostąpić deifikacji, która nie tylko ujrzała piękno dobra, ale także uwolniła się z więzów ludzkiego ciała.

Podobnie kolejny ustęp traktatu X nawiązuje do myśli Platońskiej. Gdy Tat pyta ojca o wspomniane ubóstwienie, ten z kolei, jakby zdziwiony niewiedzą swego syna, pyta go, czy nie słyszał, że od jednej duszy świata wywodzą się pozostałe dusze⁶⁸. Następnie opisuje Trismegistos liczne zmiany, którym podlega każda dusza; zmiany te przywodzą na myśl koncepcję metempsychozy. Oto bowiem dusza zaczyna swą wędrówkę od ciała istoty pełzającej, po czym wspina się⁶⁹, poprzez kolejne „wyższe” żywoty, a mianowicie wodne, lądowe, latające, ludzkie, by wreszcie stać się dajmonem, a na końcu wstąpić do chóru bogów:

- Co rozumiesz przez ubóstwienie, ojcze?
- Zmiany (μεταβολαί), którym podlega każda oddzielna (διαίρετής) dusza, synu.
- Co rozumiesz przez „oddzielną”?
- Czy nie słyszałeś w ogólnych wykładach, że wszystkie dusze (πάσαι αἱ ψυχαί), krążące (κυλινδούμεναι) w całym kosmosie (ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ), [pochodzą] od jednej duszy wszechświata (ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τοῦ παντός) – jakby były [od niej] oddzielone (ἀπονενεμημένοι)? Dusze te podlegają wielu przemianom: jedne [zmierzają] ku szczęśliwшему (εὐτυχέστερον) [losowi], drugie ku przeciwnemu (ἐναντίον). [Dusze] bowiem [istot] pełzających (έρπετῶδεις) zmieniają się w wodne (ἐνυδρα), wodne w lądowe (χερσαῖα), lądowe w latające (πετεινῶν), żyjące w powietrzu w ludzi (ἄνθρωπους); [dusze] ludzkie zaś mają zasadę nieśmiertelności (ἀρχὴν ἀθανασίας), zmieniając się w dajmony (δαίμονας) i docierając w ten sposób do chóru bogów (τῶν θεῶν χορόν). A chóry bogów [są] dwa: jeden błądzących (τῶν πλανωμένων), drugi zaś stałych (τῶν ἀπλανῶν) (CH X, 7)⁷⁰.

⁶⁷ Platon, *Państwo* 517b–d.

⁶⁸ Cf. idem, *Timajos* 41d–e.

⁶⁹ G.R.S. Mead (*Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, vol. II, London 1906, s. 164) nazywa te przemiany kołem transformacji.

⁷⁰ Podobną myśl – o kolejnych żywotach – przedstawia w swoich *Oczyszczeniach* Empedokles (DK 21 B 117): „Już kiedyś byłem chłopcem, dziewczyną, krzewem, ptakiem i z morza wyskakującą w locie rybą”; idem (DK B 146 i 147): „W końcu są wieszczkami, pieśniarzami, lekarzami czy też pierwszymi pośród zamieszkujących ziemię ludzi. Potem stają się bogami otaczanymi wielkimi zaszczytami, dzieląc wraz z innymi nieśmiertelnymi ognisko domowe i siedząc z nimi przy stole, wolni od ludzkich trosk, niezniszczalni” (W. Lengauer, K. Stebnicka, *op. cit.*, s. 21 i s. 19).

Warto zauważyć, że zasadę nieśmiertelności⁷¹ otrzymuje dopiero dusza, która dotarła na „poziom” ludzki. Rodzi się więc pytanie, w jaki sposób dusze w niższych wcieleniach zmieniają swoją „pozycję” – skoro dopiero ludzka dusza staje się nieśmiertelna, co dzieje się z duszami innych, niższych istot, kiedy dotrą do końca swego żywota? Jeżeli nie mają w sobie zasady nieśmiertelności, wydawałoby się, że nie mogą „wspiąć się” na wyższy poziom. Na to pytanie jednak nie ma odpowiedzi w CH X⁷² – chyba że zasadę nieśmiertelności uznać za szansę na ostateczne wyzwolenie z kręgu wcieleń, otrzymywaną dopiero na ich najwyższym, ludzkim poziomie. I chociaż powyższy fragment nie wyraża tego *expressis verbis*, można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że tylko dusza, która przeszła cały cykl wcieleń i dotarła do najwyższego chóru bogów, może ujrzyć piękno dobra w całej jego pełni. Najprawdopodobniej też, podobnie jak u Platona, warunkiem dostąpienia tego jest moralne postępowanie, dzięki któremu dusza może jak najszybciej uwolnić się z kręgu wcieleń, aby czy to – u Platona – oglądać świat idei, czy to – według reguł hermetycznych – śpiewać hymny pochwalne w boskim chórze.

Ta zaś dusza, która ulega złu, nie ujrzy dobra, nie doświadczy nieśmiertelności, cofnie się w swoim rozwoju do początku cyklu wcieleń – czyli do bytów pełzających. Taka oto jest kara dla występnej duszy:

[...] dusza, która weszła w ludzi, pozostanie zła (κακή μένῃ), nie skosztuje nieśmiertelności, ani nie będzie mieć udziału w dobru, pędząc zaś wstecz, zawraca na drogę [prowadzącą] do zwierząt pełzających, i to jest wyrok (καταδίκη) dla złej duszy (ψυχῆς κακῆς) (CH X, 8).

Czy słowa mówiące o duszy, która nie będzie uczestniczyła w nieśmiertelności, klasyfikują ją tym samym jako substancję śmiertelną? Niejednoznaczność CH X sprawia, że można by pomyśleć, że istnieją dwie kategorie dusz: jedne śmiertelne, drugie nieśmiertelne, lub że nieśmiertelność nie przysługuje duszy z samej jej natury, lecz jest nagrodą za etyczne postępowanie w danym wcieleniu. Tu jednak pojawia się kolejny problem, na który nie znajdziemy odpowiedzi w *Corpus Hermeticum*: na jakiej mianowicie zasadzie dusze niższych bytów osiągają wyższy poziom? Nie można bowiem mówić o etyczno-moralnych wytycznych w świecie zwierząt. Czy zatem osiąganie wyższych wcieleń wpisane jest w przeznaczenie? Dopiero na poziomie ludzkim dusza może działać już z pełną świadomością i dopiero wówczas oceniana jest za swoje czyny.

⁷¹ Zasadą tą, według W. Scotta (*op. cit.*, s. 243), jest νοῦς – boski element w człowieku, dzięki któremu człowiek różni się od niższych od siebie istot.

⁷² Warto zauważyć, że w *Timajosie* (42a), pierwszym wcieleniem był człowiek (mężczyzna), a więc gradacja w dialogu Platona odbywa się w sposób odwrotny do tego, jaki został przedstawiony w CH X, 7. Ponadto, według Platońskiego mitu, człowiek z własnej woli (czyli nie za karę) może wybrać dla siebie żywot zwierzęcia, jak miało to miejsce w przypadku Orfeusza (*Państwo* 620a4).

Niemoralne postępowanie *psyche* wynika – jak wszystko, co złe w myśli hermetycznej – z ignorancji. Dlatego też to właśnie niewiedza w traktatach CH jest, podobnie jak dla Platona, wielkim złem dla duszy⁷³. Nie mogąc poznać natury rzeczy, dusza pozbawiona zostaje swej podstawowej roli, a więc kierowania istotą żywą⁷⁴; staje się zaś bierną siłą, która zaczyna podlegać prawom ciała:

Złem (κακία) duszy jest niewiedza (ἀγνοσία)⁷⁵. Dusza bowiem, która nie poznaje żadnej z rzeczy istniejących, ani ich natury, ani dobra, [pozostaje] ślepa, wstrząsana cielesnymi doznaniem, i, nieszczęsna, nie znając samej siebie, staje się niewolnikiem strasznych i występnych ciał; dźwigając ciało jak ciężar (φορτίον), nie rządzi (οὐκ ἄρχουσα) [nim], lecz jest [przez nie] rządzona (ἀρχομένη). To właśnie jest zło duszy (αὕτη κακία ψυχῆς) (CH X, 8).

Tak jak złem jest niewiedza, tak wiedza jest *arete* duszy. Zgodnie z przedfilozoficznym jeszcze znaczeniem tego pojęcia, łączącym *arete* z doskonałością w wykonywaniu właściwej danej rzeczy lub istocie funkcji, właściwą funkcją duszy byłoby osiągnięcie wiedzy i zgodne z nią działanie. Człowiek, którego dusza działa zgodnie ze swoją funkcją, staje się dobry, pobożny, a nawet boski:

Wiedza (γνώσις), przeciwnie, jest cnotą (ἀρετή) duszy; kto bowiem zyskał wiedzę, jest dobry (ἄγαθός), pobożny (εὐσεβής) i już boski (ἤδη θεῖος) (CH X, 9)⁷⁶.

Psyche, która została umieszczona w łańcuchu bytów, nie jest jednak – odmiennie niż u Arystotelesa – bezpośrednią sprawczynią siły vitalnej poszczególnych ciał. Rolę tę spełnia pneuma, w której dusza ma dopiero swoje miejsce⁷⁷:

Dusza ludzka jest przenoszona w następujący sposób: umysł (νοῦς) [znajduje się] w rozumie (λόγῳ), rozum w duszy, dusza w pneumie; pneuma, przenikając przez żyły, arterie i krew, wprawia w ruch istotę żywą i jakby w pewien sposób dźwiga ją (CH X, 13)⁷⁸.

⁷³ Cf. Platon, *Timajos* 86b; *Prawa* 863c; *Sofista* 228d.

⁷⁴ Cf. idem, *Państwo* 353d; *Fajdros* 246b.

⁷⁵ Cf. CH VII, 1: „[...] zło niewiedzy zalewa całą ziemię i niszczy duszę zamkniętą w ciele”: ἡ γὰρ τῆς ἀγνοσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφοεῖρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν; cf. Demokryt (DK 68 B 83): ἀμαρτίας αἰτίη ἡ ἀμαθία τοῦ κρέσσονος.

⁷⁶ Cf. Platon, *Fedon* 69ab; *Gorgiasz* 507c; *Menon* 89a; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098a7–18.

⁷⁷ Relacja między duszą a pneumą w myśli Arystotelesa jest przedmiotem wielu dyskusji. Więcej na ten temat cf. A.P. Bos, *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*, New York 2018.

⁷⁸ Cf. A.-J. Festugière (NF I, s. 129, przyp. 49).

Dlatego właśnie – zdaniem autora CH X – ci, którzy nie znają złożoności natury ludzkiej, uważają, że dusza jest krwią i to ona daje życie, podczas gdy w rzeczywistości odpowiedzialny za życie jest duch – pneuma. I tak, kiedy pneuma przenika przez żyły i porusza krew, daje w ten sposób życie, kiedy zaś „wycofuje się do duszy”, powoduje krzepnięcie krwi, które w konsekwencji doprowadza do śmierci ciała:

Dlatego niektórzy sądzą, że dusza jest krwią (αἷμα), myląc się w kwestii [jej] natury, nie wiedząc, że najpierw trzeba, aby duch (πνεῦμα) wycofał się do duszy; wtedy krew krzepnie, a żyły i arterie zostają opróżnione, i wtedy istota żywa (ζῶον) ginie (καθελείν); i to jest śmierć ciała (θάνατος τοῦ σώματος) (CH X, 13).

Cały powyższy ustęp 13 CH X, według G.R.S. Meada, przedstawia prawdziwą naturę człowieka, którą wobec tego muszą reprezentować poszczególne elementy: umysł (νοῦς), rozum (λόγος), dusza (ψυχή), duch (πνεῦμα), ciało (σῶμα)⁷⁹. Dualistyczna koncepcja człowieka ustępuje więc tutaj pewnemu pluralizmowi, w którym tworzące ludzką naturę elementy zostają uporządkowane hierarchicznie, a zarazem w pewnym sensie „szkatułkowo” – na szczycie tej hierarchii stoi *nous*, który zarazem jest najbardziej zakryty przez kolejne „warstwy” i oddalony od ciała; pneuma zaś, wchodząc z tym ostatnim w najbardziej bezpośredni kontakt, pełni rolę swego rodzaju „narzędzia” duszy, a zarazem pośrednika pomiędzy duchową a fizyczną częścią istoty ludzkiej.

W CH X została też podkreślona wyjątkowość duszy ludzkiej – ale jedynie duszy pobożnej. Jest ona nie tylko dajmoniczna i boska, ale przede wszystkim, po oddzieleniu się od ciała, staje się umysłem:

Dusza ludzka (ψυχὴ ἀνθρωπίνη) – nie każda jednak, tylko pobożna (εὐσεβής) – jest w pewien sposób dajmoniczna (δαιμονία) i boska (θεία). Po oddzieleniu się od ciała (ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος) dusza taka, współzawodnicząc w agonie pobożności (agon pobożności to poznanie tego, co boskie, i niekrzywdzenie nikogo spośród ludzi), cała staje się umysłem (ὅλη νοῦς γίνεται) (CH X, 19).

Bezbożna dusza z kolei poddawana jest karze. Karą tą, jak się wydaje, jest kolejne wcielenie w człowieka, ponieważ, jak podkreśla autor CH X, wstąpienie ludzkiej duszy w ciało zwierzęcia nie jest słuszne i jest zbyt wielką zniewagą. Mieilibyśmy tu zatem potwierdzenie istnienia dwóch rodzajów dusz: zwierzęcych, czyli gorszych, oraz ludzkich – lepszych:

Bezbożna dusza (ἀσεβὴς ψυχὴ) natomiast trwa we własnej istocie (ιδίᾳς οὐσίας), karana przez samą siebie (ὑφ’ ἑαυτῆς κολαζομένη), i szuka ziemskiego ciała (γῆτινον σῶμα ζητοῦσα), żeby w nie wejść – ludzkiego (ἀνθρώπινον), ponieważ

⁷⁹ G.R.S. Mead, *op. cit.*, s. 167–168.

inne ciało nie obejmie (οὐ χωρεῖ) ludzkiej duszy, i nie godzi się, aby ludzka dusza spadła w ciało nierozumnego zwierzęcia. Takie jest bowiem prawo boga (θεοῦ νόμος), żeby strzec ludzką duszę przed tak wielką zniewagą (ὑβρεως) (CH X, 19).

„Trwanie we własnej istocie” najprawdopodobniej oznacza konsekwentne pozostawianie duszy w stanie bezbożności. Potwierdza to kolejny fragment tego samego traktatu, gdzie bohaterowie dialogu kontynuują dyskusję na temat kary dla bezbożnej duszy. Na pytanie Tata, w jaki sposób jest ona karana, Hermes Trismegistos odpowiada szeregiem pytań retorycznych, dla których punktem wyjścia jest stwierdzenie, że karą dla ludzkiej duszy jest bezbożność. Mamy więc do czynienia ze swego rodzaju błędnym kołem, którego nie można przerwać: karą dla bezbożnej duszy jest jej bezbożność, nie istnieje bowiem większa kara. To ona pali płomieniami i jest jak dzikie zwierzę, krzywdzące duszę, która cierpi i nie wie, co się wokół niej dzieje:

– Jak więc jest karana, ojcze, ludzka dusza?

– A co jest większą karą dla ludzkiej duszy, synu, niż bezbożność (ἀσεβεια)? Jaki ogień ma tak wielkie płomienie jak bezbożność? Jakie dzikie zwierzę tak krzywdzi ciało, jak bezbożność samą duszę? Czy nie widzisz jak wielkie zło znosi bezbożna dusza, zawodząc i krzycząc: „palę się, płonę; nie wiem, co powiedzieć, co zrobić; jestem pożerana, nieszczęsna, przez występki, które mną owładnęły; nie widzę ani nie słyszę”. Czy nie są to głosy karanej duszy? Czy i ty wyobrażasz sobie, synu, jak sądzi większość, że dusza, która opuściła ciało, zamienia się w zwierzę (θηριάζεται) – co jest bardzo wielką pomyłką (πλάνη μεγίστη)? (CH X, 20).

W karaniu duszy swój udział ma także umysł. Gdy zachodzi potrzeba takiego działania, wnika on do bezbożnej duszy jako dajmon i, co ciekawe, doprowadza do tego, że zwraca się ona ku wszelkim występkom. Staje się więc umysł siłą sprawczą pchającą *psyche* ku złu. Wydaje się zatem jasne, że oddawanie się różnego rodzaju niemoralnym czynom jest karą samą w sobie:

Dusza bowiem jest karana (κολάζεται) w następujący sposób: kiedy umysł stanie się dajmonem, zostaje wyznaczony do otrzymania ognistego ciała, aby służyć bogu; wnika wszys w najbardziej bezbożną duszę (ἀσεβεστάτην ψυχὴν) zadaje jej męki (αἰκίζεται) biczami [przeznaczonymi dla] grzeszników (ταῖς τῶν ἁμαρτανόντων μάστιξιν); biczowana przez nie bezbożna dusza zwraca się (τρέπεται) ku zabójstwu (φόνους), zniewagom (ὑβρεις), bluźnierstwom (βλασφημίας) i różnym rodzajom przemocy (βίαις ποικίλαις), przez które ludzie są krzywdzeni (ἀδικοῦνται) (CH X, 21).

Podobną myśl wyraża CH XII:

Wszystkie zaś ludzkie dusze, które nie otrzymały umysłu jako sternika (κυβερνήτου τοῦ νοῦ), doznają tego samego, co dusze nierozumnych istot (τῶν ἀλόγων ζώων). [Umysł] staje się dla nich pomocnikiem i ustępuje požądaniom, które kierują się do tego, co nierozumne; [dusze] zwracają się do nich powodowane siłą

pragnienia, i – tak jak istoty nierozumne – nie przestają się nierozumnie gniewać i nierozumnie pragnąć, ani nie odczuwają przesytu złych [skłonności]. Gniew i nierozumne pragnienia są bowiem wielkimi występami; dla takich bóg ustanowił prawo jako mściciela i oskarżyciela (CH XII, 4).

Tak jak bezbożnej duszy umysł zadaje męki, tak dla pobożnej staje się przewodnikiem, który prowadzi ją w kierunku światła poznania:

Wkroczywszy zaś do pobożnej duszy, umysł prowadzi ją do światła poznania (γνώσεως φῶς); dusza taka nigdy nie odczuwa przesytu (κόρον), śpiewając hymny (ὕμνουσα), wychwalając wszystkich ludzi i wszystko dobrze czyniąc w słowach i czynach, naśladowując swojego ojca (μιμουμένη αὐτῆς τὸν πατέρα) (CH X, 21).

Ponieważ umysł kieruje duszą w drodze do osiągnięcia wiedzy, dlatego Hermes radzi Tatowi modlitwę, która skutkowałaby otrzymaniem pięknego umysłu. W tym samym rozdziale podkreślone zostaje także, że jest rzeczą niemożliwą, aby dusza zmierzała ku temu, co gorsze. Istnieje bowiem wśród dusz pewien rodzaj wspólnoty, która przejawia się w tym, że dusze istot wyższych opiekują się niższymi:

Dlatego, synu, dziękując bogu trzeba modlić się o otrzymanie pięknego umysłu (καλοῦ τοῦ νοῦ). Dusza wędruje (μεταβαίνει) do tego, co lepsze (κρεῖττον), nie może zaś [przejsć] do tego, co gorsze (ἔλαττον). Istnieje zaś wspólnota (κοινωνία) dusz, i dusze bogów łączą się z duszami ludzi, a dusze ludzkie z duszami istot nierozumnych. Silniejsze opiekują się (ἐπιμελοῦνται) słabszymi: bogowie ludźmi, ludzie nierozumnymi zwierzętami, bóg wszystkimi (CH X, 22).

Trzeba tu dostrzec pewien paradoks, który trudno wyjaśnić – zwłaszcza w połączeniu z CH X, 8, gdzie dusza: 1) może, a nawet musi wrócić na początek kręgu wcieleń, 2) jest karana za złe postępowanie, a karą tą jest skierowanie jej ku występkom. Obie te koncepcje trudno pogodzić ze stwierdzeniem, że kierowanie się duszy do gorszego jest niemożliwe.

Aby dusza była szczęśliwa, konieczne jest, aby posiadała umysł:

Shczęśliwa jest dusza (μακαρία ψυχή) najbardziej nim przepełniona, nieszczęśliwa (κακοδαίμων ψυχή) zaś ta, która jest go pozbawiona (CH X, 23).

A ponieważ Tat dziwi się taką konstatacją, Hermes zadaje mu pytanie, które trzeba odczytać jako retoryczne:

– A czy sądzisz, synu, że każda dusza ma dobry umysł (νοῦν ἀγαθόν)? (CH X, 23)⁸⁰.

⁸⁰ W dalszej części swojej wypowiedzi w CH X, 23 Hermes przeciwstawia „dobry umysł” „umysłowi podległemu” (ὕπηρετικοῦ), który miał być zesłany przez Dike; nie-

Dalej autor CH X z naciskiem podkreśla, jak istotnym czynnikiem dla duszy jest umysł. To właśnie on sprawia, że dusza zarówno widzi, jak i słyszy. Gdyby natomiast zdarzyło się, że umysł nie towarzyszyłby duszy, stałaby się ona wówczas ślepa i głucha niczym nierozumne zwierzę, przywiązana do ciała i przez nie dręczona. Istota zaś, która wprowadzie ma duszę, ale pozbawioną umysłu, nie może być nazywana człowiekiem:

Bez umysłu (χωρίς νοῦ) bowiem dusza
„ani nic powiedzieć (εἰπεῖν)
ani działać (ἔρξαι) nie może”.

Umysł często bowiem ulatuje z duszy, i w tym czasie dusza ani nie widzi, ani nie słyszy, lecz jest podobna do nierozumnego zwierzęcia – tak wielka jest potęga (δύναμις) umysłu. Ale [umysł] nie znosi cięższej duszy, lecz porzuca taką duszę, przytwierdzoną do ciała i przez nie dręczoną. Taka dusza (ἡ τοιαύτη ψυχή), synu, nie ma umysłu (νοῦν οὐκ ἔχει); i dlatego nie należy nazywać takiego człowiekiem (CH X, 24).

Powyższy ustęp stoi w sprzeczności z myślą wyrażoną w CH XI, 14, zgodnie z którą „życie jest jednością umysłu i duszy (ζωὴ δὲ ἐστὶν ἕνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς)”; myśl ta znajduje potwierdzenie w CH XII, którego autor stwierdza:

Gdzie jest bowiem dusza, tam i umysł, podobnie jak gdzie jest życie, tam i dusza (CH XII, 2)⁸¹.

Ponieważ trudno wyobrazić sobie, aby ludziom, którzy nie posiadają umysłu – podobnie zresztą jak zwierzętom – nie przysługiwało miano bytu żyjącego, pozostaje wyciągnąć wniosek, że *nous* jest określeniem wieloznacznym i nie zawsze odnosi się do „dobrego umysłu”, będącego „sternikiem” ludzkiej duszy.

Taki właśnie umysł decyduje zaś o tym, że człowiek jest w pełni człowiekiem. Jest on bowiem tym elementem, który niejako spaja świat ludzki i boski. Dzięki niemu też człowiek może poszczycić się boskim pochodzeniem, a równocześnie nie może być porównywany z żadną inną istotą ziemską:

Człowiek jest bowiem istotą boską (ζῶον θεῖον), nie dającą się porównać (οὐδὲ [...] συγκρινόμενον) z innymi istotami ziemskimi, lecz [jedynie] z tymi na górze w niebie, którzy są nazywani bogami; a raczej – jeśli mamy się odważyć powiedzieć prawdę – ten, kto jest naprawdę człowiekiem, jest nawet ponad nimi, lub też mają siłę całkowicie równą sobie nawzajem (CH X, 24).

wątpliwie umysłem podległym jest ten, którego zadaniem – jako dajmona – jest karanie człowieka poprzez skłanianie go do popełniania występków.

⁸¹ ὅπου γὰρ ψυχή, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστὶν, ὥσπερ ὅπου καὶ ζωὴ, ἐκεῖ καὶ ψυχή.

Podobnie jak u pitagorejczyków⁸², Platona⁸³ oraz Arystotelesa⁸⁴, w CH możemy znaleźć wzmiankę o tym, że dusza składa się z trzech części. Najwyższą z nich jest część rozumna, która jako jedyna jest wolna od władzy dajmonów; ta właśnie część może przyjąć boga. Pozostałe dwie części (przez analogię z dialogami Platona możemy się domyślać, że chodzi tu o część pożądlivą i popędlivą) zajmują dajmony, które oddziałują na duszę za pośrednictwem ciała:

Każdego z nas po narodzeniu i obdarzeniu duszą (ψυχῷθέντα) przejmują dajmony (παραλαμβάνουσι δαίμονες), służące każdej z gwiazd i przydzielone do tego [właśnie] momentu narodzin; one bowiem zmieniają się co chwila, nie pozostają te same, lecz krążą wkoło. One więc, zanurzwszy się w dwóch częściach duszy (δύο μέρη τῆς ψυχῆς), poprzez ciało dręczą ją, każdy zgodnie z własnym obszarem działania; natomiast rozumna część (λογικὸν μέρος) duszy jest wolna (ἀδέσποτον) od władzy dajmonów, odpowiednia do przyjęcia boga (ἐπιτήδειον εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ) (CH XVI, 15).

W powyższym akapicie warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię: ze stwierdzenia, że niższe części duszy są dręczone przez dajmony wynika, że część najwyższa, λογικὸν μέρος, która nie podlega ich wpływom, nie podlega też żadnym wzruszeniom; nasuwa to porównanie z bytem wiecznym, niezmiennym i nieruchomym. Rozumna część jest więc rodzajem nieruchomej zasady, czymś najtrwalszym i najmniej zmiennym w bycie, jakim jest dusza; dlatego też tylko ta część jest „odpowiednia do przyjęcia boga”, będąc – w pewnym przynajmniej stopniu – podobna do niego.

3.2.2.2. Logos i nous

Dualistyczna koncepcja człowieka zakłada, że dusza nie tylko jest zasadą życia, ale także tym pierwiastkiem, dzięki któremu człowiek może zyskać nieśmiertelność; w teorii tej ciało staje się śmiertelnym elementem w złożeniu, jakie

⁸² Diog. Laert. VIII, 1, 30: „Dusza człowieka dzieli się na trzy części: na umysł (νοῦν), rozum (φρένας) i pożądlivóść (θυμὸν). Umysł i pożądlivóść mają także inne istoty żywe, rozum zaś przysługuje tylko człowiekowi [...]. Rozum jest nieśmiertelny, wszystko inne – śmiertelne”.

⁸³ W *Państwie* (439d–441) Platon ukazuje duszę jako syntezę trzech części: rozumnej (τὸ λογιστικόν), popędlivej (τὸ θυμοειδές) oraz pożądlivej (τὸ ἐπιθυμητικόν), cf. idem, *Fajdros* 246ab; *Timajos* 69c–70a. A. Krokiewicz (*Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 217, przyp. 10) zwraca uwagę, że prawdopodobnie przed Platonem podobne części w duszy wyróżniał Demokryt: część rozumną (λόγος, νοῦς, φρήν), chcenno-uczuciową (θυμός) i pożądlivą (ἐπιθυμία αἴτιον), cf. DK 68 B 34; A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 162; J. Czerwińska, *La nozione ΘΥΜΟΣ da Omero, Eraclito e Democrito*, „Eos”, LXXXIX, 1996, s. 19–20.

⁸⁴ Arystoteles, *O duszy* 415a24–27; 434b7–8; 429a10; *Etyka nikomachejska* 1098a1–7; 1102a26–1103a3.

stanowi żywa istota. Ponieważ niższe byty żyjące również muszą z zasady posiadać duszę, rodzi się pytanie o to, co sprawia, że tylko człowiek otrzymał szansę na nieśmiertelność. Elementem, który wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych nie jest, jak już zostało wspomniane powyżej, dusza, lecz rozum, umiejscowiony w duszy jako jej część czy też najwyższa władza.

O ile dla orfików, pitagorejczyków, Sokratesa i Platona to dusza stanowiła istotę człowieka oraz boski w nim pierwiastek⁸⁵, Arystoteles – stroniący od wypowiadania się na temat eschatologii i nieśmiertelności – to właśnie rozum/umysł (νοῦς)⁸⁶ uznał za pierwiastek boski, który nie ulega ani żadnym wpływom, ani zniszczeniu:

Co się tyczy rozumu (ὁ νοῦς), to zdaje się, że zjawia się w [nas] jako szczególnego rodzaju substancja i nie podlega zniszczeniu (οὐ φθείρεσθαι) (*O duszy* 408b18–19).

[...] sam jako taki, [rozum] nie podlega wpływowi [ciał]. Gdy zaś chodzi o rozumowanie, miłość lub nienawiść, to nie są one właściwościami rozumu, lecz podmiotu, który jest nim obdarzony i o ile jest w jego posiadaniu. Dla tej racji, gdy [podmiot] ulega zniszczeniu, nie ma już miejsca dla wspomnień ani dla miłości. One bowiem nie były własnościami rozumu, lecz [osobnika] złożonego (τοῦ κοινοῦ), który zginął. Rozum (ὁ νοῦς) jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim (θεϊότερόν τι) i niepodlegającym wpływowi (ἀπαθές) [ciał] (*O duszy* 408b25–29).

W języku greckim słowo „rozum” można oddać za pomocą zarówno terminu λόγος, jak i νοῦς. Trzeba jednak pamiętać, że te dwa pojęcia zazwyczaj nie są synonimami.

Kwestię tę dobitnie podkreślają traktaty CH, które przekazują, że wprowadzając logos został przydzielony każdemu człowiekowi – w przeciwieństwie do innych niższych bytów – *nous* jednak posiadają tylko nieliczni:

Rozum (λόγον) [...] [bóg] rozdzielił wśród wszystkich ludzi, umysł (νοῦν) natomiast już nie (CH IV, 3)⁸⁷.

⁸⁵ Przy czym należy pamiętać, że również u Platona rozum jest najwyższą władzą duszy, a w *Timajosie* (69d) tylko rozumna część duszy jest nieśmiertelna.

⁸⁶ Arystoteles, *O duszy* 430a22–23: „Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest”; cf. idem, *Etyka nikomachejska* 1177b26–1178a 8; *O rodzeniu się zwierząt* 736b28: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

⁸⁷ W. Scott (*op. cit.*, s. 139) ma wątpliwości, czy w ustępie CH IV, 3 słowo λόγος należy tłumaczyć jako rozum czy jako mowę; wskazuje na paralelny przykład frazy z CH XII, 12: „[...] bóg ofiarował człowiekowi [...] umysł (νοῦν) i mowę (λόγον)”, gdzie logos, zdaniem Scotta, zdecydowanie oznacza mowę. Twierdzi dalej Scott (*ibidem*),

Tak więc wszyscy ludzie dzięki logosowi mają zdolność rozumowania (logicznego myślenia) oraz werbalnego porozumiewania się⁸⁸. Istnieją też jednak tacy, którzy potrafią wznieść się na jeszcze wyższy poziom i, dzięki umysłowi, uchwycić istotę najwyższego bytu⁸⁹.

Dla G.R.S. Meada to właśnie umysł jest rzeczywistym i doskonałym człowiekiem, który jest świadomy samego siebie⁹⁰. Umysł zatem jest czymś istotniejszym i ważniejszym w człowieku i niewątpliwie stoi wyżej w hierarchii od logosu. Sam bowiem logos nie wystarczy, aby człowiek mógł uświadomić sobie swoją własną istotę i naturę. W traktatach CH *nous* jest czymś transcendentnym (jeśli występuje jako umysł sam w sobie, oddzielony od ciała), co w żaden sposób nie jest powiązane ze światem zmysłów. Logos moglibyśmy postrzegać jako odpowiednik organu myśłącego – mózgu, który poprzez spostrzeżenia jest związany również ze światem zmysłowym. Jego działanie polega na rozumowym wywodzie, jest procesem, podczas gdy umysłem „chwytamy” to, co mamy uchwycić – wiedzę, prawdę, boga⁹¹. Dlatego logos, jako związany ze światem materialnym, nie sięga prawdy. Zdolny do tego jest jedynie umysł, ponieważ jest ściśle powiązany ze sferą inteligibilną rzeczywistości. Umysł jednak, aby osiągnąć prawdę, korzysta z pomocy logosu, a łącząc się z nim tworzy życie⁹².

że umysł opisany w CH IV jest wyższym rodzajem umysłu, który posiadają wybrani. Scott więc stałby na stanowisku, że każdy człowiek posiada *nous* jako rozum, czyli jest istotą rozumną, natomiast nie każdy może rozwinąć (czy też posiadać) jego wyższą część, dzięki której potrafiłby rozpoznać siebie jako istotę nieśmiertelną. Z kolei oddanie słowa logos poprzez „mowę” w CH IV niejako przeczyłoby Arystotelesowskiej teorii o tym, że człowiek jest istotą myślącą i że to właśnie działanie zgodne z rozumem jest funkcją właściwą człowiekowi. Z fragmentu CH IV, 3 wynikałoby wówczas, że każdemu człowiekowi bóg dał możliwość wypowiedzania się, ale nie każdemu dał rozum. Istnieje oczywiście możliwość, że frazy CH IV i CH XII w żaden sposób nie muszą ze sobą korespondować, mogą być innego autorstwa, a autor późniejszego traktatu nie musiał znać traktatu wcześniejszego.

⁸⁸ Cf. CH XII, 13:

„– Czy inne istoty żywe nie używają mowy, ojcze?

– Nie, synu, jedynie głos; a mowa różni się znacznie od głosu. Mowa bowiem jest wspólna dla wszystkich ludzi, głos zaś jest właściwy każdemu rodzajowi istot żywych.

– Lecz, ojcze, czy i wśród ludzi mowa nie jest różna dla każdego narodu?

– Różna, synu, ale człowiek [jako gatunek] jest jeden; dlatego i mowa jest jedna, i może być tłumaczona, i okazuje się tym samym w Egipcie, Persji i w Grecji. Wydaje mi się, synu, że nie znasz cnoty i potęgi mowy”.

⁸⁹ Cf. CH VIII, 5.

⁹⁰ G.R.S. Mead, *op. cit.*, s. 93.

⁹¹ Ta dynamiczna struktura logosu we wcześniejszej myśli greckiej ukazana jest wyraźnie w Platońskim *Teajecie*, co szczegółowo analizuje Z. Danek, *Myśle, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000, s. 131–243.

⁹² CH I, 6: „[...] nie są oddzieleni od siebie nawzajem, ponieważ ich zjednoczenie jest życiem”.

Gdy narrator CH I pyta Poimandra o to, czy nie wszyscy ludzie mają umysł, ten wydaje się wręcz oburzony tak naiwnym pytaniem. Dla protagonisty tego traktatu, którym *nota bene* jest sam najwyższy Umysł, oczywista jest jego obecność i pomoc tym ludziom, którzy są pobożni i dobrzy. Dzięki działaniom umysłu człowiek zaczyna rozumieć, kim jest, oddaje się modlitwie i odwraca od przyjemności zmysłowych:

– Czy nie wszyscy ludzie mają umysł?

– Powstrzymaj swoje słowa. Ja sam, Umysł, jestem obecny przy pobożnych i dobrych, czystych i miłosiernych, bogobojnych, a moja obecność staje się pomocą; natychmiast wszystko rozpoznają, czule błagają ojca i dziękują [mu] wielbiąc i opiekując w hymnach, z miłością, we właściwy dla niego sposób; a zanim oddadzą ciało własnej śmierci, brzydzą się zmysłami, ponieważ znają ich działania. A raczej ja sam, Umysł, nie pozwolę, żeby przytrafiające się [im] działania ciała osiągnęły swój cel. Będąc [ich] strażnikiem zamknę wejścia przed złymi i haniebnymi czynami⁹³, osłabiając [wynikające z nich] udręki (CH I, 22).

Skoro umysł jest blisko tych, którzy są dobrzy, jest rzeczą oczywistą, że jest daleko od tych, którzy są po prostu źli. Ci, z racji postępków, których się dopuszczają, skazani są na karę zadawane przez dajmona, nazwanego w traktacie I mścicielem:

A od głupich, złych, niegodziwych, zawistnych, chciwych, zabójców i bezbożników jestem daleko, ustąpiwszy dajmonowi mścicielowi (τῷ τιμωρῷ δαίμονι), który miotając ostry ogień † atakuje tego † w sposób zmysłowy i bardziej przygotowuje go do występków, aby on spotkał się z większą karą (CH I, 23).

Na pytanie zaś Tata:

– Dlaczego więc, ojczcie, bóg nie przydzielił umysłu wszystkim? (CH IV, 3),

Hermes w CH IV odpowiada w następujący sposób:

– Chciał, synu, aby został on ustanowiony dla dusz (ταῖς ψυχαῖς) jako nagroda w zawodach (ἄθλον) (CH IV, 3).

Umysł w CH IV przedstawiany jest więc jako wyjątkowy dar, który mogą posiadać nieliczni. Nie tylko nie jest on przydzielany każdemu, ale, uczyniony przez boga nagrodą, ma stanowić trofeum dla wybranych.

Nagroda, jaką jest umysł, przypadnie w udziale tym, którzy będą zdolni przyjąć wezwanie posłańca i zanurzyć swe serca w kraterze, w którym został on umieszczony:

⁹³ Cf. CH XII, 7: κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἔστι.

[Bóg] zesłał wielki krater napelniony umysłem i wyznaczył herolda, któremu rozkazał obwieścić sercom ludzkim (τῶν ἀνθρώπων καρδίαις), co następuje: „Zanurz się, jeśli możesz, w tym kraterze, jeśli wierzysz, że wrócisz do tego, który zesłał krater, jeśli rozpoznasz cel swego istnienia” (CH IV, 4).

Zanurzenie to i pozyskanie w ten sposób umysłu sprawia, że człowiek staje się w pełni rozwinięty i świadomy – τέλειος. Człowiek, który posłuchał wezwania i zanurzył się w kraterze, otrzymując umysł, osiąga także udział w prawdziwym poznaniu – gnozie:

Ci, którzy zrozumieli obwieszczenie i zanurzyli się w umyśle, zyskali udział w poznaniu i stali się – otrzymawszy umysł – ludźmi doskonałymi (τέλειοι) (CH IV, 4).

Ci zaś, którzy nie są w stanie zrozumieć obwieszczenia, pozostają tylko *logikoi*. Pozbawieni świadomości, niedoskonali, nie wiedzą ani od kogo pochodzą, ani jaki jest cel ich życia:

[...] ci zaś, którzy nie zrozumieli obwieszczenia, są [tylko] ludźmi rozumnymi (λογικοί), ponieważ nie otrzymali umysłu (τὸ νοῦν μὴ προσειληφότες) i nie wiedzą, po co i dzięki komu powstałi (CH IV, 4).

Wyższość umysłu nad rozumem – logosem jest tutaj podkreślona bardzo wyraźnie. Ten drugi bowiem nie jest w stanie ochronić człowieka przed zmysłami, które go zwodzą. Dlatego też ludzie pozbawieni *nous* pozostają nieświadomi swego pochodzenia i przeznaczenia. I pomimo tego, że posiadają logos, ich zmysły, według autora traktatu, podobne są do zmysłów nierozumnych zwierząt. W konsekwencji ci, którzy nie zostali wywyższeni dzięki umysłowi, oddają się rozkoszom cielesnym i w nich upatrują cel istnienia człowieka:

Ich zmysły (αἰσθήσεις) są podobne do zmysłów nierozumnych zwierząt (ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων), i ponieważ z usposobienia skłonni są do namietności (θυμῷ) i gniewu (ὀργῇ), nie podziwiają rzeczy godnych oglądania, lecz oddają się przyjemnościom i żądom ciała (σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι), wierząc, że dlatego [właśnie] powstał człowiek (CH IV, 5).

Ci natomiast, którzy posłuchali wezwania i zanurzyli się w umyśle, stali się dzięki temu nieśmiertelni:

Ci zaś, którzy mają udział w darze pochodzącym od boga, Tacie, są raczej nieśmiertelni niż śmiertelni, jeśli porówna się ich czyny, ponieważ objęli wszystko swoim umysłem: rzeczy, które są na ziemi (τὰ ἐπὶ γῆς) i które są w niebie (τὰ ἐν οὐρανῷ), i jeśli istnieje coś ponad niebem (ὑπὲρ οὐρανόν). Wzniósłszy się tak wysoko, ujrzeli dobro (τὸ ἀγαθόν), a ujrawszy je, uznali przebywanie tutaj [na ziemi] za nieszczęście (συμφοράν); wzgardziwszy wszystkimi rzeczami cielesnymi i niecielesnymi, spieszą do jednego i jedynego (CH IV, 5).

Oczywiste zdaje się tutaj nawiązanie do Platońskiego świata idei, który raz ujrany – czy to przez niewcieloną duszę⁹⁴, czy przez oświeconego filozofa⁹⁵ – staje się „miejszem”, którego nie chce się opuszczać. A jeśli z jakichś powodów przydarza się odwrócenie od „sfery bytu istotnego”⁹⁶, byt ów staje się celem, do którego dążą ci, którzy go pamiętają. Podobną myśl zawiera CH IV: ten, kto ujrzy dobro, nie chce już brać udziału w pozornych widowiskach tego świata. Odrzucając wszystko, pragnie powrotu do jedynej rzeczywistości.

Wobec całego powyższego wywodu zawartego w CH IV, niejasna staje się myśl, którą autor umieścił w drugim akapicie, mówiąca o tym, że człowiek ma przewagę nad światem dzięki rozumowi i umysłowi⁹⁷. Czy zatem każdy człowiek ma zarówno logos jak i nous? Czy może sam logos wystarcza, aby mieć przewagę nad światem? Tak sformułowane twierdzenie przeczyłoby też całości myśli hermetycznej, która stawia człowieka najniżej w hierarchii trójcy: bóg, świat, człowiek. Stanowiłoby również sprzeczność z koncepcją zawartą w CH VIII, według której człowiek powstał na podobieństwo kosmosu. Będąc zaś, jak podkreśla autor CH VIII, „trzecią istotą żyjącą”, nie może mieć przewagi nad kosmosem, zwłaszcza kosmosem w szeroko pojętym znaczeniu. Człowiek może dominować nad światem jedynie w takim sensie, że jako byt obdarzony rozumem (nawet z wyłączeniem umysłu) ma władzę nad istotami, które tej funkcji nie otrzymały.

Posiadanie umysłu jest warunkiem otrzymania wiedzy. I chociaż, jak zostało to przedstawione wyżej, nie wszyscy ludzie ów umysł posiadają, to poniższy ustęp z CH IV podaje wskazówki, które mogą pomóc w zdobyciu nous. Hermes przekazuje swemu synowi – Tatowi dwa zalecenia, które doprowadzą go do otrzymania umysłu, a w konsekwencji do osiągnięcia wiedzy: po pierwsze, musi Tat znienawidzić swoje ciało, po drugie pokochać siebie:

– Jeśli najpierw nie znienawidzisz własnego ciała, synu, nie będziesz w stanie pokochać samego siebie; lecz jeśli pokochasz samego siebie, będziesz miał umysł, a mając umysł, zyskasz udział w wiedzy (ἐπιστήμης) (CH IV, 6).

Autor CH IX z kolei nazywa człowieka, który nie korzysta z myślenia, człowiekiem „materialnym”. Taki człowiek nasienie myślenia, które, jak się wydaje, nie jest wolne od zła, otrzymuje od dajmonów. Drugiemu człowiekowi – nazwanemu tu „substancjalnym”, co wyraźnie odpowiada człowiekowi „doskonałemu” z CH IV – towarzyszy dobro i w związku z tym zasługuje on na ocalenie:

⁹⁴ Cf. Platon, *Fajdros* 248c.

⁹⁵ Cf. idem, *Państwo* 514a–517a; *Uczta* 212a.

⁹⁶ Idem, *Fajdros* 249c4: τὸ ὄν ὄντως.

⁹⁷ CH IV, 2: [...] ἐπελονέκτει [...] <ὁ δὲ ἄνθρωπος> καὶ τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν.

[...] nie każdy jednak człowiek, jak powiedziałem, posługuje się myśleniem (τῆς νοήσεως), lecz jeden jest materialny (ὁ ὑλικός), a drugi substancjalny (ὁ οὐσιώδης). Materialny, któremu towarzyszy zło, otrzymuje – jak powiedziałem – nasienie myślenia od dajmonów, tamci zaś, którzy substancjalnie obcują z dobrem, są ocalani przez boga (CH IX, 5).

W CH XII spotykamy natomiast twierdzenie odmienne od myśli zawartej w CH I i w CH IV: bóg, zdaniem autora, podarował każdemu człowiekowi zarówno logos, jak i *nous*; właściwe wykorzystywanie obu tych władz sprawi, że człowiek nie będzie różnił się od nieśmiertelnych:

– Zwróć uwagę również na to, synu, że bóg podarował człowiekowi – inaczej niż wszystkim istotom śmiertelnym – te dwie rzeczy: umysł (νοῦν) i mowę (λόγον), równie cenne co nieśmiertelność. Jeśli ktoś korzysta z nich w sposób właściwy, nie będzie się różnił niczym od nieśmiertelnych; co więcej, kiedy opuści ciało, obydwa poprowadzą go do chóru bogów i błogosławionych (CH XII, 12).

Oprócz zawartej w powyższym ustępie sugestii, że zarówno logos, jak *nous* można wykorzystywać niewłaściwie, autor CH XII wysuwa również *explicite* tezę o zróżnicowanym umyśle. Z przytoczonego niżej akapitu szóstego można wywnioskować, że umysł posiadają nie tylko ludzie, ale także istoty nierozumne. Nie może to być jednak ten sam umysł – jest on zmieniony, choć autor nie pisze, na czym miałyby polegać ta zmiana. Podkreślone natomiast zostaje – po raz kolejny w CH – że ludzie dzielą się na rozumnych i nierozumnych:

Mój obecny wywód dotyczy umysłu: co umysł może i jak jest zróżnicowany (ἐνδιάφορος), ponieważ pewnego rodzaju jest w ludziach, a odmienny (ἡλλαγμένος) w istotach nierozumnych; a ponadto w innych istotach żywych nie jest dobroczynny. U wszystkich jest niepodobny, tłumiąc popęd i pożądanie, i trzeba rozumieć, że wśród tych jedni są ludźmi nierozumnymi (ἄλογους), inni rozumnymi (ἐλλογίμους) (CH XII, 6).

Chociaż więc umysł jest zazwyczaj przedstawiany jako najwyższy pierwiastek w człowieku oraz element, który niewątpliwie pochodzi od boga, nie zawsze jednak, jak się okazuje, jest on związany tylko z dobrem. Teza ta jest dość niekonwencjonalna w obliczu zarówno wcześniejszych teorii filozoficznych, jak i omówionych wyżej traktatów CH, które plasowały umysł na najwyższym poziomie wiedzy i poznania, w tym poznania intuicyjnego, dzięki któremu człowiek mógł uchwycić, między innymi, istotę najwyższego bytu – absolutu. A jednak ten właśnie umysł – jak twierdzi również autor CH IX – ma być twórcą myśli zarówno dobrych, jak i złych. Rodzaj myśli uzależniony jest zaś od nasienia, które umysł pobiera albo od boga, albo od dajmona. Jest rzeczą oczywistą, że boskie źródło może zrodzić tylko dobre myśli; natomiast nasienie,

które umysł otrzymuje od dajmona, potrafi dokonać najgorszych rzeczy, nie wykluczając zabójstwa:

Umysł (νοῦς) bowiem poczyrna (κύει) wszystkie myśli: dobre (ἀγαθά), kiedy bierze nasienie od boga (τοῦ θεοῦ), przeciwne (ἐναντία) zaś, gdy od jakiegoś z dajmonów (τῶν δαιμονίων), jako że żadna część świata nie jest pozbawiona dajmona † ... †, który zakradłszy się posiał nasienie własnej energii, a umysł począł to, co zostało zasiane: cudzołóstwa, zabójstwa, przemoc wobec ojca, świętokradztwa, bezbożność, wieszanie się, upadki z urwiska, i wszystkie inne dzieła dajmonów (CH IX, 3).

Zgodnie jednak z tradycją, upatrującą w umyśle organ mogący uchwycić istotę absolutu, tylko umysł jest w stanie osiągnąć prawdy. Logos jest jego ważnym pomocnikiem na drodze do niej, ale to *nous* chwyta prawdę, a dzięki właściwemu rozumowaniu osiąga swoje umocowanie w wierze:

Logos bowiem nie dosięga prawdy, umysł natomiast jest wielki, a będąc doprowadzony przez logos do pewnego punktu jest w stanie sięgać aż do prawdy (τῆς ἀληθείας). Po rozważeniu wszystkiego i stwierdzeniu, że jest to zgodne z tym, co wytłumaczył logos, [umysł] uwierzył i w pięknej wierze (τῇ καλῇ πίστει) znalazł oparcie (CH IX, 10).

Warto podkreślić tutaj zasadniczą zgodność pomiędzy umysłem i rozumem – poprzez osiągnięcie prawdy umysł wznosi się wprawdzie na „wyższy poziom” poznania, ale poznanie to nie jest sprzeczne z wyjaśnieniami dostarczonymi przez rozum na wcześniejszych etapach drogi ku prawdziwej wiedzy.

Podobnie jak to się działo w przypadku duszy, tak samo umysł jest ograniczony przez ciało. Umysł znajdujący się w człowieku traci wiele ze swej przyrodzonej mocy. Na ziemi bowiem *nous* nie może pojawić się w swej czystej, prawdziwej i całkowitej postaci⁹⁸. Mimo to nadal pozostaje obecną w ludziach boską cząstką, dzięki czemu człowiek może być twórcą rzeczy ziemskich – rzeczy, które mogą istnieć tylko w świecie zmysłowym:

[Umysł] wszechświata (τοῦ παντός) [jest twórcą] wszystkich rzeczy, [umysł] człowieka tylko rzeczy znajdujących się na ziemi; będąc bowiem pozbawiony ognia, umysł w ludziach nie może tworzyć rzeczy boskich, ponieważ jest on ludzki z powodu miejsca swojego zamieszkania (CH X, 18).

Umysł nie tylko pochodzi od boga, ale, jak twierdzi autor CH XII, jest z samej substancji boga, która nie może być w żaden sposób od boga oddzielona. *Nous* zatem – konstatuje autor traktatu – jest w ludziach bogiem. A ponieważ nie

⁹⁸ Cf. CH X, 18; rozdział 1.

może on być oddzielony od substancji boga, rozchodzi się od niej niczym promienie od słońca⁹⁹:

Umysł, Tacie, wywodzi się z samej substancji boga (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) – jeśli w ogóle istnieje jakaś substancja boga; jaka zaś ona jest, on jedyny dokładnie to wie. Umysł nie jest więc odcięty (οὐκ [...] ἀποτετμημένος) od substancjalności boga, lecz jakby z niej rozciągnięty (ἠπλωμένος), podobnie jak światło ze słońca. Ten właśnie umysł jest w ludziach bogiem (ἐν ἀνθρώποις θεός); Dlatego też niektórzy spośród ludzi są bogami, a ich człowieczeństwo (ἀνθρωπότης) jest bliskie boskości (θεότητος). Również Dobry Dajmon nazywa bogów nieśmiertelnymi <ludźmi>, ludzi zaś śmiertelnymi bogami. W istotach nierozumnych natomiast istnieje naturalny instynkt (φύσις) (XII, 1).

Powyższe stwierdzenie musi prowadzić do wniosku, że istnieje tylko jeden umysł, który niejako „promieniuje” do tych bytów, w których może się znaleźć. Tu ponownie pojawia się problem niekonsekwencji poglądów w traktatach *Corpus Hermeticum*, na co słusznie zwrócił uwagę W. Scott. Angielski badacz, komentując frazę: „W ludziach umysł jest bogiem”, uznaje za błędną interpretację przyjmującą, że wówczas *nuos* działający w zwierzętach nie byłby bogiem. Zdaniem Scotta interpretacja taka nie jest słuszna, ponieważ umysł, chociaż działa różnie w przypadku ludzi i zwierząt, to jednak musi być równie boski w swoich różnych działaniach, skoro, jak zostało powiedziane, jest jedną substancją z bogiem i jest przez boga „emitowany”¹⁰⁰. Z drugiej strony, jak zostało stwierdzone w *Poimandrze*, nawet nie wszyscy ludzie mają umysł, a jeśli zwierzęta są ἄλογα, czyli pozbawione rozumu – logosu, tym bardziej, jak się wydaje, nie mogą mieć umysłu – *nous*; mają jedynie instynkt (CH XII, 1). Z ustępu CH XII, 7 z kolei wynika, że tylko rozumni (ἐλλόγιοι) mają *nous*; natomiast twierdzenie z CH XII, 2: „tam gdzie jest dusza, tam jest umysł”, sugerowałoby, że wszystkie istoty posiadające duszę powinny posiadać umysł. Zdanie to uznaje Scott za niepoprawne, ponieważ stoi ono w sprzeczności z kolejnym stwierdzeniem z tego samego rozdziału, głoszącym, że w nierozumnych istotach dusza jest życiem pozbawionym umysłu¹⁰¹; Scott widzi rozwiązanie w dodaniu słowa ἀνθρωπίνη do ψυχῇ, czyli rozumienie go w sposób następujący: „tam, gdzie jest dusza ludzka, tam jest i umysł”¹⁰².

⁹⁹ Jak zaś podkreśla Arystoteles (*Etyka nikomachejska* 1177b30–31): „Jeśli więc rozum (νοῦς) jest czymś boskim (θεῖον) w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka” (εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον).

¹⁰⁰ Cf. W. Scott, *op. cit.*, s. 340.

¹⁰¹ CH XII, 2: ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἡ ψυχὴ ζωὴ ἐστὶ κενὴ τοῦ νοῦ.

¹⁰² W. Scott, *op. cit.*, s. 341.

W CH XII, 10 z kolei czytamy, że:

[...] w nierozumnych istotach umysł działa na sposób natury (φύσεως δίκην ἐνεργεῖν), współdziałając z ich popędami (ταῖς ὁρμαῖς).

Można zatem powiedzieć, że w istotach tych umysł został sprowadzony do postaci instynktu; oznacza to jednocześnie, że umysł mogą posiadać istoty, które nie posiadają logosu. Teza ta nie jest, wbrew pozorom, niemożliwa do utrzymania: choć zwierzęta pozbawione są umiejętności logicznego myślenia, są zdolne do „uchwycenia” potrzebnej im wiedzy na poziomie niezbędnym dla ich przeżycia (ptaki budują gniazda i odnajdują drogę przez morze bez znajomości zasad budownictwa, geografii czy astronomii); odpowiadałoby to koncepcji *nous* jako myślenia intuicyjnego.

Umysł obecny w ludziach jest dobroczyńcą ich dusz, którymi kieruje w ten sposób, aby zmierzały ku dobremu, przeciwstawiając się naturalnym popędom ich ciał:

Umysł jest bowiem dobroczyńcą (εὐεργέτης) ludzkich dusz, ponieważ kształtuje je [kierując] ku dobru; w istotach nierozumnych współdziała on z ich naturalnym instynktem, podczas gdy w duszach ludzkich przeciwstawia (ἀντιπρόσσει) mu się. Każda dusza, kiedy znajdzie się w ciele, natychmiast staje się gorsza pod wpływem zmartwień i rozkoszy. Zmartwienie i rozkosz wrą bowiem w złożonym ciele jak soki, w które zanurza się dusza po wejściu w ciało (CH XII, 2).

Piękną metaforę umysłu proponuje autor CH XII w akapicie trzecim, gdzie porównuje go do lekarza duszy. Podobnie jak lekarz, który leczy ciało, umysł w czasie terapii zadaje ból duszy, kiedy stara się ją odciągnąć od przyjemności ciała, czyli uzdrowić. To właśnie w przyjemności ma źródło każda choroba duszy. Dlatego uzdrowienie musi polegać na odwodzeniu duszy od wszelkiej rozkoszy. Autor CH XII wymienia dwie poważne choroby duszy, a mianowicie bezbożność (ἀθεότης), a zaraz po niej mniemanie (δόξα)¹⁰³:

Wszystkim duszom, którym przewodzi (ἐπιστατήσῃ), umysł ukazuje swoje światło (φῆγος), przeciwstawiając się ich wcześniejszym skłonnościom. Jak dobry lekarz sprawia ból ciału¹⁰⁴, które ogarnęła choroba, przypalając i wycinając, w ten sam sposób umysł zadaje ból duszy, odrywając ją od rozkoszy, z której wywodzi się każda choroba duszy. Wielką chorobą (νόσος μεγάλη) duszy jest bezbożność

¹⁰³ Podobnie Platon w *Sofistcie* 228d mówi o dwóch rodzajach zła obecnego w duszy: złym charakterze (πονηρία) i niewiedzy (ἄγνοια).

¹⁰⁴ Podobne zachowanie lekarzy – choć kontekst i cel wypowiedzi jest zupełnie inny niż w CH – którzy tną i przypalają przedstawił Heraklit (fr. B 58): οἱ γοῦν ἰατροί, φησὶν ὁ Ἡ., τέμνοντες, καίοντες [...].

(ἀθεότης), następnie zaś mniemanie (δόξα), z których wynika wszystko, co złe, a nic dobrego. Umysł więc, przeciwstawiając się tej chorobie, pozyskuje dla duszy dobro (ἄγαθόν), jak lekarz dla ciała zdrowie (ὑγίειαν) (CH XII, 3).

Jest rzeczą oczywistą, że ci, którzy wykazują się bezbożnością, nie mogą poznać swojej prawdziwej natury, co oznacza, że jeśli przyjmiemy teorię reinkarnacji, nie wyzwolą się z kręgu wcieleń, a ich dusza będzie permanentnie chora. Druga choroba – mniemanie, czyli *doksa*, musi w pewien sposób łączyć się z bezbożnością. Grecki termin δόξα¹⁰⁵ obecny jest w rozważaniach filozoficznych niemal od początku ich istnienia. Jak pisze G. Reale: „Od samego początku filozofia grecka odmawiała wartości opinii i traktowała ją jako źródło błędów”¹⁰⁶. Nawet ludzi, którzy w swoim postępowaniu kierują się „słusznym mniemaniem” (ὀρθή δόξα) i osiąga ją dzięki niemu w swym działaniu dobre rezultaty, porównuje Platon do „ślepych idących prosto drogą”¹⁰⁷, przeciwstawiając mniemanie – nawet słuszne – prawdziwej wiedzy – *episteme*. W ten sam sposób, czyli właśnie jako „źródło błędów”, może być traktowana *doksa* w CH. Człowiek, który w swoim życiu kieruje się mniemaniem – *doksa*, nie ma szans dotrzeć do wiedzy i poznania. Obranie niewłaściwej drogi do poznania, a w konsekwencji nieosiągnięcie prawdziwej wiedzy, skutkuje niemożnością uzyskania świadomości, a raczej samoświadomości. Człowiek taki nigdy nie będzie więc w stanie odkryć swojej prawdziwej natury.

¹⁰⁵ Chociaż w zachowanym fragmencie Ksenofanesa (21 B 34) nie występuje słowo δόξα, a równoważne znaczeniowo δόκος (przypuszczenie, mniemanie), dostrzegalny jest tu sceptycyzm poznawczy filozofa-poety. Człowiek nie jest w stanie poznać prawdy, nie może poznać boga, ani żadnej rzeczy, ponieważ wszystko jest mniemaniem, przypuszczeniem; Ksenofanes twierdzi ponadto, że nawet jeśli człowiek powiedziałby coś, co jest prawdą, sam by o tym nie wiedział:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσοι λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται;
cf. Parmenides DK 28 B 1, w. 29–32:

[...] Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμους εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
Idem, DK B 8, w. 50–52:

ἐν τῷ παύῳ πιστὸν λόγον ἦδὲ νόημα
ἀμφὶ ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

¹⁰⁶ G. Reale, *op. cit.*, t. V, s. 59.

¹⁰⁷ Platon, *Państwo* 506c.

Chociaż więc *psyche* jest nieśmiertelnym pierwiastkiem w człowieku, to jednak *nous* stanowi jego prawdziwą, boską istotę. Dlatego też wypełnić najważniejsze przykazanie CH, czyli rozpoznać siebie i stać się bogiem, nie może człowiek jako ζῶον λογικόν¹⁰⁸, lecz jako ἔννοους ἄνθρωπος¹⁰⁹.

3.2.2.3. Ciało

Ciało jest gorszym elementem w złożeniu, jakim jest żywa istota, zwłaszcza zaś człowiek. Stanowi ono nie tylko więzienie duszy, ale może przejść także kierownictwo nad duszą, co spowoduje przywiązanie człowieka do przyjemności doczesnych oraz niemożność zrozumienia przez niego tego, do czego został powołany. Somatyczne aspekty ludzkiej egzystencji przeważają nad duchowymi. Zwodnicze zmysły staną się pośrednikami poznania, które przybierze postać doksy i jedynie oddali człowieka od prawdziwej wiedzy.

W CH VII ciało zostało nazwane przez autora chitonem (χιτών) i opatrzone atrybutami o zabarwieniu zdecydowanie pejoratywnym (mamy tu do czynienia z największą bodaj w CH liczbą negatywnych epitetów opisujących jedno pojęcie). Sugestywność użytych w tekście metafor i oksymoronów jest tak wielka, że musi w hermetryku wzbudzić wrogość i niechęć do tej cielesno-zmysłowej powłoki; niechęć ta powinna oczywiście przerodzić się w pragnienie uwolnienia się z pęt tej złowrogiej szaty. Według autora CH VII ciało – chiton jest bowiem nie tylko podporą zła, ale wręcz śmiercią i przenośnym grobem:

Najpierw jednak musisz zerwać chiton, który nosisz – szatę niewiedzy (ἄγνοσία ὕφασμα), podporę zła (τὸ τῆς κακίας στήριγμα), węzeł zniszczenia (τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν), ciemną osłonę (τὸν σκοτεινὸν περίβολον), żyjącą śmierć (τὸν ζῶντα θάνατον), czującego trupa (αἰσθητὸν νεκρόν), przenośny grób (τὸν περιφόρητον τάφον), mieszkającego wewnątrz rabusia (ἔνοικον ληστήν), który nienawidzi przez to, co kocha i zazdrości przez to, czego nienawidzi (CH VII, 2).

Ciało, poprzez swój zmysłowy „bagaż”, odciąga człowieka od dóbr duchowych i kieruje ku przyjemnościom zmysłowym. Efektem takiego działania jest

¹⁰⁸ CH VIII, 1.

¹⁰⁹ CH I, 21: ὁ ἔννοους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν. Jedyne miejsce w *Corpus Hermeticum*, które wyróżnia człowieka obdarzonego logosem i jego właśnie zalicza do wybrańców, znajduje się w CH XVI, 16: „Ktokolwiek jest więc rozumny (ἐν τῷ λογικῷ), świeci w nim promień dzięki słońcu – tych wszystkich zaś jest niewielu i są oni wolni od dajmonów; żaden bowiem spośród dajmonów ani bogów nie może nic w porównaniu z jednym promieniem boga. Wszyscy inni natomiast prowadzeni są i niesieni przez dajmony, ich dusze i ciała, kochając i zgadzając się na ich działania; a † logos nie jest erosem † błąkającym się i zwodzającym na manowce”.

utrudnienie człowiekowi możliwości poznania dobra, przez co mógłby on znienawidzić swą ziemską powłokę, którą autor CH VII określa jako zło¹¹⁰. Mielibyśmy tu więc do czynienia z walką dobra ze złem, gdzie ciało reprezentuje to drugie:

Taki jest chiton (χιτών) – wróg (ἐχθρόν), którego przywdziałeś; dusząc, ściąga cię w dół do siebie, abys nie spojrział w górę, i zobaczywszy piękno prawdy i znajdujące się [tam] dobro, nie znienawidził jego zła, zrozumiawszy podstęp, który uknuł przeciwko tobie; to bowiem, co uchodzi za organy zmysłów, czyni on nieczułym, zamknąwszy je w wielkiej ilości materii i wypełniwszy nieczystą rozkoszą, abys ani nie usłyszał o tych rzeczach, o których powinienes usłyszeć, ani nie zobaczył tych, które powinienes zobaczyć (CH VII, 3).

Autor CH VII jasno więc daje do zrozumienia, że ciało jest czymś złym. Jest ono materialną powłoką, która okrywa to, co w człowieku istotne; co więcej, prowadzi do tego, żeby prawdziwa natura człowieka została ukryta nawet przed nim samym. Gdyby bowiem ujrzał prawdę, odkrył swoją naturę, musiałby znienawidzić ciało i skierować się ku dobru i pięknu. Wszystkie działania ciała oddalają „istotnego człowieka” (οὐσιώδης ἄνθρωπος) od jego właściwej drogi.

K.W. Tröger, analizując CH XIII, wskazuje na to, że człowiek ani w świecie, ani w swoim ciele nie jest w domu – staje się on tu więźniem na obczyźnie i w ciemnościach¹¹¹. Dlatego też w traktacie tym Hermes Trismegistos, który „zrodził się w umyśle”¹¹², przekonuje swego syna, że ten nie widzi go naprawdę, ponieważ postrzegając go oczami, a więc korzystając ze zmysłu wzroku, wpatruje się jedynie w jego ciało:

Teraz widzisz mnie, synu, oczyma, ale nie rozumiesz, czym jestem, patrząc cielesnym wzrokiem. Nie można mnie teraz, synu, oglądać takimi oczami (CH XIII, 3).

W tym samym traktacie czytamy także, że ciało, nazwane tu pomieszczeniem, jest tworzone przez zodiak, zawierający w sobie elementy pochodzące ze zwodniczej natury:

Ta cielesna osłona (τὸ σκῆνος τοῦτο) [...], którą przekroczyliśmy, została utworzona z kręgu zodiakalnego (ἐκ τοῦ ζωοφόρου κύκλου), a ten składa się z bytów – co do liczby – dwunastu, o jednej naturze i wielokształtnej postaci, dla zmylenia człowieka (CH XIII, 12).

¹¹⁰ Cf. Platon, *Fedon* 66b5–7: „[...] jak długo będziemy mieli ciało (τὸ σῶμα) i dusza (ψυχή) nasza będzie złączona z takim wielkim złem (μετὰ τοιούτου κακοῦ), nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”.

¹¹¹ K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971, s. 97.

¹¹² CH XIII, 3: ἐγεννήθην ἐν νῶ.

Zodiak bowiem, jak uważa W. Scott, jest źródłem czy też przyczyną negatywnych cech lub błędów ludzkich¹¹³. Ujawniają się one, oczywiście, już po wcieleniu.

Umiłowanie ciała sprawia, że człowiek nie jest w stanie zrozumieć rzeczy ani pięknych, ani dobrych. A ponieważ zarówno piękno, jak i dobro należą do rzeczy boskich, tym samym istota ludzka, nad którą władzę ma ciało, poddaje się złu. Złem zaś jest ignorancja w sprawach tego, co boskie. Po raz kolejny myśl hermetyczna ukazuje niewiedzę jako zły wybór – wędrówkę niewłaściwą drogą. Dusza uwięziona w ciele jest osłabiona i wpędzana w niepewność wątpliwościami swego „właściciela”:

Jeśli zaś uwięzisz swoją duszę w ciele, osłabisz ją i powiesz: „nic nie rozumiem, nic nie mogę; boję się morza, nie potrafię wejść do nieba; nie wiem, kim byłem, nie wiem, kim będę”, to co masz wspólnego z bogiem? Nie potrafisz nic zrozumieć z rzeczy pięknych i dobrych, skoro jesteś miłośnikiem ciała i [człowiekiem] złym; skończonym bowiem złem (ἡ τελεία κακία) jest nie znać tego, co boskie (τὸ ἄγνοεῖν τὸ θεῖον) (CH XI, 21).

Jednak dla kogoś wtajemniczonego i uświadomionego, jak Hermes w CH XI, droga ku dobru jest łatwa; można napotkać je wszędzie, bez względu na stan, w jakim znajduje się poznający. Z pewnością dzieje się tak dlatego, że ten, który ma nadzieję na poznanie, wie, że dobro można znaleźć we wszystkim¹¹⁴:

[...] a móc to poznać, i chcieć, i mieć nadzieję, jest drogą + prostą [i] właściwą + prowadzącą do dobra, i łatwą. W trakcie tej drogi napotkasz [je] wszędzie i wszędzie [je] ujrzysz, kiedy i gdzie nie będziesz się tego spodziewał: kiedy będziesz czuć, spać, pływać, chodzić; nocą, w ciągu dnia, gdy będziesz mówić lub milczeć; nie ma bowiem niczego, czym [dobro] nie jest (CH XI, 21).

¹¹³ W. Scott, *op. cit.*, s. 392.

¹¹⁴ Myśl ta zdaje się klócić z poglądem, że zło występuje tu, na ziemi. Z drugiej zaś strony człowiek uświadomiony, zaznajomiony z zasadami hermetyzmu, wie, że skoro „wszystko jest jednym”, wszystko zatem powinno być dobrem. Można tu przytoczyć myśl Heraklita (DK 12 B 102: τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια), który twierdził, że to ludzie dostrzegają różnicę w rzeczach, uznając jedne za sprawiedliwe, inne zaś za niesprawiedliwe, podczas gdy dla boga wszystkie rzeczy są piękne, dobre i sprawiedliwe. Wszystko zatem, co jest dziełem boga musi być obiektywnie dobre i piękne. Wszelkie negatywne rozróżnienia pochodzą zaś od ludzi, ich subiektywnego punktu widzenia. Podobną opinię można odnaleźć także u Demokryta (DK 68 B 175): „Bogowie dają ludziom wszystko, co dobre, i dawniej, i teraz. Tylko tego wszystkiego, co złe, szkodliwe i nieużyteczne, tylko tego ani dawniej, ani teraz nie użyczają ludziom bogowie, lecz tak właśnie postępują oni sami z powodu umysłowej ślepoty i nierozwagi” (przeł. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 225).

Wydaje się jednak, że dobro można osiągnąć tylko pozbywając się pierwiastka somatycznego. Materia bowiem, jako jeden z elementów tworzących człowieka, staje się „nośnikiem” zła. Jak twierdzi autor CH II, tylko bóg jest dobry, inne byty nie są zdolne do udziału w naturze dobra, ponieważ są złożone z ciała i duszy:

[...] wszystkie inne rzeczy są niezdolne do przyjęcia natury dobra; są bowiem ciałem i duszą, nie mają więc miejsca, które może zawrzeć dobro (CH II, 14).

Tak więc cielesność człowieka odciąga go od dobra; co więcej, ci, którzy nie kroczą właściwą ścieżką pobożności, ośmielają się używać w stosunku do człowieka określeń „piękny” i „dobry”, choć nie wiedzą, czym jest dobro. Z powodu tej niewiedzy wierzą, że zło jest dobrem. Powiększając je, nie potrafią jednak od niego uciec i bez niego żyć, ludzkie „dobra” są bowiem konieczne dla podtrzymania doczesnej egzystencji człowieka:

Dlatego też ci, którzy trwają w niewiedzy i nie wstąpili na drogę pobożności, ośmielają się nazywać pięknym i dobrym człowieka, który nawet we śnie nie ujrzał, czym jest dobro, lecz dał się porwać wszelkiemu złu i uwierzył, że zło jest dobrem; i w ten sposób z niego korzysta, nienasycony, bojąc się, że zostanie go pozbawiony, walcząc ze wszystkich sił, aby nie tylko je zachować, lecz również powiększyć. Takie są [właśnie], Asklepiosie, ludzkie dobro i piękno, od których ani nie można uciec, ani [ich] znienawidzić; to bowiem ze wszystkiego jest najtrudniejsze, że ich potrzebujemy i nie możemy bez nich żyć (CH VI, 6).

Prawdziwe, czyste dobro jest zresztą obce złożonej naturze człowieka – ma ono charakter względny i jest zawsze wymieszane ze złem, a właściwie stanowi nawet jego najmniejszą część:

W człowieku dobro określane jest przez porównanie (*κατὰ σύγκρισιν*) ze złem, ponieważ to, co nie jest nadmiernie złe, tutaj jest dobrem, a to, co tutaj jest dobrem, jest najmniejszą (*ἐλάχιστον*) częścią zła (CH VI, 3).

Człowiek jest zły także dlatego, że jest istotą śmiertelną i podległą ruchowi, czyli zmianie – obie te cechy wynikają z jego cielesnej natury:

Pierwszy jest świat, człowiek zaś jest, po świecie, drugą istotą żywą, ale pierwszą wśród istot śmiertelnych i wspólnie z innymi istotami żywymi posiada zasadę życia; nie tylko jednak nie jest dobry, lecz zły, ponieważ jest śmiertelny. Świat zaś nie jest dobry, ponieważ jest ruchomy, ale nie jest też zły jako nieśmiertelny. Człowiek zaś jest zły zarówno dlatego, że jest ruchomy, jak i dlatego, że jest śmiertelny (CH X, 12).

Dlatego też dusza ludzka – jak tłumaczy Hermes w dalszej części CH X – nawet jeśli dzięki poznaniu boga stanie się, w jedyny dostępny dla człowieka sposób,

dobra¹¹⁵, nie może w tym stanie pozostać, lecz „z konieczności” (κατ’ ἀνάγκην) staje się zła (CH X, 15). Zło to rozwija się z upływem czasu: im dłużej człowiek – a raczej jego dusza – przebywa w ciele, tym bardziej oddala się od prawdziwego dobra i piękna. Dlatego dusza dziecka nie jest jeszcze całkowicie skażona złem. Przeciwnie, jest jeszcze piękna, ponieważ dopiero co, jak można przypuszczać, była blisko boga, czyli dobra, a będąc wówczas przy nim, nie miała ciała, które nie wie, czym jest piękno ani dobro. Tak więc piękna dusza dziecka „psuje się” tym bardziej, im dłużej przebywa w ciele. Dzieje się tak między innymi z powodu zapomnienia, które ogarnia duszę jednostkową po jej oddzieleniu się od duszy świata. W ten sposób zapomnienie, będące rezultatem zamknięcia duszy w ciele, staje się złem:

Spójrz, synu, na duszę dziecka, która jeszcze nie przyjęła swojego oddzielenia † ... † ponieważ jej ciało nie osiągnęło jeszcze swych pełnych rozmiarów – jak piękna jest z każdej strony, gdy się na nią patrzy, nie zmacona jeszcze przez doznania ciała, wciąż jeszcze zależna od duszy wszechświata. Gdy zaś ciało urośnie i wciśnie ją w swoją masę, [dusza] oddzieliwszy się [od duszy wszechświata] rodzi zapomnienie (λήθην)¹¹⁶, i nie ma udziału (οὐ μεταλαμβάνει) w pięknie (τοῦ καλοῦ) i dobru (ἀγαθοῦ); zapomnienie staje się złem (κακία) (CH X, 15).

Cielesność człowieka w CH ściśle łączy się także z przeznaczeniem:

Wszystkie czyny, synu, są dziełem przeznaczenia (εἰμαρμένης), a bez niego nie istnieje nic z rzeczy cielesnych (τῶν σωματικῶν); ani dobro, ani zło nie powstają przypadkiem. Jest zaś również przeznaczone, aby ten, kto uczynił coś pięknego, doznawał tego; dlatego właśnie działa – aby doznawać tego, czego doznaje, ponieważ to uczynił (CH XII, 5).

Według autora CH I przeznaczenie leży w gestii siedmiu zarządców, a więc jest ono zależne od planet¹¹⁷. Ponieważ dotyczy ono wszystkich istot żywych, podlegają mu także ludzie, pomimo tego, że noszą w sobie cząstkę nieśmiertelną i mają władzę nad innymi – niższymi od siebie – bytami. Jednak pierwszy Człowiek na swojej drodze podjął decyzję, która w konsekwencji doprowadziła do jego śmiertelności na skutek połączenia się z naturą. W ten sposób człowiek stał się niewolnikiem, który podlega przeznaczeniu:

A chociaż jest nieśmiertelny i ma władzę (ἐξουσίαν) nad wszystkim (πάντων), jako poddany przeznaczeniu (εἰμαρμένη) doznaje losu śmiertelnych; znajdując się powyżej harmonii układu [świata], stał się niewolnikiem wewnątrz niej (CH I, 15).

¹¹⁵ Cf. niżej.

¹¹⁶ Cf. Platon, *Państwo* 621a.

¹¹⁷ Cf. CH I, 9.

Chociaż, jak zostało wcześniej wspomniane, traktat CH III jest na tyle zepsuty, że trudno z niego wyczytać całościową i spójną naukę, to jednak wydaje się, że jeden z ustępów można zaklasyfikować jako wykaz działań, które zostały przeznaczone dla ludzi przez niebiańskich bogów, tworzących podległy im świat podniebny:

[...] i [powstały] pokolenia ludzi, aby poznali boskie dzieła i dawali czynne świadectwo naturze; aby zwiększała się ich liczba i aby panowali nad wszystkimi rzeczami podniebnymi i rozpoznawali rzeczy, które są dobre; aby powiększali się we wzrastaniu i pomnażali w liczebności. I poprzez bieg cyklicznych bogów [utworzyli] wszelką duszę w ciele + ... + aby oglądała niebo i bieg niebiańskich bogów i boskie dzieła i działania natury i aby + ... + poznała boską moc + ... + aby poznała rzeczy dobre i złe, i odkryła wszelką umiejętność wytwarzania rzeczy dobrych (CH III, 3).

Inaczej przedstawia kwestię przeznaczenia autor CH XVI, który uważa, że odpowiedzialne za nie są dajmony. One to kierują losem człowieka za pomocą narzędzi ciał:

[Dajmony więc] kierują całą ziemską władzą za pomocą narzędzi naszych ciał. Hermes tę władzę nazwał przeznaczeniem (CH XVI, 16).

W jednym punkcie, we wszystkich traktatach poruszających ten temat, myśl o przeznaczeniu jest spójna: mianowicie w tym, że żaden człowiek nie jest od niego wolny¹¹⁸. Nie wszyscy jednak podlegają mu w taki sam sposób. Człowiek obdarzony rozumem, zdaniem autora CH XII, nawet w swoim życiu na ziemi wymyka się – w pewnym przynajmniej sensie – spod władzy przeznaczenia:

Wszyscy ludzie doznają tego, co przeznaczone (τὸ εἰμαρμένον). Jednak ludzie rozumni (ἐλλόγιοι), dla których [...] przewodnikiem jest umysł (τὸν νοῦν), nie doznają tego w ten sposób, co inni. Skoro są oni wolni od zła, nie doznają tego [co przeznaczone] dlatego, że są źli [...]. Nie jest bowiem możliwe uciec od jakości zmiany, podobnie jak od narodzin, lecz ten, kto ma umysł, może uniknąć zła (CH XII, 7).

Wszystkim bowiem – jak czytamy dalej – rządzi umysł, określony mianem „duszy boga”:

[...] i nic nie jest dla niego niemożliwe, ani umieścić ludzką duszę ponad przeznaczeniem (εἰμαρμένης ὑπεράνω), ani, podobnie, jeśli napotyka zaniedbaną, umieścić ją pod władzą przeznaczenia (ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην) (CH XII, 9).

¹¹⁸ Cf. CH XII, 6: „Wszyscy zaś ludzie podlegają przeznaczeniu, narodzinom i zmianie; a te rzeczy są początkiem i końcem przeznaczenia”.

Sformułowanie to, jak wynika z treści przytoczonego wyżej akapitu 7, nie odnosi się oczywiście do możliwości uniknięcia doznań i cierpień nieodłącznie związanych z przynależnością do rodzaju ludzkiego, lecz do umiejętności duchowego uniezależnienia się od nich i niedopuszczania do tego, aby sprowadziły one duszę na drogę występku – w czym bez trudu rozpoznać można wpływ etyki stoickiej.

3.3. Powrót do prawdziwej natury

3.3.1. *Gnothi seauton*

„Aforyzm «poznaj samego siebie» wydaje się bardzo łatwą radą, a jest dla nas najtrudniejszy ze wszystkich”¹¹⁹ – pisał w IX wieku n.e. Focjusz. Tymi słowami potwierdził opinię wygłoszoną już przez Talesa, który na pytanie „co jest trudne”, odparł „poznać samego siebie”¹²⁰. Jak istotnym przedsięwzięciem jest kwestia samopoznania, w następujący sposób wyjaśnia w swojej monografii J. Schmidt:

[...] próba odniesienia się do tego, co najwyższe, może się powieść tylko wtedy, gdy podmiot ma właściwy stosunek do samego siebie. Skoro zaś układ taki ma charakter normatywny, to znaczy, że chodzi o to, by człowiek „ostatecznie” odniósł się we właściwy sposób do siebie samego, a przez to do ostateczności, która jako nieuharunkowane dobro stanie się dla jego odniesienia do samego siebie niezawodną miarą. Jest to wielki postęp, jakiego dokonał Sokrates, w porównaniu z filozofami przyrody. Dla niego „poznaj samego siebie” stanowiło klucz do prawdziwego poznania filozoficznego [...]; hasło to stało się wytyczną dla antycznych szkół filozoficznych¹²¹.

Można przyjąć, że greckie zalecenie γνῶθι σεαυτόν leży u podstaw filozofii i jest jednym z najważniejszych przesłań starożytnej Grecji; co więcej, jest ono i zdaje się, że będzie, wiecznie aktualne. Głoszone już przez pierwszych mędrców

¹¹⁹ Focjusz, *Biblioteka* 249, 440b20–21, [w:] Focjusz, *Biblioteka*, t. IV, „Kodeksy” 247–280, przeł. O. Jurewicz, Wrocław 2006.

¹²⁰ Cf. Diog. Laert. I, 1, 36; cf. Heraklit B 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν (wszystkim ludziom jest dane poznawać samych siebie i rozsądnie myśleć, przeł. K. Mrówka); Heraklit B 101: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν („siebie samego poszukałem”, przeł. K. Mrówka).

¹²¹ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006, s. 26; cf. Platon, *Charmides* 164d: „[...] nie wstydziłbym się przyznać się, żem coś niesłusznego powiedział raczej, niżbym się kiedy zgodził, że człowiek, który siebie samego nie zna, jest ważny. Ja, po prostu, uważam, że to właśnie jest rozważa: znać siebie samego (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν). Ja się zgadzam z tym, który w Delfach taki napis położył u stóp Boga. Mam wrażenie, że ten napis pobożny to jest jakby słowo powitania ze strony Boga, skierowane do tych, którzy wchodzą, zamiast zwyczajnego «ciesz się»”.

i widniejące ponoć przy wejściu do świątyni delfickiej miało uświadomić człowiekowi potrzebę odnalezienia i zrozumienia własnej natury. Odkrycie to z kolei miało doprowadzić do poznania swojego właściwego miejsca w świecie. Bez znajomości własnej natury, własnej istoty, człowiek bowiem nie jest w stanie pojąć otaczającej go rzeczywistości. A bez zrozumienia tego wszystkiego nie można osiągnąć szczęścia i mądrości. W ten sposób człowiek, a właściwie jego samoświadomość, staje się punktem wyjścia w drodze do wiedzy.

Chcąc rozwiązać kwestię hermetycznego poznania samego siebie¹²², trzeba odpowiedzieć na trzy pytania:

- 1) Co przynosi wiedza na temat samego siebie?
- 2) W jaki sposób odbywa się proces samopoznania?
- 3) Czy każdy człowiek jest zdolny do poznania samego siebie?

Na pierwsze pytanie można odnaleźć odpowiedź w następujących ustępach *Poimandra*:

[...] niech ten, kto ma umysł (ἐννοῦς), rozpozna samego siebie (ἀναγνωρίσάτω ἑαυτόν), że jest nieśmiertelny, i że przyczyną śmierci jest miłość (ἔρωτα) (CH I, 18).

Rozpoznanie samego siebie przynosi więc świadomość, że człowiek z natury jest nieśmiertelny, a przyczyną śmierci jest miłość. Wiedzę tę mogą osiągnąć tylko ci, którzy są obdarzeni umysłem – νοῦς. Oni w konsekwencji osiągają szczególne dobro. Nieświadomi zaś, ulegając miłości, poddają się śmierci. Skoro więc miłość jest przyczyną śmierci, jest rzeczą oczywistą, że człowiek świadomy powinien unikać pokus cielesnych. One to bowiem sprawiają, że istota ludzka trwa w błędzie i ciemności:

A ten, kto rozpoznał samego siebie (ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτόν), osiągnął szczególne dobro (περιοῦσιον ἁγαθόν), ten zaś, kto na skutek błędu miłości (ἐκ πλάνης ἔρωτος) pokochał ciało, błakając się trwa w ciemności (ἐν τῷ σκότει), doznając na sposób zmysłowy rzeczy podległych śmierci (CH I, 19).

W powyższych ustępach pobrzmiewają echa myśli zarówno pitagorejskiej, jak i Platońskiej. Uwięziony w ciele człowiek musi bowiem zrozumieć swoje położenie, jak również to, że tylko odwrócenie się od przyjemności zmysłowych i zaspo-

¹²² H.D. Betz (*The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation*, „The Harvard Theological Review”, vol. 63, no. 4, 1970, s. 471) dzieli interpretacje tej maksymy na dwie grupy: starszą, według której jest ona wezwaniem do uświadomienia sobie własnego człowieczeństwa oraz późniejszą – tu zalicza także interpretację hermetyczną – zdaniem której wzywa ona do uświadomienia sobie boskiej natury w człowieku; w tym drugim ujęciu zmienia ona swoją funkcję z maksymy na „kerygmatyczne nawiolywanie” (*kerygmatic call*; cf. *ibidem*, s. 484).

kojenie duchowych potrzeb swojej prawdziwej natury skieruje go na właściwą ścieżkę powrotu do siebie. Człowiek musi pojąć to, że jest nieśmiertelny, a życie na ziemi jest tylko złudą.

Wreszcie w *Poimandrze* czytamy, że

[...] ten, który poznał samego siebie (ὁ νοήσας ἑαυτὸν) zmierza do siebie (εἰς αὐτὸν χωρεῖ) (CH I, 21).

To lakoniczne, a jednocześnie enigmatyczne twierdzenie przywodzi na myśl Platonieckiego *Timajosa*, gdzie człowiek, który rozumiał „mechanizm” świata oraz to, że życie doczesne nie jest jego stanem naturalnym, musi, aby powrócić do swego pierwotnego stanu szczęśliwości, zapanować za pomocą rozumu nad cielesno-zmysłową stroną swej natury, która trzyma go w życiu na ziemi¹²³. Lektura pism hermetycznych pozwala na podobną interpretację. Co bowiem może znaczyć, że człowiek świadomy „zmierza do siebie”, jak nie powrót do swego naturalnego, czyli najlepszego stanu? Powrotem do życia prawdziwego jest zaś odwrót od życia zmysłowego. Proces ten nastąpić może jedynie w przypadku, gdy człowiek uświadomi sobie, że pochodzi od boga:

Światłem i życiem jest bóg i ojciec, z którego powstał Człowiek. Jeśli więc zrozumiesz, że jesteś z życia i światła i że z nich właśnie [pochodzisz], znowu pójdziesz do życia (CH I, 21).

Na pytanie drugie – o sposób osiągnięcia samopoznania – pisma CH nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi. Można przypuszczać, że jest ono częścią poznania prawdziwej natury świata i boga, które jest dostępne dzięki udzielanemu przez boga objawieniu i/lub własnemu wysiłkowi człowieka (CH XI, 21). K.W. Tröger porusza kwestię wypełnienia zalecenia *gnothi seauton* w traktacie XIII. Powołując się na zawartą w tym piśmie wzmiankę o anamnezie twierdzi, że to właśnie proces anamnezy umożliwia uzyskanie radykalnej samoświadomości, która z kolei staje się świadomością boskiego pochodzenia¹²⁴. To przypomnienie ma nastąpić z woli boga. Jak poucza bowiem Trismegistos swego syna, pewien rodzaj rzeczy nie jest „wyuczalny”, ale poznanie ich może nastąpić, gdy bóg tego zechce:

¹²³ Platon, *Timajos* 42b3–4: „Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwieździe, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do którego nawykł”; *ibidem*, 42c4–d2: „[...] przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegiem tego, co identyczne i podobne, potrafi rozumem opanować tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, z wody i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne, i człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy”.

¹²⁴ K.W. Tröger, *op. cit.*, s. 48; cf. W. Scott, *op. cit.*, s. 379–380.

Tego rodzaju [spraw], synu, nie można się nauczyć (οὐ διδάσκεται); bóg przypomina o nich (ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμνήσκειται), gdy zechce (CH XIII, 2).

Wykorzystanie w nauce hermetycznej platońskiej teorii anamnezy¹²⁵ powinno skłonić czytelnika CH do wyciągnięcia wniosku, że każdy człowiek nosi w sobie wiedzę na temat rzeczy boskich. Nie jest ona jednak wiedzą powszechną, ale może objawić się tylko wówczas, gdy zechce tego sam bóg.

Powyższe zdanie jest kolejnym przykładem na to, że ludzie zostali podzieleni na wybranych i na tych, których życie będzie toczyło się w nieświadomości, wśród pozorów uznawanych przez nich za prawdę. Pewne bowiem jest, że owej boskiej łaski czy objawienia mogą dostąpić jedynie ci, którzy mają umysł, jako ludzie w pełni ukształtowani, doskonali – τέλειοι. Tymi zaś stali się ci – jak wspomniano wyżej – którzy posłuchali wezwania i „zanurzyli się w umyśle”, a w konsekwencji posiadli wiedzę o tym, skąd pochodzą i jaki cel ma ich istnienie¹²⁶.

Przedstawiający tę zasadę, przytoczony wcześniej ustęp CH IV, 4 zawiera tym samym odpowiedź na pytanie trzecie: czy każdy człowiek jest zdolny do poznania samego siebie? Rozwiązanie tej kwestii ponownie stanowi umysł. Skoro bowiem tylko ludzie posiadający νοῦς posiadają także wiedzę, tylko oni będą zdolni do tego, aby wypełnić zalecenie *gnothi seauton* i przejść całą drogę aż po deifikację. Początkiem zaś tej drogi najprawdopodobniej jest metaforyczne „zanurzenie się w umyśle”.

Istnieje jednak także nieco inne rozwiązanie kwestii osiągnięcia gnozy – a mianowicie spotkanie na swojej drodze przewodnika. Jego zadaniem jest szerzenie wiedzy – nauki, którą sam posiadał bezpośrednio od boga w trakcie objawienia. Gdy Poimander w CH I kończy swą opowieść, pyta swego ucznia, czy nie zechce on zostać przewodnikiem, dzięki któremu rodzaj ludzki będzie mógł być zbawiony:

Dlaczego jeszcze zwlekasz? Czy jako ten, który wszystko otrzymał (πάντα παραλαβών)¹²⁷ nie staniesz się przewodnikiem (καθοδηγός) dla godnych (τοῖς ἀξίοις), aby rodzaj ludzki dzięki tobie został ocalony przez boga? (CH I, 26).

I w tym przypadku jednak nie wszyscy dostąpią gnozy, a tym samym zbawienia, a jedynie ludzie „godni”. Z dalszego ciągu lektury wnioskować można, że choć

¹²⁵ Cf. Platon, *Menon* 81d; *Fajdros* 249b–c.

¹²⁶ Cf. CH IV, 4.

¹²⁷ Stwierdzenie to może tłumaczyć wniosek T. Zielińskiego (*Hermes und die Hermetik...*, s. 342), że narratorem tego traktatu jest sam Hermes, który, po otrzymaniu „instrukcji” od najwyższego Umysłu w kwestii gnozy, ma stać się przewodnikiem, posłańcem, czy wręcz prorokiem.

szansa wstąpienia na drogę prowadzącą do prawdy została dana wszystkim, „godnymi” są tylko ci, którzy wysłuchali proroka. Kiedy bowiem posłaniec Poimandra zaczął głosić ludziom nauki wcześniej przez siebie przyswojone, tylko niektórzy z nich pragnęli dalszych pouczeń, inni natomiast wysmiewali to, co usłyszeli¹²⁸:

Jedni z nich, którzy oddali się drodze śmierci, odstąpili wśród szyderstw; drudzy zaś rzuciwszy się do moich stóp prosili o naukę. Ja zaś podniosłem ich i stałem się przewodnikiem rodu, nauczając słów, jak i w jaki sposób zostaną zbawieni, i zasiewałem w nich słowa mądrości i żywili się ambrozyjską wodą (CH I, 29).

Ponieważ poznanie samego siebie nierozzerwalnie łączy się z boskim zbawieniem, powyższy ustęp przynosi odpowiedź na pytanie, czy każdy człowiek jest zdolny do wypełnienia zalecenia *gnothi seauton*. Odpowiedź, w świetle tego, co do tej pory zostało powiedziane, musi być negatywna: nie każdy pozna samego siebie. A w konsekwencji, nie każdy dostąpi ubóstwienia, chociaż to właśnie powinno być, zgodnie z nauką hermetyczną, celem człowieka:

To jest ostateczne dobro (τὸ ἀγαθὸν τέλος) dla tych, którzy posiadli wiedzę – stać się bogiem (θεωθῆναι) (CH I, 26)¹²⁹.

3.3.2. *Anodos* i deifikacja

Już w pitagorejskim *Świętym poemacie* czytamy o tym, że człowiek stanie się bogiem:

A kiedy ciało porzucisz i w wolne się wzniesiesz przestworza, Ziemię opuścisz na wieki, śmierć zdepczesz, bogiem się staniesz (ἔσσεαι ἀθάνατος θεός)¹³⁰.

¹²⁸ Cf. Heraklit B 104: „Jaki jest bowiem ich rozum lub serce? Posłuszni są śpiewakom ludowym, tłum biorą za nauczyciela, nie wiedząc, że wielu jest złych, a niewielu dobrych”.

¹²⁹ Cf. Platon, *Teajtet* 176a–b: „[...] dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”; idem, *Prawa* 716c–d: „[...] bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy [...] Kto więc takiej istocie, jak bóg chce się stać miły, takim, jak on, stać się musi możliwie najbardziej”.

¹³⁰ Pseudo-Pitagoras, *Carmen aureum*, [w:] *Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teleiambicum*, ed. D. Young (post E. Diehl), Leipzig 1971, w. 70–71: ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύτερον ἔλθεις, ἔσσεαι ἀθάνατος θεός ἀμβροτος, οὐκέτι θνητός.

Jak przekazuje Porfiriusz, Pitagoras nauczał wielu rzeczy, jednak przede wszystkim nakazywał dążenie do prawdy, co miało spowodować upodobnienie się ludzi do boga¹³¹.

W pismach *Corpus Hermeticum* dwa razy powtórzona została też przypisywana Heraklitowi myśl, że człowiek jest „śmiertelnym bogiem”:

[...] człowiek na ziemi jest śmiertelnym bogiem (θεὸν θνητόν), niebiański zaś bóg jest nieśmiertelnym człowiekiem (ἄθάνατον ἄνθρωπον) (CH X, 25).

Również Dobry Dajmon nazywa bogów nieśmiertelnymi ludźmi, ludzi zaś śmiertelnymi bogami (CH XII, 1).

W świetle dotychczasowych rozważań truizmem jest stwierdzenie, że w procesie ubóstwienia przeszkodę stanowi materialna część człowieka, czyli ciało. Nawet dusza, która ujrzała już kiedyś „piękno dobra”, nie może być ubóstwiona podczas swego pobytu w ciele:

Niemożliwe bowiem jest, synu, aby dusza, która zobaczyła piękno dobra, została ubóstwiona w ciele człowieka (CH X, 6).

Wiedząc, że człowiek może nie tylko upodobnić się do boga, ale także stać się bogiem, należy zadać pytanie, w jaki sposób przebiega ten proces deifikacji. Wcześniejsze rozważania pozwalają przypuszczać, że jego początek ma miejsce jeszcze tu, na ziemi, kiedy człowiek uświadomi sobie swoją prawdziwą – a więc boską – naturę. Wstępuje wówczas na drogę pobożności i poznania, która jest najlepszym wyborem człowieka w życiu doczesnym. Początek ten może nastąpić w momencie odwrócenia się od zmysłów, próby zapanowania nad nimi:

Stłum zmysły ciała, a nastaną narodziny boskości (ἡ γένεσις τῆς θεότητος); oczyść się z nierozumnych udręk materii (CH XIII, 7).

W CH IV Hermes przekonuje swojego syna, że istnieją dwa porządki rzeczy: rzeczy śmiertelnych oraz boskich. Ponieważ nie jest możliwe, aby równocześnie istnieć według dwóch porządków, człowiek musi wybrać jeden z nich:

¹³¹ Porfiriusz, *De vita Pythagorae*, 41, 1–3: τοιαῦτα παρήνει· μάλιστα δ’ ἀληθεύειν· τοῦτο γὰρ μόνον δύνασθαι τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖν θεῶ παραπλησίους. Wiara w to, że człowiek może stać się bogiem pobrzmiewa także u Empedoklesa. W jednym z jego fragmentów (DK 31 B 112) czytamy: „Oto ja, bóg nieśmiertelny, już nie śmiertelnik, przybywam czczony tak, jak należy, przez wszystkich ukoronowany girlandami i zielonymi wieńcami” (W. Lengauer, K. Stebnicka, *op. cit.*, s. 18); cf. Platon, *Prawa* 716b–c; *Teajtet* 176a–b.

Bo nie można, synu, zależeć od obu porządków: rzeczy śmiertelnych i boskich. Istnieją bowiem dwa [rodzaje] bytów: cielesny i niecielesny, do których należy [odpowiednio] to, co śmiertelne i to, co boskie; temu, kto chce wybrać, zostaje wybór jednego z nich. Nie można bowiem [mieć] † obu, wśród których pozostawiony jest wybór †, lecz osłabienie jednego ukazuje działanie drugiego (CH IV, 6).

Właściwy wybór uczyni człowieka bogiem, zły wybór doprowadzi go do zguby. Człowiek taki będzie przemierzał życie w procesji ludzi podobnych jemu, skrępowany, poddany rozkoszom cielesnym i niczego nie mogąc zdziałać:

Wybór tego, co lepsze, nie tylko jest najpiękniejszym działaniem dla tego, kto go dokonał, ponieważ zmienia człowieka w boga (ἀποθεῶσαι), lecz dowodzi także pobożności (εὐσέβειαν) względem boga; wybór zaś tego, co gorsze, zgubił (ἀπώλεσεν) człowieka, chociaż nie uchybił on bogu w niczym, prócz jednego: tak jak procesje przechodzą środkiem, same nie mogąc niczego zdziałać, innym zaś przeszkadzając, w ten sam sposób [ludzie] tacy tylko dumnie kroczą po świecie, zwodzeni przez rozkosze ciała (CH IV, 7).

Jeśli człowiek nie wybierze odpowiedniego dla siebie sposobu życia, zostanie opanowany przez różnego rodzaju udręki i kary, których, według autora CH XIII, jest dwanaście:

Pierwszą taką udręką (τιμωρία), synu, jest niewiedza (ἄγνοια), drugą smutek (λύπη), trzecią nieopanowanie (ἄκρασία), czwartą pożądanie (ἐπιθυμία), piątą niesprawiedliwość (ἀδικία), szóstą chciwość (πλεονεξία), siódmą oszustwo (ἀπάτη), ósmą zawiść (φθόνος), dziewiątą podstęp (δόλος), dziesiątą gniew (ὀργή), jedenastą popędlivość (προπέτεια), dwunastą występki (κακία). Co do liczby jest ich dwanaście (CH XIII, 7).

Mimo tego początkowego ograniczenia liczby udręk do dwunastu (co nasuwa nieodparte skojarzenie ze wspomnianym wcześniej złym wpływem zodiaku), dalej autor stwierdza, że w rzeczywistości jest ich znacznie więcej. Posługując się zmysłami, doprowadzają one „człowieka wewnętrznego” do cierpienia. Kiedy jednak bóg postanowi okazać swą litość, pojawia się sposób na odrodzenie:

Co do liczby jest ich dwanaście, a pod ich władzą, synu, jest jeszcze więcej innych; zmuszają one, poprzez więzienie ciała, aby wewnętrzny człowiek (ἐνδιάθετον ἄνθρωπον) cierpiał w sposób zmysłowy. Odstępują one, chociaż nie wszystkie naraz, od człowieka, nad którym zlitował się bóg – na tym polega sposób powtórnych narodzin (παλιγγενεσία) (CH XIII, 7).

Ostateczny powrót człowieka do stanu pierwotnego kojarzony jest jednak zazwyczaj z losami pośmiertnymi „istotnej” części człowieka, czyli zawartego

w nim nieśmiertelnego pierwiastka. W *Corpus Hermeticum* idea ta realizowana jest przez *anodos*, którą można by uznać za kolejny stopień deifikacji.

Hermetyczna *anodos* (dosł. droga pod górę) przywodzi na myśl Platońską *epanodos* czyli wznoszenie się lub powrót duszy do stanu pierwotnego¹³². Zarówno jeden, jak i drugi proces jest właściwie powrotem duszy (Platon) czy też człowieka istotnego (hermetyzm) do stanu przed pierwszego wcielenia. Stan ten jest najlepszy i powinien być przez człowieka najbardziej pożądany. Co więcej, w *Corpus Hermeticum* osiągnięcie go oznacza dla człowieka deifikację. Człowiek – oczywiście tylko ten, który osiągnął gnozę – staje się bogiem, a tym samym „dotyka” urzeczywistnionego dobra¹³³.

Owa droga pod górę – *anodos* – opisana została w traktacie *Poimander*. Można powiedzieć, że przedstawiona w rozdziałach 24–26 eschatologia opisuje właściwie proces apoteozy. Ponieważ – jak podkreśla *Nous*, czyli *Poimander* – ostatecznym dobrem dla człowieka, który osiągnie gnozę, jest stać się bogiem. Czym więc jest i w jaki sposób odbywa się ta droga ku górze, ku Jednemu? Na pytanie to odpowiedź znajdujemy w CH I, 24; tam bowiem narrator prosi *Poimandra*, aby opowiedział mu o drodze wznoszenia się. Najpierw znika ciało człowieka, które zostaje przekazane „do zmiany” (można więc wyprowadzić wniosek, że zostaje ono rozłożone na cztery elementy, z których jest zbudowane); dajmonowi oddawany jest charakter, naturze zaś uczucia i pragnienia:

Najpierw przy uwolnieniu materialnego ciała przekazujesz samo ciało do zmiany (εἰς ἀλλοίωσιν), a postać (εἶδος), którą miałeś staje się niewidoczna (ἄφανές); bezczynne [już] usposobienie (τὸ ἦθος) oddajesz dajmonowi. A zmysły ciała powracają do swoich źródeł, stając się [odrębnymi] częściami i ponownie dołączając się do energii. A uczucia i pożądanie wracają do nierozumnej natury (ἄλογον φύσιν) (CH I, 24)¹³⁴.

Wnioskując z dalszej części opowieści *Poimandra*, to, co po tym procesie zostało z człowieka, przechodzi przez sfery nieba, oddając po kolei przynależne każdej z nich (czyli każdej z planet¹³⁵) cechy:

¹³² Cf. Platon, *Państwo* 521c7, 532b8. Na temat Platońskiej *epanodos* cf. M. Czapińska, *Platońska „epanodos”, czyli niezwykła podróż duszy. Rozwój koncepcji*, „Nowy Filomata”, IX, z. 1, 2005, s. 11–21.

¹³³ Cf. CH I, 26.

¹³⁴ *Thymos* i *epithymia* mogą być tutaj próbą nawiązania do Platońskiego trójpodziału duszy z *Państwa* (439d–441a), stając się odpowiednikiem duszy popędliwej (θυμοειδής) – *thymos*, oraz duszy pożądliwej (ἐπιθυμητικόν) – *epithymia*.

¹³⁵ Według W. Scotta (*op. cit.*, s. 60), dusze podczas wchodzenia do wyższego świata oddają z powrotem planetom to, co otrzymały przy zejściu na dół.

I w ten sposób wyrusza dalej w górę poprzez układ [sfer] i w pierwszej sferze oddaje siłę (ἐνέργειαν) powodującą wzrastanie i pomniejszanie, w drugiej środku prowadzące do złych uczynków (μηχανὴν τῶν κακῶν) – podstęp pozbawiony mocy (δόλον ἀνενέργητον), w trzeciej [sferze] bezsilną ułudę pożądania, a w czwartej władczą arogancję pozbawioną nadmiaru, w piątej [sferze] bezbożne zuchwalstwo i lekkomyślną bezczelność, w szóstej nieczynne [już] zle skłonności bogactwa, a w siódmej sferze podstępne kłamstwo (CH I, 25).

W ten sposób człowiek zostaje uwolniony od wszelkich wad i jest zdolny wejść w sferę ósmą. Tam, zaopatrzony już tylko w siebie właściwą moc, śpiewa hymny na cześć ojca wraz z innymi obecnymi tam bytami. Później nowo przybyły zaczyna coraz bardziej upodabniać się do istot przebywających już w sferze ósmej, aby wreszcie osiągnąć boskość:

Wtedy uwolniony od działań układu [sfer] wkracza w naturę ogdoady¹³⁶, mając własną moc, śławi hymnami ojca wraz z [innymi] bytami. Obecni zaś cieszą się z jego przybycia, a [on], upodobniwszy się do towarzyszy, również słucha pewnych mocy, które ponad naturą ogdoady słodkim głosem opiewają ojca; wtedy zgodnie z porządkiem powracają do ojca, i sami oddają się mocom, a stawszy się mocami (δυνάμεις γινόμενοι)¹³⁷, znajdują się w bogu (ἐν θεῷ γίνονται). To jest ostateczne dobro dla tych, którzy posiadli wiedzę – stać się bogiem (θεωθῆναι) (CH I, 26).

Anodos opisana w *Poimandrze* jest więc procesem, który przywraca człowieka do jego pierwotnego stanu. Ostatni stopień *anodos* staje się jednocześnie momentem jego deifikacji.

¹³⁶ Ogdoada (ὀγδοατική) oznacza ósmą (ponadplanetarną) sferę i, jak pisze W. Myszor (*op. cit.*, s. 214, przyp. 45), „oznacza więc wyzwolenie spod wpływu planet, [...] jest miejscem (okresem czasu) oddawania czci Bogu”. W. Scott (*op. cit.*, s. 63) twierdzi, że ogdoada jest także demiurgiczną sferą twórczą (δημιουργική σφαῖρα), o której mowa w CH I, 13, to znaczy siedzibą Demiurga-Nousa; tam także przebywał pierwszy Człowiek, zanim nie przebił się przez układ planetarny, aby zejść na ziemię; cf. R. Reitzenstein, *op. cit.*, s. 53–54; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914, s. 303–308; B.P. Copenhaver, *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge 1995, s. 117–118).

¹³⁷ W CH XIII, 8–9 zostało wymienionych dziesięć boskich mocy: γνῶσις (poznanie), χαρά (radość), ἐγκράτεια (panowanie nad sobą), καρτερία (wytrwałość), δικαιοσύνη (sprawiedliwość), κοινωνία (szczodrość), ἀλήθεια (prawda), ἀγαθόν (dobro), ζωή (życie), φῶς (światło) – stanowią one tak zwaną dekadę, której nadejście oznacza odrodzenie (CH XIII, 10): „Poznałeś, synu, sposób powtórnych narodzin (τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον). Z nadejściem tej dziesiątki, synu, zostały przygotowane duchowe narodziny (νοερὰ γένεσις), które wypędziły dwunastkę; przez te narodziny staliśmy się bogami. Ktokolwiek więc otrzymał, dzięki [boskiej] litości, narodziny w bogu, porzuciwszy cielesne zmysły, poznaje samego siebie jako złożonego z tych [mocy] i cieszy się”.

Te trzy kolejne stopnie: poznanie siebie samego, *anodos* oraz deifikacja człowieka są, jako etapy jednego procesu, nierozzerwalnie ze sobą związane. Nie ma możliwości, aby człowiek powrócił do swego pierwotnego stanu bez poznania własnej natury. To zagłębienie się w proces samopoznania ma skierować człowieka na właściwą drogę postępowania. Zasada *gnothi seauton* jest zatem pierwszym stopniem wtajemniczenia nie tylko we własną naturę, ale także naturę wszechrzeczy. Z uwagi na to nie dziwi konstatacja M. Ehmera, że w pismach hermetycznych zalecenie *gnothi seauton* jawi się jako imperatyw kategoryczny¹³⁸. Ostateczny powrót „do siebie”, czyli deifikacja, może nastąpić dopiero po śmierci człowieka, a właściwie po jego przemianie – śmierć bowiem nie istnieje, jest tylko nazwą¹³⁹. Ten najwyższy stopień zostaje poprzedzony przez *anodos*, która stanowi oddanie materialnej powłoki, a także wszelkich negatywnych cech i jakości mieszczących się w ziemskim człowieku.

3.3.3. Poznanie boga jako zbawienie człowieka

Jak przekonuje autor CH X, jedynym zbawieniem dla człowieka¹⁴⁰ jest poznanie boga:

Bóg nie jest nieświadomy człowieka, lecz przeciwnie, poznaje i chce być poznawany. To jest jedyne zbawienie (σωτηριον) dla człowieka – poznanie boga (ή γνωσις του θεου). To jest wstąpienie (ἀνάβασις) na Olimp; w ten jedynie sposób dusza staje się dobra (CH X, 15).

Hermetyczne poznanie boga jako bytu najwyższego wpisuje się w tradycję greckiej filozofii, przede wszystkim sokratejsko-platońską, łączącą najwyższe dostępne dla człowieka dobro z prawdziwą wiedzą – wiedzą o rzeczywistym bycie. Wiedza ta nie może być oparta na spostrzeżeniach¹⁴¹, które są zawsze indywidualne, a ponadto dotyczą rzeczy zmiennych; rzeczy te mogą być jedynie przedmiotem mniemania – *doksa*. Tylko zaś wiedzę o bycie wiecznym i niezmiennym można nazywać *episteme*. Ten charakterystyczny dla myśli starożytnej spłot epistemologii z ontologią obejmuje u Platona również etykę, ponieważ prawdziwy byt mógł poznać tylko ten człowiek, którego cała dusza – wraz z uczuciami i po-

¹³⁸ Cf. M. Ehmer, *Das Corpus Hermeticum. Weisheit, die aus dem Ewigen fließt*, Hamburg 2016, s. 7.

¹³⁹ CH VIII, 1.

¹⁴⁰ Według K.W. Trögera (*op. cit.*, s. 99) człowiek, ponieważ ma boskie pochodzenie, nosi w sobie zbawienie jako potencjalną możliwość.

¹⁴¹ Już Heraklit (DK 12 B 107) przekonywał, że „[...] złymi świadkami dla ludzi są oczy i uszy tych, którzy mają barbarzyńskie dusze”: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων.

żądaniemi, czyli jej częścią nierozumną – była w stanie zwrócić się ku światu idei, na szczycie którego stała idea dobra¹⁴²; poznanie jej stawało się z kolei dla człowieka fundamentem prawdziwej, trwałej cnoty¹⁴³.

Większość ludzi uważa jednak pozory za rzeczywistość. Przywiązani do swoich zmysłów, nie są w stanie lub nie chcą uwolnić się od nich, aby poznać prawdę. Stają się więźniami własnych wyobrażeń o rzeczach, przykuci kajdanami do miejsca, z którego nie ma możliwości pełnego widzenia. Co więcej, jeśli ktoś z nich odważy się zerwać kajdany, przejść proces poznania, a następnie podzielić się swą wiedzą z innymi, prawie nikt nie chce go słuchać, a tym bardziej uwierzyć w jego opowieść. O tym właśnie opowiada mit jaskini opisany w Platońskim *Państwie*¹⁴⁴, a podobną sytuację przedstawia *Poimandres*: Narrator – prorok pouczony o naturze bytów – zaczyna swą wędrówkę, aby głosić to, czego dowiedział się od Poimandra. Jego słowa jednak, zawierające objawioną prawdę, nie dla wszystkich ludzi są atrakcyjne. Wielu z tych, którzy przysłuchiwali się opowieści, wyśmiało proroka i w ten sposób dokonało wyboru życia, które autor CH I nazywa śmiercią¹⁴⁵.

O tym, jak istotne jest w hermetyzmie poznanie i wiedza – gnoza, świadczy też przytoczone już wcześniej stwierdzenie autora CH X, który pisze, że „złem (κακία) duszy jest niewiedza (ἀγνοσία)”¹⁴⁶. Skoro zaś niewiedza jest złem, wiedza (γνῶσις) jest dobrem; jest też pierwszą z boskich mocy, które w liczbie dziesięciu tworzą tak zwaną „dekadę”¹⁴⁷.

Należy zatem zadać podstawowe pytanie: w jaki sposób człowiek poznaje boga?

Samo przytoczone na początku stwierdzenie, że bóg chce być poznany (CH V, 2), powinno czytelnika doprowadzić do wniosku, że jest to możliwe – człowiek może poznać boga. Jak jest to jednak możliwe, skoro bóg jest niewidoczny i nieobjawiony?

W ujęciu hermetycznym poznać boga można na dwa sposoby: poprzez jego dzieła oraz dzięki gnozie. A.-J. Festugière wyróżnia na tej podstawie dwa nurty hermetyzmu: kosmiczny i dualistyczny. W pierwszym z nich człowiek poznaje boga po prostu przez obserwację świata – kosmosu; obserwacja ta doprowadza go do

¹⁴² Platon, *Państwo* 518c.

¹⁴³ *Ibidem*, 499b–c; Platon, *Uczta* 212a.

¹⁴⁴ Cf. Platon, *Państwo*, 514a–517a.

¹⁴⁵ Cf. CH I, 27–29.

¹⁴⁶ CH X, 8.

¹⁴⁷ Cf. CH XIII, 8. R. van den Broek (*Gnosticism and Hermetism in Antiquity. Two Roads to Salvation*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. by R. van den Broek and W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 1) stwierdza, że ten, kto posiadał gnozę, zna drogę do Boga – drogę, która wiedzie z naszego widzialnego, materialnego świata aż do duchowej rzeczywistości boskiej istoty. Celem tej drogi jest poznanie albo „zobaczenie” Boga.

wniosku o istnieniu jakiejś przyczyny sprawczej. Nurt dualistyczny natomiast nie pozwala na łatwe dotarcie do przyczyny istnienia wszechrzeczy. Wymagana jest tu bowiem gnoza, której doświadczyć mogą tylko wybrani¹⁴⁸. Wydaje się jednak, że w obu tych nurtach człowiek musi mieć świadomość, że chce poznać boga, czyli musi być „wtajemniczony” w kwestie hermetyczne, żeby w ogóle wiedzieć o istnieniu najwyższego bytu i sposobie jego poznawania. Wracamy więc znowu do procesu samouświadamienia, od którego zaczyna się hermetyczna droga „ku górze”. Ten wtajemniczony i uświadomiony człowiek przygląda się światu i go podziwia. Podziwiając zaś boskie dzieło, jednocześnie poznaje jego twórcę:

[...] człowiek bowiem stał się widzem (θεατής) boskiego dzieła, podziwiał je i rozpoznał jego twórcę (ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα) (CH IV, 2).

W CH V Hermes wtajemnicza swego syna – Tata w misteria, co ma mu umożliwić zrozumienie i poznanie boga. Pierwszym krokiem do poznania jest modlitwa o życzliwość najwyższego bóstwa. Bóg zatem musi chcieć stać się przedmiotem poznania, bez jego przychylności i łaski nie będzie to możliwe. A ponieważ bóg jest niewidzialny, człowiek może poznać go tylko dzięki temu, że posiada umysł; to oczy umysłu ujrzą boga, chociaż ukazuje się on poprzez swoje dzieło, jakim jest świat:

Ty więc, synu Tacie, módl się najpierw do pana i ojca, i jedyne[...], aby okazał się życzliwy, abyś mógł poznać tak wielkiego boga, aby choć jeden jego promień zabłyśnął dla ciebie w twoim umyśle. Tylko bowiem myśl widzi to, co niewidzialne, ponieważ sama jest niewidzialna. Jeśli zdołasz, ukaże się oczom twego umysłu, Tacie; szczodry bowiem pan ukazuje się poprzez cały świat. Możesz ujrzeć myśl i uchwycić samymi rękami, i oglądać obraz boga (CH V, 2).

Jeśli zaś chcesz go zobaczyć, poznaj słońce, poznaj bieg księżyca, poznaj porządek gwiazd (CH V, 3).

Jeśli chcesz oglądać [go] poprzez [istoty] śmiertelne, które znajdują się na ziemi i w głębinie morskiej, poznaj, synu, człowieka stworzonego w łonie i rozważ dokładnie sztukę tego wytworu (CH V, 6).

Cały traktat CH V jest właściwie dowodem na istnienie boga. Nie można bowiem – jak uważa jego autor – obserwując świat i byty w nim egzystujące powiedzieć, że wszystko to nie ma swojego twórcy. A jest rzeczą oczywistą, że twórcą tym musi być najwyższy byt – bóg.

Innym sposobem na poznanie boga jest upodobnienie się do niego. Wyrażona przez Arystotelesa myśl, że „[...] poznawanie dokonywa się dzięki pewnemu

¹⁴⁸ Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, t. II, s. 55–58.

podobieństwu i pokrewieństwu z przedmiotami poznawanymi”¹⁴⁹, znajduje swoje odzwierciedlenie w hermetycznej teorii poznania boga. Tezę tę można odnaleźć w CH XI, gdy *Nous* zwraca się do Hermesa, twierdząc, że tylko upodobnienie się do boga przyniesie oczekiwany rezultat, czyli poznanie go:

Jeśli więc nie zrównasz się z bogiem (μη σεαυτὸν ἐξισόσης τῷ θεῷ), nie możesz pojąć boga; podobne bowiem jest poznawane przez podobne (τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν). Powiększ samego siebie do niezmierzonej wielkości, opuść wszelkie ciało, przekrocz wszelki czas, stań się Wiecznością, a poznasz boga. Wyobraź sobie, że nic nie jest dla ciebie niemożliwe, i uznaj siebie za nieśmiertelnego i mogącego pojąć wszystko: wszelką sztukę, wszelką wiedzę, usposobienie każdej żywej istoty; stań się wyższy od wszelkiej wysokości i głębszy od wszelkiej głębi; obejmij w sobie wszelkie spostrzeżenia rzeczy stworzonych: ognia, wody, [pierwiastka] suchego i mokrego, i bądź wszędzie jednocześnie: na ziemi, w morzu, w niebie; [wyobraź sobie], że wcale nie powstałeś, że jesteś w łonie, że jesteś młody, stary, że umarłeś, [wyobraź sobie] to, co po śmierci; i jeśli to wszystko pojmiesz jednocześnie: czasy, miejsca, rzeczy, ilości, jakości – możesz pojąć boga (CH XI, 20)¹⁵⁰.

Z jednej strony więc człowiek może oglądać boga w dziełach, które stworzył, w rzeczywistości, która go otacza; z drugiej poprzez upodobnienie się do boga. Jednak wydaje się, że najpełniejsze poznanie najwyższego bytu odbywa się na drodze intuicji, gdzie wszelkie postrzeżenia są zredukowane; prawdziwe poznanie bowiem niemożliwe jest na drodze zmysłowej:

Zobaczysz je dopiero wówczas, kiedy nie będziesz mógł nic o nim powiedzieć, ponieważ jego poznanie (γνώσις αὐτοῦ) jest boskim milczeniem (θεῖα σιωπή) i stłumieniem wszystkich zmysłów (καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων) (CH X, 5)¹⁵¹.

Na koniec należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię, obecną praktycznie w całej refleksji na temat człowieka w CH – tak jak nie wszyscy ludzie mogą osiągnąć doskonałość, nie wszyscy mogą też poznać boga. Bóg chce być poznany, ale tylko przez „swoich”:

Święty jest bóg, który chce być poznawany i jest poznawany przez swoich (τοῖς ἰδίοις) (CH I, 31).

¹⁴⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1139a10–11: εἴπερ καθ’ ὁμοιότητά τινα καὶ οικειότητά ἢ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς; cf. idem, *O duszy* 404b17; cf. Platon, *Państwo* 405b15, 409b26, 427a27; *List VII* 344a2–4.

¹⁵⁰ Cf. CH XI, 12.

¹⁵¹ Cf. CH V, 10: ὁ τῷ νοῖ θεωρητός. Według A.-J. Festugière’a (*op. cit.*, t. II, s. 77) bóg objawia się tym, którzy milczą, a więc takim którzy nie próbują go ani nazywać, ani definiować; objawia się wówczas oczom duszy takim, jaki jest.

Podsumowanie

Kim zatem jest człowiek opisany w traktatach *Corpus Hermeticum*? Można powiedzieć, że jego natura rozciąga się na skali od nierozumnego zwierzęcia aż po istotę boską. Pomiędzy zaś tymi skrajnościami staje się synem bożym¹⁵². W świetle przedstawionych rozważań miejsce człowieka w hermetycznym świecie dobrze oddają słowa Romana Ingardena: „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”¹⁵³. Trzeba tu jednak dodać, że dla wyznawców hermetyzmu tylko ten może przekraczać owe granice, kto wejdzie na właściwą drogę poznania. Można zaryzykować bowiem stwierdzenie, że właśnie stare greckie zalecenie γνῶθι σεαυτόν stało się najważniejszym przesłaniem *Corpus Hermeticum*. W ten sposób jedynie – poznając samego siebie – człowiek poznaje nie tylko własną naturę, ale stopniowo rozszerza tę wiedzę na pozostałe byty, zarówno niższe, jak i wyższe od siebie. W ten sposób istota ludzka poznaje i zaczyna rozumieć swoje miejsce we wszechświecie i rozpoznaje w sobie boski pierwiastek. Akt samoświadomości, rozpoznanie swego miejsca i własnej natury, jest pierwszym krokiem do „wznoszenia się”, do stopniowego uzyskiwania – czy może raczej uwalniania – własnej boskości.

Większość nurtów filozoficznych starożytności dowodziło, że człowiek dzięki rozumowi jest czymś więcej niż tylko zwierzęciem, które posługuje się wyłącznie instynktem. Tak samo zostaje to przedstawione w traktatach hermetycznych. Jeżeli człowiek nie robi użytku z największego daru otrzymanego od boga – swojego umysłu, nie wykracza poza naturę zwierzęcia. Nie wychodząc zaś poza tę naturę, uśmierca w pewien sposób istotę człowieczeństwa, oczywiście nie w jego wymiarze fizycznym, lecz duchowym. Posługując się terminologią Arystotelesa, człowiek taki nie wypełnia swojej funkcji, co oznacza, że nie posiada właściwej mu *arete*. Z drugiej strony próba zrozumienia własnej natury i życia zgodnie z nią może prowadzić do wyobcowania i niezrozumienia przez otoczenie, jak ma to miejsce w przypadku narratora CH I. To spotykało wielu znanych z tradycji proroków i filozofów, na czele z archetypową postacią Sokratesa.

Przekaz traktatów hermetycznych na temat człowieka jest więc jasny: najważniejsza jest gnoza, poznanie, w tym poznanie samego siebie. Tylko dzięki temu istota ludzka odkrywa swoją naturę i dzięki temu odkryciu i zrozumieniu może stać się bogiem. Można tu zapytać, czy zostanie bogiem nie jest czymś nie stosownym, chociażby przywołując nie tylko biblijną przypowieść o wieży Babel,

¹⁵² Cf. CH XIII, 2.

¹⁵³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 25.

ale i Platoński mit o „połówkach” z *Uczty*. Historie te pouczają, że bogowie nie życzą sobie, aby człowiek był „fizycznie” blisko nich. Taki akt pychy musi zostać ukarany. A jednak w CH I Poimandres wskazuje jasno: „to jest ostateczne dobro dla tych, którzy posiadają gnozę: stać się bogiem” (CH I, 26). Człowiek – ale tylko człowiek świadomy swojej natury – może zatem stać się bogiem, a właściwie już nim jest – trzecim bogiem, po bogu-ojcu i bogu materialnym – kosmosie.

Aby jednak być w pełni człowiekiem, człowiekiem „skończonym”, doskonałym, trzeba posiadać *voûs*. Nie wystarczy bowiem dusza ani *logos*, ponieważ żaden z tych czynników nie daje człowiekowi prawdziwego poznania – *gnosis*. Umysł jest tym istotnym czynnikiem, który prowadzi do wiedzy bezpośredniej dzięki milczącemu ujęciu intuicyjnemu. Jedynie on bowiem „widzi” nie tylko te rzeczy, które występują na ziemi i są dostrzegalne zmysłami; *nous* sięga o wiele dalej i wyżej, tak że potrafi objąć rzeczy w niebie, a także, jeśli takie istnieją, ponad niebem¹⁵⁴. Tylko człowiek posiadający umysł może ujrzyć dobro, a ujrzenie to jest równoznaczne ze zrozumieniem, że przebywanie na ziemi jest nieszczęściem. Prawdziwe życie bowiem znajduje się w boskiej sferze, gdzie człowiek, po odrzuceniu ciała, a także związanych z nim namiętności, występków i cierpień, odzyskuje swoją właściwą naturę.

¹⁵⁴ To, co nie jest dostrzegalne zmysłami, jest dostrzegalne dzięki oczom umysłu, cf. CH X, 4 i 5.

UWAGI KOŃCOWE

We wprowadzeniu do przedstawionych rozważań zostały zasygnalizowane dwie zasadnicze kwestie, które wyznaczały zarówno kierunek, jak i cel prowadzonych badań. Pierwsza z nich sprowadzała się do pytania, czy z tekstów *Corpus Hermeticum* wyłania się obraz „hermetycznej triady” – boga, świata i człowieka – na tyle konsekwentny i spójny, by można go uznać za wspólny dla myśli hermetycznej. Innymi słowy: czy obraz ten pozwala mówić o koherentnej teologii, kosmologii i antropologii, którą prezentują traktaty CH.

Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czego oczekujemy od koncepcji zawartych w utworach literackich różnych autorów, aby uznać, że spełniają one kryteria przynależności do wspólnego systemu filozoficznego, bądź też raczej filozoficzno-religijnego. Jeśli umieścimy poprzeczkę wysoko, oczekując konsekwentnego przestrzegania zarówno podstawowych założeń, jak i wypływających z nich wniosków, to nie ulega wątpliwości, że myśl hermetyczna przedstawiona w analizowanych przez nas pismach kryteriów tych nie spełnia. Należy jednak pamiętać, że nawet dzieła Platona czy Arystotelesa również nie są w pełni koherentne. Tym trudniej spodziewać się tego po wieloautorskim zbiorze traktatów składających się na *Corpus Hermeticum*, zwłaszcza że niektóre z nich zachowały się jedynie fragmentarycznie, a całość ma charakter synkretyczny i – wbrew ezoterycznym pozorom – popularny.

Choć trudno jest w tej sytuacji mówić o jednolitej teologii, kosmologii czy antropologii hermetycznej *sensu stricto*, to jednak na podstawie lektury traktatów CH można wyodrębnić ich dość wyraźnie zaznaczające się wspólne podstawy czy koncepcje. Powtarzają się one we wszystkich (lub prawie we wszystkich) pismach, pomimo tego, że ich rozwinięcia podążają już raczej w różnych kierunkach (lub też wcale nie następują).

Najbardziej zróżnicowane są poglądy teologiczne autorów CH, co może wynikać z faktu, że właśnie bogu poświęcają oni w traktatach najwięcej uwagi. Koncepcje ontologiczne, dotyczące najwyższego bóstwa, wahają się na skali pomiędzy transcendencją a panteizmem. Różne jest też w związku z tym wyobrażenie boskiego działania oraz uczestniczących w nim pośredników, wśród których znajdujemy *nous*, *logos*, *demiurga*, a także boską wolę, mądrość czy moc, bądź też moce; są też traktaty, w których nie występują żadni pośrednicy „wyręczający” najwyższego boga. Mimo tych różnic, wszyscy autorzy pism wchodzących w skład CH są zgodni co do tego, że bóg najwyższy jest źródłem istnienia i życia wszystkich bytów należących do wszechświata. Bóg jest zatem jego bezpośrednim bądź pośrednim twórcą i ojcem, a także jedynym prawdziwym dobrem.

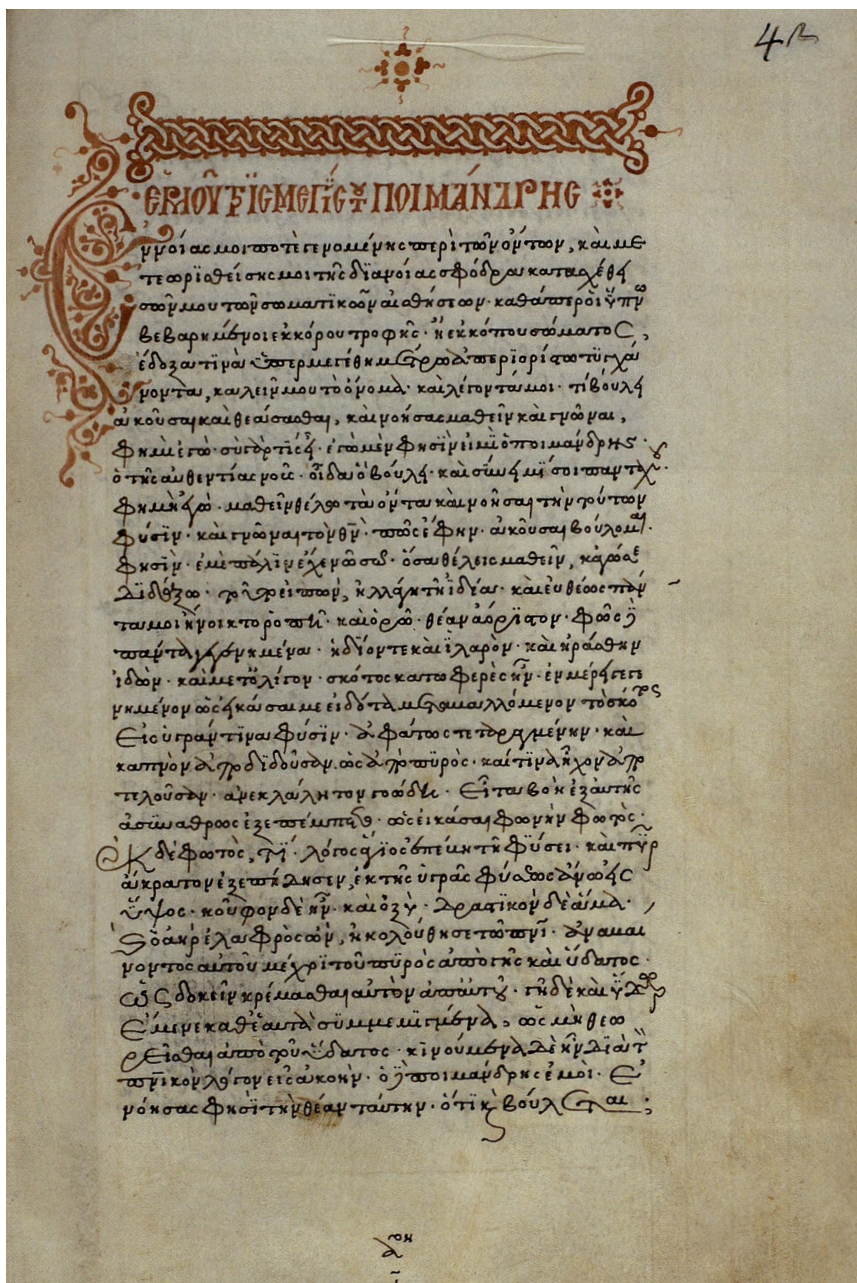
Dość zróżnicowany jest również sposób przedstawienia przez autorów hermetycznych pozycji człowieka w świecie oraz jego relacji z bogiem. Kwestie te są naświetlone w zróżnicowany sposób: od optymistycznego podkreślania piękna i boskości człowieka oraz jego zdolności poznania rzeczywistości niecielesnej, po pesymistyczny obraz duszy uwięzionej w otępiającym ją ciele i dręczonej przez karzące dajmony. Różnice dostrzec można też w kwestiach bardziej szczegółowych, jak relacja między *logos* i *nous* lub też opisy pośmiertnych losów ludzkiej duszy. Wspólnym fundamentem przedstawionej w CH hermetycznej antropologii jest jednak przekonanie o boskim pochodzeniu człowieka, które wyznacza zarazem cel jego egzystencji. Jest nim powrót do swojej prawdziwej natury, a dojście do niego możliwe jest tylko dzięki osiągnięciu prawdziwego poznania (*gnosis*).

Stosunkowo najmniej rozbieżności znajdziemy w przedstawionej w pismach CH kosmologii. Pojawiające się różnice dotyczą tu przede wszystkim miejsca świata w hierarchii bytów oraz przypisywania mu – bądź nie – dobra i piękna. Wszyscy autorzy CH wypowiadający się na ten temat uznają jednak, że świat jest organizmem żywym, nieśmiertelnym i uporządkowanym, utworzonym – bezpośrednio lub pośrednio – przez najwyższego boga i odzwierciedlającym, przynajmniej w pewnej mierze i za pomocą dostępnych środków, jego doskonałość.

Drugim zasadniczym zagadnieniem, na które odpowiedź miała przynieść podjęta w pracy analiza, było pytanie, czy przedstawione w CH ujęcie kluczowych dla filozofii pojęć „bóg”, „świat”, „człowiek” różni się – i w jakim stopniu – od koncepcji zaproponowanych przez wcześniejszą tradycję grecką. Pisma zebrane w *Corpus Hermeticum* są wyraźnym świadectwem czasów, w których nie tylko możliwe, ale wręcz zgodne z ówczesną tendencją było poszukiwanie mądrości u wielu mistrzów i w różnych, powszechnie dostępnych źródłach, na co wskazują choćby utwory Lukiana czy *Dialog z Tryfonem* Justyna Apologety. Okoliczności takie musiały sprzyjać powstawaniu literatury, która w przystępnej formie starała się odpowiedzieć na potrzeby intelektualne i religijne epoki, wykorzystując w tym celu różne elementy tradycji filozoficznej i łącząc je z pierwiastkami religijnymi. W treści większości traktatów CH przeważa synkretyczna myśl filozoficzna, w której na plan pierwszy wysuwają się poglądy Platona, Arystotelesa i stoików. Wyraźna tonacja religijna, a nawet mistyczna niektórych pism, wplecione w nie modlitwy i hymny, widoczne niekiedy większe zainteresowanie demonologią i numerologią, niewątpliwie mogą wskazywać na wpływ kultów misteryjnych czy religijnej literatury żydowskiej. Elementy te jednak nie są dominujące; można nawet odnieść wrażenie, że niektóre z nich (jak rzekomo egipskie pochodzenie CH XVI) zostały wprowadzone w celu nadania literaturze hermetycznej charakteru bardziej ezoterycznego, co niewątpliwie mogło przyczynić się do zwiększenia zainteresowania potencjalnych czytelników (bądź wyznawców). W pewnym uproszczeniu można więc powiedzieć, że nie

ma zasadniczej różnicy pomiędzy poglądami wyrażonymi w CH a wcześniejszą myślą filozoficzną, chociaż myśl ta została przez autorów pism hermetycznych w sposób wybiórczy zaadaptowana do potrzeb ich odbiorców.

Synkretyczny charakter CH w żadnym razie nie deprecjonuje jego traktatów jako przedmiotu analiz naukowych. Przeciwnie, wielowątkowość i niejednorodność CH tym bardziej skłania do refleksji i poszukiwania odniesień we wcześniejszej tradycji filozoficznej. Mam nadzieję, że przedstawiona praca, wraz z dołączonym do niej przekładem, będzie stanowić choćby niewielki przyczynek do badań nad tym tematem.



Il. 4. Początek Poimandra – pierwszego traktatu Corpus Hermeticum z manuskryptu weneckiego, który należał do kardynała Bessariona

Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Poimandres,_BNM_Gr_Z_263.jpg (data dostępu: 16.03.2019).

CZĘŚĆ II

CORPUS HERMETICUM
– PRZEKŁAD POLSKI

I

ΈΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ

1. Έννοίᾳ μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίᾳς σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γινῶναι;

2. — φημὶ ἐγώ, Σὺ γὰρ τίς εἶ; — Έγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· οἶδα ὃ βούλει, καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ.

3. — φημὶ ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν πῶς, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι. — φησὶν ἐμοὶ ἄλιν, Έχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κἀγὼ σε διδάξω.

4. τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ιδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἦνοικτο ῥοπῇ, καὶ ὁρῶ θεὰν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδὼν. καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγεννημένον, φοβερὸν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὥς <ὄφει> εἰκάσαι με εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδούσαν, ὥς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἥχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοῶδι· εἶτα βοή ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὥς εἰκάσαι φωνῇ πυρός,

I

HERMESA TRISMEGISTOSA POIMANDRES¹

1. Kiedyś, gdy rozmyślałem nad rzeczami, które istnieją, i moja myśl uniosła się bardzo wysoko, a moje cielesne zmysły zostały stłumione, tak jak u ludzi pogrążonych w ciężkim śnie z powodu nadmiaru jedzenia albo przemęczenia ciała, wydało mi się, że ktoś olbrzymi, o niezmierzonej wielkości, woła mnie po imieniu i mówi do mnie:

– Co chcesz usłyszeć i zobaczyć, a zrozumiawszy – nauczyć się i poznać?

2. – Kim jesteś? – zapytałem – Ja – powiedział – jestem Poimandres, umysł absolutny², wiem, czego pragniesz, i jestem z tobą wszędzie.

3. Powiedziałem: – Pragnę nauczyć się o rzeczach istniejących, zrozumieć ich naturę i poznać boga. Jakże – powiedziałem – chcę [to] usłyszeć!

Ponownie zwrócił się do mnie: – Zachowaj w swoim umyśle wszystko, czego pragniesz się nauczyć, a ja cię nauczę.

4. To powiedziawszy zmienił swój wygląd, i natychmiast wszystko w jednej chwili otworzyło się przede mną. Ujrzałem widok bezgraniczny: wszystko stało się światłem, ciepłym i radosnym, a ujrzawszy to zakochałem się. A wkrótce potem nastąpiła z kolei ciemność, która rozciągnęła się w dół, straszna i ponura, cała poskręcana, tak że przypominała mi węża; później ciemność przemieniła się w jakąś wilgotną naturę, niewymownie wzburzoną, wydzielającą dym, jakby z ognia, i wydającą niewypowiedzianie żalosny dźwięk; potem wydobył się z niej nieartykułowany krzyk, podobny do odgłosu ognia³.

¹ Według A.-J. Festugière'a (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris 1954, s. 41) narratorem *Poimandra* jest sam Hermes, chociaż w całym traktacie nie pada jego imię; cf. A. van den Kerchove, *Le voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden–Boston 2012, s. 25–28. Hermes – narrator ma się stać duchowym przewodnikiem ludzkości (cf. T. Freke, P. Gandy, *Hermetica. The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York 2008, s. 10); można uznać go także za proroka mającego głosić ludziom naukę, którą sam otrzymał od Poimandra (CH I, 27). A.P. Bos (*A dreaming or sleeping god Kronos in the Corpus Hermeticum and other Hellenistic texts*, [w:] A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Köln 1989, s. 29–30) porównuje Poimandrowego Hermesa do człowieka z alegorii Platońskiej jaskini, który pokonuje drogę do uwolnienia się z więzienia ziemskiej kondycji i wraca następnie jako posłaniec do tych, którzy pozostali w jaskini. R.A. Segal natomiast (*The Poimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin – New York – Amsterdam 1986, s. 24), pomijając kwestię tożsamości narratora, uznaje, że w CH I to sam Poimander jest prawdopodobnie Hermesem Trismegistosem.

² Vide: rozdział 1, przyp. 58.

³ Jak sugeruje B.P. Copenhaver (*The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge, 1995, s. 99), „nieartykułowany krzyk” opisuje tu huk wydawany przez pierwotny ocean, powstały z beładnego zmieszania ze sobą wszystkich elementów.

5. ἐκ δὲ φωτὸς ... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικὸν δὲ ἅμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὣν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρὸς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν> ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν.

5. Ze światła ... święty logos wstąpił w naturę⁴, a czysty ogień⁵ wyskoczył z wilgotnej natury wysoko ku górze, był bowiem lotny i przenikliwy, a jednocześnie aktywny; a powietrze, które było lekkie, podążyło za pneumą⁶, unosząc się z ziemi i wody aż do ognia, tak że wydawało się, że zwiesza się z ognia; woda i ziemia pozostały zmieszane ze sobą, tak że nie można było oglądać ziemi poza wodą; były one poruszane przez unoszący się nad nimi duchowy logos, tak że można je było słyszeć⁷.

⁴ Cf. rozdział 1, przyp. 105.

⁵ πῦρ ἄκρατον – inne możliwe znaczenie to „nieopanowany”.

⁶ τῷ πνεύματι; termin τὸ πνεῦμα występuje w CH 32 razy. Z wyjątkiem traktatu XVIII, gdzie oznacza on natchnienie, trudno jednoznacznie oddać jego sens w pozostałych pismach, wobec czego w przekładzie większości traktatów CH został on pozostawiony w brzmieniu oryginalnym. Pneuma może oznaczać dech, tchnienie (w tym tchnienie życia), ducha, ale także powietrze (przede wszystkim gorące). Wszystkie te znaczenia wyróżnia jedna wspólna cecha: jest to substancja, której nie da się uchwycić zmysłami. O jej istotnej roli świadczy chociażby to, że demiurg ukazany w CH I (9 i 16) jest nazywany bogiem ognia i pneumy. Bierze ona zatem udział w tworzeniu bytów wyższych. W CH IX, 9 autor wymienia ją wśród czynników tworzących życie niektórych istot. Podobny wątek został podjęty w CH X (13, 16, 17), gdzie pneuma staje się *spiritus movens* życia. Samo pojęcie πνεῦμα jest w sposób szczególny obecne w filozofii stoickiej, gdzie reprezentuje, jak pisze G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. V, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 174) „rozżarzone tchnienie i jest zasadą, która wszystko przenika i wszystko przekształca, a rozprzestrzeniając się z różnym natężeniem po całym wszechświecie, tworzy różne rzeczy według określonej hierarchii. Krótko mówiąc, stoicka pneuma utożsamia się z twórczym ogniem (to znaczy z bogiem-physis-logosem)”. Nie jesteśmy jednak w stanie rozstrzygnąć kwestii, czy hermetycy wzorowali się w tym aspekcie na filozofii stoików; być może posłużyli się tylko od dawna obecnym w filozofii terminem, nie przykładając do niego aż tak wielkiej wagi. Warto przypomnieć, że również Arystotelesowi pojęcie pneumy nie było obce, a dyskusja o jego znaczeniu w filozofii Stagiryty wciąż się toczy (cf. A.P. Bos, *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*, New York 2018). Jest jednak bardzo prawdopodobne, że w CH I, 5 – jak wynika z kontekstu – mamy do czynienia ze stoickim utożsamieniem pneumy z „czystym ogniem”, a także z logosem, o czym świadczy określenie tego ostatniego przydawką πνευματικός (tu oddaną jako „duchowy”).

⁷ W przeciwieństwie do „nieartykułowanego krzyku” wydawanego przez pierwotny chaos w CH I, 4, kierowany przez logos ruch ziemi i wody może nasuwać skojarzenie z rytmem fal. Miejsce to nie jest łatwe do interpretacji, można je bowiem rozumieć na dwa sposoby. Punktem wyjścia jest decyzja co do znaczenia słowa ἡ ἄκοή: przyjmując podstawowe znaczenie tego słowa, a więc „słuchanie”, można rozumieć, że ruch logosu, mający na celu poruszenie ziemi i wody, spowodował, że płynna mieszanina obu elementów wydaje, na skutek ruchu, słyszalny dźwięk; można też przyjąć dalsze znaczenie ἡ ἄκοή – „posłuszeństwo”, co oznaczałoby, że logos nie tylko wprowadził oba elementy w ruch, ale także sprawił, że były mu one posłuszne; dzięki temu ich ruch nie miał charakteru chaotycznego.

6. ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί, Ἐνόησας, φησί, τὴν θέαν ταύτην ὃ τι καὶ βούλεται; καὶ, Γνώσομαι, ἔφην ἐγώ. — Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ. — Τί οὖν; φημί. — Οὕτω γινῶθι τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῦον, λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατήρ θεός. οὐ γὰρ δίστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἔνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωὴ. — Εὐχαριστῶ σοι, ἔφην ἐγώ. — Ἀλλὰ δὴ νόει τὸ φῶς καὶ γνώριζε τοῦτο.

7. εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντῴπησέ μοι, ὥστε με τρέμειν αὐτοῦ τὴν ιδέαν ἀνανεύσαντος δέ, θεωρῶ ἐν τῷ νοῖ μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγεννημένον, καὶ περισχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστη, καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον· ταῦτα δὲ ἐγὼ διενόηθην ὁρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον.

8. ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος, φησί πάλιν ἐμοί, Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης ἐμοί. — Τὰ οὖν, ἐγὼ φημι, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη; — πάλιν ἐκεῖνος πρὸς ταῦτα, Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

9. ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυν ὦν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὦν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.

10. ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων [τοῦ θεοῦ] ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιουργήμα, καὶ ἠνώθη τῷ δημιουργῷ Νῷ (ὁμοούσιος γὰρ ἦν), καὶ κατελείφθη [τὰ] ἄλογα τὰ κατωφερῆ τῆς φύσεως στοιχεῖα, ὡς εἶναι ὕλην μόνην.

6. Poimandres powiedział do mnie: – Czy pojąłeś, co znaczy ta wizja?

– Zrozumiem – odpowiedziałem.

– To światło – powiedział – to ja – Umysł, twój bóg, ten, który istniał przed wilgotną naturą, która ukazała się z ciemności; z Umysłu zaś [pochodzi]⁸ świetlisty Logos – syn boga.

– Cóż więc dalej? – zapytałem.

– Pojmij to w ten sposób: to, co w tobie widzi i słyszy, to logos pana, umysł zaś jest bogiem ojcem; nie są oddzieleni od siebie nawzajem, ponieważ ich zjednoczenie jest życiem.

– Dziękuję ci – powiedziałem.

– Patrz więc na światło i poznaj je.

7. To powiedziawszy spoglądał na mnie przez dłuższy czas, tak że jego wygląd przyprawił mnie o drżenie; gdy podniósł głowę, ujrzałem w moim umyśle światło, znajdujące się w niezliczonych potęgach, i niezmierzony świat, który powstał; a ogień został otoczony największą mocą i, okiełznany, zajął [swoje] miejsce. Te rzeczy ujrzałem w myśli dzięki mowie Poimandra.

8. Ponieważ nie mogłem wciąż ochłonąć z wrażenia, zwrócił się do mnie ponownie:

– Ujrzałeś w umyśle służącą za pierwowzór ideę, prapoczątek niezmierzonej zasady – to powiedział mi Poimander.

– Skąd więc – zapytałem – wzięły się elementy natury?

Na to on ponownie odpowiedział:

– Z woli boga, która, przyjąwszy Logos i ujrawszy piękny świat, naśladowała [go], [sama] stając się światem poprzez swoje elementy i zrodzone [przez siebie] dusze.

9. Umysł – bóg, będąc męsko-żeński, i istniejąc jako życie i światło, zrodził za pomocą logosu drugi Umysł – demiurga; ten, będąc bogiem ognia i pneumy, utworzył siedmiu zarządców⁹, którzy okrążają świat zmysłowy, a ich rządy nazywane są przeznaczeniem.

10. Natychmiast Logos boga pomknął z niżej położonych elementów do czyistych wytworów natury, i połączył się z umysłem – demiurgiem (ponieważ miał tę samą substancję), a niższe elementy natury pozostały nierozumne, tak że stały się jedynie materią.

⁸ Jeżeli nie zostało wskazane inaczej, słowa zawarte w nawiasach kwadratowych pochodzą od autorki przekładu.

⁹ Powszechnie przyjmuje się, że pod nazwą siedmiu zarządców (διοικητὸς ἑπτὰ) kryją się planety: Merkury, Wenus, Mars, Jowisz, Saturn oraz Słońce i Księżyc, cf. Platon, *Timajos* 38c. A.P. Bos (*Aristotle on God's Life-Generating Power...*, s. 113, przyp. 48) uważa za niezaprzeczalne, że pojęcie planetarnych mocy jako kosmicznych archontów, które stało się tak ważne w późniejszej tradycji, wywodzi się z Arystotelesowego traktatu *O świecie*.

11. ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περισχὼν τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ροίῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἶασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος ἄρχεται γάρ, οὐ λήγει· ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῶα ἤνεγκεν ἄλογα (οὐ γὰρ ἐπεῖχε τὸν Λόγον), ἀὴρ δὲ πετεινὰ ἤνεγκε, καὶ τὸ ὕδωρ νηκτά· διακεχώρισται δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἢ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, καὶ <ἡ γῆ> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἔρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἡμερα.

12. ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὦν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἡράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα,

13. καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί, ἡβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ἀπὸ τοῦ πατρὸς· γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ, ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἡράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἡβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι.

11. Demiurg-Umysł, wraz z Logosem, obejmując kręgi i kręcąc [nimi] ze światem, wprowadził swoje wytwory w ruch wirowy i pozwolił im obracać się od bezgranicznego początku do niezmierzonego końca, ponieważ zaczynają tam, gdzie kończą. Obrót ich, jak chciał Umysł, wyprowadził z niżej położonych elementów istoty nierozumne (nie posiadały bowiem Logosu): powietrze niesło [stworzenia] skrzydlate, woda – pływające; ziemia i woda zostały, jak chciał Umysł, oddzielone od siebie nawzajem, i ziemia wydała z siebie zwierzęta, które miała [w sobie]: czworonożne i pełzające, dzikie i oswojone.

12. Umysł, ojciec wszechrzeczy, będący życiem i światłem, urodził Człowieka równego sobie, którego pokochał jako własne dziecko; był [on] bowiem bardzo piękny, mając [w sobie] obraz ojca. A ponieważ w istocie bóg pokochał własną postać, przekazał [mu] wszystkie swoje wytwory.

13. Kiedy zaś [Człowiek] spostrzegł tworzenie Demiurga w ogniu, zapragnął sam tworzyć i otrzymał pozwolenie od ojca. Aby mieć wszelką władzę, znalazł się w strefie tworzenia [i tam] dostrzegł byty utworzone przez brata¹⁰; te zaś pokochały go i każdy przekazał [mu] część swojej funkcji; a poznawszy ich istotę i otrzymawszy udział w ich naturze zapragnął rozerwać powierzchnię okręgów i poznać władzę tego, który znajduje się nad ogniem.

¹⁰ Tj. planety.

14. καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρήξας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν, ὃν ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <καὶ> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητόρων τὴν τε μορφήν τοῦ θεοῦ ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὡς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἡβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ὤκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν.

15. καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρὸς καὶ ἄϋπνος ἀπὸ αὐπνου ... κρατεῖται.

14. Mając wszelką władzę nad światem istot śmiertelnych i nierozumnych zwierząt, rozerwawszy powłokę, [Człowiek] wyrzwał przez spojenie [sfer]¹¹ i ukazał niżej położonej naturze piękną postać boga; [ta zaś] ujrzawszy go – mającego w sobie niezmiernie piękno, całą energię zarządców i postać boga – uśmiechnęła się z miłością, ponieważ zobaczyła w wodzie odbicie pięknego kształtu Człowieka i [jego] cień na ziemi. On zaś, ujrzawszy w niej kształt podobny do siebie, znajdujący się w wodzie, pokochał [ją] i zapragnął tam zamieszkać. Jednocześnie z pragnieniem nastąpiło działanie, i zamieszkał nierozumną formę. Natura zaś, wzięwszy ukochanego, cała go objęła i połączyli się; byli bowiem zakochani.

15. I dlatego człowiek, w przeciwieństwie do wszystkich istot żyjących na ziemi, ma podwójną naturę: ze względu na ciało jest śmiertelny, ale nieśmiertelny dzięki [znajdującemu się w nim] istotnemu Człowiekowi. A chociaż jest nieśmiertelny i ma władzę nad wszystkim, jako poddany przeznaczeniu doznaje losu śmiertelnych; znajdując się ponad układem [sfer], stał się niewolnikiem wewnątrz niego; będąc zaś męsko-żeński, ponieważ pochodzi od męsko-żeńskiego ojca, i bezsenny – ponieważ od bezsennego, podlega władzy ...¹²

¹¹ διὰ τῆς ἁρμονίας; pojęcie ἁρμονία pojawia się sześć razy w CH I, odnosząc się zazwyczaj do natury świata bądź „układu”, czy też właśnie „harmonii” jego sfer. Dość problematyczne wydaje się natomiast znaczenie (a przez to oddanie w języku polskim) tego pojęcia właśnie tutaj, w CH I, 14; w tym konkretnym miejscu wydaje się bowiem, że musi chodzić o układ sfer niebieskich pojmowany jako pewnego rodzaju spojona ze sobą całość, oddzielona od świata ziemskiego rodzajem „powłoki” (κύτος). Inni tłumacze pojęcie ἁρμονία oddają w następujący sposób: W. Scott (*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Boston 1993, vol. I, s. 121) w CH I, 14 słowo to tłumaczy wyrazem *sphere*, natomiast w pozostałych pięciu przypadkach jako *the structure of the heavens* (*ibidem*, s. 123, 125, 129); A.-J. Festugière (NF I, s. 11, 13, 15, 16): *l'armature*, oraz *l'assemblage* (NF I, s. 12); W. Myszor (*Poimandres: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 15/1, 1977) posługuje się sformułowaniem „układ całości” (s. 211, 214), raz tylko dodając do tego „układ całości sfer” (s. 212); B.P. Copenhaver (*op. cit.*, s. 3, 4, 6) konsekwentnie używa określenia „cosmic framework”; niemiecki tłumacz J. Holzhausen (*Das Corpus Hermeticum Deutsch. Die griechischen Traktate und der lateinische 'Asclepius'*, t. 1, Stuttgart 1997) posilkuje się trzema określeniami: *Himmelsphären* (s. 14, 15), *Sphärenharmonie* (s. 15) i *Himmelsharmonie* (s. 17, 19). W wydaniu P. Scarpiego (*La rivelazione segreta di Ermeto Trismegisto*, vol. I, Milano 2009) spotykamy natomiast sformułowania „complesso armonico” (s. 37), „complesso armonico delle sfere” (s. 39, 41, 45), „complesso armonico dei sette” (s. 39).

¹² Trzykropki w przekładzie oznaczają lakuny w tekście oryginalnym.

16. καὶ μετὰ ταῦτα, Νοῦς ὁ ἐμός· καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου. ὁ δὲ Ποιμάνδρης εἶπε, Τοῦτό ἐστι τὸ κεκρυμμένον μυστήριον μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας. ἡ γὰρ φύσις ἐπιμιγεῖσα τῷ Ἀνθρώπῳ ἤνεγκέ τι θαῦμα θαυμασιώτατον ἔχοντος γὰρ αὐτοῦ τῆς ἁρμονίας τῶν ἑπτὰ τὴν φύσιν, οὓς ἔφην σοι ἐκ πυρὸς καὶ πνεύματος, οὐκ ἀνέμενεν ἡ φύσις, ἀλλ' εὐθὺς ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους, πρὸς τὰς φύσεις τῶν ἑπτὰ διοικήτόρων, ἀρρενοθήλεας καὶ μεταρσίους.

καὶ μετὰ ταῦτα, Ὡ Ποιμάνδρη, εἰς μεγάλην γὰρ νῦν ἐπιθυμίαν ἦλθον καὶ ποθῶ ἀκοῦσαι μὴ ἔκτρεχε. καὶ ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν, Ἀλλὰ σιώπα. οὐπῶ γάρ σοι ἀνήπλωσα τὸν πρῶτον λόγον. — Ἴδου σιωπῶ, ἔφην ἐγώ.

17. Ἐγένετο οὖν, ὥς ἔφην, τῶν ἑπτὰ τούτων ἡ γένεσις τοιῷδε τρόπῳ· θηλυκὴ γὰρ <γῆ> ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν, τὸ δὲ ἐκ πυρὸς πέπειρον. ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου. ὁ δὲ Ἀνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχὴν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν, καὶ ἔμεινεν οὕτω τὰ πάντα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μέχρι περιόδου τέλους <καὶ> ἀρχῶν γενῶν.

18. ἄκουε λοιπόν, ὃν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι. τῆς περιόδου πεπληρωμένης ἐλύθη ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ βουλῆς θεοῦ· πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει, τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως. ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ, Αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα, καὶ ἀναγνωρίσατέ <ὁ> ἔννοους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἷτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα.

19. τοῦτο εἰπόντος, ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἁρμονίας τὰς μίξεις ἐποίησατο, καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε, καὶ ἐπληθύνθη κατὰ γένος τὰ πάντα καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου.

20. — Τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν, ἔφην ἐγώ, οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας; — Ἔοικας, ὦ οὗτος, τούτων μὴ πεφροντικένοι ὧν ἤκουσας. οὐκ ἔφην σοι νοεῖν; — Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα. — Εἰ ἐνόησας, εἰπέ μοι, διὰ τί ἄξιοί εἰσι τοῦ θανάτου οἱ ἐν τῷ θανάτῳ ὄντες; — Ὅτι προκατάρχεται τοῦ οἰκείου σώματος τὸ στυγνὸν σκότος, ἐξ οὗ ἡ ὑγρὰ φύσις, ἐξ ἧς τὸ σῶμα συνέστηκεν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, ἐξ οὗ θάνατος ἀρδεύεται.

16. Po tym [powiedziałem]:

– Umyśle mój; i ja sam bowiem kocham [mądre] słowo.

Poimander zaś powiedział:

– To jest tajemnica ukryta aż do tego dnia. Natura, połączywszy się z Człowiekiem, wydała coś zdumiewająco godnego podziwu. Skoro bowiem [Człowiek] posiadał naturę układu siedmiu [zarządców], którzy, jak ci mówiłem, są [utworzeni] z ognia i pneumy, natura nie zwlekąca, lecz natychmiast urodziła siedmiu ludzi, podobnych z natury do siedmiu zarządców, męsko-żeńskich i przebywających w przestworzach.

Po tym [powiedziałem]:

– Poimandrze, ogarnęło mnie wielkie pragnienie i bardzo chcę słuchać; nie odchodź.

A Poimander powiedział:

– Zamilcz, bo nie skończyłem jeszcze dla ciebie pierwszej mowy.

– Już milczę – powiedziałem.

17. – Jak powiedziałem, narodziny tych siedmiu nastąpiły w taki sposób: ziemia była [elementem] żeńskim, a woda zapładniającym, z ognia zaś pochodziła dojrzałość; z powietrza natura wzięła pneumę i wydała ciała na kształt Człowieka. Człowiek zaś z życia i światła stał się duszą i umysłem, z życia duszą, ze światła umysłem, i w ten sposób trwało wszystko w zmysłowym świecie aż do końca obiegu i początków gatunków.

18. Wysłuchaj reszty wywodu, który pragniesz usłyszeć. Kiedy obieg wypełnił się, połączenie pomiędzy wszelkimi rzeczami zostało rozwiązane z woli boga; wszystkie bowiem istoty męsko-żeńskie razem z człowiekiem zostały rozdzielone i jedne stały się męskie, a drugie w podobny sposób żeńskie. Bóg zaś natychmiast przemówił świętym słowem: pomnażajcie się w pomnażaniu, wzrastajcie w wielkiej ilości, wszystkie stworzenia i wytwory, i niech ten, kto ma umysł, rozpozna samego siebie, że jest nieśmiertelny i że przyczyną śmierci jest miłość, i [niech pozna] wszystko, co istnieje.

19. Kiedy [bóg] to powiedział, opatrność, za pomocą przeznaczenia i harmonii [sfer], spowodowała łączenie się i ustanowiła narodziny; wszystkie istoty rozmnożyły się zgodnie z gatunkiem. A ten, kto rozpoznał samego siebie, osiągnął szczególne dobro, ten zaś, kto na skutek błędu miłości pokochał ciało, błakając się, trwa w ciemności, doznając na sposób zmysłowy rzeczy podległych śmierci.

20. – Czym tak bardzo błądzą [ludzie] nieposiadający wiedzy – zapytałem – że zostaną pozbawieni nieśmiertelności?

– Wydaje się, że nie rozważyłeś tych rzeczy, które usłyszałeś. Czy nie powiedziałem ci, abyś myślał?

– Myślę i przypominam sobie, i jestem wdzięczny.

– Jeśli zastanowiłeś się, powiedz mi, dlaczego ci, którzy są w śmierci, zasługują na śmierć?

– Ponieważ tym, co dało początek własnemu ciału, jest ponura ciemność, z której [pochodzi] wilgotna natura; z niej powstało ciało w zmysłowym świecie, z którego pije śmierć.

21. — Ἐνόησας ὀρθῶς, ὦ οὗτος. κατὰ τί δὲ <ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν χωρεῖ>, ὅπερ ἔχει ὁ τοῦ θεοῦ λόγος; — φημί ἐγώ, "Ὅτι ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατήρ τῶν ὄλων, ἐξ οὗ γέγονεν ὁ Ἄνθρωπος. — Εὖ φῆς λαλῶν· φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ Ἄνθρωπος. ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις. ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν. — Ἄλλ' ἔτι μοι εἰπέ, πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω ἐγώ, ἔφην, ὦ Νοῦς ἐμός; φησὶ γὰρ ὁ θεός <ὁ ἔννοους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν>.

22. οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; — Εὐφήμει, ὦ οὗτος, λαλῶν· παραγίνομαι αὐτὸς ἐγώ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμνοῦντες τεταγμένως πρὸς αὐτὸν τῇ στοργῇ, καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις, εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα· μᾶλλον δὲ οὐκ ἐάσω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεσθῆναι. πυλωρὸς ὢν ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους τῶν κακῶν καὶ αἰσchrῶν ἐνεργημάτων, τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκόπτων.

23. τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων + θρώσκει αὐτὸν + αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὀπλίζει, ἵνα τύχῃ πλείονος τιμωρίας, καὶ οὐ παύεται ἐπ' ὀρέξεις ἀπλέτους τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων, ἀκορέστως σκοτομαχῶν, καὶ + τοῦτον + βασανίζει, καὶ ἐπ' αὐτὸν πῦρ ἐπὶ τὸ πλεῖον αὐξάνει.

24. — Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς, ἔτι δέ μοι εἰπέ <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. — πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε, Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὕλικου παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.

25. καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἀρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφάνειαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.

21. – Myślisz słusznie. Dlaczego zaś „ten, który poznał samego siebie, zmierza do siebie¹³”, jak ujmuje to słowo boga?

Odpowiedziałem:

– Ponieważ ze światła i życia składa się ojciec wszechświata, z którego narodził się Człowiek.

– Dobrze mówisz; światłem i życiem jest bóg i ojciec, z którego powstał Człowiek. Jeśli więc zrozumiesz, że jesteś z życia i światła, i że z nich właśnie [pochodzisz], znowu pójdziesz do życia.

To powiedział Poimander.

– Lecz powiedz mi jeszcze, jak mam powrócić do życia – powiedziałem – mój Umysł? Bóg bowiem mówi: „Niech człowiek mający umysł rozpozna samego siebie”.

22. Czy nie wszyscy ludzie mają umysł?

– Powstrzymaj swoje słowa. Ja sam, Umysł, jestem obecny przy pobożnych i dobrych, czystych i miłosiernych, bogobojnych, a moja obecność staje się [dla nich] pomocą; natychmiast wszystko rozpoznają, czule błagają ojca i dziękują [mu], wielbiąc i opiewając w hymnach z miłością, we właściwy dla niego sposób; a zanim oddadzą ciało własnej śmierci, brzydzą się zmysłami, ponieważ znają ich działania. A raczej ja sam, Umysł, nie pozwolę, żeby przytrafiające się [im] działania ciała osiągnęły swój cel. Będąc [ich] strażnikiem zamknę wejścia przed złymi i haniebnymi czynami, osłabiając [wynikające z nich] udręki.

23. A od głupich, złych, niegodziwych, zawistnych, chciwych, zabójców i bezbożników jestem daleko, ustąpiwszy dajmonowi mścicielowi, który miotając ostry ogień † atakuje takiego † w sposób zmysłowy i bardziej przygotowuje go do występków, aby spotkał się on z większą karą; i nie ustaje w pożądaniu [dyktowanym przez] nienasycone pragnienia, i zmagając się w ciemności bez zaspokojenia, i † takiego † dręczy, i powiększa jeszcze bardziej ogień [przeznaczony] dla niego.

24. – Umysle, nauczyłeś mnie wszystkiego dobrze, tak jak pragnąłem; powiedz mi jeszcze o drodze ku górze.

Na to odpowiedział Poimander:

– Najpierw przy uwolnieniu materialnego ciała przekazujesz samo ciało do zmiany, a postać, którą miałeś, staje się niewidoczna; beczynne [już] usposobienie oddajesz dajmonowi. A zmysły ciała powracają do swoich źródeł, stając się [odrębnymi] częściami i ponownie dołączając się do energii. A uczucia i pożądanie wracają do nierozumnej natury.

25. I w ten sposób wyrusza dalej w górę poprzez układ [sfer] i w pierwszej sferze oddaje siłę powodującą wzrastanie i pomniejszanie, w drugiej środki prowadzące do złych uczynków – podstęp pozbawiony [już] mocy, w trzeciej [sferze] bezsilną ułudę pożądania, a w czwartej władczą arogancję, pozbawioną nadmiaru; w piątej [sferze] bezbożne zuchwalstwo i lekkomyślną beczelność, w szóstej nieczynne [już] złe skłonności bogactwa, a w siódmej sferze podstępne kłamstwo.

¹³ Przyjmuje lekcję αὐτόν.

26. καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὕμνεϊ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν φωνῇ τινὶ ἡδεῖα ὕμνουσῶν τὸν θεόν καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασιν, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. λοιπόν, τί μέλλεις; οὐχ ὥς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ;

27. ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν, καὶ ἥργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος, Ὡ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνω ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνω ἀλόγῳ.

28. Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δὲ φημι, Τί ἑαυτοὺς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

29. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ρίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἁμβροσίου ὕδατος. ὥψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτράπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην.

26. Wtedy, uwolniony od działań układu [sfer], wkracza w naturę ogdoady¹⁴, mając własną moc, i wraz z [innymi] znajdującymi się [tam] istotami sławi hymnami ojca. Obecni zaś cieszą się z jego przybycia, a [on], upodobniwszy się do towarzyszy, również słucha pewnych mocy, które ponad naturą ogdoady słodkim głosem opiewają ojca. Wtedy zgodnie z porządkiem powracają do ojca i sami oddają się mocom, a stawszy się mocami znajdują się w bogu. To jest ostateczne dobro dla tych, którzy posiedli wiedzę – stać się bogiem. Dlaczego jeszcze zwlekasz? Czy jako ten, który wszystko otrzymał, nie staniesz się przewodnikiem dla godnych, aby rodzaj ludzki dzięki tobie został ocalony przez boga?

27. To mi powiedziawszy, Poimander połączył się z mocami. Ja zaś, podziękowawszy i uwielbiwszy ojca wszechrzeczy, zostałem uwolniony, wzmocniony i pouczony przez niego o naturze wszechświata i o wielkiej wizji, i zacząłem głosić ludziom piękno pobożności i wiedzy: „Ludzie, mężowie zrodzeni z ziemi, wy, którzy oddaliście się pijaństwu i snowi, i nieznajomości boga, otrzeźwiejcie, zaprzestańcie pijaństwa, zaczarowani nierozumnym snem”.

28. Kiedy ci to usłyszeli, zgromadzili się wokół mnie jednomyślnie. Ja zaś powiedziałem: „Dlaczego, ludzie zrodzeni z ziemi, oddaliście się śmierci, chociaż możecie mieć udział w nieśmiertelności? Zastanówcie się, wy, którzy odbywacie podróż w towarzystwie błędu, współżyjecie z niewiedzą; uwolnijcie się od przyziemnego światła, [a] zostawiwszy za sobą zepsucie, weźcie udział w nieśmiertelności”.

29. Jedni z nich, którzy oddali się drodze śmierci, odstąpili wśród szyderstw; drudzy zaś rzuciwszy się do moich stóp, prosili o naukę. Ja zaś podniosłem ich i stałem się przewodnikiem rodu, nauczając reguł [mówiących], jak i w jaki sposób zostaną zbawieni, i zasiewałem w nich słowa mądrości, a oni żywili się ambrozyjską wodą. Kiedy nastał wieczór i gdy cały blask słońca zaczął zachodzić, rozkazałem im, aby dziękowali bogu i aby każdy po wypełnieniu dziękczynienia skierował się do własnego łóżka.

¹⁴ Ogdoada oznacza ósmą (ponadplanetarną) sferę i, jak pisze W. Myszor (*op. cit.*, s. 214, przyp. 45), „oznacza [...] wyzwolenie spod wpływu planet, [...] jest miejscem (okresem czasu) oddawania czci Bogu”. W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 63) twierdzi, że ogdoada jest także demiurgiczną sferą twórczą (δημιουργικὴ σφαῖρα), o której mowa w CH I, 13, to znaczy siedzibą Demiurga-Nousa; tam także przebywał pierwszy Człowiek, zanim nie przebił się przez układ planetarny, aby zejść na ziemię. Więcej o pojęciu ogdoady *vide*: R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 53–54; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914, s. 303–308; B.P. Copenhaver, *op. cit.*, s. 117–118.

30. ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἑμαυτόν, καὶ πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην. ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νήψις, καὶ ἡ κάμνυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὄρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου. θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον. διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ.

31. ἅγιος ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων.

ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων.

ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις.

ἅγιος εἶ, ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα.

ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ.

ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν.

ἅγιος εἶ, ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος.

ἅγιος εἶ, ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων.

ἅγιος εἶ, ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων.

δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε.

32. αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, μοῦ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

30. Ja zaś zapisałem dobrodziejstwo Poimandra wobec mnie i cieszyłem się bardzo, wypełniony rzeczami, których pragnąłem; sen ciała stał się bowiem otrzeźwieniem duszy, a zamknięcie oczu stało się prawdziwym widzeniem; moje milczenie [stało się] brzemienne dobrem, a wydawanie słowa płodzeniem dóbr. To zaś przydarzyło mi się, kiedy czerpałem z mojego umysłu, to znaczy Poimandra, słowa absolutu. Przybyłem [tu], zostawszy natchnionym przez boga [głosi-cielem] prawdy. Dlatego z całej duszy i ze wszystkich sił głoszę pochwałę bogu ojcu:

31. Święty jest bóg i ojciec wszechświata.

Święty jest bóg, którego wola urzeczywistnia się za przyczyną jego własnych mocy.

Święty jest bóg, który chce być poznawany i jest poznawany przez swoich.

Święty jesteś, jednoczący słowem to, co istnieje.

Święty jesteś, którego obrazem stała się cała natura.

Święty jesteś, którego nie ukształtowała natura.

Święty jesteś, potężniejszy od wszelkiej mocy.

Święty jesteś, większy od wszelkiej godności.

Święty jesteś, potężniejszy od pochwał.

Przyjmij czyste ofiary słowne z duszy i serca, które się do ciebie wznoszą, niewysłowny, niewypowiedziany, przywoływany w milczeniu.

32. Spełnij moją prośbę, abym nie utracił wiedzy o naszej istocie i umocnij mnie, a dzięki tej łasce oświecę tych z mojego rodu, którzy [trwają] w niewiedzy – moich braci, a twoich synów. Dlatego wierzę i daję świadectwo. Zmierzam do życia i światła. Uwielbiony jesteś, ojcze. Twój człowiek chce mieć udział w twojej świętości, jako że przekazałeś mu wszelką moc¹⁵.

¹⁵ Sformułowanie *πάσαν ἐξουσίαν* może oznaczać także możliwość czy też środki, w które bóg wyposażył człowieka, aby mógł on powrócić do swojej pierwotnej natury i uczestniczyć w boskości.

II

Intercidit titulus

1. Πᾶν τὸ κινούμενον, ὧ Ἀσκληπιέ, οὐκ ἔν τινι κινεῖται καὶ ὑπὸ τινος; — Μάλιστα. — Οὐκ ἀνάγκη δὲ μείζον εἶναι ἐν ᾧ κινεῖται τὸ κινούμενον; — Ἀνάγκη. — Ἰσχυρότερον ἄρα τὸ κινεῖν τοῦ κινουμένου; — Ἰσχυρότερον γάρ. — Ἐναντίαν δὲ ἔχειν φύσιν ἀνάγκη τὸ ἐν ᾧ κινεῖται τῇ τοῦ κινουμένου; — Καὶ πάνυ.

2. Μέγας οὖν οὗτος <ὁ> κόσμος, οὗ μείζον οὐκ ἔστι σῶμα; — Ὡμολόγηται. — Καὶ στιβαρός; πεπλήρωται γὰρ ἄλλων σωμάτων μεγάλων πολλῶν, μᾶλλον δὲ πάντων ὅσα ἐστὶ σώματα. — Οὕτως ἔχει. — Σῶμα δὲ ὁ κόσμος; — Σῶμα. — Καὶ κινούμενον;

3. — Μάλιστα. — Πηλίκον οὖν δεῖ τὸν τόπον εἶναι ἐν ᾧ κινεῖται καὶ ποταπὸν τὴν φύσιν; οὐ πολὺ μείζονα, ἵνα δυνηθῇ δέξασθαι τῆς φορᾶς τὴν συνέχειαν καὶ μὴ θλιβόμενον τὸ κινούμενον ὑπὸ τῆς στενότητος ἐπίσχη τὴν κίνησιν; — Παμμέγεθές τι χρῆμα, ὧ Τρισμέγιστε. —

4. Ποταπῆς δὲ φύσεως; τῆς ἐναντίας ἄρα, ὧ Ἀσκληπιέ; σώματι δὲ ἐναντία φύσις τὸ ἀσώματον. — Ὡμολόγηται. — Ἀσώματος οὖν ὁ τόπος, τὸ δὲ ἀσώματον ἢ θεῖόν ἐστιν ἢ ὁ θεός. τὸ δὲ θεῖον λέγω νῦν, οὐ τὸ γεννητόν, ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον.

5. ἐὰν μὲν οὖν ἡ θεῖον, οὐσιῳδές ἐστιν ἐὰν δὲ ἡ θεός, καὶ ἀνουσίαστον γίνεται. ἄλλως δὲ νοητόν, οὕτως νοητὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεός ἐστιν ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθήσει ὑποπίπτει· ὁ θεὸς οὐκοῦν οὐχ ἑαυτῷ νοητός οὐ γὰρ ἄλλο τι ὧν τοῦ νοουμένου ὑφ' ἑαυτοῦ νοεῖται.

II

(Bez tytułu)

1. – Czy wszystko, co się porusza, Asklepiosie, nie jest poruszane w czymś i przez coś?

– Oczywiście.

– A czy nie jest konieczne, aby to, w czym się [coś] porusza, było większe [od tego, co się porusza]?

– Konieczne.

– A czy poruszające jest silniejsze od poruszanego?

– Silniejsze.

– A to, w czym się coś porusza, z konieczności ma naturę przeciwną naturze poruszanego?

– Jak najbardziej.

2. – A czy ten świat jest wielki i nie istnieje ciało większe od niego?

– Zgadza się.

– I masywny? Bo wypełniony jest wieloma innymi wielkimi ciałami, a raczej wszystkimi ciałami, jakie tylko istnieją.

– Tak się rzecz ma.

– A czy świat jest ciałem?

– Ciałem.

– Poruszającym się?

3. – Jak najbardziej.

– Jak wielkie więc powinno być miejsce, w którym się porusza, i jakiej natury? Czy nie [powinno być] o wiele większe, aby mogło przyjąć ciągłość ruchu i aby to, co się porusza, nie zatrzymało się z powodu ciasnoty?

– Musi być czymś ogromnym, Trismegistosie.

4. – A jaką ma naturę? Czy przeciwną, Asklepiosie? A naturą przeciwną ciału jest to, co niecielesne.

– Zgadza się.

– Miejsce jest więc niecielesne, to zaś, co niecielesne, jest albo czymś boskim, albo bogiem. Boskim nazywam teraz nie to, co zrodzone, lecz to, co niezrodzone.

5. Jeśli więc jest czymś boskim, to jest czymś substancjalnym; jeśli natomiast jest bogiem, staje się niesubstancjalne. Innymi słowy, jest czymś noetycznym, [co należy rozumieć] w ten sposób: bóg jest pierwszym [bytem] noetycznym dla nas, nie dla siebie; to bowiem, co jest noetyczne, podlega postrzeganiu myślącego; bóg więc nie jest dla siebie noetyczny, ponieważ jest myślany przez siebie samego, nie będąc [jednocześnie] czymś innym od przedmiotu myśli.

6. ἡμῖν δὲ ἄλλο τί ἐστὶ· διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται. εἰ δὲ νοητὸς ὁ τόπος, οὐχ ὡς θεός, ἀλλ' ὡς τόπος. εἰ δὲ καὶ ὡς θεός, οὐχ ὡς τόπος, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια χωρητική. πᾶν δὲ τὸ κινούμενον οὐκ ἐν κινουμένῳ κινεῖται ἀλλ' ἐν ἐστῶτι καὶ τὸ κινεῖν δὲ ἔστηκεν, ἀδύνατον συγκινεῖσθαι.

Πῶς οὖν, ὦ Τρισμέγιστε, τὰ ἐνθάδε συγκινεῖται τοῖς κινουσιν; τὰς γὰρ σφαῖρας ἔφης τὰς πλανωμένας κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ἀπλανοῦς σφαῖρας. — Οὐκ ἔστιν αὕτη, ὦ Ἀσκληπιέ, συγκίνησις ἀλλ' ἀντικίνησις οὐ γὰρ ὁμοίως κινεῖνται, ἀλλ' ἐναντία ἀλλήλαις· ἡ δὲ ἐναντίωσις τὴν ἀντέρεισιν τῆς κινήσεως ἐστῶσαν ἔχει.

7. ἡ γὰρ ἀντιτυπία στάσις φορᾶς. αἱ οὖν πλανώμεναι σφαῖραι ἐναντίως κινούμεναι τῇ ἀπλανεῖ + ὑπ' ἀλλήλων τῇ ἐναντία ὑπαντήσκει περὶ τὴν ἐναντιότητα αὐτὴν ὑπὸ τῆς ἐστῶσης κινεῖνται +. καὶ ἄλλως ἔχειν ἀδύνατον. τὰς γὰρ ἄρκτους ταύτας ἅς ὀρᾷς μῆτε δυνούσας μῆτε ἀνατελλούσας, περὶ δὲ τὸ αὐτὸ στρεφομένας, ἡ οἶε κινεῖσθαι ἢ ἐστάναι; — Κινεῖσθαι, ὦ Τρισμέγιστε. — Κίνησιν ποῖαν, ὦ Ἀσκληπιέ; — Τὴν περὶ τὰ αὐτὰ ἀναστρεφομένην. — Ἡ δὲ περιφορὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἡ περὶ τὸ αὐτὸ κίνησις ὑπὸ στάσεως κατεχομένη. τὸ γὰρ περὶ αὐτὸ κωλύει τὸ ὑπὲρ αὐτὸ + κωλυόμενον δὲ τοὺς τὸ ὑπὲρ αὐτό, εἰ ἔστη εἰς τὸ περὶ αὐτό +, οὕτω καὶ ἡ ἐναντία φορὰ ἔστηκεν ἐδραία, ὑπὸ τῆς ἐναντιότητος στηριζομένη.

8. παράδειγμα δέ σοι ἐπίγειον τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑποπίπτον φράσω· τὰ ἐπὶ κῆρα ζῶα, οἷον τὸν ἄνθρωπον λέγω, θεωρεῖ νηχόμενον· φερομένου γὰρ τοῦ ὕδατος, ἡ ἀντιτυπία τῶν ποδῶν καὶ τῶν χειρῶν στάσις γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ, τοῦ μὴ συγκατενεχθῆναι τῷ ὕδατι. — Σαφὲς τὸ παράδειγμα, ὦ Τρισμέγιστε.

— Πᾶσα οὖν κίνησις ἐν στάσει καὶ ὑπὸ στάσεως κινεῖται. ἡ οὖν κίνησις τοῦ κόσμου καὶ παντὸς δὲ ζῶου ὑλικοῦ οὐχ ὑπὸ τῶν κατ' ἐκτὸς τοῦ σώματος συμβαίνει γίνεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἐντὸς εἰς τὸ κατ' ἐκτός, τῶν νοητῶν, ἥτοι ψυχῆς ἢ πνεύματος, ἢ ἄλλου τινὸς ἀσωμάτου. σῶμα γὰρ σῶμα ἐμψυχον οὐ κινεῖ, ἀλλ' οὐδὲ τὸ σύνολον σῶμα, καὶ ἢ ἄψυχον.

6. Dla nas zaś jest czymś innym; i dlatego dla nas jest przedmiotem myślenia. A jeśli miejsce jest noetyczne, to nie jako bóg, lecz jako miejsce. Jeśli zaś [byłoby noetyczne] jako bóg, to nie jako miejsce, lecz jako energia zdolna do zawierania [w sobie]. A wszystko, co się porusza, porusza się nie w tym, co się [również] porusza, lecz w tym, co jest w spoczynku. Także poruszające jest w spoczynku, ponieważ jest niemożliwe, aby się poruszało wspólnie [z poruszonym].

– W jaki więc sposób, Trismegistosie, te rzeczy tutaj [na ziemi] poruszają się wspólnie z poruszającymi? Powiedziałeś bowiem, że sfery błędzące poruszane są przez sferę stałą.

– To nie jest, Asklepiosie, poruszanie się wspólne, lecz ruch przeciwny, ponieważ nie poruszają się podobnie, lecz przeciwnie do siebie nawzajem; przeciwieństwo zaś stanowi stały opór dla ruchu.

7. Opór bowiem jest powstrzymaniem ruchu. Sfery błędzące poruszają się więc w sposób przeciwny do stałej $\dagger \dots \dagger^{16}$ i nie może być inaczej. A czy sądzisz, że te niedźwiedzice, które, jak widzisz, ani nie zachodzą, ani nie wschodzą, obracając się wokół tego samego [punktu], poruszają się czy stoją?

– Poruszają się, Trismegistosie.

– Jakim ruchem, Asklepiosie?

– Obracającym się wokół tych samych [punktów].

– Ruch kolisty zaś jest tym samym, co ruch wokół tego samego [punktu], podtrzymywany przez bezruch. To bowiem [poruszanie się] wokół tego [samego punktu] powstrzymuje [ruch] poza ten [sam punkt] $\dagger \dots \dagger$ i w ten sposób ruch przeciwny pozostaje stały, podtrzymywany przez przeciwieństwo.

8. Wskażę ci przykład ziemski, który można dostrzec oczami: popatrz na śmiertelne istoty, na przykład na płynącego człowieka; ponieważ woda jest w ruchu, opór nóg i rąk jest dla człowieka bezruchem, dzięki któremu nie zostaje porwany przez wodę.

– Jasny przykład, Trismegistosie.

– Każdy więc ruch porusza się w bezruchu i przez bezruch. Tak się składa, że ruch kosmosu i każdej żywej istoty materialnej zachodzi nie przez [czynniki] znajdujące się na zewnątrz ciała, lecz przez te, które są wewnątrz i działają na zewnątrz – noetyczne: duszę albo ducha, albo coś innego bezcielesnego. Ciało bowiem nie porusza ciała ożywionego, ani w ogóle ciała, nawet jeśli byłoby pozbawione duszy.

¹⁶ Trzykropek między krzyżykami oznacza tekst zepsuty, niedający się przetłumaczyć w sposób spójny.

9. — Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Τρισμέργιστε; τὰ οὖν ξύλα καὶ τοὺς λίθους καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἄψυχα, οὐ σώματά ἐστι τὰ κινουντα; — Οὐδαμῶς, ὦ Ἀσκληπιέ· τὸ γὰρ ἔνδον τοῦ σώματος τοῦ κινουντος τὸ ἄψυχον, οὐ σώμα ἐκεῖνό ἐστι τὸ ἀμφοτέρω κινεῖν, καὶ τὸ τοῦ βαστάζοντος καὶ τὸ τοῦ βασταζομένου διόπερ ἄψυχον οὐκ ἄψυχον κινήσει. ὁρᾷς οὖν καταβαρουμένην τὴν ψυχὴν, ὅταν μόνῃ δύο σώματα φέρῃ. καὶ ὅτι μὲν ἐν τινι κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ ὑπὸ τινος, δηλόν.

10. — Ἐν κενῷ δὲ δεῖ κινεῖσθαι τὰ κινούμενα, ὦ Τρισμέργιστε; — Εὐφήμει, ὦ Ἀσκληπιέ. οὐδὲ ἐν τῶν ὄντων ἐστὶ κενὸν τῷ τῆς ὑπάρξεως λόγῳ· τὸ δὲ ὄν οὐκ ἂν ἡδύνατο εἶναι ὄν, εἰ μὴ μεστὸν τῆς ὑπάρξεως ἦν· τὸ γὰρ ὑπάρχον κενὸν οὐδέποτε γενέσθαι δύναται. — Οὐκ ἔστιν οὖν κενά τινα, ὦ Τρισμέργιστε, οἷον κάδος καὶ κέραμος καὶ ληνὸς καὶ τὰ ἄλλα τὰ παραπλήσια; — Φεῦ τῆς πολλῆς πλάνης, <ὦ> Ἀσκληπιέ. τὰ μᾶλλον πληρέστερα καὶ μεστότατα ὄντα, ταῦτα ἡγῇ κενά εἶναι;

11. — Πῶς λέγεις, ὦ Τρισμέργιστε; — Οὐ σώμά ἐστιν ὁ ἀήρ; — Σῶμα. — Τοῦτο δὲ τὸ σώμα οὐ διὰ πάντων διήκει τῶν ὄντων, καὶ πάντα διήκον πληροῖ; σῶμα δὲ οὐκ ἐκ τῶν τεσσάρων κεκραμένον συνέστηκε; μεστὰ οὖν ἐστι πάντα, ἃ σὺ φῆς κενά, τοῦ ἀέρος· εἰ δὲ τοῦ ἀέρος, καὶ τῶν τεσσάρων σωμάτων, καὶ συμβαίνει ὁ ἐναντίος λόγος ἐκφαίνεσθαι, ὅτι ἃ σὺ φῆς μεστά, ταῦτα πάντα κενά ἐστι τοῦ ἀέρος, ἐκείνων ὑπ' ἄλλων σωμάτων στενοχωρουμένων καὶ μὴ ἐχόντων τόπον δέξασθαι τὸν ἀέρα. ταῦτα οὖν ἃ σὺ φῆς εἶναι κενά, κοῖλα δεῖ ὀνομάζειν, οὐ κενά· ὑπάρξει γὰρ μεστὰ ἐστὶν ἀέρος καὶ πνεύματος.

12. — Ἀναντίρρητος ὁ λόγος, ὦ Τρισμέργιστε. τὸν οὖν τόπον τὸν ἐν ᾧ κινεῖται τὸ πᾶν, τί εἵπομεν; — Ἀσώματον, ὦ Ἀσκληπιέ. — Τὸ οὖν ἀσώματον τί ἐστι; — Νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος παντός, ἀπλανής, ἀπαθής, ἀναφής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἐστώς, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὐ ὥσπερ ἀκτίνες εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον πνεύματος, τὸ ἀρχέτυπον ψυχῆς. — Ὁ οὖν θεὸς τί ἐστίν; — Ὁ μὴδὲ ἐν τούτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων.

9. – Co masz na myśli, Trismegistosie? Czy tym, co porusza drewno i kamienie, i wszystkie inne rzeczy bezduszne, nie są ciała?

– W żadnym wypadku, Asklepiosie. To nie samo ciało, ale to, co jest wewnątrz ciała poruszającego rzecz nieożywioną, jest tym, co porusza jedno i drugie – ciało niosącego i ciało rzeczy niesionej. Dlatego nieożywione nie będzie poruszać nieożywionego. Widzisz więc, jak obciążona jest dusza, kiedy sama niesie dwa ciała. Jest więc jasne, że rzeczy, które się poruszają, poruszają się w czymś i dzięki czemuś.

10. – Czy rzeczy, które się poruszają, muszą poruszać się w próżni, Trismegistosie?

– Zamilcz, Asklepiosie. Żaden z bytów nie jest, za sprawą substancji, pusty; byt nie mógłby być bytem, jeśli nie byłby pełen substancji, ponieważ to, co istnieje, nigdy nie może stać się puste.

– Nie istnieją więc żadne puste rzeczy, Trismegistosie, jak dzban albo garnek, albo kadź, albo inne rzeczy tego rodzaju?

– Cóż za wielki błąd, Asklepiosie! Czy uważasz za puste rzeczy, które są w najwyższym stopniu wypełnione?

11. – Co mówisz, Trismegistosie?

– Czy powietrze nie jest ciałem?

– Ciałem.

– Czy to ciało nie rozciąga się poprzez wszystkie istniejące rzeczy, a rozciągając się, wszystko wypełnia? A czy ciało nie powstało z połączenia czterech [elementów]? Wszystkie rzeczy, które nazywasz pustymi, są pełne powietrza; jeśli zaś powietrza, to i czterech ciał¹⁷, i pojawia się wniosek przeciwny: że te wszystkie rzeczy, które określasz jako pełne, są pozbawione powietrza, ponieważ są one wypełnione przez inne ciała i nie mają miejsca, aby przyjąć powietrze. Te więc rzeczy, o których mówisz, że są puste, należy nazwać wklęsłymi, a nie pustymi; ze swej istoty pełne są bowiem powietrza i pneumy.

12. – Temu rozumowaniu nie można zaprzeczyć, Trismegistosie. Jak więc nazwiemy miejsce, w którym porusza się wszechświat?

– Bezcielesnym, Asklepiosie.

– Czym jest więc to, co bezcielesne?

– Całym umysłem, obejmującym całkowicie samego siebie, wolnym od wszelkiego ciała, stałym, niepodlegającym doznaniom, nieuchwytnym, samym w sobie nieporuszonym, zdolnym do objęcia wszystkiego i ocalającym wszystko, co istnieje; a dobro, prawda, pierwowzór ducha, pierwowzór duszy są jakby jego promieniami.

– Czym więc jest bóg?

– Tym, który nie jest żadną z tych rzeczy, jest zaś dla nich przyczyną istnienia – dla wszystkich i dla każdej rzeczy poszczególnej ze wszystkich bytów.

¹⁷ Cf. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu* 335a8–9.

13. οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ὑπέλειπε πλέον τὸ μὴ ὄν, πάντα δέ ἐστι τὰ ἐκ τῶν ὄντων γινόμενα οὐκ ἐκ τῶν μὴ ὄντων τὰ γὰρ μὴ ὄντα οὐ φύσιν ἔχει τοῦ δύνασθαι γενέσθαι ἀλλὰ τοῦ μὴ δύνασθαι τι [τὸ] γενέσθαι καὶ πάλιν τὰ ὄντα οὐ φύσιν ἔχει τοῦ μηδέποτε εἶναι.

14. † τί οὖν φῆς τοῦ μὴ εἶναι ποτε; † ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ <νοῦν> εἶναι, οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι. ὁθεν τὸν θεὸν δυσὶ ταύταις ταῖς προσηγορίαις σέβεσθαι δεῖ, ταῖς μόνῳ αὐτῷ προσκειωμέναις καὶ ἄλλῳ οὐδενί. οὔτε γὰρ τῶν ἄλλων λεγομένων θεῶν οὔτε ἀνθρώπων οὔτε δαιμόνων τις δύναται κἂν κατὰ ποσοῦν ἀγαθὸς εἶναι ἢ μόνος ὁ θεός. καὶ τοῦτό ἐστι μόνον καὶ οὐδὲν ἄλλο. τὰ δὲ ἄλλα πάντα ἀχώρητά ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως σῶμα γάρ εἰσι καὶ ψυχὴ, τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν.

15. τοσοῦτον γὰρ ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μέγεθος ὅσον ἐστὶν ὑπαρξίς πάντων τῶν ὄντων, καὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθόν, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός. μὴ οὖν εἴπῃς ἄλλο τι ἀγαθόν, ἐπεὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἄλλο τί ποτε τὸν θεὸν ἢ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἐπεὶ πάλιν ἀσεβεῖς.

16. λόγῳ μὲν οὖν ὑπὸ πάντων λέγεται τὸ ἀγαθόν, οὐ νοεῖται δὲ τί ποτέ ἐστιν ὑπὸ πάντων. διὰ τοῦτο οὐδὲ ὁ θεὸς νοεῖται ὑπὸ πάντων, ἀλλ' ἀγνοία καὶ τοὺς θεοὺς καὶ τινὰς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθοὺς ὀνομάζουσι, μηδέποτε δυναμένους μήτε εἶναι μήτε γενέσθαι· ἀναλλοτριώτατον γὰρ ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἀχώριστον, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ὄν. θεοὶ μὲν οὖν οἱ ἄλλοι πάντες ἀθάνατοι τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ ὁ δὲ θεὸς τὸ ἀγαθόν, οὐ κατὰ τιμὴν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· μία γὰρ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐν γένος ἀμφοτέρων, ἐξ οὗ τὰ γένη πάντα. ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντά ἐστι διδούς καὶ μηδὲν λαμβάνων. ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει ὁ οὖν θεὸς <τὸ> ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεός.

17. ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρός, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων· πατὴρ γὰρ τὸ ποιεῖν. διὸ καὶ μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτη τοῖς εὖ φρονοῦσιν ἐστὶν ἡ παιδοποιΐα, καὶ μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημά ἐστιν ἄτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι, καὶ δίκην οὗτος δίδωσι μετὰ θάνατον τοῖς δαίμοσιν. ἡ δὲ τιμωρία ἐστὶν ἥδε, τὴν τοῦ ἀτέκνου ψυχὴν εἰς σῶμα καταδικασθῆναι μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχοντος, ὅπερ ἐστὶ κατηραμένον ὑπὸ τοῦ Ἥλιου. τοιγαροῦν, ὦ Ἀσκληπιέ, μηδενὶ ὄντι ἀτέκνω συνησθηῖς τὸνναντίον δὲ ἐλέησον τὴν συμφορὰν, ἐπιστάμενος οἷα αὐτὸν μένει τιμωρία. τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα λελέχθω, ὦ Ἀσκληπιέ, προγνώσῃ τις τῆς πάντων φύσεως.

13. Nie pozostawił bowiem ponadto żadnego niebytu: wszystko powstaje z rzeczy istniejących, a nie z nieistniejących, ponieważ rzeczy, które nie istnieją, z natury nie mają możliwości powstania, lecz niemożność stania się czymkolwiek. A znowu rzeczy, które istnieją, z natury nie mają [możliwości], żeby nigdy nie istnieć.

14. † co więc nazwiesz niebytem? †¹⁸

– Bóg więc nie jest umysłem, lecz przyczyną istnienia umysłu, ani duchem, lecz przyczyną istnienia ducha, ani światłem, lecz przyczyną istnienia światła. Dlatego należy czcić boga pod tymi dwoma imionami, przeznaczonymi tylko dla niego i nikogo innego. Ani bowiem nikt spośród innych istot nazywanych bogami, ani spośród ludzi, ani dajmonów nie może, nawet w pewnej mierze, być dobrym, tylko bóg. I tym [on] jest jedynie i niczym innym. A wszystkie inne rzeczy są niezdolne do przyjęcia natury dobra; są bowiem ciałem i duszą, nie mają więc miejsca, które może zawrzeć dobro.

15. Taka bowiem jest wielkość dobra, jaka jest substancja wszystkich bytów: cielesnych i niecielesnych, zmysłowych i noetycznych. Tym jest dobro, tym jest bóg. Nie nazywaj niczego innego dobrem, ponieważ bluźnisz, i nie nazywaj boga niczym innym, jak tylko dobrem, albo znowu będziesz bluźnił.

16. Wszyscy używają słowa „dobro”, nikt zaś nie rozumie, co ono znaczy. Dlatego również bóg nie jest rozumiany przez wszystkich, lecz z powodu niewiedzy nazywają dobrymi bogów i niektórych ludzi, którzy nigdy nie mogą ani być, ani stać się [dobrymi]. [Dobra] nie da się odłączyć ani oddzielić od boga, jako że jest [ono] samym bogiem. Wszyscy inni nieśmiertelni bogowie czczeni są nazwą boga; bóg zaś jest dobrem nie z powodu czci, lecz z natury. Jedna bowiem jest natura boga – dobro, i jeden jest rodzaj obydwu, z którego [pochodzą] wszystkie rodzaje. Dobry bowiem jest ten, który daje wszystko i nie bierze niczego. Bóg daje wszystko i niczego nie zabiera; bóg więc jest dobrem, a dobro jest bogiem.

17. Drugim imieniem [boga] jest ojciec, ponieważ tworzy wszystko; rzeczą ojca jest bowiem tworzyć. Dlatego płodzenie dzieci jest największym i najbardziej pobożnym zajęciem w życiu dla ludzi rozsądnych, a największym nieszczęściem i bezbożnością jest, jeśli ktoś z ludzi przeminie bezdzietnie; po śmierci taki [człowiek] ponosi karę od dajmonów. A na tym polega kara: dusza bezdzietnego jest zsyłana do ciała, które nie ma natury ani męczyzny, ani kobiety, co jest rzeczą przekłętą pod słońcem. Z największą pewnością więc, Asklepiosie, nie uważaj za szczęśliwego kogoś, kto jest bezdzietny; przeciwnie, okaż litość z powodu [jego] nieszczęścia, wiedząc, jaka kara go czeka.

Tyle i takie rzeczy niech będą powiedziane, Asklepiosie, jako pewne wprowadzenie do natury wszechrzeczy.

¹⁸ Chociaż tekst zawarty między krzyżykami można przetłumaczyć, dalsza część traktatu nie daje odpowiedzi na zadane tu pytanie; brak logicznej ciągłości w tym miejscu pozwala wnioskować o braku części tekstu, która wyjaśniałaby kwestię niebytu.

III

ΕΡΜΟΥ ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ

1. Δόξα πάντων ό θεός και θεϊον και φύσις θεία. αρχή τών όντων ό θεός, και νοϋς και φύσις και ύλη, σοφία εις δείξιν άπάντων ών αρχή τώ θεϊον και φύσις και ένέργεια και ανάγκη και τέλος και ανανέωσις.

ήν γάρ σκότος άπειρον έν άβύσσω και ύδωρ και πνεϋμα λεπτόν νοερόν, δυνάμει θεία όντα έν χάει. άνείθη δή φώς άγιον και έπάγη + ύφ' άμμω + έξ ύγρās ούσίας στοιχειά και θεοί πάντες + καταδιερώσι + φύσεως ένσπόρου.

2. άδιορίστων δέ όντων άπάντων και άκατασκευάστων, αποδιωρίσθη τά έλαφρά εις ύψος και τά βαρέα έθεμελιώθη έφ' ύγρā άμμω, πυρι τών όλων διορισθέντων και ανακρεμασθέντων πνεύματι όχεισθαι. και ώφθη ό ούρανός έν κύκλοις έπτά, και θεοί [ταίς] έν άστρων ιδέαις όπτανόμενοι, σύν τοίς αύτών σημείοις άπασι, και διηρθρώθη ... σύν τοίς έν αύτῇ θεοίς, και περιελίγη τώ περικύκλιον άέρι, κυκλίω δρομήματι πνεύματι θείω όχούμενον.

3. άνήκε δέ έκαστος θεός δια τῆς ιδίας δυνάμεως τώ προσταχθέν αύτῷ, και έγένητο θηρία τετράποδα και έρπετά και ένυδρα και πτηνά και πάσα σπορά ένσπορος και χόρτος και άνθους παντός χλόη. τώ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας έν + έαυτοίς έσπερμολόγουν + τάς τε γενέσεις τών ανθρώπων εις έργων θείων γνώσιν και φύσεως ένεργοϋσαν μαρτυρίαν και πλήθος ανθρώπων και πάντων τών ύπό ούρανόν δεσποτείαν και άγαθών επίγνωσιν, εις τώ αύξάνεσθαι έν αύξήσει και πληθύνεσθαι έν πλήθει, και πāsαν έν σαρκί ψυχῇ δια δρομήματος θεών έγκυκλίων + τερασπορίας +, εις κατοπτεϊαν ούρανοϋ και δρομήματος ούρανίων θεών και έργων θείων και φύσεως ένεργείας εις τε + σημεία άγαθών +, εις γνώσιν θείας δυνάμεως + μοίρης όχλουμένης + γνώναι άγαθών και φαύλων, και πāsαν άγαθών δαιδαλουργίαν εύρεϊν.

III

ŚWIĘTA MOWA HERMESA

1. Chwałą wszystkiego jest bóg i to, co boskie, i boska natura. Zasadą istniejących rzeczy jest bóg, i umysłem, i naturą, i materią¹⁹, ponieważ jest mądrością, która ukazuje wszystko; to, co boskie, jest zasadą i naturą, energią i koniecznością, kresem i odnową.

W otchłani była bowiem bezkresna ciemność i woda, i delikatna rozumna pneuma; za sprawą boskiej mocy znajdowały się one w chaosie. Wtedy zostało uwolnione święte światło²⁰, a elementy połączyły się + pod piaskiem + z wilgotnej substancji i wszyscy bogowie + rozdzielili + [części] płodnej natury.

2. Ponieważ wszystko było nieokreślone i nieuksztaltowane, rzeczy lekkie zostały oddzielone na wysokości, a rzeczy ciężkie umocowane w wilgotnym piaszczystym podłożu; całość została oddzielona przez ogień i zawieszona w górze, aby unosiła się dzięki pneumie. I zostało ujrane niebo w siedmiu kręgach²¹, a bogowie ukazali się w postaci gwiazd ze wszystkimi ich konstelacjami; została też ukształtowana ... ze [znajdującymi się] w niej bogami, a otaczający krąg wirował w powietrzu, niesiony kolistym biegiem dzięki boskiej pneumie.

3. Zgodnie z własną mocą każdy bóg wydał [na świat] to, co zostało mu przyznane²², i powstały dzikie zwierzęta – czworonożne, pełzające, wodne i uskrzydłone, oraz wszelki płodny zasiew, i trawa, i pęd każdego kwiatu; [zawierały one w sobie] nasienie odrodzenia + ... + i [utworzyli] pokolenia ludzi, aby poznali boskie dzieła i dawali czynne świadectwo naturze; aby zwiększała się ich liczba i aby panowali nad wszystkimi rzeczami podniebnymi i rozpoznawali rzeczy, które są dobre; aby powiększali się we wzrastaniu i pomnażali w liczebności. A poprzez bieg cyklicznych bogów [utworzyli] wszelką duszę w ciele + ... + aby oglądała niebo i bieg niebiańskich bogów, i boskie dzieła, i działania natury, i aby + ... + poznała boską moc + ... + aby poznała rzeczy dobre i złe, i odkryła wszelką umiejętność wytwarzania rzeczy dobrych.

¹⁹ W świetle poglądów większości nurtów filozoficznych utożsamienie boga z materią wydaje się niemożliwe. Najprostszym rozwiązaniem tej kwestii byłoby przyjęcie poprawki W. Scotta i zamiana nominatiwu na genetivus: $\nu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$ zamiast $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$; jak jednak przyznaje sam Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 110), poprawiał on tekst „with a free hand”. Chcąc przetłumaczyć zgodnie z gramatyką tekst odczytany przez Nocka, musimy przyjąć, że bóg jest materią, podobnie jak jest umysłem i naturą. Odwołując się zaś do panteizmu właściwego poglądom stoików, z których często czerpie myśl hermetyczna, można przyjąć pogląd, że bóg może być również materią, ponieważ bóg jest wszystkim (cf. CH V, 9–10; CH XII, 22–23, CH XVI, 19). O trudnościach związanych z odczytaniem i interpretacją CH III *vide*: rozdział I, przyp. 116, rozdział II, przyp. 29.

²⁰ Cf. CH I, 4.

²¹ Cf. CH I, 9.

²² Cf. Platon, *Timajos* 41a–d.

4. ἄρχεται αὐτῶν βιώσαι τε καὶ σοφισθῆναι πρὸς μοῖραν δρομήματος κυκλίων θεῶν, καὶ ἀναλυθῆναι εἰς ὃ ἔσται μεγάλα ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες † ἐν ὀνόματι χρόνων ἀμαύρωσιν καὶ πᾶσαν γένεσιν ἐμψύχου σαρκὸς καὶ καρποῦ σπορᾶς καὶ πάσης τεχνουργίας † τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι.

τὸ γὰρ θεῖον ἢ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη ἐν γὰρ τῷ θείῳ καὶ ἡ φύσις κατέστηκεν.

4. Zaczyna się ich życie i zdobywanie mądrości zgodnie z przeznaczeniem wyznaczonym przez bieg cyklicznych bogów, i [zaczyna się również] rozkład na to, co na ziemi będzie wielkimi pamiątkami ich dzieł, kiedy [ją już] opuszczą † ... † to, co się zmniejsza, zostanie odnowione przez konieczność i dzięki odnowie [pochodzącej od] bogów, oraz poprzez bieg kierowanego liczbą cyklu natury.

Czymś boskim jest bowiem całe kosmiczne połączenie, odnawiające się z natury; bo również natura jest umocowana w boskości.

IV

ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ Ο ΚΡΑΤΗΡ, Η ΜΟΝΑΣ

1. Έπειδή τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ, ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε ὡς τοῦ παρόντος καὶ αἰὶ ὄντος καὶ πάντα ποιήσαντος καὶ ἐνὸς μόνου, τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμα ἐκείνου, οὐχ ἄπτόν, οὐδὲ ὁρατόν, οὐδὲ μετρητόν, οὐδὲ διαστατόν, οὐδὲ ἄλλῳ τινὶ σώματι ὅμοιον οὔτε γὰρ πῦρ ἐστὶν οὔτε ὕδωρ οὔτε ἀήρ οὔτε πνεῦμα, ἀλλὰ πάντα ἀπ' αὐτοῦ. ἀγαθὸς γὰρ ὢν, <οὐ> μόνῳ ἑαυτῷ τοῦτο ἀναθεῖναι ἠθέλησε καὶ τὴν γῆν κοσμήσαι,

2. κόσμον δὲ θεῖου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ζῶου ἀθανάτου ζῶον θνητόν, καὶ ὁ μὲν κόσμος τῶν ζῶων ἐπλεονέκτει τὸ αἰζῶον, <ὁ δὲ ἄνθρωπος> καὶ τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν. θεατὴς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα.

3. τὸν μὲν οὖν λόγον, ὦ Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι, οὐ φθονῶν τισιν· ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. — Διὰ τί οὖν, ὦ πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ θεός; — Ἡθέλησεν, ὦ τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἄθλον ἰδρῦσθαι.

4. — Καὶ ποῦ αὐτὸν ἰδρύσατο; — Κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δούς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.

ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων,

5. αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῶων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θεάς ἀξια, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεισι προσέχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι πιστεύοντες. ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοί, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν· τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες, εἶδον τὸ ἀγαθὸν καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβὴν καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἁσωμάτων ἐπὶ τὸ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν.

IV

HERMES DO TATA: KRATER ALBO MONADA

1. Skoro demiurg utworzył cały świat, nie za pomocą rąk, lecz logosu, pojmij go w ten sposób: jako obecnego i istniejącego zawsze, jako tego, który uczynił wszystko, jednego jedynego, tego, który dzięki swojej woli utworzył rzeczy, które istnieją. To bowiem jest jego ciało: nieuchwytne, niewidzialne, niezmierzone, nierozciągle, niepodobne do żadnego innego ciała, ponieważ nie jest ani ogniem, ani wodą, ani powietrzem, ani pneumą, lecz wszystko pochodzi od niego. A ponieważ jest dobry, nie tylko sobie samemu chciał to ofiarować, [lecz] i ozdobić ziemię.

2. Zesłał więc człowieka jako ozdobę boskiego ciała – istotę śmiertelną [jako ozdobę] istoty nieśmiertelnej. Świat, jako żyjący wiecznie, ma przewagę nad [innymi] istotami żywymi, człowiek zaś nad światem dzięki rozumowi i umysłowi; człowiek bowiem stał się widzem boskiego dzieła, podziwiał je i rozpoznał jego twórcę.

3. Rozum, Tacie, [bóg] rozdzielił wśród wszystkich ludzi, umysłu natomiast już nie; nie kierował się [przy tym] wobec nich zazdrością, ponieważ zazdrość nie przybywa stąd, [od boga], lecz powstaje na dole, w duszach ludzi, którzy nie posiadają umysłu.

– Dlaczego więc, ojcze, bóg nie przydzielił umysłu wszystkim?

– Chciał, synu, aby został on ustanowiony dla dusz jako nagroda w zawodach.

4. – I gdzie go umieścić?

– Zesłał wielki krater napełniony umysłem i wyznaczył herolda, któremu rozkazał obwieścić sercom ludzkim, co następuje: „Zanurz się, jeśli możesz, w tym kraterze, jeśli wierzysz, że wrócisz do tego, który zesłał krater, jeśli rozpoznajesz cel swego istnienia”.

Ci, którzy zrozumieli obwieszczenie i zanurzyli się w umyśle, zyskali udział w poznaniu i stali się – otrzymawszy umysł – ludźmi doskonałymi; ci zaś, którzy nie zrozumieli obwieszczenia, są [tylko] ludźmi rozumnymi, ponieważ nie otrzymali umysłu i nie wiedzą, po co i dzięki komu powstał.

5. Ich zmysły są podobne do zmysłów nierozumnych zwierząt, i, ponieważ z usposobienia skłonni są do namiętności i gniewu, nie podziwiają rzeczy godnych oglądania, lecz oddają się przyjemnościom i żądom ciała, wierząc, że dlatego [właśnie] powstał człowiek. Ci zaś, którzy mają udział w darze pochodzącym od boga, Tacie, są raczej nieśmiertelni niż śmiertelni, jeśli porówna się ich czyny, ponieważ objęli wszystko swoim umysłem: rzeczy, które są na ziemi i które są w niebie, i jeśli istnieje coś ponad niebem. Wzniósłszy się tak wysoko, ujrzeni dobro, a ujrzawszy je, uznali przebywanie tutaj [na ziemi] za nieszczęście; wzgardziwszy wszystkimi rzeczami cielesnymi i niecielesnymi, spieszą do jednego i jedynego.

6. αὐτή, ὦ Τάτ, ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων † ἐντορία †, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θείου ὄντος τοῦ κρατήρος.

Κἀγὼ βαπτισθῆναι βούλομαι, ὦ πάτερ. — Ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσης, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαυτόν, νοῦν ἔξεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ. — Πῶς ταῦτα λέγεις, ὦ πάτερ; — Ἀδύνατον γάρ ἐστιν, ὦ τέκνον, περὶ ἀμφοτέρα γίνεσθαι, περὶ τὰ θνητὰ καὶ τὰ θεῖα. δύο γὰρ ὄντων τῶν ὄντων, σώματος καὶ ἀσωμάτου, ἐν οἷς τὸ θνητὸν καὶ τὸ θεῖον, ἡ αἵρεσις θατέρου καταλείπεται τῷ ἐλέσθαι βουλομένῳ. οὐ γὰρ ἐστὶν † ἀμφοτέρα, ἐν οἷς τε ἡ ἐξαίρεσις καταλείπεται †, τὸ δὲ ἕτερον ἐλαττωθὲν τὴν τοῦ ἐτέρου ἐφανέρωσεν ἐνέργειαν.

7. ἡ μὲν οὖν [ἐνέργεια] τοῦ κρείττονος αἵρεσις οὐ μόνον τῷ ἐλομένῳ καλλίστη τυγχάνει <τῷ> τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδείκνυσιν· ἡ δὲ τοῦ ἐλάττονος τὸν μὲν ἄνθρωπον ἀπώλεσεν, οὐδὲν δὲ εἰς τὸν θεὸν ἐπλημμέλησεν, ἡ τοῦτο μόνον ὅτι, καθάπερ αἱ πομπαὶ μέσον παρέρχονται, μήτε αὐταὶ ἐνεργῆσαι τι δυνάμεναι, τοὺς δὲ ἐμποδίζουσαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι μόνον πομπεύουσιν ἐν τῷ κόσμῳ, παραγόμενοι ὑπὸ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν.

8. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὦ Τάτ, τὰ μὲν παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν τε ὑπῆρξε καὶ ὑπάρξει· τὰ δὲ ἀφ' ἡμῶν ἀκολουθησάτω καὶ μὴ ὑστερήστω. ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, ταῦτα προκρίνοντες τῶν ἀγαθῶν. ὁρᾷς, ὦ τέκνον, πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα διεξελθεῖν, καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων καὶ συνέχειαν καὶ δρόμους ἀστέρων ἵνα πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον σπεύσωμεν; ἀδιάβατον γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀπέραντον καὶ ἀτελές, αὐτῷ δὲ καὶ ἄναρχον, ἡμῖν δὲ δοκοῦν ἀρχὴν ἔχειν τὴν γινώσιν.

9. οὐκ αὐτοῦ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἡ γινῶσις, ἀλλ' ἡμῖν τὴν ἀρχὴν παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου. λαβόμεθα οὖν τῆς ἀρχῆς, καὶ ὁδεύσωμεν τάχει ἅπαντα πάνυ γὰρ ἐστὶ σκολιόν, τὸ τὰ συνήθη καὶ παρόντα καταλιπόντα ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπειν. τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ. φανερώτερα δὲ ἐστὶ τὰ κακά, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς. οὐ γὰρ μορφή οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτοῦ. διὰ τοῦτο αὐτῷ μὲν ἐστὶν ὅμοιον, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν ἀνόμοιον· ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σώματι φανῆναι.

6. To, Tacie, jest wiedza umysłu: † kontemplacja²³ † rzeczy boskich i pojmowanie boga, ponieważ krater jest boski.

– Ja również chcę się zanurzyć, ojcze.

– Jeśli najpierw nie znienawidzisz własnego ciała, synu, nie będziesz w stanie pokochać samego siebie; lecz jeśli pokochasz samego siebie, będziesz miał umysł, a mając umysł zyskasz udział w wiedzy.

– Co przez to rozumiesz, ojcze?

– Bo nie można, synu, zależeć od obu porządków: rzeczy śmiertelnych i boskich. Istnieją bowiem dwa [rodzaje] bytów: cielesny i niecielesny, do których należy [odpowiednio] to, co śmiertelne i to, co boskie; temu, kto chce wybrać, zostaje wybór jednego z nich. Nie można bowiem [mieć] † obu, wśród których pozostawiony jest wybór †, lecz osłabienie jednego ukazuje działanie drugiego.

7. Wybór tego, co lepsze, nie tylko jest najpiękniejszym działaniem dla tego, kto go dokonał, ponieważ zmienia człowieka w boga, lecz dowodzi także pobożności względem boga; wybór zaś tego, co gorsze, zgubił człowieka, chociaż nie uchybił on bogu w niczym prócz jednego: tak jak procesje przechodzą środkiem, same nie mogą niczego zdziałać, innym zaś przeszkadzając, w ten sam sposób tacy [ludzie] tylko dumnie krocą po świecie, zwodzeni przez rozkosze ciała.

8. Skoro tak się rzeczy mają, Tacie, rzeczy pochodzące od boga były i będą dla nas [dobrodziejstwem]; a te, które pochodzą od nas, niech podążają za nimi, nie pozostając w tyle. Skoro bóg jest niewinny²⁴, my jesteśmy winni złych rzeczy, ponieważ przedkładamy je nad dobre. Czy widzisz, synu, przez jak wiele ciał musimy przejść, i przez jak liczne chóry dajmonów, ciągłość [sfer] i biegi gwiazd, aby dążyć do jednego i jedyne? Dobro bowiem jest nie do przebycia, bezgraniczne i nieskończone; dla siebie również nie ma początku, choć nam wydaje się, że jego początkiem jest poznanie.

9. Poznanie więc nie jest początkiem dobra, lecz nam daje początek [dobra], które zostanie poznane. Uchwycmy się więc początku i szybko przemierzmy wszystko; nie jest to bowiem proste, żeby pozostawiwszy za sobą rzeczy obecne i znane, zawrócić ku dawnym i pierwotnym, ponieważ rzeczy widzialne sprawiają [nam] radość, niewidzialne zaś przyprawiają [nas] o nieufność. Rzeczy złe są bardziej widoczne, dobro zaś jest niewidzialne dla oczu²⁵. Nie ma bowiem formy ani kształtu. Dlatego jest podobne do siebie²⁶, a niepodobne do wszystkich innych rzeczy. Ponieważ to, co bezcielesne, nie może być widoczne dla ciała.

²³ Przyjmuje lekcję θεωρία zamiast έντορία.

²⁴ Cf. Platon, *Państwo* 379c–27, 617e4–5.

²⁵ Przyjmuje lekcję τοῖς ὀφθαλμοῖς zamiast τοῖς φανεροῖς.

²⁶ Cf. Platon, *Lyzis* 214c–d.

10. αὕτη διαφορὰ τοῦ ὁμοίου πρὸς τὸ ἀνόμοιον, καὶ τῷ ἀνομοίῳ ὑστέρημα πρὸς τὸ ὅμοιον. ἡ γὰρ μονάς, οὕσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα, ἐν πᾶσιν ἐστὶν ὡς ἂν ρίζα καὶ ἀρχή. ἄνευ δὲ ἀρχῆς οὐδὲν, ἀρχὴ δὲ ἐξ οὐδενὸς ἀλλ' ἐξ αὐτῆς, εἴ γε ἀρχὴ ἐστὶ τῶν ἐτέρων. μονὰς οὕσα οὖν ἀρχὴ πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχομένη, καὶ πάντα ἀριθμὸν γεννᾷ ὑπὸ μηδενὸς γεννωμένη ἐτέρου ἀριθμοῦ.

11. πᾶν δὲ τὸ γεννώμενον ἀτελὲς καὶ διαιρετόν, καὶ αὐξητόν καὶ μειωτόν, τῷ δὲ τελείῳ οὐδὲν τούτων γίνεται. καὶ τὸ μὲν αὐξητόν αὐξάνεται ἀπὸ τῆς μονάδος, ἀλίσκεται δὲ ὑπὸ τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας, μηκέτι δυνάμενον τὴν μονάδα χωρῆσαι.

αὕτη οὖν, ὦ Τάτ. κατὰ τὸ δυνατόν σοι ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκὼν. ἦν ἀκριβῶς εἰ θεάση καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πίστευσόν μοι, τέκνον, εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν. μᾶλλον δὲ αὐτὴ σε ἡ εἰκὼν ὁδηγήσει. ἔχει γάρ τι ἴδιον ἢ θεὰ τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἡ μαγνήτις λίθος τὸν σίδηρον.

10. To jest różnica między podobnym a niepodobnym, i brak [charakteryzujący] niepodobne względem podobnego.

Monada²⁷ bowiem, będąc początkiem i korzeniem wszystkiego, istnieje we wszystkim jako korzeń i początek. Bez początku nic nie istnieje, początek zaś [nie bierze się] z niczego, lecz z siebie samego, jeśli jest początkiem innych rzeczy. Będąc więc początkiem, monada obejmuje wszelką liczbę, przez żadną nie będąc obejmowana, i rodzi każdą liczbę, przez żadną inną liczbę nie będąc zrodzona.

11. Wszystko to, co zrodzone, jest niedoskonałe i podzielne, mogące powiększać się i zmniejszać. W tym zaś, co doskonałe, żadna z tych rzeczy nie zachodzi. To, co może się powiększać, powiększa się dzięki monadzie, pada jednak ofiarą własnej słabości, nie mogąc dłużej zawierać monady.

Taki jest więc, Tacie, obraz boga, na ile byłem w stanie dla ciebie [go] naskicować; jeśli zobaczysz go wyraźnie i pojmiesz oczami serca, uwierz mi, synu, odnajdziesz drogę ku górze, a raczej sam ten obraz cię poprowadzi. Widok ten ma [w sobie] coś szczególnego: tych, którzy zdołali [go] dostrzec, trzyma i ciągnie w górę, podobnie jak kamień magnetyczny – jak mówią – [przyciąga] żelazo²⁸.

²⁷ W tym miejscu dość nagle wprowadzony zostaje nowy temat, zasygnalizowany w tytule traktatu. W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 151) uważa, że świadczy to o istnieniu w tekście luki; podobnego zdania jest też A.-J. Festugière (NF I, s. 52), sygnalizując w swoim przekładzie obecność lakuny, choć nie jest ona zaznaczona w tekście Nocka. Cf. B.P. Copenhagen, *op. cit.*, s. 137.

²⁸ Cf. Platon, *Ion* 533d–e; 536a; *Timajos* 80c.

V

ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ ΥΙΟΝ

ὅτι ἀφανῆς θεὸς φανερώτατός ἐστιν

1. Καὶ τόνδε σοι τὸν λόγον, ὦ Τάτ, διεξελεύσομαι, ὅπως μὴ ἀμύητος ἦς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος. σὺ δὲ νόει πῶς τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς ἀφανὲς φανερώτατόν σοι γενήσεται. οὐ γὰρ ἂν ἦν <ἀεὶ> εἰ <μὴ> ἀφανὲς ἦν. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον γεννητόν ἐφάνη γὰρ τὸ δὲ ἀφανὲς ἀεὶ ἐστὶ· τοῦ γὰρ φανῆναι οὐ χρήζει ἀεὶ γὰρ ἐστὶ. καὶ τὰ ἄλλα πάντα φανερὰ ποιεῖ, αὐτὸς ἀφανὴς ὢν, ὡς ἀεὶ ὢν φανερών αὐτὸς οὐ φανεροῦται, <γεννᾶ> οὐκ αὐτὸς γεννώμενος, ἐν φαντασίᾳ δὲ <οὐκ ἐστὶ> πάντα φαντασιῶν. ἢ γὰρ φαντασία μόνων τῶν γεννητῶν ἐστίν. οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ φαντασία ἢ γένεσις.

2. ὁ δὲ εἷς ἀγέννητος δηλονότι καὶ ἀφαντασίαστος καὶ ἀφανὴς, τὰ δὲ πάντα φαντασιῶν διὰ πάντων φαίνεται, καὶ ἐν πᾶσι, καὶ μάλιστα οἷς ἂν αὐτὸς βουλευθῇ φανῆναι. σὺ οὖν, ὦ τέκνον Τάτ, εὖξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ οὐχ ἐνί, ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἷς, ἵλεω τυχεῖν, ἵνα δυνηθῇς τὸν τηλικούτον θεὸν νοῆσαι, καὶ ἀκτῖνά σοι κᾶν μίαν αὐτοῦ τῇ σῇ διανοίᾳ ἐκλάμψαι. νόησις γὰρ μόνῃ ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανὴς οὐσα. εἰ δύνασαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανήσεται, ὦ Τάτ ἄφθοнос γὰρ ὁ κύριος φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου. νόησιν ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶ δύνασαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι; εἰ δὲ καὶ τὸ ἐν σοὶ ἀφανὲς ἐστὶ σοι, πῶς † ἐαυτὸν ἐν σαυτῷ † διὰ τῶν ὀφθαλμῶν σοι φανήσεται;

V

[WYKŁAD] HERMESA DO SYNA TATA

o tym, że niewidzialny bóg jest najbardziej widoczny

1. Otóż wyłożę ci szczegółowo tę naukę, Tacie, abyś został wtajemniczony w [misteria] boga zbyt potężnego, żeby mógł mieć imię. Poznaj zaś, w jaki sposób to, co wydaje się dla wielu [ludzi] niewidzialne, dla ciebie stanie się najbardziej jawne. Nie trwałoby bowiem wiecznie, jeśli nie byłoby niewidoczne. A wszystko to, co jawne, jest zrodzone; ukazało się bowiem; to zaś, co jest niewidoczne, jest wieczne; nie potrzebuje tego, aby się ukazywać, jest bowiem wieczne. I [bóg], sam będąc niewidoczny, wszystkie inne rzeczy czyni widocznymi, ponieważ istnieje zawsze; [wszystkie rzeczy] ukazuje, sam się nie ukazując, rodzi, sam niezrodzony, nie ma go w wyobrażeniu, chociaż jest przyczyną wszystkich wyobrażeń. Wyobrażenie bowiem dotyczy tylko rzeczy zrodzonych. Niczym [innym] bowiem nie są narodziny niż ukazaniem się [zmysłom]²⁹.

2. On zaś jeden, niewątpliwie niezrodzony i nieobjawiony, i niewidoczny, wszystkie rzeczy ukazuje, [i sam] ukazuje się poprzez wszystkie [rzeczy], i we wszystkich, a najbardziej w tych, w których sam zechce się ukazać. Ty więc, synu Tacie, módl się najpierw do pana i ojca, i jedynego, i nie jednego, lecz od którego [pochodzi] jeden³⁰, aby okazał się życzliwy, abyś mógł poznać tak wielkiego boga, aby choć jeden jego promień zabłysnął dla ciebie w twoim umyśle. Tylko bowiem myśl widzi to, co niewidzialne, ponieważ sama jest niewidzialna. Jeśli zdołasz, ukaże się oczom twojego umysłu, Tacie; szczodry bowiem pan ukazuje się poprzez cały świat. Możesz ujrzeć myśl i uchwycić samymi rękami, i oglądać obraz boga. Jeśli zaś nawet to, co w tobie, jest niewidzialne dla ciebie, w jaki sposób † ono w tobie † ukaże ci się poprzez oczy?

²⁹ Cf. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu* 318b18–21. Jak zauważa W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 159–160), występujące w oryginale słowo *φαντασία* jest technicznym terminem Arystotelesowskiej i stoickiej teorii poznania, oznaczając powstający w umyśle obraz, pojawiający się na skutek działania przedmiotu na narząd zmysłów.

³⁰ Według interpretacji A.-J. Festugière'a bóg nie jest „jednym” (*εἷς*), lecz „jednem” (*ἕν*) – źródłem wszystkich bytów; określenie *εἷς* należy natomiast odnieść do Umysłu (NF I, przyp. 4, s. 62–64).

3. εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν ἰδεῖν, νόησον τὸν ἥλιον, νόησον τὸν σελήνης δρόμον, νόησον τῶν ἀστέρων τὴν τάξιν. τίς ὁ τὴν τάξιν τηρῶν; (τάξις γὰρ πᾶσα περιώρισται ἀριθμῷ καὶ τόπῳ). ὁ ἥλιος, θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν, ὃ πάντες εἴκουσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστη, καὶ οὗτος ὁ τηλικούτος, ὁ μείζων γῆς καὶ θαλάσσης, ἀνέχεται ὑπὲρ ἑαυτὸν ἔχων ἑαυτοῦ μικροτέρους πολεύοντας ἀστέρας, τίν' αἰδούμενος ἢ τίνα φοβούμενος, ὧ τέκνον; ἕκαστος τούτων τῶν ἀστέρων οὐ τὸν ὅμοιον ἢ ἴσον δρόμον ποιοῦνται ἐν οὐρανῷ ὄντες; τίς ὁ ἐκάστῳ τὸν τρόπον καὶ τὸ μέγεθος τοῦ δρόμου ὀρίσας;

4. ἄρκτος αὕτη, ἡ περὶ αὐτὴν στρεφομένη καὶ τὸν πάντα κόσμον συμπεριφέρουσα. τίς ὁ τοῦτο κεκτημένος τὸ ὄργανον; τίς ὁ τῇ θαλάσῃ τοὺς ὄρους περιβαλὼν; τίς ὁ τὴν γῆν ἐδράσας; ἔστι γὰρ τις, ὧ Τάτ, ὁ τούτων πάντων ποιητὴς καὶ δεσπότης. ἀδύνατον γὰρ ἢ τόπον ἢ ἀριθμὸν ἢ μέτρον φυλαχθῆναι χωρὶς τοῦ ποιήσαντος. πᾶσα γὰρ τάξις <ποιητή, μόνη δὲ ἡ> ἀτοπία καὶ ἀμετρία ἀποίητος. ἀλλ' οὐκ ἀδέσποτος οὐδὲ αὕτη, ὧ τέκνον. καὶ γὰρ εἰ τὸ ἄτακτόν ἐστιν ἐνδεές, † ὅτε κατέχει, τοῦτό ἐστι, τὸν τρόπον τῆς τάξεως, † καὶ ὑπὸ δεσπότην ἐστὶ τὸν μηδέπω αὐτῇ τὴν τάξιν τάξαντα.

5. εἴθε δυνατόν σοι ἦν πτηνῷ γενομένῳ ἀναπτῆναι εἰς τὸν ἀέρα, καὶ μέσον ἀρθέντα τῆς γῆς καὶ οὐρανοῦ ἰδεῖν γῆς μὲν τὸ στερεόν, θαλάσσης δὲ τὸ κεχυμένον, ποταμῶν δὲ τὰ ρεύματα, αἶρος τὸ ἀνειμένον, πυρὸς τὴν ὀξύτητα, ἄστρων τὸν δρόμον, οὐρανοῦ τὴν ταχύτητα, τὴν περὶ ταῦτα περίβασιν. ὧ θεᾶς ἐκείνης, τέκνον, εὐτυχιστάτης, ὑπὸ μίαν ῥοπὴν πάντα ταῦτα θεάσασθαι, τὸν ἀκίνητον διακινούμενον, καὶ τὸν ἀφανῆ φαινόμενον δι' ὧν ποιεῖ. αὕτη ἡ τάξις τοῦ κόσμου καὶ οὗτος ὁ κόσμος τῆς τάξεως.

3. Jeśli zaś chcesz go zobaczyć, poznaj słońce, poznaj bieg księżyca, poznaj porządek gwiazd. Kim jest ten, który czuwa nad porządkiem? Każdy bowiem porządek określony jest liczbą³¹ i miejscem. Słońce, największy bóg spośród bogów na niebie, któremu wszyscy niebiańscy bogowie ustępują, jak gdyby królowi i władcy, i sam tak wielki, większy od ziemi i morza, pozwala, aby ponad nim poruszały się gwiazdy mniejsze od niego; kogo się wstydzi, kogo się lęka, synu? Czy każda spośród tych gwiazd, będąc na niebie, nie dokonuje takiego samego i jednakowego biegu? Kim jest ten, który wyznaczył każdej [gwiazdzie] sposób i wielkość biegu?

4. Oto Niedźwiedzica, która obraca się wokół siebie samej i niesie ze sobą cały wszechświat – kim jest ten, kto posiada to narzędzie? Kim jest ten, który narzucił granice morzu? Kim jest ten, który osadził ziemię? Jest bowiem ktoś, Tacie, kto jest twórcą i władcą tych wszystkich rzeczy. Niemożliwe byłoby bowiem, aby było przestrzegane miejsce, ani liczba, ani miara, bez tego, który je stworzył. Każdy bowiem porządek jest stworzony, niestworzona jest tylko dysharmonia i dysproporcja. Lecz nawet one nie są bez pana, synu. Bowiem jeśli temu, co bezładne, czegoś brakuje + kiedy panuje, to jest rodzaj porządku + i znajduje się pod władzą pana, który nie ustanowił dla niej jeszcze porządku.

5. Obyś mógł stać się uskrzydłony i wzbić się w powietrze, i znajdując się pomiędzy ziemią i niebem, zobaczyć stałość ziemi, płynność morza, potoki rzek, swobodę powietrza, przenikliwość ognia, bieg gwiazd, prędkość nieba, [jego] obieg wokół tych samych [miejsc]. O synu, [byłby] to najszcześniejszy widok, przez jedną chwilę oglądać te wszystkie rzeczy: nieruchomego, który się porusza, niewidzialnego objawiającego się poprzez rzeczy, które czyni; oto układ świata i porządek tego układu³².

³¹ Cf. CH III, 4.

³² ἡ τάξις τοῦ κόσμου καὶ [...] ὁ κόσμος τῆς τάξεως (cf. CH XII, 21: τὴν τάξιν τοῦ κόσμου καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως); ponieważ ὁ κόσμος to także ład, porządek lub ozdoba, a ἡ τάξις z kolei przybiera znaczenia związane z wojskowością, oznaczając ustawienie, uszeregowanie wojska, szyk bojowy; mamy tutaj do czynienia z rodzajem figury etymologicznej, której dosłowny przekład brzmiałby „ustawienie porządku i porządek ustawienia” lub, gdyby potraktować oba wyrazy synonimicznie, „porządek ładu i ład porządku”.

6. εἰ θέλεις καὶ διὰ τῶν θνητῶν θεάσασθαι τῶν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν βυθῷ, νόησον, ὦ τέκνον, δημιουργούμενον ἐν τῇ γαστρὶ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῦ δημιουργήματος ἀκριβῶς τὴν τέχνην ἐξέτασον, καὶ μάθε τίς ὁ δημιουργῶν ταύτην τὴν καλὴν καὶ θείαν τοῦ ἀνθρώπου εἰκόνα. τίς ὁ τοὺς ὀφθαλμοὺς περιγράψας; τίς ὁ τὰς ῥίνας καὶ τὰ ὦτα τρυπήσας; τίς ὁ τὸ στόμα διανοίξας; τίς ὁ τὰ νεῦρα ἐκτείνας καὶ δεσμεύσας; τίς ὁ ὀχετεύσας τὰς φλέβας; τίς ὁ τὰ ὀστέα στεροποιήσας; τίς ὁ δέρμα τῇ σαρκὶ περιβαλὼν; τίς ὁ τοὺς δακτύλους διελών; τίς ὁ τοῖς ποσὶ βάσιν πλατύνας; τίς ὁ διορύξας τοὺς πόρους; τίς ὁ τὸν σπλῆνα ἐκτείνας; τίς ὁ τὴν καρδίαν πυραμοειδῆ ποιήσας; τίς ὁ τὰ + νεῦρα + συνθεῖς; τίς ὁ τὸ ἦπαρ πλατύνας; τίς ὁ τὸν πνεῦμονα σηραγγώσας; τίς ὁ τὴν κοιλίαν εὐρύχωρον ποιήσας; τίς ὁ τὰ τιμιώτατα εἰς τὸ φανερόν ἐκτυπώσας καὶ τὰ αἰσχροῦ κρύψας;

7. ἴδε πόσαι τέχναι μιᾶς ὕλης καὶ πόσα ἔργα μιᾶ περιγραφῇ, καὶ πάντα περικαλλῇ καὶ πάντα μεμετρημένα, πάντα δὲ ἐνδιάφορα. τίς πάντα ταῦτα ἐποίησε; ποία μήτηρ, ποῖος πατήρ, εἰ μὴ ὁ ἀφανὴς θεός, τῷ ἑαυτοῦ θελήματι πάντα δημιουργήσας;

8. καὶ ἀνδρίαντα μὲν ἢ εἰκόνα χωρὶς ἀνδριαντοποιοῦ ἢ ζωγράφου οὐδεὶς φησὶ γεγονέναι, τοῦτο δὲ τὸ δημιούργημα χωρὶς δημιουργοῦ γέγονεν; ὦ τῆς πολλῆς τυφλότητος, ὦ τῆς πολλῆς ἀσεβείας, ὦ τῆς πολλῆς ἀγνωμοσύνης. μηδέποτε, ὦ τέκνον Τάτ, ἀποστερήσης τοῦ δημιουργοῦ τὰ δημιουργήματα μᾶλλον δὲ καὶ κρείττων ἐστὶν + ὅση κατὰ θεὸν ὀνόματος +. τοσοῦτός ἐστιν ὁ πάντων πατήρ· ἢ γὰρ μόνος οὗτος, καὶ τοῦτο αὐτῷ τὸ ἔργον ἐστὶ, πατέρα εἶναι.

9. εἰ δέ τί με καὶ τολμηρότερον ἀναγκάζεις εἰπεῖν, τούτου ἐστὶν οὐσία τὸ κύειν πάντα καὶ ποιεῖν καί, ὥσπερ χωρὶς τοῦ ποιούντος ἀδύνατόν ἐστι γενέσθαι τι, οὕτω καὶ τοῦτον αἰεὶ [μὴ] εἶναι, εἰ μὴ πάντα αἰεὶ ποιοῦντα, ἐν οὐρανῷ, ἐν ἀέρι, ἐν γῇ, ἐν βυθῷ, ἐν παντὶ τοῦ κόσμου, ἐν παντὶ τοῦ παντός, τῷ ὄντι καὶ τῷ μὴ ὄντι. οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἐν παντὶ ἐκείνῳ ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός. ἔστιν οὗτος καὶ τὰ ὄντα αὐτός καὶ τὰ μὴ ὄντα. τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφάνερωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ.

10. οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων, οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος· ὁ τῷ νοῖ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος, ἄλλον δὲ παντοσώματος. οὐδὲν ἐστὶν οὗτος ὃ οὐκ ἔστι πάντα γὰρ <ᾧ> ἔστι καὶ οὗτός ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἐνός ἐστι πατρός, καὶ διὰ τοῦτο αὐτός ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ.

Τίς οὖν σε εὐλογῆσαι ὑπὲρ σοῦ ἢ πρὸς σέ; ποῦ δὲ καὶ βλέπων εὐλογῆσω σε, ἄνω, κάτω, ἔσω, ἔξω; οὐ γὰρ τρόπος, οὐ τόπος ἐστὶ περὶ σέ, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων πάντα δὲ ἐν σοί, πάντα ἀπὸ σοῦ. πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις. πάντα γὰρ ἔχεις, καὶ οὐδὲν ὃ οὐκ ἔχεις.

6. Jeśli chcesz oglądać [go] poprzez [istoty] śmiertelne, które znajdują się na ziemi i w głębinie morskiej, poznaj, synu, człowieka który powstał w łonie i rozważ dokładnie sztukę tego wytworu, i poznaj, kim jest twórca tego pięknego i boskiego obrazu człowieka. Kim jest ten, który zarysował oczy? Kim jest ten, który przebił nozdrza i uszy? Kim jest ten, który otworzył usta? Kim jest ten, który napiął i związał nerwy? Kim jest ten, który rozprowadził żyły? Kim jest ten, który wzmocnił kości? Kim jest ten, który okrył ciało skórą? Kim jest ten, który rozdzielił palce? Kim jest ten, który rozszerzył krok stopom? Kim jest ten, który wydobył na światło dzienne pory? Kim jest ten, który napiął śledzionę? Kim jest ten, który stworzył serce na kształt piramidy? Kim jest ten, który złożył razem nerwy? Kim jest ten, który rozszerzył wątrobę? Kim jest ten, który stworzył kanaliki płucne? Kim jest ten, który stworzył szeroką jamę brzuszną? Kim jest ten, który wydobył na światło części najbardziej szlachetne, a ukrył szpetne?

7. Patrz, jak liczne umiejętności [odnoszą się do] jednej materii i jak liczne dzieła [znajdują się] w jednej postaci, a wszystkie są przepiękne i wszystkie według odpowiedniej miary, jednocześnie zaś wszystkie różne. Kto uczynił to wszystko? Jaka matka, jaki ojciec, jeśli nie bóg niewidzialny, który utworzył wszystko zgodnie z własną wolą.

8. I nikt nie mówi, że posąg czy obraz powstają bez rzeźbiarza lub malarza, to zaś dzieło bez twórcy powstało? O wielka ślepoto, o wielka bezbożności, o wielka nierozwago! Nigdy, synu Tacie, nie pozbawiaj wytworów twórcy + ... +. Tak wielki jest ojciec wszystkiego; zaiste bowiem on jest jedyny, i to jest właściwe jemu dzieło – być ojcem.

9. Jeśli zaś zmuszasz mnie, abym powiedział coś śmieiej, jego naturą jest poczynanie wszystkiego i tworzenie; i jak niemożliwe jest, aby coś powstało bez twórcy, tak i [niemożliwe jest], żeby on istniał zawsze, nie tworząc zawsze wszystkiego, w niebie, w powietrzu, na ziemi, w głębinach morskich, w całym wszechświecie, w całości wszystkiego, w tym, co jest, i w tym, czego nie ma. Nie ma bowiem niczego w tym wszystkim, co nie jest nim. Jest on sam rzeczami, które istnieją, i tymi, które nie istnieją. Istniejące [rzeczy] bowiem ukazał, te zaś, które nie istnieją, ma w sobie.

10. On jest bogiem potężniejszym od imienia, on jest tym, który jest niewidzialny, on jest tym, który jest najbardziej widzialny; on jest tym, który jest kontemplowany umysłem, on jest tym, który jest widziany oczami; on jest bezcielesny, on jest tym, który posiada wiele ciał, a raczej jest wcielony we wszystkie ciała. Nie ma niczego, czym on nie jest; wszystko bowiem to, co jest, jest nim, i dlatego wszystko ma nazwy, ponieważ pochodzi od jednego ojca, i dlatego sam nie ma imienia, ponieważ jest ojcem wszystkiego.

Kto więc mógłby Cię wysławiać w imię Twoje albo wobec Ciebie? Gdzie spoglądając będę Cię wysławiał: do góry, na dół, do środka, na zewnątrz? Żaden kształt ani miejsce nie odnoszą się do Ciebie, ani nic innego z tego, co istnieje; wszystko zaś jest w Tobie, wszystko [pochodzi] od Ciebie. Wszystko dajesz i niczego nie bierzesz. Wszystko bowiem masz, nie ma niczego, czego nie masz.

11. πότε δὲ σὲ ὑμνήσω; οὔτε γὰρ ὥραν σοῦ οὔτε χρόνον καταλαβεῖν δυνατόν. ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; ὑπὲρ ὧν ἐποίησας, ἢ ὑπὲρ ὧν οὐκ ἐποίησας; ὑπὲρ ὧν ἐφάνέρωσας, ἢ ὑπὲρ ὧν ἔκρυψας; διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σέ; ὡς ἐμαυτοῦ ὧν, ὡς ἔχων τι ἴδιον, ὡς ἄλλος ὧν; σὺ γὰρ εἶ ὁ [ε]ἴς ὦν, σὺ εἶ ὁ ἄν ποιῶ, σὺ εἶ ὁ ἄν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ ἔστι, σὺ εἶ. σὺ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον, νοῦς μέν, νοούμενος, πατήρ δέ, δημιουργῶν, θεὸς δέ, ἐνεργῶν, ἀγαθὸς δέ, καὶ πάντα ποιῶν. [ὑλῆς μὲν γὰρ τὸ λεπτομερέστερον ἀήρ, αἶρος δὲ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ ὁ θεός].

11. Kiedy zaś mam Cię opiewać? Nie można bowiem uchwycić Twojej godziny ani czasu. Za co mam Cię opiewać? Za rzeczy, które stworzyłeś, czy za te, których nie stworzyłeś? Za te, które ukazałeś, czy za te, które ukryłeś? Dlaczego mam Cię opiewać: ponieważ należę do siebie, ponieważ mam coś własnego, ponieważ jestem kimś innym? Ty bowiem jesteś tym, czym ja jestem, Ty jesteś tym, co czynię; Ty jesteś tym, co mówię; Ty bowiem jesteś wszystkim i niczego innego nie ma; [i] tym, czego nie ma, Ty jesteś. Ty [jesteś] wszystkim, co powstało, i tym, co nie powstało, umysłem – myśląc, ojcem – tworząc, bogiem – działając, dobrym zaś – wszystko czyniąc. (Powietrze jest bowiem delikatniejsze od materii, dusza od powietrza, umysł od duszy, a bóg od umysłu)³³.

³³ W. Scott (*op. cit.*, vol. I, s. 164), 14 i A.-J. Festugière (NF I, s. 65) nie tłumaczą tego zdania.

VI

Ὅτι ἐν μόνῳ θεῷ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, ἀλλαχόθι δὲ οὐδαμοῦ

1. Τὸ ἀγαθόν, ὡς Ἀσκληπιέ, ἐν οὐδενί ἐστιν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς αἰεὶ· εἰ δὲ οὕτως, οὐσίαν εἶναι δεῖ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως (ἔρημον δὲ οὐδέν ἐστιν αὐτῆς), περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσαν, ἀνενδεή καὶ ἀπέριτον, πληρεστάτην, χορηγόν, ἐν δὲ ἀρχῇ πάντων· πᾶν γὰρ τὸ χορηγοῦν ἀγαθὸν ὅταν λέγω, καὶ πάντα καὶ αἰεὶ ἀγαθὸν ἐστὶ.

τοῦτο δὲ [ἐν] οὐδενὶ ἄλλῳ πρόσσεστιν, εἰ μὴ μόνῳ τῷ θεῷ οὔτε γὰρ ἐνδεής ἐστὶ τινος, ἵνα ἐπιθυμήσας αὐτὸ κτήσασθαι κακὸς γένηται, οὔτε τῶν ὄντων οὐδὲν ἀπόβλητόν ἐστιν αὐτῷ, ὃ ἀποβαλὼν λυπηθήσεται (λύπη γὰρ κακίας μέρος) οὔτε κρεῖττον αὐτοῦ ἐστὶν οὐδέν, ὅφ' οὐ πολεμηθήσεται (οὐδὲ σύζυγόν ἐστιν αὐτῷ τὸ ἀδικηθῆναι), <οὔτε κάλλιον>, καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῦ ἐρασθήσεται, οὔτε ἀνήκοον, ὃ ὀργισθήσεται, οὔτε σοφώτερον, ὃ ζηλώσει.

2. τούτων δὲ μὴ ὄντος τῇ οὐσίᾳ μηδενός, τί ὑπολείπεται ἢ μόνον τὸ ἀγαθόν; ὥσπερ γὰρ οὐδὲν τῶν <ἄλλων> ἐν τῇ τοιαύτῃ οὐσίᾳ, οὕτως ἐν οὐδενὶ τῶν ἄλλων τὸ ἀγαθὸν εὐρεθήσεται· ἐν πᾶσι γὰρ τὰ ἄλλα πάντα ἐστί, καὶ ἐν τοῖς μικροῖς καὶ ἐν τοῖς μεγάλοις καὶ ἐν τοῖς καθ' ἐν καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ζῶντι τῷ πάντων μείζονι καὶ δυνατωτάτῳ· παθῶν γὰρ πλήρη τὰ γεννητά, αὐτῆς τῆς γενέσεως παθητῆς οὕσης· ὅπου δὲ πάθος, οὐδαμοῦ τὸ ἀγαθόν· ὅπου δὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδαμοῦ οὐδὲ ἐν πάθος, ὅπου γὰρ ἡμέρα, οὐδαμοῦ νύξ, ὅπου δὲ νύξ, οὐδαμοῦ ἡμέρα ὅθεν ἀδύνατον ἐν γενέσει εἶναι τὸ ἀγαθόν, ἐν μόνῳ δὲ τῷ ἀγεννήτῳ· ὥσπερ δὲ μετουσίᾳ πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ δεδομένη, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ· τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, <ὡς> ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν οὐκ ἀγαθὸς καὶ γὰρ παθητός ἐστι, καὶ κινητός, καὶ παθητῶν ποιητής.

VI

[O tym], że tylko w bogu jest dobro, gdzie indziej zaś [nie ma go] wcale

1. Dobro, Asklepiosie, nie istnieje w niczym, jak tylko w bogu; a raczej dobro jest zawsze samym bogiem. Jeśli w ten sposób rzecz się przedstawia, to [dobro] musi być substancją³⁴ każdego ruchu i powstawania (nic nie jest bowiem jej pozabawione), wokół siebie zaś mającą energię statyczną, bez braku i nadmiaru, całkowicie pełną, kierującą [wszystkim], [będącą] na początku wszystkiego. Kiedy mówię, że to, co kieruje wszystkim, jest dobre, to również [mam na myśli], że jest dobre zawsze i pod każdym względem.

To zaś nie odnosi się do niczego innego, jak tylko do boga. Nie brak mu bowiem niczego, aby, pragnąc to posiadać, stał się zły; ani nie ma wśród rzeczy istniejących niczego, co mógłby stracić, a straciwszy, smuć się (smutek bowiem jest częścią zła); ani nie ma niczego od niego silniejszego, co mogłoby traktować go jak wroga (ani nie ma towarzysza, który mógłby go skrzywdzić); ani nie ma niczego piękniejszego, w czym mógłby się zakochać, ani nieposłusznego, na co by się rozniewał, ani mądrzejszego, co wzbudziłoby jego zazdrość.

2. Ponieważ nic z tych rzeczy nie przysługuje substancji, co pozostaje, jeśli nie samo dobro? Jak bowiem niczego z tych innych rzeczy nie ma w substancji tego rodzaju, tak w żadnej z innych nie znajdzie się dobra; wszystkie inne [cechy] znajdują się bowiem we wszystkich rzeczach, w małych i w wielkich, i w pojedynczych, i w samej istocie żywej większej i potężniejszej od wszystkich³⁵. Istoty zrodzone pełne są namiętności, ponieważ samo narodzenie podlega namiętności; tam zaś, gdzie jest namiętność, nie ma dobra; gdzie natomiast jest dobro, nie ma żadnej namiętności – gdzie bowiem jest dzień, nie ma nocy, gdzie noc, nie ma dnia; dlatego niemożliwe jest, aby w narodzeniu istniało dobro, [istnieje] tylko w tym, co niezrodzone. Jak zaś uczestnictwo we wszystkim zostało dane w materii, tak i [uczestnictwo] w dobru. W ten sposób [właśnie] świat jest dobry, w tej mierze, w jakiej sam wszystko tworzy – tak że, co się tyczy tworzenia, jest dobry. Pod wszystkimi innymi względami nie jest dobry, ponieważ doznaje namiętności, jest ruchomy i jest twórcą rzeczy podległych namiętnościom.

³⁴ οὐσία – jedno z podstawowych pojęć w systemie Arystotelesowym. Obok znaczenia „substancja”, jak podaje K. Narecki (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, s. 89), tłumaczymy je także jako: istota, istnienie, rzeczywistość, byt, konkretny i indywidualny byt. Ponieważ w CH VI dobro utożsamiane jest z bogiem, który jest źródłem wszelkiego jestestwa w świecie, podobnie jak bóg musi być dobro źródłem innych bytów, a także pierwszą substancją, cf. *Metafizyka* 1028a29–31: δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην καὶ κεῖνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τὸ ὄν ἄλλ’ ὄν ἁπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη („Jest przeto jasne, że każdy z tych stanów istnieje dzięki substancji. Zatem to, co istnieje przed wszystkim innym i co nie jest własnością niczego, lecz po prostu istnieje, powinno być substancją”).

³⁵ Tj. w kosmosie; cf. Platon, *Timajos*, 32c–33b.

3. ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ σύγκρισιν τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ τέτακται τὸ γὰρ μὴ λίαν κακόν, ἐνθάδε τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ, τὸ δὲ ἐνθάδε ἀγαθόν, μῶριον τοῦ κακοῦ τὸ ἐλάχιστον. ἀδύνατον οὖν τὸ ἀγαθὸν ἐνθάδε καθαρεύειν τῆς κακίας κακοῦται γὰρ ἐνθάδε τὸ ἀγαθὸν κακούμενον γὰρ οὐκέτι ἀγαθὸν μένει μὴ μείναν δέ, κακὸν γίνεται. ἐν μόνῳ ἄρα τῷ θεῷ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, ἢ αὐτὸς ἐστὶν ὁ θεὸς τὸ ἀγαθόν. μόνον οὖν, ὃ Ἀσκληπιέ, τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ ἐν ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἔργον οὐδαμοῦ ἀδύνατον γάρ· οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν, τὸ παντόθεν ἐσφιγμένον κακίᾳ καὶ πόνοις καὶ ἀλγηδόσι καὶ ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ ἀπάταις καὶ δόξαις ἀνοήτοις. καὶ τὸ πάντων ἀκιστόν ἐστίν, ὃ Ἀσκληπιέ, ὅτι ἕκαστον τούτων τῶν προειρημένων ἐμπεπίστευται ἐνθάδε τὸ μέγιστον εἶναι ἀγαθόν, τὸ μᾶλλον ἀνυπέρβλητον κακόν. ἢ γαστριμαργία, ἢ τῶν κακῶν πάντων χορηγός ... ἢ πλάνη ἢ ἀπουσία ἐνθάδε τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ.

4. καγὼ δὲ χάριν ἔχω τῷ θεῷ, τῷ εἰς νοῦν μοι βαλόντι καὶ περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀγαθοῦ, ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι. ὁ γὰρ κόσμος πληρωμὰ ἐστὶ τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ αἱ γὰρ ἑξοχαὶ τῶν καλῶν περὶ αὐτοῦ εἰσι τὴν οὐσίαν· φαίνονται καὶ καθαρώτεραι καὶ εἰλικρινέστεραι τάχα πού καὶ αὐταὶ αἱ οὐσαι ἐκείνου. τολμητέον γὰρ εἰπεῖν, ὃ Ἀσκληπιέ, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴγε οὐσίαν ἔχει, τὸ καλόν ἐστὶ, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐν οὐδενὶ ἐστὶ καταλαβέσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ· πάντα γὰρ τὰ ὀφθαλμῷ ὑποπίπτοντα εἰδωλὰ ἐστὶ καὶ ὥσπερ σκιαγραφίαι τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα, μάλιστα δὲ ἡ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ... καὶ ὥσπερ ὀφθαλμὸς οὐ δύναται τὸν θεὸν ἰδεῖν, οὕτως οὐδὲ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν. ταῦτα γὰρ μέρη τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁλόκληρα, ἴδια αὐτοῦ μόνου, οἰκεῖα, ἀχώριστα, ἐρασιμώτατα, ὧν ἢ αὐτὸς ὁ θεὸς ἐρᾷ ἢ αὐτὰ τοῦ θεοῦ ἐρᾷ.

5. εἰ δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν, νοήσεις τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τὸ ὑπέρλαμπρον, τὸ ὑπερλαμπρόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐκείνο γὰρ τὸ κάλλος ἀσύγκριτον, καὶ ἐκείνο τὸ ἀγαθὸν ἀμίμητον, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ὁ θεός. ὥς οὖν τὸν θεὸν νοεῖς, οὕτω καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν νόει· ἀκοινώνητα γὰρ ταῦτα τοῖς ἄλλοις τῶν [ἄλλων] ζώων ἐστί, διὰ τὸ ἀχώριστα εἶναι τοῦ θεοῦ. ἐὰν περὶ τοῦ θεοῦ ζητῆς, καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς. μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια.

3. W człowieku dobro określane jest przez porównanie ze złem, ponieważ to, co nie jest nadmiernie złe, tutaj jest dobrem, a to, co tutaj jest dobrem, jest najmniejszą częścią zła. Niemożliwe jest więc, aby tutaj dobro było wolne od zła, ponieważ dobro tutaj ulega zepsuciu, a to, co zepsute, nie pozostaje już dobre; nie pozostawszy zaś [dobrem], staje się złem. Tylko w bogu istnieje więc dobro lub sam bóg jest dobrem. Wśród ludzi, Asklepiosie, istnieje tylko nazwa dobra, nigdzie zaś nie ma jego działania; jest to niemożliwe, ponieważ ciało materialne, ze wszystkich stron skrępowane występkiem, trudami, cierpieniami, pragnieniami, gniewem, złudzeniami i nierozumnymi mniemaniem, nie ma miejsca [na dobro]³⁶. A najgorsze ze wszystkiego jest, Asklepiosie, że wierzy się tutaj, iż każda z tych wymienionych rzeczy jest największym dobrem, choć jest raczej niezwalczonym złem. Obżarstwo – przewodnik wszelkiego zła ... błąd jest tutaj nieobecnością dobra.

4. A ja dziękuję bogu, który umieścił w moim umyśle nawet [tę wiedzę] dotyczącą poznania dobra, że niemożliwe jest, aby istniało ono w świecie. Świat bowiem jest pełnią zła, bóg zaś [pełnią] dobra, albo dobro boga ... ponieważ rzeczy wyróżniające się pięknem znajdują się w pobliżu jego substancji; a te, które należą do niego, wydają się zapewne jeszcze bardziej czyste i nieskalane. Trzeba mieć odwagę powiedzieć, Asklepiosie, że substancją boga – jeśli ma substancję – jest piękno, piękno zaś i dobro są nie do uchwycenia w żadnej z rzeczy znajdujących się w świecie, ponieważ wszystkie rzeczy, które podlegają wzrokowi, są widmami i jakby cieniami³⁷; te zaś, które mu nie podlegają, a szczególnie piękno i dobro ... i jak oko nie jest w stanie ujrzeć boga, tak samo piękna i dobra. Są one bowiem niezbywalnymi częściami boga, właściwymi tylko jemu, [jego] własnymi, nierozdzielными, najbardziej umiłowanymi, które kocha sam bóg, albo one kochają boga.

5. Jeśli jesteś w stanie pojąć boga, pojmiesz piękno i dobro, niezwykłą wspólność, przewyższaną blaskiem przez boga; piękno to bowiem jest nieporównywalne [z niczym], a dobro niemożliwe do naśladowania, podobnie jak sam bóg. Jak więc pojmujesz boga, w ten sposób pojmuj piękno i dobro; nie mają one udziału w innych istotach żywych, ponieważ są nierozdzielne z bogiem. Jeśli szukasz boga, szukasz również piękna. Istnieje bowiem jedna prowadząca do tego droga – pobożność połączona z poznaniem.

³⁶ Cf. CH II, 14.

³⁷ Cf. Platon, *Państwo* 515c.

6. ὅθεν οἱ ἀγνοοῦντες καὶ μὴ ὀδεύσαντες τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας ὁδόν, καλὸν καὶ ἀγαθὸν τολμῶσι λέγειν ἄνθρωπον, μὴδὲ ὄναρ θεασάμενον εἴ τί ἐστιν ἀγαθόν, ἀλλὰ παντὶ κακῷ προειλημμένον, καὶ τὸ κακὸν πιστεύσαντα ἀγαθὸν εἶναι καὶ οὕτως αὐτῷ χρώμενον ἀκορέστερον καὶ φοβούμενον αὐτοῦ στερηθῆναι, πάντα δὲ ἀγωνιζόμενον, ἵνα μὴ μόνον ἔχη ἀλλὰ καὶ ἐπαύξη. τοιαῦτα τὰ ἀνθρώπεια ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ, ὧς Ἀσκληπιέ, ἃ οὔτε φυγεῖν δυνάμεθα οὔτε μισῆσαι τὸ γὰρ πάντων χαλεπώτατον, ὅτι χρείαν αὐτῶν ἔχομεν καὶ ζῆν τούτων χωρὶς οὐ δυνάμεθα.

6. Dlatego też ci, którzy trwają w niewiedzy i nie wstąpili na drogę pobożności, ośmielają się nazywać pięknym i dobrym człowieka, który nawet we śnie nie ujrzał, czym jest dobro, lecz dał się porwać wszelkiemu złu i uwierzył, że zło jest dobrem; i w ten sposób z niego korzysta, nienasycony, bojąc się, że zostanie go pozbawiony, walcząc ze wszystkich sił, aby nie tylko je zachować, lecz również powiększyć. Takie są [właśnie], Asklepiosie, ludzkie dobro i piękno, od których ani nie można uciec, ani [ich] znienawidzić; to bowiem ze wszystkiego jest najtrudniejsze, że ich potrzebujemy i nie możemy bez nich żyć³⁸.

³⁸ Cf. Platon, *Prawa* 803b.

VII

Ότι μέγιστον κακόν ἐν ἀνθρώποις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία

1. Ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στῆτε νήψαντες· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἷ γε καὶ δυνάμενοι ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἑῷσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι.

2. μὴ συγκατενεχθῆτε τοιγαροῦν τῷ πολλῷ ρεύματι, ἀναρροῖα δὲ χρησάμενοι, οἱ δυνάμενοι λαβέσθαι τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένος, ἐνορμισάμενοι τούτῳ, ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορώντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὀραθῆναι θέλοντα οὐ γάρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἐνοικὸν ληστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα.

3. τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθόν, μισήσης τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα [καὶ μὴ νομιζόμενα] αἰσθητήρια ἀναισθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράξας καὶ μυσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούης περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ.

VII

[O tym], że największym złem wśród ludzi jest nieznajomość boga

1. Dokąd zmierzacie, ludzie, pijani, wypiwszy niezmieszaną naukę niewiedzy, której nie potraficie nawet znieść, lecz zaraz nią wymiotujecie? Zatrzymajcie się i wytrzeźwiejcie! Spójrzcie oczami serca; jeśli nie wszyscy możecie, [niech spojrzą] przynajmniej ci, którzy mogą. Zło niewiedzy zalewa bowiem całą ziemię i niszczy duszę zamkniętą w ciele, nie pozwalając wpłynąć do przystani ocalenia.

2. Nie dajcie się zatem porwać wielkiej powodzi, jeśli możecie, korzystając z odpływu, skierować się ku przystani ocalenia; kiedy tam wpłyniecie, szukajcie przewodnika, który doprowadzi was do bram poznania, gdzie świeci jasne światło, wolne od mroku, gdzie nikt nie jest pijany, lecz wszyscy są trzeźwi, zwracając się sercem w kierunku tego, który pragnie być zobaczony. Nie można go bowiem usłyszeć ani wypowiedzieć, ani zobaczyć oczami, lecz umysłem i sercem. Najpierw jednak musisz zerwać chiton, który nosisz – szatę niewiedzy, podporę zła, węzeł zniszczenia, ciemną osłonę, żyjącą śmierć, czującego trupa, przenośny grób, mieszkającego wewnątrz rabusia, który nienawidzi przez to, co kocha, i zdrości przez to, czego nienawidzi.

3. Taki jest chiton – wróg, którego przywdziałeś; dusząc, ściąga cię w dół do siebie, abyś nie spojrział w górę, a zobaczywszy piękno prawdy i znajdujące się [tam] dobro, nie znienawidził jego zła, zrozumiałwszy podstęp, który uknuł przeciwko tobie; to bowiem, co uchodzi³⁹ za organy zmysłów, czyni on nieczułymi, zamknąwszy je w wielkiej ilości materii i wypełniwszy nieczystą rozkoszą, abyś ani nie usłyszał o tych rzeczach, o których powinienes usłyszeć, ani nie zobaczył tych, które powinienes zobaczyć.

³⁹ Pomijam dodane przez wydawcę słowa μη νομιζόμενα.

VIII

**Ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται, ἀλλὰ τὰς μεταβολὰς
ἀπωλείας καὶ θανάτους πλανώμενοι λέγουσιν**

1. Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὦ παῖ, νῦν λεκτέον, τρόπῳ μὲν ποίῳ ἀθάνατος ἢ ψυχῇ, ἐνέργεια δὲ ποταπὴ ἐστὶ συστάσεως σώματος καὶ διαλύσεως. περὶ οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ὁ θάνατος, ἀλλὰ νόημά ἐστιν ἀθανάτου προσηγορίας, ἢ κενὸν ἔργον ἢ κατὰ στέρησιν τοῦ πρώτου γράμματος λεγόμενος θάνατος ἀντὶ τοῦ ἀθάνατος. ὁ γὰρ θάνατος ἀπωλείας ἐστίν· οὐδὲν δὲ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀπόλλυται. εἰ γὰρ δεύτερος θεὸς ὁ κόσμος καὶ ζῶον ἀθάνατον, ἀδύνατόν ἐστι τοῦ ἀθανάτου ζῶου μέρος τι ἀποθανεῖν πάντα δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ μέρη ἐστὶ τοῦ κόσμου, μάλιστα δὲ ὁ ἄνθρωπος, τὸ λογικὸν ζῶον.

2. πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως καὶ αἰδῖος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργὸς τῶν ὄλων θεός· δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος, ὡς ὑπὸ αἰδίου πατρός, αἰείζων ὡς ἀθάνατος. τὸ γὰρ αἰείζων τοῦ αἰδίου διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ ἐτέρου οὐκ ἐγένετο εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ· οὐποτε <δὲ> ἐγένετο, ἀλλὰ αἰεὶ γίνεται·† τὸ γὰρ αἰδῖον οὐ αἰδῖόν ἐστι τὸ πᾶν, † ὁ δὲ πατήρ αὐτὸς ἑαυτοῦ αἰδῖος ὁ δὲ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς † αἰδῖος † καὶ ἀθάνατος γέγονε,

VIII

**[O tym], że żadna z rzeczy istniejących nie ginie,
lecz zmiany są błędnie nazywane zagładą i śmiercią**

1. Teraz, synu, należy powiedzieć o duszy i ciele: w jaki sposób dusza jest nieśmiertelna i skąd pochodzi siła łączenia i rozkładu ciała. Śmierć bowiem nie dotyczy żadnego z nich, lecz jest pojęciem [stworzonym] z nazwy „nieśmiertelny”; jest albo pustym terminem, albo, na skutek utraty pierwszej litery, mówi się „śmierć” (θάνατος) zamiast „nieśmiertelny” (ἀθάνατος). „Śmierć” bowiem [odnosi się do] zagłady, a żadna z rzeczy znajdujących się w świecie nie ginie. Jeśli bowiem świat jest drugim bogiem i nieśmiertelną istotą żywą, to żadna część nieśmiertelnej istoty żywej nie może umrzeć; wszystkie zaś rzeczy istniejące w świecie są częściami świata, a przede wszystkim człowiek, istota rozumna.

2. Bóg jest bowiem w istocie pierwszym spośród wszystkich bytów, wiecznym i niezrodzonym twórcą wszechrzeczy; drugim zaś [jest] ten, który powstał dzięki niemu na jego podobieństwo i przez niego [jest] podtrzymywany, żywiony i obdarzony nieśmiertelnością, ponieważ od wiecznego ojca [pochodzi], a jako nieśmiertelny [jest] zawsze żywy. „Zawsze żywe” różni się bowiem od „wiecznego”: ten bowiem [wieczny] nie powstał dzięki drugiemu; jeśli nawet powstał, [to] przez samego siebie; nigdy jednak nie powstał, lecz zawsze powstaje; † wieczne jest to, dzięki czemu wszechświat jest wieczny † ojciec zaś jest wieczny dzięki sobie samemu, a świat stał się † wieczny †⁴⁰ i nieśmiertelny dzięki ojcu.

⁴⁰ Ustęp ten zawiera niekonsekwencję, która może wynikać z jego zepsucia: świat, dzieło wiecznego boga, sam nie jest wieczny, ponieważ powstał; z dalszego ciągu wywodu dowiadujemy się jednak, że świat jest wieczny, ponieważ pochodzi od wiecznego ojca.

3. καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης ἀποκείμενον τῷ ἑαυτοῦ . . . τὸ πᾶν ὁ πατὴρ σωματοποιήσας καὶ ὀγκώσας ἐποίησε σφαιροειδές, τοῦτο αὐτῷ τὸ ποιὸν περιθείς, οὕσαν καὶ αὐτὴν ἀθάνατον, καὶ ἔχουσαν αἰδίων τὴν ὑλότητα. πλέον δέ, τῶν ιδεῶν τὰ ποιά ὁ πατὴρ ἐγκατασπείρας τῇ σφαίρᾳ ὥσπερ ἐν ἄντρῳ κατέκλεισε, πάσῃ ποιότητι κοσμήσαι βουλόμενος τὸ μετ' αὐτοῦ ποιόν, τῇ δὲ ἀθανασίᾳ περιβαλὼν τὸ πᾶν σῶμα, ἵνα μὴ ὕλη καὶ τῆς τούτου συστάσεως θελήσασα ἀποστῆναι διαλυθῇ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἀταξίαν ὅτε γὰρ ἦν ἀσώματος ἡ ὕλη, ὦ τέκνον, ἄτακτος ἦν· ἔχει δὲ καὶ ἐνθάδε + τὴν περὶ τὰ ἄλλα μικρὰ ποιά εἰλουμένην + τὸ τῆς αὐξήσεως καὶ τὸ τῆς μειώσεως, ὃν θάνατον οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν.

4. αὕτη δὲ ἡ ἀταξία περὶ τὰ ἐπίγεια ζῶα γίνεται· τῶν γὰρ οὐρανίων τὰ σώματα μίαν τάξιν ἔχει, ἣν εἴληχεν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὴν ἀρχήν· τηρεῖται δὲ αὕτη ὑπὸ τῆς ἐκάστου ἀποκαταστάσεως ἀδιάλυτος ἡ δὲ ἀποκατάστασις τῶν ἐπιγείων σωμάτων συστάσεως . . . , ἡ δὲ διάλυσις αὕτη ἀποκαθίσταται εἰς τὰ ἀδιάλυτα σώματα, τουτέστι τὰ ἀθάνατα· καὶ οὕτω στέρησις γίνεται τῆς αἰσθήσεως, οὐκ ἀπώλεια τῶν σωμάτων.

5. τὸ δὲ τρίτον ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου γενόμενος, νοῦν κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς ἔχων παρὰ τὰ ἄλλα ἐπίγεια ζῶα, οὐ μόνον πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν συμπάθειαν ἔχων, ἀλλὰ καὶ ἔννοιαν τοῦ πρώτου τοῦ μὲν γὰρ αἰσθεται ὡς σώματος, τοῦ δὲ ἔννοιαν λαμβάνει ὡς ἀσωμάτου καὶ νοῦ, τοῦ ἀγαθοῦ.

— Τοῦτο οὖν οὐκ ἀπόλλυται τὸ ζῶον; — Εὐφήμεσον, ὦ τέκνον, καὶ νόησον τί θεός, τί κόσμος, τί ζῶον ἀθάνατον, τί ζῶον διαλυτόν, καὶ νόησον ὅτι ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ, ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός.

3. A całą materię, która była odłożona⁴¹ ... ojciec uczynił ciałem i rozciągnął w kształt kulisty, obdarzywszy je tą [właśnie] jakością; sama [materia] jest również nieśmiertelna i posiada wieczną materialność. Ponadto ojciec rozsiał jakości idei i zamknął [je] w kuli jakby w jaskini, chcąc ozdobić wszelką jakością to, co miało już jakość wspólną z nim⁴²; całe zaś ciało otoczył nieśmiertelnością, aby materia, nawet gdyby chciała oddzielić się od jego złożenia, nie rozpadła się w swój bezład. Kiedy bowiem materia nie była jeszcze [uformowanym] ciałem, synu, była nieuporządkowana. Chociaż tutaj zachowuje + [nieporządek] związany z innymi, mniej ważnymi jakościami + [zdolność] zwiększania się i zmniejszania się, którą ludzie nazywają śmiercią.

4. Ten nieporządek powstaje wśród istot żyjących na ziemi, ponieważ ciała niebieskie mają jeden porządek, który na początku otrzymały od ojca; ten [porządek] jest zachowywany, niezniszczalny, dzięki apokatastazie każdego [z nich]⁴³. Apokatastaza ciał ziemskich jest natomiast [rozkładem ich] złożenia, ten zaś rozkład przywraca [je] do ciał niezniszczalnych, to jest nieśmiertelnych; w ten sposób zachodzi utrata postrzegania, a nie zagłada ciał.

5. Trzecia istota żyjąca, człowiek, który powstał na podobieństwo świata, ma, w przeciwieństwie do innych istot ziemskich, umysł – zgodnie z wolą ojca; nie tylko z drugim bogiem łączy go więc współodczuwania, lecz ma także zdolność uchwycenia myślą pierwszego; tamtego bowiem postrzega jako ciało, a tego pojmuje jako bezcielesny umysł i dobro.

– Czy więc ta żywa istota nie ginie?

– Zamilcz, synu, i pojmij, czym jest bóg, czym świat, czym istota nieśmiertelna, czym istota zniszczalna; i zrozum, że świat [istnieje] dzięki bogu i w bogu, człowiek zaś dzięki światu i w świecie; i że bóg jest zasadą, która zawiera w sobie wszystko i wszystko kształtuje.

⁴¹ Pomijam słowa τῷ ἑαυτοῦ, które odnoszą się do uszkodzonej części tekstu.

⁴² Prawdopodobnie chodzi tu o nieśmiertelność; zwrot τὸ μετ' αὐτοῦ ποιόν jest niejednoznaczny i różnie interpretowany przez tłumaczy: W. Scott (*op. cit.*, vol. I, s. 176–177) decyduje się na lekcję ἄποιον: „which existed beside him, but was hitherto devoid of qualities”; A.-J. Festugiere (NF I, s. 88): „l'être ainsi qualifié grâce à ses soins”; tak samo rozumie to sformułowanie J. Holzhausen (*op. cit.*, t. 1, s. 79): „das mit seiner Hilfe Geformte”; P. Scarpi (*op. cit.*, s. 117): „la qualità che esisteva grazie a lui”; B.P. Copenhaver (*op. cit.*, s. 25) natomiast tłumaczy: „what comes after him”.

⁴³ W przypadku ciał niebieskich apokatastaza oznacza powrót każdego z nich, we właściwym im ruchu okrężnym, na pierwotne miejsce.

IX

Περὶ νοήσεως καὶ αἰθήσεως
[ὅτι ἐν μόνῳ τῷ θεῷ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐστίν,
ἀλλαχόθι δὲ οὐδαμοῦ]

1. Χθές, ὦ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον· νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελθεῖν. αἰσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ οὐσιώδης. ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφοτέραι ἡνώσθαι καὶ μὴ διαιρεῖσθαι, ἐν ἀνθρώποις λέγω ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις ζώοις ἡ αἰσθησις τῇ φύσει ἡνωται, ἐν δὲ ἀνθρώποις <καὶ> ἡ νόησις. νοήσεως ὁ νοῦς διαφέρει τοσοῦτον, ὅσον ὁ θεὸς θειότητος· ἡ μὲν γὰρ θειότης ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ, ἀδελφὴ οὖσα τοῦ λόγου ἢ ὄργανα ἀλλήλων οὔτε γὰρ ὁ λόγος ἐκφωνεῖται χωρὶς νοήσεως οὔτε ἡ νόησις φαίνεται χωρὶς λόγου.

2. ἡ οὖν αἰσθησις καὶ ἡ νόησις ἀμφοτέραι εἰς τὸν ἀνθρώπον συνεπεισρέουσιν ἀλλήλαις ὥσπερ συμπεπλεγμέναι· οὔτε γὰρ χωρὶς αἰσθήσεως δυνατόν νοῆσαι οὔτε + αἰσθῆναι + χωρὶς νοήσεως. — Δυνατὸν δὲ νόησιν χωρὶς αἰσθήσεως νοεῖσθαι, καθάπερ οἱ διὰ τῶν ὀνείρων φανταζόμενοι ὁράματα; — Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ γεγενῆσθαι ἀμφοτέρας τὰς ἐνεργείας ἐν τῇ τῶν ὀνείρων ὄψει ἐγρηγοροῦσι γὰρ αἰσθήσει + διήρηται γε εἷς τε τὸ σῶμα καὶ εἰς τὴν ψυχὴν, καὶ ὅταν ἀμφοτέρα τὰ μέρη τῆς αἰσθήσεως πρὸς ἄλληλα συμφωνήσῃ, τότε τὴν νόησιν ἐκφωνεῖσθαι ἀποκυηθεῖσαν ὑπὸ τοῦ νοῦ.

3. ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, ἀγαθὰ μὲν, ὅταν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ σπέρματα λάβῃ, ἐναντία δέ, ὅταν ὑπὸ τινος τῶν δαιμονίων, μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος + τῷ ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεφωτισμένῳ δαίμονι + ὅστις ὑπείσελθὼν ἔσπειρε τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ σπέρμα, καὶ ἐκύησεν ὁ νοῦς τὸ σπαρέν, μοιχείας, φόνους, πατροτυπίας, ἱεροσυλίας, ἀσεβείας, ἀγχόνας, κατὰ κρημνῶν καταφοράς, καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαιμόνων ἔργα.

IX

O myśleniu i postrzeganiu
[że tylko w bogu jest piękno i dobro,
gdzie indziej zaś nie ma go wcale]

1. Wczoraj, Asklepiosie, wygłosiłem doskonały wykład; uważam, że teraz trzeba przedstawić związany z nim wykład o postrzeganiu. Uważa się, że postrzeganie i myślenie różnią się [od siebie] tym, że jedno jest materialne, a drugie substancjalne. Ja zaś sądzę, że oba stanowią nierozdzielną jedność – przynajmniej u ludzi; u innych bowiem istot żywych z naturą łączy się postrzeganie, u ludzi zaś – również myślenie. Umysł różni się od myślenia tak, jak bóg od boskości: boskość bowiem pochodzi od boga, a myślenie od umysłu, będąc pokrewne [rozumnej] mowie⁴⁴ – albo też są one narzędziami dla siebie nawzajem, ponieważ nie da się wypowiedzieć mowy bez myślenia, ani myślenie nie jest widoczne bez mowy.

2. Zarówno więc postrzeganie, jak i myślenie docierają do człowieka jakby splecione ze sobą nawzajem; ani bowiem bez postrzegania nie można myśleć, ani † postrzegać † bez myślenia. – A czy może proces myślenia przebiegać bez postrzegania, tak jak u tych, którzy wyobrażają sobie rzeczy w czasie snów?

– † Wydaje mi się, że w wizji sennej zachodzenie obu tych procesów [jest połączone], ponieważ u czuwających [myślenie łączy się z] postrzeganiem⁴⁵; [postrzeganie] przydzielone jest i ciału, i duszy, a gdy obie części postrzegania zgadzają się ze sobą, wówczas myślenie zrodzone przez umysł zostaje wypowiedziane.

3. Umysł bowiem poczyną wszystkie myśli: dobre, kiedy bierze nasienie od boga, przeciwne zaś, gdy od jakiegoś z dajmonów, jako że żadna część świata nie jest pozbawiona dajmona † ... † który zakradłszy się posiał nasienie własnej energii, a umysł począł to, co zostało zasiane: cudzołóstwa, zabójstwa, przemoc wobec ojca, świętokradztwa, bezbożność, wieszanie się, upadki z urwiska, i wszystkie inne dzieła dajmonów.

⁴⁴ Tj. logosowi.

⁴⁵ Na skutek zepsucia tego ustępu badacze nie są zgodni w swej interpretacji i różnie odpowiadają na pytanie, czy w trakcie sennych wizji zachodzą procesy myślenia i postrzegania, czy też nie. A.-J. Festugière (NF I, s. 97), B.P. Copenhaver (*op. cit.*, s. 27) i P. Scarpi (*op. cit.*, s. 123) twierdzą, że funkcje te zostają wyeliminowane w czasie snu; przeciwnego zdania natomiast są W. Scott (*op. cit.*, vol. I, s. 181) oraz J. Holzhausen (*op. cit.*, s. 85).

4. τοῦ γὰρ θεοῦ τὰ σπέρματα ὀλίγα, μεγάλα δὲ καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ, ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη καὶ εὐσέβεια· εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνώσις, ὃν ὁ ἐπιγνούς πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν τὰς νοήσεις θείας ἴσχει, καὶ οὐ τοῖς πολλοῖς ὁμοίως. διὰ τοῦτο οἱ ἐν γνώσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν, οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς μεμνημένοι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσι, μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι καὶ τάχα πονεῖν καὶ φονευόμενοι. τὴν γὰρ κακίαν ἐνθάδε δεῖν οἰκεῖν εἶπον ἐν τῷ ἑαυτῆς χωρίῳ οὖσαν· χωρίον γὰρ αὐτῆς ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοι ποτε ἑροῦσι βλασφημοῦντες. ὁ μὲντοι θεοσεβὴς πάντα ὑποστήσει αἰσθόμενος τῆς γνώσεως· πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κἂν τοῖς ἄλλοις τὰ κακὰ, ἀγαθὰ ἐστί· καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν, καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ.

5. ἐπάνειμι πάλιν ἐπὶ τὸν τῆς αἰσθήσεως λόγον. ἀνθρώπινον οὖν τὸ κοινωνῆσαι αἴσθησιν νοήσει· οὐ πᾶς δὲ ἄνθρωπος, ὡς προεῖπον, ἀπολαύει τῆς νοήσεως, ἀλλ' ὁ μὲν ὕλικός, ὁ δὲ οὐσιώδης· ὁ μὲν γὰρ μετὰ κακίας ὕλικός, ὡς ἔφην, ἀπὸ τῶν δαιμόνων τὸ σπέρμα τῆς νοήσεως ἴσχει, οἱ δὲ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ οὐσιωδῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ σφύζομενοι· ὁ μὲν γὰρ θεός, πάντων δημιουργός, δημιουργῶν πάντα ποιεῖ μὲν αὐτῷ ὅμοια, ταῦτα δ' ἀγαθὰ γενόμενα ἐν τῇ χρήσει τῆς ἐνεργείας διάφορα. ἡ γὰρ κοσμικὴ φορὰ τρίβουσα τὰς γενέσεις ποιᾶς ποιεῖ, τὰς μὲν ρυπαίνουσα τῇ κακίᾳ, τὰς δὲ καθαίρουσα τῷ ἀγαθῷ. καὶ γὰρ ὁ κόσμος, ὡς Ἀσκληπιέ, αἴσθησιν ἰδίαν καὶ νόησιν ἔχει, οὐκ ὁμοίαν τῇ ἀνθρωπείᾳ, οὐδὲ ὡς ποικίλην, ἄλλως δὲ καὶ κρείττω καὶ ἀπλουστέραν.

6. ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τὸ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀποποιεῖν, ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, καὶ ὄντως ὀργανοποιηθέν, ἵνα πάντα παρ' ἑαυτῷ, ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν, τὰ σπέρματα φυλάττων ἐν ἑαυτῷ πάντα ποιῇ ἐνεργῶς, καὶ διαλύων πάντα ἀνανεοῖ, καὶ διὰ τοῦτο λυθέντα ὥσπερ ἀγαθὸς ζωῆς γεωργὸς τῇ μεταβολῇ ἀνανέωσιν αὐτοῖς φερόμενος παρέχῃ. <οὐκ> ἔστιν ὁ μὴ ζωογονεῖ, φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ καὶ ὁμοῦ τόπος ἐστὶ καὶ δημιουργὸς ζωῆς.

4. Nasiona [pochodzące] od boga są nieliczne, ale wielkie, piękne i dobre: cnota, roztropność i pobożność. Pobożność jest poznaniem boga, a ten, kto go poznał, napęla się wszystkim, co dobre; jego myśli są boskie i niepodobne [do myśli] większości ludzi. Z tego powodu ci, którzy dostąpili poznania, nie podobają się większości, ani większość im; są uważani za szalonych, wyśmiewani, znie-nawidzeni, pogardzani, a być może nawet gdzieś zabijani. Powiedziałem bowiem, że zło musi mieszkać tutaj, ponieważ jest tu na swoim miejscu: bo ziemia jest jego miejscem, nie kosmos, jak będą twierdzić niektórzy bluźniercy. Jednak ten, kto jest pobożny, wytrzyma wszystko, świadomy [własnej] wiedzy; dla takiego [człowieka] wszystko bowiem jest dobre, choćby dla innych było złe; nawet narażony na podstępne zasadzki, postrzega wszystko w świetle [swojej] wiedzy, i tylko on zamienia rzeczy złe w dobro.

5. Powrócę znowu do wykładu o postrzeganiu. Ludzkie postrzeganie uczestniczy w myśleniu; nie każdy jednak człowiek, jak powiedziałem, posługuje się myśleniem, lecz jeden [człowiek] jest materialny, a drugi substancjalny. Materialny, któremu towarzyszy zło, otrzymuje – jak powiedziałem – nasienie myślenia od dajmonów, tamci zaś, którzy substancjalnie obcuja z dobrem, są ocalani przez boga. Bóg bowiem, twórca wszechrzeczy, wszystko, co tworzy, czyni podobnym do siebie⁴⁶, ale pomiędzy rzeczami, które powstały jako dobre, istnieje różnica w posługiwaniu się energią. Ruch kosmiczny bowiem w procesie tarcia powoduje powstawanie [rzeczy] różnej natury: jedne kalając złem, a drugie oczyszczając dobrem. Bo również świat, Asklepiosie, ma własne postrzeganie i myślenie, niepodobne do ludzkiego, bynajmniej nie dlatego, że jest [bardziej] różnorodne, lecz znacznie silniejsze i prostsze.

6. Postrzeganie i myślenie świata jest jednym: czynieniem wszystkiego i od-czynianiem [z powrotem] w siebie, narzędziem woli boga; i w istocie zostało to uczynione narzędziem, aby przechowując u siebie nasiona otrzymane od boga, skutecznie tworzył w sobie wszystkie rzeczy, a rozkładając wszystko odnawiał [je]; i dlatego, kiedy uległy rozkładowi, poprzez swój ruch przynosi im, jak dobry rolnik życia, odnowę w procesie zmiany. Nie ma niczego, czego by nie powołał do życia; poruszając się zaś ożywia wszystko i jest jednocześnie miejscem i twórcą życia.

⁴⁶ Cf. Platon, *Timajos* 29d–e.

7. τὰ δὲ σώματα ἀπὸ ὕλης, ἐν διαφορᾷ τὰ μὲν γάρ ἐστιν ἐκ γῆς, τὰ δὲ ἐξ ὕδατος, τὰ δὲ ἐξ ἀέρος, τὰ δὲ ἐκ πυρός πάντα δέ ἐστι σύνθετα, καὶ τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δὲ ἀπλούστερα μᾶλλον μὲν, τὰ βαρύτερα, ἦττον δέ, τὰ κουφότερα· τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς τὴν ποικιλίαν τῶν ποιῶν γενέσεων ἐργάζεται πνοὴ γὰρ οὐσα πυκνοτάτη προτείνει τὰ ποιά τοῖς σώμασι μετὰ ἐνὸς πληρώματος τοῦ τῆς ζωῆς.

8. πατὴρ μὲν οὖν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὰ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ, ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ εἰκότως κόσμος κέκληται· κοσμεῖ γὰρ τὰ πάντα τῇ ποικιλίᾳ τῆς γενέσεως καὶ τῷ ἀδιαλείπτῳ τῆς ζωῆς καὶ ἀκοπιάστῳ τῆς ἐνεργείας καὶ τῷ τάχει τῆς ἀνάγκης καὶ τῇ συστάσει τῶν στοιχείων καὶ τῇ τάξει τῶν γινομένων. ὁ αὐτὸς οὖν κόσμος καὶ ἀναγκαίως καὶ οἰκείως καλοῖτο.

πάντων οὖν τῶν ζώων ἡ αἴσθησις καὶ νόησις ἔξωθεν ἐπισέρχεται, εἰσπνέουσα ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, ὁ δὲ κόσμος, ἅπαξ λαβὼν ἅμα τῷ γενέσθαι, ὑπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει.

9. ὁ δὲ θεὸς οὐχ, ὥσπερ ἐνίοις δόξει, ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος· ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι πάντα γὰρ ὅσα ἔστιν, ὧ Ἀσκληπιέ, ταῦτα ἐν τῷ θεῷ ἐστι καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γινόμενα καὶ ἐκεῖθεν ἡρτημένα, τὰ μὲν διὰ σωμάτων ἐνεργοῦντα, τὰ δὲ διὰ οὐσίας ψυχικῆς κινούμενα, τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιούμενα, τὰ δὲ τὰ κεκμηκότα ὑποδεχόμενα, καὶ εἰκότως. μᾶλλον δὲ λέγω, ὅτι οὐκ αὐτὸς αὐτὰ ἔχει, ἀλλὰ τὸ ἀληθὲς ἀποφαίνομαι· αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν, οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα αἰεὶ κινεῖν, καὶ οὐκ ἔσται ποτὲ χρόνος ὅτε ἀπολειφθήσεται τι τῶν ὄντων ὅταν δὲ λέγω τῶν ὄντων, λέγω τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει, καὶ οὔτε αὐτοῦ οὐδὲν ἐκτὸς οὔτε αὐτὸς οὐδενός.

10. ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι, ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι. ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἔως> τῆς ἀληθείας, καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὐρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἐρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε, καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. τοῖς οὖν τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοήσας μὲν πιστά, μὴ νοήσας δὲ ἄπιστα. ταῦτα καὶ τοσαῦτα περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως λεγέσθω.

7. Ciała zaś [pochodzą] od materii w różny sposób: jedne bowiem są z ziemi, drugie z wody, inne z powietrza, jeszcze inne z ognia; wszystkie są złożone, jedne z nich bardziej, a drugie są prostsze; bardziej [złożone] są cięższe, mniej [złożone] lżejsze. Szybkość jego⁴⁷ ruchu powoduje zróżnicowanie w powstawaniu rzeczy o określonych naturach – kiedy bowiem powiew jest najgęstszy, nadaje ciałom jakości wraz z jedną pełnią życia.

8. Ojcem świata jest więc bóg, świat zaś jest [ojcem] istot znajdujących się w świecie; świat jest synem boga, a istoty znajdujące się w świecie istnieją dzięki światu. Słusznie jest on nazywany „kosmosem” [czyli ozdobą], ponieważ ozdabia⁴⁸ wszystko różnorodnością narodzin, ciągłością życia, niewyczerpaną energią, szybkością konieczności, złożeniem elementów oraz porządkiem rzeczy powstających. Słusznie więc i koniecznie powinien on być nazwany kosmosem.

U wszystkich istot żywych postrzeganie i myślenie przychodzi z zewnątrz, jak oddech czerpany z otaczającego [powietrza]; kosmos zaś otrzymał je raz, wraz z narodzinami – otrzymał je od boga i zachowuje.

9. Bóg zaś nie jest, jak niektórym będzie się wydawać, pozbawiony postrzegania i myślenia; [ci, którzy tak myślą] bluźnią z powodu fałszywych przesądów. Wszystkie rzeczy, które istnieją, Asklepiosie, istnieją bowiem w bogu, dzięki bogu powstają i od niego zależą; jedne z nich działają poprzez ciała, drugie poruszają poprzez substancję duchową, inne dzięki pneumie tworzą życie, inne zaś jeszcze przyjmują to, co umarło – tak jak być powinno. Powiem więcej, że [bóg] sam nie ma tych rzeczy, lecz – żeby ukazać prawdę – sam jest nimi wszystkimi; nie bierze ich z zewnątrz, lecz na zewnątrz przekazuje, i tym jest postrzeganie i myślenie boga: wiecznym poruszaniem wszystkiego. Nigdy nie nadejdzie czas, kiedy jakkolwiek z rzeczy istniejących zostałaby utracona. A kiedy mówię o rzeczach istniejących, mówię o bogu; bóg posiada bowiem [wszystko] to, co istnieje, i ani nic nie jest na zewnątrz niego, ani on [na zewnątrz] niczego.

10. Jeśli będziesz rozumiał te rzeczy, Asklepiosie, powinny wydać ci się prawdziwe, jeśli nie – będą niewiarygodne. Zrozumieć oznacza uwierzyć, a niewiara jest brakiem zrozumienia. Logos bowiem nie osiąga prawdy, umysł natomiast jest wielki, a będąc doprowadzony przez logos do pewnego punktu, jest w stanie sięgać aż do prawdy⁴⁹. Po rozważeniu wszystkiego i stwierdzeniu, że jest to zgodne z tym, co wytłumaczył logos, [umysł] uwierzył i w pięknej wierze znalazł oparcie. Dla tych więc, którzy dzięki bogu zyskali zrozumienie, to, co powiedziałem wcześniej, jest wiarygodne, dla tych zaś, którzy nie rozumieli – niewiarygodne. Tyle niech będzie powiedziane o myśleniu i postrzeganiu.

⁴⁷ *Scil.* świata.

⁴⁸ Cf. A.-J. Festugière, NF I, s. 99; B.P. Copenhaver, *op. cit.*, s. 29.

⁴⁹ Cf. Platon, *List VII* 344a–b.

X

ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΚΛΕΙΣ

1. Τὸν χθες λόγον, ὦ Ἀσκληπιέ, σοι ἀνέθηκα, τὸν δὲ σήμερον δίκαιόν ἐστι τῷ Τάτ ἀναθεῖναι, ἐπεὶ καὶ τῶν Γενικῶν λόγων τῶν πρὸς αὐτὸν λελαλημένων ἐστὶν ἐπιτομή. ὁ μὲν οὖν θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ὦ Τάτ, τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐνέργειαν. ἡ μὲν γὰρ + φύσεως + καὶ αὐξήσεώς ἐστι προσηγορία, ἅπερ ἐστὶ περὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ κινητὰ ... καὶ ἀκίνητα, τουτέστι τὰ θεῖα τε καὶ ἀνθρώπεια + ὧν αὐτὸς βούλεται εἶναι ἀλλαχοῦ δὲ ἐνέργειαν + καθὼς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐδιδάξαμεν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων. ἃ δεῖ νοεῖν ἐπὶ τούτου.

2. ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι. τί γάρ ἐστι θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκέτι ὄντων + ἀλλὰ ὑπαρξιν αὐτὴν τῶν ὄντων +; τοῦτο ὁ θεός, τοῦτο ὁ πατὴρ, τοῦτο τὸ ἀγαθόν, ὦ μηδὲν πρόσεστι τῶν ἄλλων. ὁ μὲν γὰρ κόσμος καὶ ὁ ἥλιος, τῶν κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὸς πατὴρ, οὐκέτι δὲ τοῦ ἀγαθοῦ τοῖς ζώοις ἴσως αἰτιός ἐστιν, οὐδὲ τοῦ ζῆν. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, πάντως μέντοι ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος, οὐ χωρὶς οὔτε εἶναι οὔτε γενέσθαι δυνατόν.

3. αἴτιος δὲ ὁ πατὴρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σποράς καὶ τῆς τροφῆς, τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου. τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν. τοῦτο δὲ οὐ δυνατόν ἐγγενέσθαι ἄλλῳ τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ, τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι. οὐ γὰρ ἐρῶ, ὦ Τάτ, ποιοῦντι ὁ γὰρ ποιῶν ἐλλιπής ἐστι πολλῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ, καὶ ποιότητος καὶ ποσότητος ποτὲ μὲν γὰρ ποσὰ καὶ ποιά. ὅτε δὲ τὰ ἐναντία. ὁ δὲ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν τῷ εἶναι τὰ πάντα.

4. οὕτως ἄρα ταῦτα τῷ δυναμένῳ ἰδεῖν. καὶ γὰρ τοῦτο θέλει εἶναι, καὶ ἔστι + καὶ αὐτῷ, μάλιστα δὲ αὐτό. + καὶ γὰρ τὰ ἄλλα πάντα διὰ τοῦτον ἔστιν ... ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι ἐστι τὸ ἀγαθόν, ὦ Τάτ.

X

[WYKŁAD] HERMESA TRISMEGISTOSA: KLUCZ⁵⁰

1. Wczorajszy wykład, Asklepiosie, poświęciłem tobie, jest więc rzeczą słuszną dzisiejszy [wykład] ofiarować Tatowi, ponieważ jest on skrótem adresowanych do niego wykładów ogólnych⁵¹. Bóg więc, ojciec i dobro, Tacie, mają tę samą naturę, a co więcej, także działanie. [Nazwa] † natury † jest określeniem wzrostu, co odnosi się do rzeczy podlegających zmianie i ruchomych ... i nieruchomych, to znaczy do spraw boskich i ludzkich † ... † tak jak nauczaliśmy o innych sprawach boskich i ludzkich, które trzeba przy tym rozumieć.

2. Działaniem boga jest wola, a jego istotą jest pragnienie, aby wszystko istniało. Czym bowiem jest bóg, ojciec i dobro, jeśli nie istnieniem wszystkich rzeczy, nawet jeśli teraz ich nie ma † ... †; tym jest [właśnie] bóg, tym jest ojciec, tym jest dobro, któremu nie przysługują żadne inne cechy. Świat, wraz ze słońcem, sam też jest ojcem rzeczy istniejących poprzez uczestnictwo, nie jest już jednak na równi [z bogiem] przyczyną dobra ani życia dla istot żywych. Jeśli tak rzecz się ma, jest on podporządkowany całkowicie woli dobra, bez której nic nie może istnieć ani powstać.

3. Ojciec zaś jest przyczyną dzieci: zarówno płodzenia, jak i wzrostu, ponieważ za pośrednictwem słońca otrzymał pragnienie dobra, a dobro jest przyczyną sprawczą; ono zaś nie może powstać w nikim innym, jak tylko w tym, który nie bierze niczego, chce zaś, żeby wszystko istniało. Nie powiem, Tacie, „w tworzącym”; ten bowiem, który tworzy, pozbawiony jest jakości i ilości przez długi czas, w którym raz tworzy, a raz nie; niekiedy bowiem tworzy rzeczy posiadające określoną ilość i jakość, innym razem rzeczy przeciwne. Bóg zaś jest i ojcem i dobrem przez to, że wszystko istnieje.

4. W ten sposób się to przedstawia dla tego, kto jest w stanie zobaczyć; chce bowiem, żeby również to było, i jest † również dla niego, ... † Bo wszystkie inne rzeczy istnieją dzięki niemu ... właściwością dobra, Tacie, jest bowiem bycie poznawanym jako dobro.

⁵⁰ Według W. Scotta (*op. cit.*, vol. II, s. 231–232) tytułowy „klucz” sugeruje dostęp do wtajemniczenia. Zarówno A.-J. Festugière (NF I, s. 107), jak G. Fowden (*The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, New Jersey 1993, s. 98–99, 104) uważają, że tytuł podkreśla charakter traktatu, będącego podsumowaniem bądź skrótem nauki głoszonej przez Hermesa Trismegistosa.

⁵¹ Γενικοί λόγοι, czyli „wykłady ogólne” miały, zdaniem G. Fowdena (*op. cit.*, s. 98–99), na celu przedstawienie ogólnego wprowadzenia w światopogląd hermetyczny. Badacz uważa, że do grupy tej należy większość zachowanych uznawanych za filozoficzne pism hermetycznych, ponieważ ze względu na swój charakter cieszyły się one prawdopodobnie największą popularnością.

— Ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας καὶ ὀλίγου δεῖν + ἐσεβάσθη + μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης θέας. — Οὐ γάρ, ὥσπερ ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτίς, πυρώδης οὖσα, καταυγάζει καὶ μύειν ποιεῖ τοὺς ὀφθαλμούς, οὕτω καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ θέα τὸυναντίον ἐκλάμπει καὶ ἐπὶ τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον δύναται ὁ δυνάμενος δέξασθαι τὴν ἐπεισορὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόνης ὀξυτέρα μὲν γάρ ἐστιν εἰς τὸ καθικνεῖσθαι, ἀβλαβῆς δὲ καὶ πάσης ἀθανασίας ἀνάπλεως,

5. ἢ οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις [δὲ] ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν ὥπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι, ἐντετυχήκασιν. — Εἶθε καὶ ἡμεῖς, ὦ πάτερ. — Εἶθε γάρ, ὦ τέκνον νῦν δὲ ἔτι ἀτονοῦμεν πρὸς τὴν ὄψιν καὶ οὐπω ἰσχύομεν ἀναπετάσαι ἡμῶν τοὺς τοῦ νοῦ ὀφθαλμούς, καὶ θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ ἐκείνου τὸ ἀφθαρτον, τὸ ἀληπτον. τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μὴδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἢ γὰρ γνώσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπὴ ἐστὶ καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων.

6. οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινῆσαι πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ περιλάμπαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὅλον. αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην <τὸ> τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος.

– Wypełniłeś nas, ojczy, wizją dobrą i najpiękniejszą, i pod jej wpływem oko mojego umysłu niemal † odczuło trwogę †.

– Bo wizja dobra nie jest podobna do promienia słońca, który, będąc ognisty, olśniewa i zmusza do zamknięcia oczu; przeciwnie, oświetla ona tyle, ile jest w stanie przyjąć ten, kto jest zdolny do przyjęcia przypływu noetycznego światła; jej oddziaływanie jest ostrzejsze, ale nie wyrządza [ona] krzywdy i jest pełna wszelkiej nieśmiertelności.

5. Ci, którzy mogą zaczerpnąć więcej z tej wizji, pogrążają się często we śnie⁵² [pokonując drogę] od ciała do najpiękniejszego widoku, jak to przytrafiło się naszym przodkom, Uranosowi i Kronosowi⁵³.

– Oby i nam się to przytrafiło, ojczy.

– Oby, synu. Teraz jednak jesteśmy jeszcze za słabi na ten widok i wciąż nie mamy sił, aby otworzyć oczy naszego umysłu i ujrzyć piękno tego dobra – niezniszczalne i niepojęte. Zobacysz je dopiero wówczas, kiedy nie będziesz mógł nic o nim powiedzieć, ponieważ jego poznanie jest boskim milczeniem i stłumieniem wszystkich zmysłów.

6. Ten, kto to pojął, nie może pojąć niczego innego, ani ten, kto to ujrzał, niczego innego zobaczyć, ani o niczym innym słyszeć, ani w ogóle poruszać ciałem: trwa w bezruchu, zapomniawszy o wszystkich cielesnych doznaniach i poruszeniach. [Piękno], oświeciwszy cały jego umysł, rozpala całą duszę, ciągnie ją poprzez ciało w górę i zmienia całego [człowieka] w [jego] istotę⁵⁴. Niemożliwe bowiem jest, synu, aby dusza, która zobaczyła piękno dobra, została ubóstwiona w ciele człowieka.

⁵² Cf. CH I, 1.

⁵³ Cf. Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 19 ([w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005): „Ma tam znajdować się jedna wyspa, na której śpi uwięziony Kronos pod strażą Briareosa – bo wymyślono mu jako więzy sen; a otacza go i obsługuje wiele demonów”; Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy* 941f–942b ([w:] Plutarch, *Moralia. Wybór*, t. II, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988): „Sam zaś Kronos śpi w głębokiej grocie skalnej, lśniącej jak złoto. Sen obmyślił dlań Zeus jako właściwe więzy [...]. Tamtejsze zaś bóstwa obsługują i pielęgnują Kronosa, jako że były jego towarzyszami, kiedy królował nad bogami i ludźmi. Wiele z nich ma własny dar proroczy; ale największe i najważniejsze wieszczby ogłaszają, zszedłszy na dół jako sny Kronosa; wszystko bowiem, co Zeus zamysli, to Kronos widzi we śnie. Cierpienia tytaniczne i poruszenia jego duszy wywołują napięcie, <dopóki> sen nie <sprawi> odprężenia i pierwiastek boski i królewski w nim sam przez się nie stanie się czysty (καθαρόν) i nieskalany (ἀκήρατον)”; J.H. Waszink (*The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum*, „Annuaire de L’Institut de Philologie et D’Histoire Orientales et Slaves”, 9, 1949, s. 641) twierdzi, że hermetyczne teksty traktują Uranosa i Kronosa jako ludzi, którzy dopiero później otrzymali status bogów; więcej na temat Kronosa cf. A.P. Bos, *A dreaming or sleeping god Kronos...*, s. 29–41.

⁵⁴ Cf. Platon, *Uczta* 210a–212a; *Fajdros* 245c–256e.

7. — Τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ, — Πάσης ψυχῆς, ὦ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί. — Πῶς πάλιν διαιρετῆς; — Οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς Γενικοῖς ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαὶ εἰσιν αὐταὶ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι, ὥσπερ ἀπονενεμημέναι; τούτων τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί, τῶν μὲν ἐπὶ τὸ εὐτυχέστερον, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ ἐναντίον. αἱ μὲν γὰρ ἐρπετώδεις οὔσαι εἰς ἔνυδρα μεταβάλλουσιν, αἱ δὲ ἔνυδροι εἰς χερσαῖα, αἱ δὲ χερσαῖαι εἰς πετεινά, αἱ δὲ ἀέριαι εἰς ἀνθρώπους, αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν.

8. καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα· ψυχὴ δὲ εἰς ἀνθρώπους ἐλθοῦσα ἐὰν κακὴ μείνῃ, οὔτε γεύεται ἀθανασίας οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνει, παλίσσυτος δὲ τὴν ὁδὸν ὑποστρέφει τὴν εἰς τὰ ἐρπετά, καὶ αὕτη καταδίκη ψυχῆς κακῆς.

κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία. ψυχὴ γάρ, μὴδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων μὴδὲ τὴν τούτων φύσιν, μὴδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλώττουσα δέ, ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἡ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεύει σώμασιν ἁλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς.

9. τὸ ἐναντίον δὲ ἀρετῇ ψυχῆς γνῶσις ὁ γὰρ γνούς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος. — Τίς δὲ ἐστὶν οὗτος, ὦ πάτερ; — Ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν, μὴδὲ πολλὰ ἀκούων ὁ γὰρ δύο λόγοις σχολάζων καὶ ἀκοαῖς, ὦ τέκνον, σκιαμαχεῖ. ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, ἐν πᾶσι τοῖς ὄσιν αἱ αἰσθήσεις εἰσὶ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι εἶναι χωρὶς αὐτοῦ· γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει αἴσθησις μὲν γὰρ γίνεται τοῦ ἐπικρατοῦντος, γνῶσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ.

7. – Co rozumiesz przez ubóstwienie, ojcze?

– Zmiany, którym podlega każda oddzielna dusza, synu.

– Co rozumiesz przez „oddzielną”?

– Czy nie słyszałeś w ogólnych wykładach, że wszystkie dusze, krążące w całym kosmosie, [pochodzą] od jednej duszy wszechświata – jakby były [od niej] oddzielone?⁵⁵ Dusze te podlegają wielu przemianom: jedne [zmierzają] ku szczęśliwшему [losowi], drugie ku przeciwnemu. [Dusze] bowiem [istot] pełzających zmieniają się w wodne, wodne w lądowe, lądowe w latające, żyjące w powietrzu w ludzi; [dusze] ludzkie zaś mają zasadę nieśmiertelności, zmieniając się w dajmony i docierając w ten sposób do chóru bogów. A chóry bogów [są] dwa: jeden błędzących, drugi zaś stałych⁵⁶.

8. To jest najdoskonalsza chwała duszy. Ale jeśli dusza, która weszła w ludzi, pozostanie zła, nie skosztuje nieśmiertelności, ani nie będzie mieć udziału w dobru, pędząc zaś wstecz, zawraca na drogę [prowadzącą] do zwierząt pełzających; i to jest wyrok dla złej duszy.

Złem duszy jest niewiedza. Dusza bowiem, która nie poznaje żadnej z rzeczy istniejących, ani ich natury, ani dobra, [pozostaje] ślepa, wstrząsana cieleśnymi doznaniem, i, nieszczęsna, nie znając samej siebie, staje się niewolnikiem strasznych i występnych ciał; dźwigając ciało jak ciężar, nie rządzi [nim], lecz jest [przez nie] rządzona. To właśnie jest zło duszy⁵⁷.

9. Wiedza, przeciwnie, jest cnotą duszy; kto bowiem zyskał wiedzę, jest dobry, pobożny i już boski⁵⁸.

– Kto nim jest, ojcze?

– Ani ten, kto wiele mówi, ani ten, kto dużo słucha. Kto bowiem, synu, spędza czas na dysputach i przysłuchiwaniu się im, walczy z cieniem. Boga, ojca i dobra nie da się bowiem ani wypowiedzieć, ani usłyszeć. A chociaż rzecz tak się przedstawia, że wszystkie istoty posiadają zmysły, ponieważ bez nich nie mogłyby istnieć, poznanie bardzo różni się od postrzegania; postrzeganie bowiem odnosi się do [przedmiotu], który ma nad nami przewagę⁵⁹, poznanie zaś jest celem wiedzy, a wiedza darem boga.

⁵⁵ Cf. Platon, *Timajos* 41d–e.

⁵⁶ Przez chóry bogów autor rozumie ciała niebieskie: sferę gwiazd błędzących, czyli planet, oraz gwiazd stałych; cf. Platon, *Prawa* 821b5–821c5.

⁵⁷ Cf. Platon, *Eutydem* 281b–e; *Laches* 194d; *Sofista* 228b–d; *Timajos* 86d.

⁵⁸ Cf. idem, *Fedon* 69a–b; *Gorgiasz* 507c; *Menon* 89a; *Państwo* 428e; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1145a1–2.

⁵⁹ A.-J. Festugière (NF I, s. 127, przyp. 39) widzi tu nawiązanie do koncepcji stoików, zgodnie z którą w procesie postrzegania dusza podlega działaniom „wypływów” docierających z postrzeganych ciał.

10. πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ἀσώματος, ὀργάνῳ χρωμένη αὐτῷ τῷ νοῖ, ὁ δὲ νοῦς τῷ σώματι. ἀμφοτέρω οὖν χωρεῖ εἰς σῶμα, τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ ὑλικά. ἐξ ἀντιθέσεως γὰρ καὶ ἐναντιότητος δεῖ τὰ πάντα συνεστάναι· καὶ τοῦτο ἄλλως εἶναι ἀδύνατον.

— Τίς οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὅδε; — Ὁ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός· ὑλικὸς γάρ, καὶ εὐπάθετος, καὶ πρῶτος μὲν πάντων παθητῶν, δεύτερος δὲ τῶν ὄντων καὶ αὐτοδεΐς, καὶ αὐτὸς ποτὲ μὲν γενόμενος, αἰεὶ δὲ ὢν, ὢν δὲ ἐν γενέσει, καὶ γινόμενος αἰεὶ, γένεσις τῶν ποιῶν καὶ τῶν ποσῶν κινήτος γάρ· πᾶσα γὰρ ὑλικὴ κίνησις γένεσις ἔστιν.

11. ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν τὸν τρόπον τοῦτον. ἐπεὶ ὁ κόσμος σφαῖρά ἐστι, τουτέστι κεφαλὴ, κεφαλῆς δὲ οὐδὲν ὑπεράνω ὑλικόν, ὥσπερ οὐδὲ ποδῶν οὐδὲν νοητὸν ὑποκάτω, πᾶν δὲ ὑλικόν, νοῦς δὲ κεφαλὴ, αὕτη σφαιρικῶς κινουμένη. τοῦτό ἐστι κεφαλικῶς, — ὅσα οὖν προσήνεται τῷ ὑμένι τῆς κεφαλῆς ταύτης, <ἐν ἧ> ἔστιν ἡ ψυχὴ, ἀθάνατα πέφυκεν, ὥσπερ ἐν ψυχῇ δὲ σώματος πεποιημένου καὶ πλείονα τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν ἔχοντα τὰ δὲ πόρρω τοῦ ὑμένος θνητά, πλεον ἔχοντα τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα πᾶν δὲ ζῶον, ὥσπερ οὖν τὸ πᾶν, ἐκ τε ὑλικοῦ καὶ νοητοῦ συνέστηκε.

12. καὶ ὁ μὲν κόσμος πρῶτος, ὁ δὲ ἄνθρωπος δεύτερον ζῶον μετὰ τὸν κόσμον, πρῶτον δὲ τῶν θνητῶν, τῶν μὲν ἄλλων ζώων τὸ ἔμψυχον ἔχει οὐκέτι δὲ μόνον οὐκ ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ κακὸς ὡς θνητός. ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὐκ ἀγαθὸς ὡς κινήτος, οὐ κακὸς δὲ ὡς ἀθάνατος· ὁ δὲ ἄνθρωπος, καὶ ὡς κινήτος, καὶ ὡς θνητός, κακός.

13. ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.

διὸ καὶ τινες τὴν ψυχὴν αἷμα νομίζουσιν εἶναι, σφαλλόμενοι τὴν φύσιν, οὐκ εἰδότες ὅτι πρῶτον δεῖ τὸ πνεῦμα ἀναχωρῆσαι εἰς τὴν ψυχὴν καὶ τότε τὸ αἷμα παγῆναι καὶ τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας κενωθῆναι καὶ τότε τὸ ζῶον καθελεῖν καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θάνατος τοῦ σώματος.

10. Wszelka wiedza jest bowiem bezcielesna, posługując się jako narzędziem samym umysłem, umysł zaś [posługuje się] ciałem. Jedno i drugie dociera więc do ciała: to, co noetyczne i to, co materialne. Wszystko bowiem musi powstawać z opozycji i przeciwieństwa; i nie jest możliwe, aby było inaczej⁶⁰.

– Kim więc jest ten materialny bóg?

– Pięknym kosmosem, który jednak nie jest dobry – jest on bowiem materialny i podatny na doznania; a chociaż wśród wszystkich rzeczy doznających jest pierwszy, jest drugim z bytów i nie wystarcza sam sobie. Sam kiedyś powstawszy, istnieje zawsze, ale istnieje poprzez powstawanie, powstając zawsze jako powstawanie jakości i ilości; jest bowiem ruchomy, a wszelki materialny ruch jest powstawaniem.

11. Noetyczny bezruch powoduje ruch materialny⁶¹ w następujący sposób: skoro kosmos jest kulą, to znaczy głową, a powyżej głowy nie ma niczego materialnego (tak jak nie ma niczego noetycznego poniżej nóg, lecz wszystko jest materialne), umysł zaś jest głową poruszaną ruchem kolistym, to znaczy właściwym dla głowy – [wszystkie] rzeczy połączone za pomocą błony z tą głową, w której jest dusza, z natury są nieśmiertelne i mają więcej duszy niż ciała – jakby ciało zostało utworzone w duszy. Natomiast rzeczy znajdujące się dalej od błony są śmiertelne, ponieważ mają więcej ciała niż duszy⁶². Każda zaś żywa istota, podobnie jak wszechświat, składa się z elementu materialnego i noetycznego.

12. Pierwszy jest świat, człowiek zaś jest po świecie drugą istotą żywą, ale pierwszą wśród istot śmiertelnych, i wspólnie z innymi istotami żywymi posiada zasadę życia; nie tylko jednak nie jest dobry, lecz [jest] zły, ponieważ śmiertelny. Świat zaś nie jest dobry, ponieważ jest ruchomy, ale nie jest też zły – jako nieśmiertelny. Człowiek zaś jest zły zarówno dlatego, że jest ruchomy, jak i dlatego, że jest śmiertelny.

13. Dusza ludzka jest przenoszona w następujący sposób: umysł [znajduje się] w rozumie, rozum w duszy, dusza w pneumie; pneuma, przenikając przez żyły, arterie i krew, wprawia w ruch istotę żywą i jakby w pewien sposób dźwiga ją⁶³. Dlatego niektórzy sądzą, że dusza jest krwią, myląc się w kwestii [jej] natury, ponieważ nie wiedzą, że najpierw pneuma musi wycofać się do duszy – wtedy krew krzepnie, żyły i arterie zostają opróżnione, i wówczas istota żywa umiera; to jest śmierć ciała.

⁶⁰ Cf. Arystoteles, *Fizyka* 188a19–30; *O świecie* 396b7–11; *Metafizyka* 1004b29–31.

⁶¹ Cf. idem, *O ruchu zwierząt* 699b32–700a6.

⁶² Cf. idem, *O niebie* 269b13–17.

⁶³ Cf. idem, *O rodzeniu się zwierząt* 736b29–737a1; 762a18–20.

14. ἐκ μιᾶς δὲ ἀρχῆς τὰ πάντα ἤρτηται, ἡ δὲ ἀρχὴ ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου, καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ κινεῖται, ἵνα πάλιν ἀρχὴ γένηται, τὸ δὲ ἓν μόνον ἔστηκεν, οὐ κινεῖται. καὶ τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος· καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου, ὥσπερ ἔγγονος.

15. οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάννυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀνάβασις οὕτω μόνως ἀγαθὴ ψυχὴ, καὶ οὐδέποτε ἀγαθὴ <αἰ>, κακὴ δὲ γίνεται· κατ' ἀνάγκην γίνεται. — Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Τρισμέγιστε;

— Ψυχὴν παιδὸς θέασαι, ὦ τέκνον, αὐτὴν διάλυσιν αὐτῆς μηδέπω ἐπιδεχομένην, τοῦ σώματος αὐτῆς + ἔτι ὀλίγον ὄγκωτο καὶ + μηδέπω τὸ πᾶν ὠγκωμένου, πῶς καλὴν μὲν βλέπειν πανταχοῦ, μηδέποτε δὲ τεθλωμένην ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθῶν, ἔτι σχεδὸν ἤρτημένην τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς· ὅταν δὲ ὄγκωθῇ τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγεννᾶ λήθην, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μεταλαμβάνει· ἡ δὲ λήθη κακία γίνεται.

16. τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς τοῦ σώματος ἐξιοῦσιν. ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς ἑαυτήν, συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἡ δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα, ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ' ἀξίαν δίκῃ. — Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ πάτερ; ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς χωρίζεται καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος, σοῦ εἰπόντος ἐνδυμα εἶναι τοῦ μὲν νοῦ τὴν ψυχὴν, τῆς δὲ ψυχῆς τὸ πνεῦμα;

17. — Συννοεῖν δεῖ, ὦ τέκνον, τὸν ἀκούοντα τῷ λέγοντι, καὶ συμπνέειν καὶ ὀξυτέραν ἔχειν τὴν ἀκοὴν τῆς τοῦ λέγοντος φωνῆς ἢ σύνθεσις τῶν ἐνδυμάτων τούτων, ὦ τέκνον, ἐν σώματι γηίνῳ γίνεται ἀδύνατον γὰρ τὸν νοῦν ἐν γηίνῳ σώματι γυμνὸν αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐδράσαι· οὔτε γὰρ τὸ γήινον σῶμα δυνατόν ἐστι τὴν τηλικαύτην ἀθανασίαν ἐνεγκεῖν, οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν ἀνασχέσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα ἔλαβεν οὐδ' ὥσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ θεία τις οὕσα καθάπερ ὑπηρέτῃ τῷ πνεύματι χρῆται· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ.

14. Wszystko zależy od jednej zasady, a zasada od jednego i jedyne⁶⁴; zasada porusza się, aby znowu stać się zasadą, jedno natomiast tylko stoi, nie porusza się. Są zatem te trzy: bóg, ojciec i dobro, świat i człowiek; bóg zawiera świat, świat człowieka; i świat staje się synem boga, człowiek [synem] świata – jakby wnukiem [boga].

15. Bóg nie jest nieświadomy człowieka, lecz przeciwnie, poznaje i chce być poznawany. To jest jedyne zbawienie dla człowieka – poznanie boga. To jest wstąpienie na Olimp; w ten jedynie sposób dusza staje się dobra, chociaż nigdy nie jest dobra zawsze, ale staje się zła; staje się [taka] z konieczności.

– Co masz na myśli, Trismegistosie?

– Spójrz, synu, na duszę dziecka, która jeszcze nie przyjęła swojego oddzielenia + ... + ponieważ jej ciało nie osiągnęło jeszcze swych pełnych rozmiarów – jak piękna jest z każdej strony, gdy się na nią patrzy, niezmaczona jeszcze przez doznania ciała, wciąż jeszcze zależna od duszy wszechświata. Gdy zaś ciało urośnie i wciśnie ją w swoją masę, [dusza] oddzieliwszy się [od duszy wszechświata] rodzi zapomnienie, i nie ma udziału w pięknie i dobru⁶⁵; zapomnienie staje się złem.

16. To samo przytrafia się tym, którzy opuszczają ciało. Kiedy bowiem dusza powraca do siebie, pneuma jest wciągana do krwi, dusza zaś do pneumy⁶⁶; [wtedy] umysł, boski z natury, uwolniwszy się od okryć, przyjmuje ogniste ciało i przemierza każde miejsce, pozostawiając duszę na sąd i należną jej sprawiedliwość.

– Jak to rozumiesz, ojcze? Umysł oddziela się od duszy i dusza od pneumy, chociaż powiedziałeś, że dusza jest okryciem umysłu, a pneuma duszy?

17. – Słuchacz, synu, powinien być jednego umysłu i jednego ducha z mówiącym, i mieć słuch szybszy od głosu mówiącego. Złożenie tych okryć, synu, dokonuje się w ziemskim ciele; nagi umysł nie może bowiem sam przez się osiąść w ziemskim ciele, ani ziemskie ciało nie może unieść tak wielkiej nieśmiertelności. [Nie jest też możliwe], żeby tak wielka cnota wytrzymywała stały kontakt z podległym doznaniom ciałem. [Umysł] wziął więc duszę jako osłonę, dusza zaś, która sama jest czymś boskim, korzysta z pneumy jako sługi; a pneuma kieruje żywą istotą⁶⁷.

⁶⁴ Cf. idem, *Metafizyka* 1003b16–17; 1072b13–14.

⁶⁵ Cf. CH VII, 3.

⁶⁶ Widoczna tu jest niekonsekwencja względem ustępu CH X, 13, gdzie został ukazany obraz odwrotny – pneuma wycofuje się z krwi do duszy.

⁶⁷ A.P. Bos (*Aristotle on God's Life-Generating Power...*) dowodzi, że autorem tego poglądu jest Arystoteles.

18. ὅταν οὖν ὁ νοῦς ἀπαλλαγῇ τοῦ γήινου σώματος, τὸν ἴδιον εὐθὺς ἐνεδύσατο χιτῶνα, τὸν πύρινον, ὃν οὐκ ἐδύνατο ἔχων εἰς τὸ γήινον σῶμα κατοικῆσαι γῆ γὰρ πῦρ οὐ βαστάζει· πᾶσα γὰρ φλέγεται καὶ ὑπὸ ὀλίγου σπινθήρος καὶ διὰ τοῦτο τὸ ὕδωρ περικέχεται τῇ γῇ, ὥσπερ ἔρυμα καὶ τεῖχος ἀντέχον πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς φλόγα. νοῦς δὲ ὀξύτατος ὢν πάντων τῶν θείων νοημάτων καὶ τὸ ὀξύτατον πάντων τῶν στοιχείων ἔχει σῶμα, τὸ πῦρ· δημιουργὸς γὰρ ὢν ὁ νοῦς τῶν πάντων, ὁργάνῳ τῷ πυρὶ πρὸς τὴν δημιουργίαν χρῆται καὶ ὁ μὲν τοῦ παντός, τῶν πάντων, ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, τῶν ἐπὶ γῆς μόνον γυμνὸς γὰρ ὢν τοῦ πυρὸς ὁ ἐν ἀνθρώποις νοῦς ἀδυνατεῖ τὰ θεῖα δημιουργεῖν, ἀνθρώπινος ὢν τῇ οἰκῇσει.

19. ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μὲν, ἡ δὲ εὐσεβής, δαιμονία τίς ἐστι καὶ θεία καὶ ἡ τοιαύτη καὶ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἠγωνισμένη (ἀγὼν δὲ εὐσεβείας, τὸ γινῶναι τὸ θεῖον καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι), ὅλη νοῦς γίνεται. ἡ δὲ ἀσεβής ψυχὴ μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας, ὑφ' ἑαυτῆς κολαζομένη, καὶ γήινον σῶμα ζητοῦσα εἰς ὃ εἰσέλθῃ, εἰς ἀνθρώπινον δέ· ἄλλο γὰρ σῶμα οὐ χωρεῖ ἀνθρωπίνην ψυχὴν, οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγου ζώου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν. θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ τῆς τοσαύτης ὕβρεως.

20. — Πῶς οὖν κολάζεται, ὦ πάτερ, ἀνθρωπίνη ψυχὴ; — Καὶ τίς ἐστὶ μείζων κόλασις ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ὦ τέκνον, ἢ ἀσέβεια; ποῖον πῦρ τοσαύτην φλόγα ἔχει ὅσῃν ἢ ἀσέβεια; ποῖον δὲ δακετὸν θηρίον, ὥστε λυμᾶναι σῶμα, ὅσον αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἢ ἀσέβεια; ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅσα κακὰ πάσχει ψυχὴ ἀσεβής, βοώσης αὐτῆς καὶ κεκραγυίας, <καίομαι, φλέγομαι τί εἶπω, τί ποιήσω, οὐκ οἶδα· διεσθίομαι ἢ κακοδαίμων ὑπὸ τῶν κατεχόντων με κακῶν· οὔτε βλέπω οὔτε ἀκούω>; αὗται αἱ φωναὶ οὐ κολαζομένης εἰσὶ ψυχῆς; ἢ ὥς οἱ πολλοὶ δοκοῦσι, καὶ σὺ δοξάζεις, ὦ τέκνον, ὅτι ψυχὴ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος θηριάζεται, ὅπερ ἐστὶ πλάνη μεγίστη;

18. Gdy więc umysł uwolni się od ziemskiego ciała, natychmiast wkłada własny chiton, ognisty, którego nie mógł [nosić], mając przebywać w ziemskim ciele; bo ziemia nie uniesie ognia, cała bowiem płonie nawet od małej iskry – dlatego na ziemi rozlana jest woda, jako ochrona i mur obronny przed płomieniami ognia. Umysł, ponieważ spośród wszystkich boskich myśli jest najbardziej przenikliwy, ma również ciało najbardziej przenikliwe spośród wszystkich elementów – ogień. A ponieważ umysł jest twórcą wszystkiego, korzysta z ognia jako narzędzia do tworzenia. [Umysł] wszechświata [jest twórcą] wszystkich rzeczy, [umysł] człowieka tylko rzeczy znajdujących się na ziemi; będąc bowiem pozbawiony ognia, umysł w ludziach nie może tworzyć rzeczy boskich, ponieważ jest on ludzki z powodu miejsca swojego zamieszkania.

19. Dusza ludzka – nie każda jednak, tylko pobożna – jest w pewien sposób dajmoniczna i boska. Po oddzieleniu się od ciała dusza taka, współzawodnicząc w agonie pobożności (agon pobożności to poznanie tego, co boskie, i niekrzywdzenie nikogo spośród ludzi⁶⁸), cała staje się umysłem. Bezbożna dusza natomiast trwa we własnej istocie, karana przez samą siebie, i szuka ziemskiego ciała, żeby w nie wejść – ludzkiego, ponieważ inne ciało nie obejmie ludzkiej duszy, i nie godzi się, aby ludzka dusza spadła w ciało nierozumnego zwierzęcia. Takie jest bowiem prawo boga, żeby strzec ludzką duszę przed tak wielką zniewagą.

20. – Jak więc jest karana, ojcze, ludzka dusza?

– A co jest większą karą dla ludzkiej duszy, synu, niż bezbożność? Jaki ogień ma tak wielkie płomienie jak bezbożność? Jakie dzikie zwierzę tak krzywdzi ciało, jak bezbożność samą duszę? Czy nie widzisz, jak wielkie zło znosi bezbożna dusza, zawodząc i krzycząc: „palę się, płonę; nie wiem, co powiedzieć, co zrobić; jestem pożerana, nieszczęsna, przez występki, które mną oswładnęły; nie widzę ani nie słyszę”. Czy nie są to głosy karanej duszy? Czy i ty wyobrażasz sobie, synu, jak sądzi większość, że dusza, która opuściła ciało, zamienia się w zwierzę – co jest bardzo wielką pomyłką?

⁶⁸ Cf. Platon, *Państwo* 335a–e. W. Wróblewski, (*Arystokratyzm Platona*, Warszawa 1972, s. 59–69) uznaje właśnie niewyrządzanie krzywdy za istotę sprawiedliwości i podstawę Platonskiej etyki.

21. ψυχὴ γὰρ κολάζεται τοῦτον τὸν τρόπον. ὁ γὰρ νοῦς, ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχεῖν σώματος τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας καὶ εἰσδύνας εἰς τὴν ἀσεβεισάτην ψυχὴν αἰκίζεται αὐτὴν ταῖς τῶν ἁμαρτανόντων μᾶστιξιν, ὅφ' ὧν μαστιζομένη ἀσεβὴς ψυχὴ τρέπεται ἐπὶ φόνους καὶ ὕβρεις καὶ βλασφημίας καὶ βίας ποικίλας, δι' ὧν ἄνθρωποι ἀδικοῦνται. εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς ἢ δὲ τοιαύτῃ ψυχὴ κόρον οὐδέποτε ἔχει ὑμνοῦσα, εὐφημοῦσα δὲ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἔργοις καὶ λόγοις πάντα εὖ ποιοῦσα, μιμουμένη αὐτῆς τὸν πατέρα.

22. διό, ὦ τέκνον, εὐχαριστοῦντα τῷ θεῷ δεῖ εὐχεσθαι καλοῦ τοῦ νοῦ τυχεῖν. εἰς μὲν οὖν τὸ κρεῖττον ψυχὴ μεταβαίνει, εἰς δὲ τὸ ἔλαττον ἀδύνατον κοινωνία δέ ἐστι ψυχῶν, καὶ κοινωνοῦσι μὲν αἱ τῶν θεῶν ταῖς τῶν ἀνθρώπων, αἱ δὲ τῶν ἀνθρώπων ταῖς τῶν ἀλόγων. ἐπιμελοῦνται δὲ οἱ κρεῖττονες τῶν ἐλαττόνων, θεοὶ μὲν ἀνθρώπων, ἄνθρωποι δὲ τῶν ἀλόγων ζώων, ὁ δὲ θεὸς πάντων· πάντων γὰρ οὗτος κρεῖττων, καὶ πάντα αὐτοῦ ἐλάττονα. ὁ μὲν οὖν κόσμος ὑπόκειται τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος τῷ κόσμῳ, τὰ δὲ ἄλογα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ δὲ θεὸς ὑπὲρ πάντα καὶ περὶ πάντα καὶ τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἀκτῖνες αἱ ἐνέργειαι, τοῦ δὲ κόσμου ἀκτῖνες αἱ φύσεις, τοῦ δὲ ἀνθρώπου, αἱ τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι· καὶ αἱ μὲν ἐνέργειαι διὰ τοῦ κόσμου ἐνεργοῦσι καὶ ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον διὰ τῶν τοῦ κόσμου φυσικῶν ἀκτίνων, αἱ δὲ φύσεις διὰ τῶν στοιχείων, οἱ δὲ ἄνθρωποι διὰ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν.

23. καὶ αὕτη ἡ τοῦ παντὸς διοίκησις, ἡρτημένη ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς φύσεως καὶ διήκουσα δι' ἐνὸς τοῦ νοῦ. <οὐ> οὐδὲν ἐστι θεϊότερον καὶ ἐνεργέστερον καὶ ἐνωτικώτερον ἀνθρώπων μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων. μακαρία ψυχὴ, ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχὴ ἡ τούτου κενωτάτη.

Πῶς τοῦτο πάλιν λέγεις, ὦ πάτερ; — Οἶει οὖν, ὦ τέκνον, ὅτι πᾶσα ψυχὴ νοῦν ἔχει τὸν ἀγαθόν; περὶ γὰρ τούτου ὁ νῦν λόγος, οὐ περὶ τοῦ ὑπηρετικοῦ, οὐ ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν, τοῦ καταπεμπομένου ὑπὸ τῆς Δίκης.

21. Dusza bowiem jest karana w następujący sposób: kiedy umysł stanie się dajmonem, zostaje wyznaczony do otrzymania ognistego ciała, aby służyć bogu; wniknąwszy w najbardziej bezbożną duszę, zadaje jej męki biczami [przeznaczonymi dla] grzeszników; biczowana przez nie bezbożna dusza zwraca się ku zabójstwom, zniewagom, bluźnierstwom i różnym rodzajom przemocy, przez które ludzie są krzywdzeni. Wkroczywszy zaś do pobożnej duszy, umysł prowadzi ją do światła poznania; dusza taka nigdy nie odczuwa przesytu, śpiewając hymny, wychwalając wszystkich ludzi i wszystko dobrze czyniąc w słowach i czynach, naśladowując swojego ojca⁶⁹.

22. Dlatego, synu, dziękując bogu, trzeba modlić się o otrzymanie pięknego umysłu. Dusza wędruje do tego, co lepsze, nie może zaś [przejsć] do tego, co gorsze. Istnieje zaś wspólnota dusz, i dusze bogów łączą się z duszami ludzi, a dusze ludzkie z duszami istot nierozumnych. Silniejsze opiekują się słabszymi: bogowie ludźmi, ludzie nierozumnymi zwierzętami, bóg wszystkimi. On bowiem [jest] silniejszy od nich wszystkich, a wszystko jest od niego słabsze. Świat więc podlega bogu, człowiek światu, istoty nierozumne człowiekowi. Bóg jest ponad wszystkim i wokół wszystkiego. Energie są jakby promieniami boga, natury są promieniami świata, [promieniami] człowieka natomiast sztuki i nauki. Energie działają poprzez świat również na człowieka – poprzez fizyczne promienie kosmosu; natury [działają] poprzez elementy, ludzie poprzez sztuki i nauki.

23. I to jest zarządzanie wszechświata, zależne od natury jednego i przenikające przez jeden umysł. Nic nie jest bardziej boskie i czynne od niego, i bardziej jednoczące ludzi z bogami, a bogów z ludźmi⁷⁰; on jest dobrym dajmonem⁷¹. Szczęśliwa jest dusza najbardziej nim przepełniona, nieszczęśliwa zaś ta, która jest go pozbawiona.

– Co znowu masz na myśli, ojcze?

– A czy sądzisz, synu, że każda dusza ma dobry umysł? Teraz bowiem jest mowa o nim, nie o podległym [umysłu], o którym przedtem mówiliśmy, zesłanym przez *dike*.

⁶⁹ Cf. Platon, *Teajtet* 176a–b.

⁷⁰ Cf. idem, *Uczta* 202e–203a.

⁷¹ Dyskusję na temat możliwych odniesień określenia ἄγαθος δαίμων relacjonuje B.P. Copenhaver, *op. cit.*, s. 164–165; ἄγαθος δαίμων – jak twierdzi Ch.H. Bull (*Hermetes between Pagans and Christians. The Nag Hammadi Hermetica in Context*, [w:] *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*, ed. by H. Lundhaug, L. Jenott, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 110, Tübingen 2018, s. 218), Agathos Daimon jest postacią dobrze znaną w hermetyzmie (choć epitet ten może odnosić się także do siedmiu spośród licznych bogów egipskich). Jednak w CH ἄγαθος δαίμων pojawia się zaledwie kilka razy w dwóch traktatach: raz w CH X (X, 23) oraz cztery razy w CH XII (XII, 1, 8, 9, 13). Niewątpliwie jednak status tej „postaci” w traktatach CH jest wyższy niż przeciętnego dajmona. Jest on – zwłaszcza w CH XII – utożsamiony z bogiem (CH XII, 8: πρωτόγονος θεός; CH XII, 13: μακάριος θεός).

24. ψυχὴ γὰρ χωρὶς νοῦ

οὔτε τι εἰπεῖν

οὔτ' ἔρξαι δύναται.

πολλάκις γὰρ ἐξίπταται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ οὔτε βλέπει ἡ ψυχὴ οὔτε ἀκούει, ἀλλ' ἀλόγῳ ζῶν ἔοικε τηλικαύτῃ δυνάμει ἐστὶ τοῦ νοῦ. ἀλλ' οὐδὲ νωθρᾶς ψυχῆς ἀνέχεται, ἀλλὰ καταλείπει τὴν τοιαύτην ψυχὴν τῷ σώματι προσηρτημένην καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω. ἡ δὲ τοιαύτη ψυχὴ, ὡς τέκνον, νοῦν οὐκ ἔχει ὅθεν οὐδὲ ἄνθρωπον δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῶν ἐστὶ θεῖον καὶ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζώοις συγκρινόμενον τῶν ἐπιγείων ἀλλὰ τοῖς ἐν οὐρανῷ ἄνω λεγομένοις θεοῖς μᾶλλον δ' εἰ χρὴ τολμήσαντα εἰπεῖν τὸ ἀληθές, καὶ ὑπὲρ ἐκείνους ἐστὶν ὁ ὄντως ἄνθρωπος, ἡ πάντως γε ἰσοδυναμοῦσιν ἀλλήλοις.

25. οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύσεται, οὐρανοῦ τὸν ὄρον καταλιπὼν, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν καὶ οἶδε ποῖα μὲν αὐτοῦ ἐστὶν ὑψηλά, ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀκριβῶς μανθάνει, καὶ τὸ πάντων μείζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται τοσοῦτον τὸ μέγεθος ἐστὶν αὐτοῦ τῆς ἐκτάσεως διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον διόπερ διὰ τούτων τὰ πάντα τῶν δύο, κόσμου καὶ ἀνθρώπου ὑπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τὰ πάντα.

24. Bez umysłu bowiem dusza

„ani nic powiedzieć
ani działać nie może”⁷².

Umysł często bowiem ulatuje z duszy i w tym czasie dusza ani nie widzi, ani nie słyszy, lecz jest podobna do nierozumnego zwierzęcia – tak wielka jest potęga umysłu. Ale [umysł] nie znosi ciężkiej duszy, lecz porzuca taką duszę, przytwierdzoną do ciała i przez nie dręczoną. Taka dusza, synu, nie ma umysłu; i dlatego nie należy nazywać [kogoś] takiego człowiekiem. Człowiek jest bowiem istotą boską, nie dającą się porównać z innymi istotami ziemskimi, lecz [jedynie] z tymi na górze w niebie, którzy są nazywani bogami; a raczej – jeśli mamy się odważyć powiedzieć prawdę – ten, kto jest naprawdę człowiekiem, jest nawet ponad nimi, lub też mają siłę całkowicie równą sobie nawzajem.

25. Żaden bowiem spośród niebiańskich bogów nie zejdzie na ziemię, opuściwszy wyżynę nieba; człowiek natomiast wstępuje do nieba i przemierza je – wie, jakie są jego wyżyny i głębie, i wszystko inne dokładnie poznaje; a co więcej, wznosi się w górę, nie opuściwszy ziemi – tak wielki jest jego zasięg. Dlatego trzeba mieć odwagę powiedzieć, że człowiek na ziemi jest śmiertelnym bogiem, niebiański zaś bóg jest nieśmiertelnym człowiekiem⁷³. Tak więc wszystko za przyczyną tych dwóch – świata i człowieka; wszystko zaś [istnieje] dzięki jednemu.

⁷² Theognis, w. 177–178.

⁷³ Cf. Lucianus, *Vitarum auctio* 14, 17–21; zdaniem W. Scotta (*op. cit.*, vol. II, s. 340) jest to stoicka adaptacja powiedzenia Heraklita.

XI

ΝΟΥΣ ΠΡΟΣ ΕΡΜΗΝ

1. Κατάσχεσ οὖν τὸν λόγον, ὦ Τρισμέγιστε Ἑρμῆ, καὶ μέμνησο τῶν λεγομένων. ὥς δέ μοι ἐπῆλθεν εἰπεῖν οὐκ ὀκνήσω. — Ἐπεὶ πολλὰ πολλῶν καὶ ταῦτα διάφορα περὶ τοῦ παντός καὶ τοῦ θεοῦ εἰπόντων, ἐγὼ τὸ ἀληθές οὐκ ἔμαθον, σὺ μοι περὶ τούτου, δέσποτα, διασάφησον σοὶ γὰρ ἂν καὶ μόνῳ πιστεύσαιμι τὴν περὶ τούτου φανέρωσιν.

2. [ὁ χρόνος]. — Ἄκουε, ὦ τέκνον, ὥς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν.

<ὁ> θεός, ὁ αἰὼν, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις.

ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν. τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία,] ἡ σοφία τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή· τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος. ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχὴ τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία· τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις· τοῦ δὲ χρόνου αὐξήσις καὶ μείωσις τῆς δὲ γενέσεως ποιότης <καὶ ποσότης>. ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ. καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἔστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περαιούται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ.

3. πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰὼν, ὕλη δὲ ὁ κόσμος, δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, γενόμενος οὐποτε, καὶ αἰεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος· διὸ οὐδὲ φθαρήσεται ποτε (αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος) οὐδὲ ἀπολεῖται τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου. — Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἐστι; — Τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετὴ καὶ ὁ αἰὼν. κοσμεῖ οὖν τὴν ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς ὁ αἰὼν τῇ ὕλῃ.

XI

NOUS DO HERMESA

1. – Zachowaj [ten] wykład, Hermesie Trismegistosie, i zapamiętaj to, co mówię, ponieważ nie będę się wahał mówić o rzeczach, które przysły mi na myśl.

– Chociaż wielu mówiło wiele różnych rzeczy o wszechświecie i bogu, nie poznałem prawdy; ty mi to, panie, wyjaśnij, bo tobie jedynemu mogę uwierzyć, że mi ją wyjawisz.

2. – Słuchaj, synu, jak się mają rzeczy dotyczące boga i wszechświata.

Bóg, wieczność, świat, czas, powstawanie. Bóg tworzy wieczność, wieczność świat, świat czas, czas powstawanie. [Dobro, piękno, szczęście]⁷⁴, mądrość są jakby istotą boga; [istotą] wieczności jest zaś niezmiennność, świata – porządek, czasu – zmiana, powstawania – życie i śmierć. Energią boga jest umysł i dusza, wieczności – trwanie i nieśmiertelność, świata – apokatastaza i antyapokatastaza⁷⁵, czasu – powiększanie i zmniejszanie, powstawania – jakość i ilość. Wieczność trwa więc przy bogu, świat porusza się w wieczności, czas upływa w świecie, powstawanie zaś dokonuje się w czasie.

3. Źródłem wszystkiego jest bóg, istotą wieczność, świat materią; wieczność jest siłą boga, a dziełem wieczności jest świat, który nigdy nie powstał, lecz za sprawą wieczności zawsze powstaje; dlatego też nigdy nie ulegnie zniszczeniu (ponieważ wieczność jest niezniszczalna), ani nie zginie żadna z rzeczy znajdujących się w świecie, ponieważ świat jest obejmowany przez wieczność.

– A czym jest mądrość boga?

– Dobrem, pięknem, szczęściem, wszelką cnotą i wiecznością. Wieczność wprowadza porządek, umieściwszy w materii nieśmiertelność i trwanie.

⁷⁴ Nawias dodany przez wydawcę.

⁷⁵ ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις; W. Scott (*op. cit.*, vol. II, s. 294–295) uważa, że „antyapokatastaza” jest ziemską formą apokatastazy, oznaczającą odnowę rzeczy poprzez ich rozkład i powstawanie nowych; A.-J. Festugière (NF I, s. 155–157, przyp. 6) uznaje natomiast oba słowa za fachowe terminy astrologiczne – apokatastaza jest cyklicznym powrotem ciał niebieskich w to samo miejsce, natomiast antyapokatastaza oznacza pozycję najbardziej od niego oddaloną; cf. B.P. Copenhaver, *op. cit.*, s. 168.

4. ἡ γὰρ ἐκείνης γένεσις ἥρτηται ἐκ τοῦ αἰῶνος, καθάπερ καὶ ὁ αἰὼν ἐκ τοῦ θεοῦ. ἡ γὰρ γένεσις καὶ ὁ χρόνος ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ εἰσιν, ὄντες διφυεῖς ἐν μὲν οὐρανῷ ἀμετάβλητοι καὶ ἀφθαρτοί, ἐν δὲ γῇ μεταβλητοὶ καὶ φθαρτοί. καὶ τοῦ μὲν αἰῶνος [ἡ] ψυχὴ ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου ὁ αἰὼν, τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός. καὶ ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῷ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ πάντα δὲ ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος. τὸ δὲ πᾶν τοῦτο σῶμα, ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐστὶ σώματα, ψυχὴ πληρὴς τοῦ νοῦ καὶ τοῦ θεοῦ ἐντὸς μὲν αὐτὸ πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει, ζωοποιούσα τὸ πᾶν, ἐκτὸς μὲν τοῦτο τὸ μέγα καὶ τέλειον ζῶον, τὸν κόσμον, ἐντὸς δὲ πάντα τὰ ζῶα καὶ ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ ταυτότητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα.

5. συνέχει δὲ τοῦτον ὁ αἰὼν, εἴτε δι' ἀνάγκην εἴτε πρόνοιαν εἴτε φύσιν καὶ εἴ τι ἄλλο οἶεται ἢ οἰήσεται τις. τοῦτό ἐστι πᾶν ὁ θεὸς ἐνεργῶν, ἡ δὲ ἐνέργεια θεοῦ, δύναμις οὖσα ἀνυπερβλήτος, ἢ οὔτε τὰ ἀνθρώπεια οὔτε τὰ θεῖα παραβάλλοι ἄν τις. διό, Ἑρμῆ, μηδέποτε τῶν κάτω μηδὲ τῶν ἄνω ὁμοίον τι ἡγήσῃ τῷ θεῷ, ἐπεὶ τῆς ἀληθείας ἐκπεσῇ οὐδὲν γὰρ ὁμοίον τῷ ἀνομοίῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνί. καὶ μηδὲ ἄλλῳ τινὶ ἡγήσῃ τῆς δυνάμεως ἐκχωρεῖν. τίς γὰρ μετ' ἐκεῖνόν ἐστι ζωῆς καὶ ἀθανασίας <καὶ> μεταβολῆς ποιητής; τί δὲ αὐτὸς ἄλλο τι <ἢ> ποιήσειεν; οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός, ἐπεὶ πάντα ἂν ἦν ἀργά· ἅπαντα γὰρ πληρὴ τοῦ θεοῦ. ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἀργία οὐδαμοῦ, οὐδὲ ἐν τινὶ ἄλλῳ ἀργία γὰρ ὄνομα κενόν ἐστι, καὶ τοῦ ποιοῦντος καὶ τοῦ γινομένου,

6. πάντα δὲ δεῖ γίνεσθαι καὶ αἰεὶ καὶ καθ' ἐκάστου τόπου ῥοπήν. ὁ γὰρ ποιῶν ἐν πᾶσιν ἐστίν, οὐκ ἐν τινὶ ἰδρυμένος, οὐδὲ ἐν τινὶ ποιῶν, ἀλλὰ πάντα· δύναμις γὰρ ὧν ἐνεργῆς, οὐκ αὐτάρκης ἐστὶ τοῖς γινομένοις ἀλλὰ τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτῷ.

θέασαι δὲ δι' ἐμοῦ τὸν κόσμον ὑποκειμένον τῇ σῇ ὄψει, τό τε κάλλος αὐτοῦ ἀκριβῶς κατανόησον, σῶμα μὲν ἀκήρατον καὶ οὐ παλαιότερον οὐδὲν ἔσται, διὰ παντὸς δὲ ἀκμαῖον καὶ νέον καὶ μᾶλλον ἀκμαιότερον.

7. ἴδε καὶ τοὺς ὑποκειμένους ἐπτὰ κόσμους κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ καὶ δρόμῳ διαφόρῳ τὸν αἰῶνα ἀναπληροῦντας, φωτὸς δὲ πάντα πληρὴ, πῦρ δὲ οὐδαμοῦ ἢ γὰρ φιλία καὶ ἡ σύγκρασις τῶν ἐναντίων καὶ τῶν ἀνομοίων φῶς γέγονε, καταλαμπόμενον ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας παντὸς ἀγαθοῦ γεννήτορος καὶ πάσης τάξεως ἄρχοντος καὶ ἡγεμόνος τῶν ἐπτὰ κόσμων· σελήνην δὲ ἐκείνων πρόδρομον πάντων, ὄργανον τῆς φύσεως, τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλουσαν τὴν τε γῆν μέσην τοῦ παντός, ὑποστάθμην τοῦ καλοῦ κόσμου ἰδρυμένην, τροφὸν καὶ τιθήνην τῶν ἐπιγείων. θέασαι δὲ καὶ τὸ πλήθος τῶν ἀθανάτων ζώων ὅσον ἐστὶ καὶ τὸ τῶν θνητῶν, μέσην δὲ ἀμφοτέρων, τῶν τε ἀθανάτων καὶ τῶν θνητῶν, τὴν σελήνην περιπορευομένην.

4. Powstawanie materii zależne jest od wieczności, tak jak wieczność [jest zależna] od boga. Powstawanie i czas, mając podwójną naturę, istnieją zarówno w niebie, jak i na ziemi: w niebie są niezienne i niezniszczalne, na ziemi zaś zmienne i niszczone. Bóg jest duszą wieczności, wieczność [duszą] świata, a niebo ziemi. Bóg znajduje się w umyśle, umysł w duszy, dusza w materii; a wszystkie te rzeczy istnieją dzięki wieczności. Wszechświat jest tym ciałem, w którym znajdują się wszystkie ciała; dusza, pełna umysłu i boga, wypełnia go wewnątrz, na zewnątrz zaś obejmuje, ożywiając wszystko: na zewnątrz tę wielką i doskonałą istotę – kosmos, wewnątrz zaś wszystkie istoty żywe; na górze w niebie niezmiennie trwając, na dole zaś, na ziemi, dokonując zmian w powstawaniu.

5. Wieczność to podtrzymuje, czy to przez konieczność, czy opatrność, czy naturę, czy cokolwiek innego, co ktoś ma lub będzie miał na myśli. Tym wszystkim jest bóg poprzez [swoje] działanie, a działanie boga jest siłą nie do pokonania, z którą nie można porównać rzeczy ludzkich ani boskich. Dlatego, Hermesie, nigdy nie uważaj żadnej z rzeczy, na dole ani na górze, za podobną bogu, ponieważ oddalisz się od prawdy; nic bowiem nie jest podobne niepodobnemu, jednemu i jedynemu. Nie sądz też, że ustępuje on komuś innemu potęgą. Kto bowiem poza nim jest twórcą życia, nieśmiertelności i zmiany? Cóż innego on [miałby robić] niż tworzyć? Bóg bowiem nie jest bezczynny, ponieważ wszystkie rzeczy byłyby bezczynne; a przecież wszystko jest pełne boga. Nigdzie w świecie nie ma bezczynności, ani nigdzie indziej; bezczynność jest pustą nazwą – i dla tego, kto tworzy, i dla tego, co powstaje.

6. Wszystko zawsze powinno powstawać zgodnie ze skłonnością każdego miejsca. Twórca bowiem jest we wszystkich rzeczach; nie jest umieszczony w jakiejś jednej, ani w jednej nie tworzy, lecz [tworzy] wszystkie; a skoro jest siłą działającą, nie jest zależny od rzeczy, które powstają, lecz rzeczy powstające są zależne od niego.

Spójrz za moim pośrednictwem na świat leżący przed twoim wzrokiem, poznaj dokładnie jego piękno, nieskalane ciało, od którego nic nie będzie starsze, zawsze zaś jest w pełni sił i młode, i tym bardziej w pełni sił.

7. Spójrz też na siedem światów leżących niżej, ułożonych w odwiecznym porządku, które wypełniają wieczność [każdy] odmiennym biegiem. Wszystko jest pełne światła, chociaż nigdzie nie ma ognia: przyjaźń i połączenie rzeczy przeciwnych i niepodobnych stały się światłem, które świeci w dół dzięki działaniu boga, twórcy wszelkiego dobra, władcy wszelkiego porządku i przywódcy siedmiu światów. [Spójrz na] księżyc, który biegnie przed nimi wszystkimi – na rozkaz natury, powodujące zmiany w materii znajdującej się na dole; [spójrz na] ziemię położoną pośrodku wszechświata, osadzoną jako fundament pięknego kosmosu, karmicielkę i piastunkę istot żyjących na lądzie. Spójrz też, jak wielka jest liczba istot nieśmiertelnych i śmiertelnych, a pośrodku obydwu, nieśmiertelnych i śmiertelnych, krąży księżyc⁷⁶.

⁷⁶ Cf. Arystoteles, *O świecie* 396b23–397a17.

8. πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς καὶ πάντα κινούμενα, τὰ μὲν περὶ τὸν οὐρανόν, τὰ δὲ περὶ τὴν γῆν, καὶ μήτε τὰ δεξιὰ ἐπὶ τὰ ἀριστερά, μήτε τὰ ἀριστερὰ ἐπὶ τὰ δεξιὰ, μήτε τὰ ἄνω κάτω μήτε τὰ κάτω ἄνω. καὶ ὅτι ταῦτα πάντα γενητά, ὦ φίλτατε Ἑρμῆ, οὐκέτι ἐμοῦ χρήζεις μαθεῖν. καὶ γὰρ σώματά ἐστι καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ κινεῖται ταῦτα δὲ εἰς ἓν συνελθεῖν ἀδύνατον χωρὶς τοῦ συνάγοντος δεῖ οὖν τινα εἶναι τοῦτον καὶ πάντως ἓνα.

9. ἐνδιαφόρων γὰρ καὶ πολλῶν οὐσῶν τῶν κινήσεων καὶ τῶν σωμάτων οὐχ ὁμοίων, μιᾶς δὲ κατὰ πάντων ταχύτητος τεταγμένης, ἀδύνατον δύο ἢ πλείους ποιητάς εἶναι· μία γὰρ ἐπὶ πολλῶν οὐ τηρεῖται τάξις ζῆλος δὲ τοῖς πολλοῖς παρέπεται τοῦ κρείττονος. καὶ ἔρῳ σοι καὶ εἰ ἕτερος ἦν ὁ ποιητὴς τῶν μεταβλητῶν ζώων καὶ θνητῶν, ἐπεθύμησεν ἂν καὶ ἀθανάτους ποιῆσαι, ὥσπερ καὶ ὁ τῶν ἀθανάτων θνητούς. φέρε δὲ εἰ καὶ δύο εἰσὶ, μιᾶς οὐσης τῆς ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς, παρὰ τίνι ἂν αὐτῶν ἡ χορηγία τῆς ποιήσεως; εἰ δέ τι καὶ παρὰ ἀμφοτέροις, παρὰ τίνι τὸ πλεῖον μέρος;

10. οὕτω δὲ νόει, ὥς παντὸς σώματος ζώντος ἐξ ὕλης καὶ ψυχῆς τὴν σύστασιν ἔχοντος, καὶ τοῦ ἀθανάτου καὶ τοῦ θνητοῦ, καὶ <τοῦ λογικοῦ καὶ> τοῦ ἀλόγου πάντα γὰρ σώματα ζῶντα ἔμψυχα, τὰ δὲ μὴ ζῶντα ὕλη πάλιν καθ' ἑαυτὴν ἐστι, καὶ ψυχὴ ὁμοίως καθ' ἑαυτὴν τῷ ποιητῇ παρακειμένη τῆς ζωῆς αἰτία, τῆς δὲ ζωῆς πᾶς αἴτιος ὁ τῶν ἀθανάτων. πῶς οὖν καὶ τὰ θνητὰ ζῶα ἄλλα τῶν + θνητῶν +; πῶς δὲ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀθανασίαν ποιοῦν τὰ ζώων μὴ ποιεῖ;

11. καὶ ὅτι μὲν ἔστι τις ὁ ποιῶν ταῦτα δηλὸν ὅτι δὲ καὶ εἰς, φανερώτατον· καὶ γὰρ μία ψυχὴ καὶ μία ζωὴ καὶ μία ὕλη. τίς δὲ οὗτος; τίς δὲ ἂν ἄλλος εἰ μὴ εἰς ὁ θεός; τίνι γὰρ ἄλλῳ ἂν καὶ πρέποι ζῶα ἔμψυχα ποιεῖν, εἰ μὴ μόνῳ τῷ θεῷ; εἰς οὖν θεός. + γελοιότατον +. καὶ τὸν μὲν κόσμον ὠμολόγησας ἀεὶ εἶναι καὶ τὸν ἥλιον ἓνα καὶ τὴν σελήνην μίαν καὶ θεϊότητα μίαν, αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν πόστον εἶναι θέλεις;

12. πάντα οὖν αὐτὸς ποιεῖ + ἐν πολλῷ γελοιότατον +. καὶ τί μέγα τῷ θεῷ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ ἀθανασίαν καὶ μεταβολὴν ποιεῖν, σοῦ τοσαῦτα ποιούντος; καὶ γὰρ βλέπεις καὶ λαλεῖς καὶ ἀκούεις καὶ ὀσφραίνῃ καὶ ἅπτῃ καὶ περιπατεῖς καὶ νοεῖς καὶ πνεῖς, καὶ οὐχ ἕτερος μὲν ἐστὶν ὁ βλέπων, ἕτερος δὲ ὁ ἀκούων, ἕτερος δὲ ὁ λαλῶν, ἄλλος δὲ ὁ ἀπτόμενος, ἄλλος δὲ ὁ ὀσφραίνόμενος, ἄλλος δὲ ὁ περιπατῶν, καὶ ἄλλος ὁ νοῶν, καὶ ἄλλος ὁ ἀναπνέων, ἀλλὰ εἰς ὁ ταῦτα πάντα. ἀλλὰ οὐδὲ δυνατὰ ἐκεῖνα χωρὶς τοῦ θεοῦ εἶναι. ὥσπερ γάρ, ἂν τούτων καταργηθῆς, οὐκέτι ζῶον εἶ, οὕτως οὐδ' ἂν ἐκεῖνων καταργηθῇ ὁ θεός, ὃ μὴ θέμις ἐστὶν εἰπεῖν, οὐκέτι ἐστὶ θεός.

8. Wszystko zaś wypełnione jest duszą i wszystko się porusza: jedne [istoty] wokół nieba, drugie wokół ziemi, i ani te, które znajdują się po prawej stronie, nie przechodzą na lewą, ani z lewej na prawą, ani z góry na dół, ani z dołu do góry. A o tym, że te wszystkie rzeczy powstały, najmiłszy Hermesie, wcale nie musisz dowiadywać się ode mnie. Wszystkie one są bowiem ciałami i mają duszę, i poruszają się; nie byłoby możliwe, aby rzeczy te połączyły się w jedno bez jednoczącego; trzeba więc, aby był ktoś taki, i żeby był on całkowicie jeden.

9. Ponieważ istnieje wiele różnych ruchów i niepodobnych ciał, a została dla nich ustanowiona jedna szybkość, nie jest możliwe, aby istniało dwóch lub więcej twórców, bo jeden porządek nie byłby przestrzegany wśród wielu; u wielu pojawia się też zazdrość o silniejszego. Wytlumaczę ci [to tak]: jeśli byłby drugi twórca istot podległych zmianom i śmiertelnym, zapragnąłby on tworzyć również istoty nieśmiertelne, podobnie jak twórca nieśmiertelnych zapragnąłby tworzyć śmiertelników. A dalej – jeśli jest ich dwóch, a jedna jest materia i jedna dusza, który z nich nadzoruje tworzenie? A jeśli obaj, to który większą część?

10. Pojmuj to w ten sposób: każde ożywione ciało – istoty nieśmiertelnej i śmiertelnej, rozumnej i nierozumnej – jest złożone z materii i duszy. Wszystkie bowiem żyjące ciała są obdarzone duszą, nieożywione zaś, przeciwnie, są samą materią; dusza podobnie, sama przez się pozostając przy twórcy, jest przyczyną życia, a sprawcą wszelkiego życia⁷⁷ jest twórca istot nieśmiertelnych. Jakże więc [nie mógłby tworzyć] również śmiertelnych istot + ... +? Jakże to, co nieśmiertelne i tworzące nieśmiertelność, nie tworzy istot żywych?

11. Jest jasne, że istnieje jakiś twórca tych rzeczy, i całkiem oczywiste, że jest on jeden, ponieważ jest jedna dusza, jedno życie i jedna materia. Kim zaś on jest? Kim innym, jeśli nie jednym bogiem? Komu innemu bowiem wypada tworzyć istoty żywe, jeśli nie samemu bogu? Jeden [jest] więc bóg. + ... +; jeśli zgodziłeś się, że świat jest wieczny, i że jest jedno słońce, jeden księżyc i jedna boska natura, chcesz, żeby sam bóg był którym z kolei?

12. Wszystko bowiem on tworzy + ... +. Czym wielkim dla boga jest tworzenie życia, duszy, nieśmiertelności i zmiany, skoro ty sam robisz tak wiele? Patrzysz bowiem i mówisz, i słuchasz, i wachasz, i dotykasz, i chodzisz, i poznajesz, i oddychasz; i nie ma jednego, który patrzy, a drugiego, który słucha, innego mówiącego, i dotykającego, i wachającego, i chodzącego, i poznającego, i oddychającego, lecz jeden robi to wszystko. A tamte rzeczy nie mogą istnieć bez boga. Jak ty bowiem, gdybyś tych zaniechał, nie byłbyś dłużej istotą żywą, tak i bóg, gdyby zaniechał tamtych – czego nie godzi się powiedzieć – nie byłby już bogiem.

⁷⁷ Przyjmuje poprawkę D. Tiedemanna (*Hermes Trismegists Poemander*, Berlin und Stettin 1781) – *πόσις*.

13. εἰ γὰρ ἀποδέδεικται <σε> μηδὲν <ποιοῦντα μὴ> δυνάμενον εἶναι, πόσω μᾶλλον ὁ θεός; εἰ γάρ τί ἐστιν ὁ μὴ ποιεῖ, ὁ μὴ θέμις εἰπεῖν, ἀτελής ἐστιν· εἰ δὲ μήτε ἀργός ἐστι, τέλειος δέ, ἄρα πάντα ποιεῖ.

πρὸς ὀλίγον δ' ἂν μοι σεαυτὸν ἐπιδῶς, ὦ Ἑρμῆ, ῥάδιον νοήσεις τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον ἐν ὃν, ἵνα πάντα γίνηται τὰ γινόμενα ἢ τὰ ἅπαξ γεγονότα ἢ τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. ἔστι δὲ τοῦτο, ὦ φίλτατε, ζωὴ· τοῦτο δέ ἐστι τὸ καλόν, τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἀγαθόν, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός.

14. εἰ δὲ καὶ ἔργῳ αὐτὸ θέλεις νοῆσαι, ἴδε τί σοι ἐγγίνεται θέλοντι γεννῆσαι ἀλλ' οὐκ ἐκείνῳ τοῦτο ὁμοιον ἐκείνος ἄρ' οὐχ ἤδεται· οὐδὲ γὰρ ἄλλον ἔχει συνεργόν· αὐτουργὸς γὰρ ὢν, αἰεὶ ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὢν ὁ ποιεῖ εἰ γὰρ χωρισθεὶς αὐτοῦ, πάντα μὲν συμπεσεῖσθαι, πάντα δὲ τεθνήξεσθαι ἀνάγκη, ὥς μὴ οὐσης ζωῆς. εἰ δὲ πάντα ζῶα, μία δὲ καὶ ἡ ζωὴ, εἰς ἅρα καὶ ὁ θεός. καὶ πάλιν εἰ πάντα ζῶά ἐστι, καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. μία δὲ κατὰ πάντων ζωὴ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, καὶ αὕτη ἐστὶ θεός ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρα γίνεται πάντα, ζωὴ δὲ ἐστιν ἔνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς θάνατος δὲ οὐκ ἀπώλεια τῶν συναχθέντων, διάλυσις δὲ τῆς ἐνώσεως.

15. ἐστὶ τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος· τὴν δὲ μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι, διὰ τὸ μὲν σῶμα διαλύεσθαι, τὴν δὲ ζωὴν εἰς τὸ ἀφανὲς χωρεῖν. τὰ διαλυόμενα τούτῳ τῷ λόγῳ, φίλτατέ μοι Ἑρμῆ, καὶ τὸν κόσμον + δεισιδαίμων ὥς ἀκούεις +, φημὶ μεταβάλλεσθαι διὰ τὸ γίνεσθαι μέρος αὐτοῦ καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἐν τῷ ἀφανεῖ, μηδέποτε <δὲ> διαλύεσθαι. καὶ ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου πάθη, δινήσεις τε καὶ κρύψεις. καὶ ἡ μὲν δίνησις + στροφή +, ἡ δὲ κρύψις ἀνανέωσις.

16. παντόμορφος δὲ ἐστιν, οὐ τὰς μορφὰς ἐγκειμένης ἔχων, ἐν ἑαυτῷ δὲ αὐτὸς μεταβάλλων. ἐπεὶ οὖν ὁ κόσμος παντόμορφος γέγονεν, ὁ ποιήσας τί ἂν εἴη; ἄμορφος μὲν γὰρ μὴ γένοιτο. εἰ δὲ καὶ αὐτὸς παντόμορφος, ὁμοιος ἔσται τῷ κόσμῳ. ἀλλὰ μίαν ἔχων μορφήν; κατὰ τοῦτο ἐλάττων ἔσται τοῦ κόσμου. τί οὖν φαμεν αὐτὸν εἶναι, μὴ εἰς ἀπορίαν τὸν λόγον περιστήσωμεν; οὐδὲν γὰρ ἄπορον περὶ τοῦ θεοῦ νοοῦμενον μίαν οὖν ἔχει ιδέα, εἴ τίς ἐστιν αὐτοῦ ιδέα, ἥτις ταῖς ὄψεσιν οὐχ ὑποσταίη, ἀσώματος. καὶ πάσας διὰ τῶν σωμάτων δείκνυσι.

13. Skoro więc zostało wykazane, że ty nie jesteś w stanie nie robić niczego, o ile bardziej bóg? Jeśli bowiem jest coś, czego nie czyni – czego nie godzi się mówić – jest niedoskonały; a jeśli nie jest bezczynny, jest doskonały, a więc czyni wszystko.

Jeśli poświęcisz mi chwilę, Hermesie, łatwo zrozumiesz, że dziełem boga jest jedno – aby powstawały wszystkie rzeczy: te, które powstają, te, które raz [już] powstały, i te, które mają powstać. To jest, najmiłszy, życie; to jest piękno, to jest dobro, to jest bóg.

14. Jeśli zaś chcesz to zrozumieć dzięki doświadczeniu, spójrz, co dzieje się w tobie, kiedy chcesz płodzić; lecz nie jest to podobne do [działania] boga – on bowiem nie odczuwa przyjemności, ani nie ma nikogo innego jako pomocnika. Ponieważ działa sam, jest zawsze w [swoim] dziele, sam będąc tym, co czyni; jeśli bowiem zostałoby ono oddzielone od niego, wszystko musiałoby zawalić się i umrzeć, jako że nie byłoby życia. Jeśli zaś wszystko jest ożywione i życie jest jedno, to jeden jest również bóg. I znowu: jeśli wszystkie istoty są ożywione – i te w niebie, i te na ziemi – jedno [jest] życie u wszystkich, które powstaje dzięki bogu, i ono jest bogiem. Dzięki bogu więc powstaje wszystko, życie zaś jest jednością umysłu i duszy; a śmierć nie jest zniszczeniem [elementów]łączonych, lecz rozłączeniem jedności.

15. Wieczność jest zatem obrazem boga, świat [obrazem] wieczności, słońce świata, a człowiek słońca. Zmianę zaś nazywają śmiercią dlatego, że ciało się rozpada, a życie staje się niewidzialne. Mam na myśli, najmiłszy mi Hermesie, że rzeczy, które rozpadają się w ten sposób, a również świat † ... †, zmieniają się przez to, że każdego dnia jego część staje się niewidzialna, nigdy zaś nie rozpada się [naprawdę]⁷⁸. To właśnie są doznania kosmosu – obroty koliste i znikania. Ruch kolisty † [jest] obrotem †, a znikanie odnowieniem.

16. [Świat] jest wszechkształtny, nie dlatego, że posiada zawarte w sobie formy, lecz sam je w sobie zmienia. Skoro więc świat jest wszechkształtny, czym byłby [jego] twórca? Nie mógłby bowiem być bezkształtny. Jeśli on sam również jest wszechkształtny, podobny będzie do świata. Lecz jeśli miałby jeden kształt, czy przez to będzie mniejszy od świata? Powiemy więc: czym on jest, abyśmy nie zatrzymali naszego wywodu na kwestii spornej? Nie ma bowiem nic spornego w rozumieniu boga. Jeśli ma jakąś postać, to jest ona jedna, niepoddająca się wzrokowi, bezcielesna; lecz ukazuje wszystkie [formy] poprzez ciała.

⁷⁸ Cf. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu* 318b1 i nn.

17. καὶ μὴ θαυμάσης εἰ ἔστι τις ἀσώματος ἰδέα· ἔστι γὰρ ὥσπερ ἡ τοῦ λόγου· καὶ ἐν ταῖς γραφαῖς ἀκρώρειαι ὀρῶνται μὲν γὰρ πάνυ ἐξέχουσαι, λείαι δὲ τῇ φύσει καὶ ὁμαλαί εἰσι παντελῶς. ἐννόησον δὲ τὸ λεγόμενον, τολμηρότερον, ἀληθέστερον δέ· ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ζωῆς οὐ δύναται ζῆν, οὕτως οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν· τοῦτο γὰρ ὥσπερ ζωὴ καὶ ὥσπερ κίνησίς ἐστι τοῦ θεοῦ, κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν.

18. ἔνια δὲ τῶν λεγομένων ἰδίαν ἔννοιαν ἔχειν ὀφείλει οἷον ὁ λέγω νόησον. πάντα ἔστιν ἐν τῷ θεῷ. οὐχ ὥς ἐν τόπῳ κείμενα (ὁ μὲν γὰρ τόπος καὶ σῶμά ἐστι, καὶ σῶμα ἀκίνητον, καὶ τὰ κείμενα κίνησιν οὐκ ἔχει) κείται γὰρ ἄλλως ἐν ἀσωμάτῳ φαντασίᾳ. νόησον τὸν περιέχοντα τὰ πάντα καὶ νόησον ὅτι τοῦ ἀσωμάτου οὐδὲν ἐστι περιοριστικόν, οὐδὲ ταχύτερον, οὐδὲ δυνατώτερον αὐτὸ δὲ πάντων καὶ ἀπεριόριστον καὶ ταχύτατον καὶ δυνατώτατον.

19. καὶ οὕτω νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ, καὶ κέλευσόν σου τῇ ψυχῇ εἰς Ἰνδικὴν πορευθῆναι, καὶ ταχύτερόν σου τῆς κελεύσεως ἐκεῖ ἔσται. μετελθεῖν δὲ αὐτῇ κέλευσον ἐπὶ τὸν ὠκεανόν, καὶ οὕτως ἐκεῖ πάλιν ταχέως ἔσται, οὐχ ὥς μεταβάσας ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ἀλλ' ὥς ἐκεῖ οὔσα. κέλευσον δὲ αὐτῇ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι, καὶ οὐδὲ πτερῶν δεηθήσεται. ἀλλ' οὐδὲ αὐτῇ οὐδὲν ἐμπόδιον, οὐ τοῦ ἡλίου πῦρ, οὐχ ὁ αἰθήρ, οὐχ ἡ δίνη, οὐχὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀστέρων σώματα· πάντα δὲ διατεμουσα ἀναπτῆσεται μέχρι τοῦ ἐσχάτου σώματος. εἰ δὲ βουληθεῖς καὶ αὐτὸ ὅλον διαρρήξασθαι καὶ τὰ ἐκτός (εἴ γέ τι ἐκτός τοῦ κόσμου) θεάσασθαι, ἔξεστί σοι.

20. ἴδε ὅσῃν δύναμιν, ὅσον τάχος ἔχεις εἶτα σὺ μὲν δύνασαι ταῦτα, ὁ θεὸς δὲ οὐ; τοῦτον οὖν τὸν τρόπον νόησον τὸν θεόν, ὥσπερ νοήματα πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, τὸν κόσμον, ἑαυτόν, <τὸ> ὅλον. ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰῶν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος, σεαυτὸν ἡγήσαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῶου ἥθος· παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ξηροῦ, καὶ ὑγροῦ, καὶ ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον· καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσας, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν.

17. Nie dziw się, że istnieje jakaś postać bezcielesna; [przypomina] ona bowiem jakby postać słowa; również oglądane na rysunkach grzbiety gór wydają się wystające, z natury zaś są zupełnie gładkie i równe. Rozważ to, o czym mówię, może zbyt śmiało, ale też dość prawdziwie. Jak bowiem człowiek nie może żyć bez życia, tak bóg nie może [istnieć] nie czyniąc dobra; to jest bowiem jakby życie i jakby ruch boga: wprawianie w ruch i ożywianie wszystkiego.

18. Niektóre z rzeczy, o których mówię, wymagają szczególnej uwagi; zrozum, co [teraz] powiem. Wszystko znajduje się w bogu, ale nie tak, jakby leżało w jakimś miejscu (miejsce bowiem jest ciałem, ciałem nieruchomym, a to, co leży, nie ma ruchu); w bezcielesnym wyobrażeniu rzeczy są położone w inny sposób. Zastanów się nad tym, który obejmuje wszystko, i rozważ, że nie ma niczego, co byłoby zdolne ograniczyć to, co bezcielesne, ani co byłoby [od niego] szybsze, ani potężniejsze; ono bowiem wśród wszystkich rzeczy jest nieograniczone, najszybsze i najpotężniejsze.

19. Pojmij to na własnym przykładzie: rozkaż swojej duszy wyruszyć do Indii, a będzie tam szybciej od twojego rozkazu. Rozkaż jej, aby przybyła nad ocean, i znowu będzie tam szybko, nie krocząc z miejsca na miejsce, lecz po prostu tam będąc. Rozkaż jej polecieć do nieba, a nie będzie potrzebowała skrzydeł. Nic nie będzie dla niej przeszkodą, ani żar słońca, ani eter, ani ruch obrotowy [nieba], ani ciała innych gwiazd; przeciwnie to wszystko, wzleci aż do ostatniego ciała. Jeśli nawet zechciałbyś rozerwać sam wszechświat i ujrzyć to, co na zewnątrz (jeśli jest coś na zewnątrz kosmosu), wolno ci.

20. Spójrz, jak wielką masz siłę, jak wielką szybkość; czy ty potrafisz te rzeczy, a bóg nie? W ten sposób pojmij boga – jako mającego w sobie wszystko, jakby myśli: świat, siebie samego, wszechświat. Jeśli więc nie zrównasz się z bogiem, nie możesz pojąć boga; podobne bowiem jest poznawane przez podobne⁷⁹. Powiększ samego siebie do niezmierzonej wielkości, opuść wszelkie ciało, przekrocz wszelki czas, stań się Wiecznością, a poznasz boga. Wyobraź sobie, że nic nie jest dla ciebie niemożliwe, i uznaj siebie za nieśmiertelnego i mogącego pojąć wszystko: wszelką sztukę, wszelką wiedzę, usposobienie każdej żywej istoty; stań się wyższy od wszelkiej wysokości i głębszy od wszelkiej głębi; obejmij w sobie wszelkie spostrzeżenia rzeczy stworzonych: ognia, wody, [pierwiastka] suchego i mokrego, i bądź wszędzie jednocześnie: na ziemi, w morzu, w niebie; [wyobraź sobie], że wcale nie powstałeś, że jesteś w łonie, że jesteś młody, stary, że umarłeś, [wyobraź sobie] to, co po śmierci; i jeśli to wszystko pojmiesz jednocześnie: czasy, miejsca, rzeczy, ilości, jakości – możesz pojąć boga.

⁷⁹ Zasadę *similia similibus cognoscuntur* odnajdujemy już u Empedoklesa (DK 31 B 109); cf. Platon, *List VII* 344a; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, 1, 1139a10–11.

21. ἐὰν δὲ κατακλείσης σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι καὶ ταπεινώσης αὐτὴν καὶ εἴπῃς, <οὐδὲν νοῶ, οὐδὲν δύναμαι φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι οὐκ οἶδα τίς ἤμην, οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι>, τί σοι καὶ τῷ θεῷ; οὐδὲν γὰρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλοσώματος καὶ κακὸς ὢν, νοῆσαι· ἢ γὰρ τελεία κακία, τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον· τὸ δὲ δύνασθαι γινῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπῖσαι, ὁδός ἐστιν † εὐθεΐα ἰδία † τοῦ ἀγαθοῦ φέρουσα καὶ ῥαδία. ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσῃ καὶ πανταχοῦ ὀφθήσεται, ὅπου καὶ ὅτε οὐ προσδοκᾷς, γρηγοροῦντι, κοιμωμένῳ, πλέοντι, ὁδεύοντι, νυκτός, ἡμέρας, λαλοῦντι, σιωπῶντι· οὐδὲν γάρ ἐστιν ὃ οὐκ ἔστιν.

22. εἴτα φῆς, <ἀόρατος ὁ θεός>; εὐφήμησον. καὶ τίς αὐτοῦ φανερώτερος; δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα ἐποίησεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τὸ τοῦ θεοῦ, τοῦτο δὲ αὐτοῦ ἀρετὴ, τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων οὐδὲν γὰρ ἀόρατον, οὐδὲ τῶν ἀσωμάτων· νοῦς ὁρᾶται ἐν τῷ νοεῖν, ὁ θεὸς ἐν τῷ ποιεῖν.

ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὥ Τρισμέγιστε τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει, καὶ οὐ διαψευσθήσῃ.

21. Jeśli zaś uwięzisz swoją duszę w ciele, osłabisz ją i powiesz: „nic nie rozumiem, nic nie mogę; boję się morza, nie potrafię wejść do nieba; nie wiem, kim byłem, nie wiem, kim będę”, to co masz wspólnego z bogiem? Nie potrafisz nic zrozumieć z rzeczy pięknych i dobrych, skoro jesteś miłośnikiem ciała i [człowiekiem] złym; skończonym bowiem złem jest nie znać tego, co boskie; a móc to poznać, i chcieć, i mieć nadzieję, jest drogą + prostą [i] właściwą + prowadzącą do dobra i łatwą⁸⁰. W trakcie tej drogi napotkasz [je] wszędzie i wszędzie [je] ujrzysz, kiedy i gdzie nie będziesz się tego spodziewał: kiedy będziesz czuwać, spać, pływać, chodzić; nocą, w ciągu dnia, gdy będziesz mówić lub milczeć; nie ma bowiem niczego, czym [dobro] nie jest.

22. Następnie powiesz: „Czy bóg jest niewidzialny?” Zamilcz. Kto jest bardziej widzialny od niego? Z tego powodu właśnie wszystko uczynił, abyś poprzez wszystko go oglądał. To jest dobro boga, to jego cnota – jego ukazywanie się poprzez wszystko. Nic bowiem nie jest niewidoczne, nawet spośród rzeczy niecielesnych: umysł jest widziany w myśleniu, bóg w działaniu.

Do tego miejsca, Trismegistosie, zostało ci to objawione; wszystkie inne rzeczy rozważaj podobnie sam, a nie doznasz zawodu.

⁸⁰ Cf. Platon, *Timajos* 90a–d.

XII

ἙΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΕΡΙ ΝΟΥ ΚΟΙΝΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ

1. Ὁ νοῦς, ὦ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν. ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς. οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι· διὸ καὶ τινες τῶν ἀνθρώπων θεοὶ εἰσι, καὶ ἡ αὐτῶν ἀνθρωπότης ἐγγὺς ἐστὶ τῆς θεότητος· καὶ γὰρ ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους <ἀνθρώπους>, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς· ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῷοις ἡ φύσις ἐστίν.

2. ὅπου γὰρ ψυχὴ, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστίν, ὥσπερ ὅπου καὶ ζωὴ, ἐκεῖ καὶ ψυχὴ· ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῷοις ἡ ψυχὴ ζωὴ ἐστὶ κενὴ τοῦ νοῦ. ὁ γὰρ νοῦς ψυχῶν ἐστὶν εὐεργέτης ἀνθρώπων ἐργάζεται γὰρ αὐτὰς εἰς τὸ ἀγαθόν, καὶ τοῖς μὲν ἀλόγοις τῇ δι' ἐκάστου φύσει συνεργεῖ, ταῖς δὲ τῶν ἀνθρώπων ἀντιπράσσει. ψυχὴ γὰρ πᾶσα ἐν σώματι γενομένη εὐθέως ὑπὸ τε τῆς λύπης καὶ τῆς ἡδονῆς κακίζεται. σώματος γὰρ συνθέτου ὥσπερ χυμοὶ ζέουσιν ἢ τε λύπη καὶ ἡ ἡδονή, εἰς ἃς ἐμβᾶσα ἡ ψυχὴ βαπτίζεται.

3. ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος, ἀντιπράσσων αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν. ὥσπερ ἰατρὸς ἀγαθὸς λυπεῖ τὸ σῶμα προειλημμένον ὑπὸ νόσου, καίων ἢ τέμνων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς ψυχὴν λυπεῖ, ἐξυφαιρῶν αὐτὴν τῆς ἡδονῆς, ἀφ' ἧς πᾶσα νόσος ψυχῆς γίνεται νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης, ἔπειτα δόξα, αἷς πάντα τὰ κακὰ ἐπακολουθεῖ καὶ ἀγαθὸν οὐδέν ἄρ' οὖν ὁ νοῦς ἀντιπράσσων αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν περιποιεῖται τῇ ψυχῇ, ὥσπερ καὶ ὁ ἰατρὸς τῷ σώματι τὴν ὑγίειαν.

4. ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζῶων συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος καὶ ἀνέσας ταῖς ἐπιθυμίαις, εἰς ἃς φέρονται τῇ ῥύμῃ τῆς ὀρέξεως πρὸς τὸ ἄλογον συντεινούσας καὶ ὥσπερ τὰ ἄλογα τῶν ζῶων ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται, οὐδὲ κόρον ἔχουσι τῶν κακῶν· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἄλογοι κακίαι ὑπερβάλλουσαι· ταύταις δὲ ὥσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον.

XII

[WYKŁAD] HERMESA TRISMEGISTOSA O WSPÓLNYM
UMYŚLE, DO TATA

1. Umysł, Tacie, wywodzi się z samej substancji boga – jeśli w ogóle istnieje jakaś substancja boga; jaka zaś ona jest, on jedyny dokładnie to wie. Umysł nie jest więc odcięty od substancjalności boga, lecz jakby z niej rozciągnięty, podobnie jak światło ze słońca. Ten właśnie umysł jest w ludziach bogiem⁸¹; dlatego też niektórzy spośród ludzi są bogami, a ich człowieczeństwo jest bliskie boskości. Również Dobry Dajmon⁸² nazywa bogów nieśmiertelnymi ludźmi, ludzi zaś śmiertelnymi bogami⁸³. W istotach nierozumnych natomiast istnieje naturalny instynkt.

2. Gdzie jest bowiem dusza, tam i umysł, podobnie jak gdzie jest życie, tam i dusza; w nierozumnych istotach jednak dusza jest życiem pozbawionym umysłu. Umysł jest bowiem dobroczyńcą ludzkich dusz, ponieważ kształtuje je [kierując] ku dobru; w istotach nierozumnych współdziała on z ich naturalnym instynktem, podczas gdy w duszach ludzkich przeciwstawia mu się. Każda dusza, kiedy znajdzie się w ciele, natychmiast staje się gorsza pod wpływem zmartwień i rozkoszy. Zmartwienie i rozkosz wrą bowiem w złożonym ciele jak soki, w które zanurza się dusza po wejściu w ciało⁸⁴.

3. Wszystkim duszom, którym przewodzi, umysł ukazuje swoje światło, przeciwstawiając się ich wcześniejszym skłonnościom. Jak dobry lekarz sprawia ból ciału, które ogarnęła choroba, przypalając i wycinając, w ten sam sposób umysł zadaje ból duszy, odrywając ją od rozkoszy, z której wywodzi się każda choroba duszy⁸⁵. Wielką chorobą duszy jest bezbożność, następnie zaś mniemanie, z których wynika wszystko, co złe, a nic dobrego. Umysł więc, przeciwstawiając się tej chorobie, pozyskuje dla duszy dobro, jak lekarz dla ciała zdrowie.

4. Wszystkie zaś ludzkie dusze, które nie otrzymały umysłu jako sternika, doznają tego samego, co dusze nierozumnych istot. [Umysł] staje się dla nich pomocnikiem i ustępuje požądaniom, które kierują się do tego, co nierozumne; [dusze] zwracają się do nich powodowane siłą pragnienia, i – tak jak istoty nierozumne – nie przestają się nierozumnie gniewać i nierozumnie pragnąć, ani nie odczuwają przesytu złych [skłonności]. Gniew i nierozumne pragnienia są bowiem wielkimi występkami; dla takich bóg ustanowił prawo jako mściciela i oskarżyciela.

⁸¹ Cf. Platon, *Timajos* 90a.

⁸² Cf. przyp. 67.

⁸³ Cf. CH X, 25.

⁸⁴ Cf. Platon, *Timajos* 86b–d; *Fedon* 83c–d.

⁸⁵ Cf. idem, *Prawa* 783e.

5. — Ἐνταῦθα, ὦ πάτερ, ὁ περὶ τῆς εἰμαρμένης λόγος ὁ ἔμπροσθέν μοι ἐξεληλυθώς κινδυνεύει ἀνατρέπεσθαι. εἰ γὰρ πάντως εἴμαρται τῷδέ τινι μοιχεῦσαι ἢ ἱεροσυλῆσαι ἢ ἄλλο τι κακὸν δρᾶσαι, καὶ κολάζεται [ἢ] ὁ ἐξ ἀνάγκης τῆς εἰμαρμένης δράσας τὸ ἔργον; — Εἰμαρμένης γὰρ πάντα τὰ ἔργα, ὦ τέκνον, καὶ χωρὶς ἐκείνης οὐδέν ἐστι τῶν σωματικῶν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν γενέσθαι συμβαίνει. εἴμαρται δὲ καὶ τὸ καλὸν ποιήσαντα παθεῖν, καὶ διὰ τοῦτο δρᾷ ἵνα πάθῃ ὁ πάσχει ὅτι ἔδρασε.

6. τὸ δὲ νῦν ἔχον οὐ περὶ κακίας καὶ εἰμαρμένης <ὁ> λόγος. ἐν ἄλλοις μὲν περὶ τούτων εἰρήκαμεν νῦν δὲ περὶ νοῦ ἔστιν ἡμῖν ὁ λόγος, τί δύναται νοῦς καὶ πῶς ἐνδιάφορός ἐστιν, ἐν μὲν ἀνθρώποις τοιόσδε, ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἡλλαγμένος· καὶ πάλιν ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐκ ἔστιν εὐεργετικὸς ἀλλ' ἀνόμοιος ἐν πᾶσι, τό τε θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν σβεννύων, καὶ τούτων τοὺς μὲν ἐλλογίμους ἄνδρας δεῖ νοεῖν, τοὺς δὲ ἀλόγους, πάντες δὲ οἱ ἄνθρωποι εἰμαρμένη ὑπόκεινται καὶ γενέσει καὶ μεταβολῇ· ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος ταῦτα εἰμαρμένης.

7. καὶ πάντες μὲν ἄνθρωποι πάσχουσι τὰ εἰμαρμένα, οἱ δὲ ἐλλόγιμοι, ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν, οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις πάσχουσιν, ἀλλὰ τῆς κακίας ἀπηλλαγμένοι οὐ κακοὶ ὄντες πάσχουσι.

— Πῶς πάλιν λέγεις, ὦ πάτερ; ὁ μοιχὸς οὐ κακός; ὁ φονεὺς οὐ κακός, καὶ οἱ ἄλλοι πάντες; — Ἄλλ' ὁ ἐλλόγιμος, ὦ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας ἀλλ' ὡς φονεύσας, καὶ ποιότητα μεταβολῆς ἀδύνατόν ἐστι διεκφυγεῖν, ὥσπερ καὶ γενέσεως· κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἔστι.

8. διὸ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος αἰεὶ, καὶ εἰ ἐγγράφως ἐκδεδώκει, πάννυ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὠφελήκει ἐκεῖνος γὰρ μόνος, ὦ τέκνον, ἀληθῶς, ὡς πρωτόγονος θεός, τὰ πάντα κατιδὼν θείους λόγους ἐφθέγγετο ἤκουσα γοῦν ποτε αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι ἔν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα <τὰ> νοητὰ σώματα· ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ Αἰῶνι· καὶ ὁ νοῦς τούτου ἀγαθός ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ψυχῇ. τούτου δὲ τοιούτου ὄντος οὐδὲν διαστατὸν τῶν νοητῶν ὡς οὐν δυνατόν νοῦν, ἄρχοντα πάντων καὶ ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ, ποιεῖν ὅπερ βούλεται.

5. – Wobec tego, ojcze, wydaje się, że przedstawiony mi wcześniej wywód o przeznaczeniu zostaje obalony. Jeśli bowiem komuś jest w ogóle przeznaczone popełnić cudzołóstwo albo dopuścić się świętokradztwa, albo jakiegoś innego występku, to czy podlega on karze, skoro popełnił taki czyn na skutek konieczności przeznaczenia?

– Wszystkie czyny, synu, są dziełem przeznaczenia, a bez niego nie istnieje nic z rzeczy cielesnych; ani dobro, ani zło nie powstają przypadkiem. Jest zaś również przeznaczone, aby ten, kto uczynił coś pięknego, doznawał tego; dlatego właśnie działa – aby doznawać tego, czego doznaje, ponieważ to uczynił.

6. Tym razem jednak mowa nie o złu i przeznaczeniu. Mówiliśmy o nich kiedy indziej. Mój obecny wywód dotyczy umysłu: co umysł może i jak jest zróżnicowany, ponieważ w ludziach [znajduje się umysł] pewnego rodzaju, a odmienny w istotach nierozumnych; a ponadto w innych istotach żywych nie jest dobroczynny. U wszystkich jest niepodobny, tłumiąc popęd i pożądanie, i trzeba rozumieć, że wśród tych jedni są ludźmi nierozumnymi, inni rozumnymi⁸⁶. Wszyscy zaś ludzie podlegają przeznaczeniu, narodzinom i zmianie; a te rzeczy są początkiem i końcem przeznaczenia.

7. Wszyscy ludzie doznają tego, co przeznaczone. Jednak ludzie rozumni, dla których, jak powiedziałem, przewodnikiem jest umysł, nie doznają tego w ten sposób, co inni. Skoro są oni wolni od zła, nie doznają tego [co przeznaczone] dlatego, że są zli.

– Co znów przez to rozumiesz, ojcze? Czy cudzołożnik nie jest zły? Czy zabójca nie jest zły, i wszyscy inni?

– Lecz człowiek rozumny, synu, nie będzie cierpiał dlatego, ponieważ popełnił cudzołóstwo, lecz jakby je popełnił, ani nie dlatego, ponieważ zabił, lecz jakby zabił. Nie jest bowiem możliwe uciec od jakości zmiany, podobnie jak od narodzin, lecz ten, kto ma umysł, może uniknąć zła.

8. Dlatego słyszałem, że Dobry Dajmon zawsze mówił – a jeśli przekazałby to na piśmie, rodzaj ludzki odniósłby wielką korzyść; tylko on bowiem, synu, jako pierwotny bóg, obserwując z góry wszystko, głosił naprawdę boskie słowa – w każdym razie słyszałem kiedyś, jak mówił, że wszystko jest jednym, a przede wszystkim ciała noetyczne; żyjemy zaś dzięki sile, działaniu i Wieczności; a jego⁸⁷ umysł, który jest również jego duszą, jest dobry. A skoro tak to wygląda, żaden z bytów noetycznych nie rozciąga się w przestrzeni; tak więc jest możliwe, że umysł, rządząc wszystkim i będąc duszą boga, czyni to, co chce.

⁸⁶ Niejasność i sprzeczność tego ustępu wynikają, według A.-J. Festugière'a (NF I, s. 184, przyp. 16), z zepsucia tekstu.

⁸⁷ Nie jest jasne, o czyj umysł chodzi. A.-J. Festugière (NF I, s. 185) uważa, że chodzi o umysł Agathodajmona.

9. σὺ δὲ νόει, καὶ τὸν λόγον τοῦτον ἀνένεγκαι πρὸς τὴν πεῦσιν ἣν ἐπύθου μου ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λέγω δὲ περὶ τῆς εἰμαρμένης [τοῦ νοῦ]. ἐὰν γὰρ τοὺς ἐριστικούς λόγους ἀκριβῶς ἀφέλῃ, ὦ τέκνον, εὐρήσεις ὅτι ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἢ τοῦ θεοῦ ψυχὴ, καὶ εἰμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσαν, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην θεῖναι. καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον λελέχθω τὰ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἄριστα.

— Καὶ θείως, ὦ πάτερ, ταῦτα καὶ ἀληθῶς καὶ ὠφελίμως.

10. ἐκεῖνο δέ μοι ἔτι διασάφησον. ἔλεγες γὰρ τὸν νοῦν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις φύσεως δίκην ἐνεργεῖν, συνεργοῦντα αὐτῶν ταῖς ὁρμαῖς αἱ δὲ ὁρμαὶ τῶν ἀλόγων ζώων, ὡς οἶμαι, πάθη εἰσίν· εἰ δὲ καὶ ὁ νοῦς συνεργεῖται ταῖς ὁρμαῖς, αἱ δὲ ὁρμαὶ πάθη, καὶ ὁ νοῦς ἄρα πάθος ἐστί, συγχρωτίζων τοῖς πάθεσιν;

— Εὖγε, ὦ τέκνον· γενναίως πυνθάνη· δίκαιον δὲ καμὲ ἀποκρίνασθαι.

11. πάντα, ὦ τέκνον, τὰ ἐν σώματι ἀσώματα παθητά, καὶ κυρίως αὐτὰ ἐστὶ πάθη· πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν ἀσώματον, πᾶν δὲ τὸ κινούμενον σῶμα, καὶ τὰ ἀσώματα δὲ κινεῖται ὑπὸ τοῦ νοῦ· κίνησις δὲ πάθος· πάσχει οὖν ἀμφοτέρα, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον, τὸ μὲν ἄρχον, τὸ δὲ ἀρχόμενον· ἀπαλλαγείς δὲ τοῦ σώματος ἀπηλλάγη καὶ τοῦ πάθους μᾶλλον δὲ ποτε, ὦ τέκνον, οὐδὲν ἀπαθές, πάντα δὲ παθητά· διαφέρει δὲ πάθος παθητοῦ τὸ μὲν γὰρ ἐνεργεῖ, τὸ δὲ πάσχει· τὰ δὲ σώματα καὶ καθ' ἑαυτὰ ἐνεργεῖ· ἢ γὰρ ἀκίνητά ἐστιν ἢ κινεῖται. ὁπότερον δὲ ἂν ᾖ· πάθος ἐστί, τὰ δὲ ἀσώματα αἰεὶ ἐνεργεῖται, καὶ διὰ τοῦτο παθητά ἐστί. μὴ οὖν σε αἱ προσηγορίαι ταραττέτωσαν. ἢ τε γὰρ ἐνέργεια καὶ τὸ πάθος ταυτό ἐστιν· εὐφημοτέρῳ δὲ τῷ ὀνόματι χρῆσασθαι οὐ λυπεῖ.

12. — Σαφέστατα, ὦ πάτερ, τὸν λόγον ἀποδέδωκας. — Κάκεῖνο δὲ ὄρα, ὦ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶα ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότημα τῇ ἀθανασίᾳ, [τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει]. τούτοις δὲ εἴ τις χρήσαιο εἰς ἃ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει μᾶλλον δὲ καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ σώματος ὁδηγηθῆσεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν.

9. Ty zaś pojmyj to i odnieś tę naukę do pytania, które zadałeś mi w naszych wcześniejszych rozmowach – o przeznaczeniu i [umyśle]⁸⁸. Jeśli bowiem całkowicie odrzucisz te erytyczne argumenty, synu, odkryjesz, że naprawdę wszystkim rządzi umysł – dusza boga: i przeznaczeniem, i prawem, i wszystkim innym; i nic nie jest dla niego niemożliwe, ani umieścić ludzką duszę ponad przeznaczeniem, ani, podobnie, jeśli napotyka zaniedbaną, umieścić ją pod władzą przeznaczenia.

Na tyle niech będą przytoczone najlepsze myśli Dobrego Dajmona.

– [Rzeczywiście], ojcze, [zostało to przedstawione] w sposób boski, prawdziwy i pożyteczny.

10. Wyjaśnij mi jeszcze jedno. Mówiłeś bowiem, że w nierozumnych istotach umysł działa na sposób natury, współdziałając z ich popędami; a popędy nierozumnych istot, jak sądzę, są doznaniem; jeśli więc umysł współdziała z popędami, a popędy są doznaniem, czy również umysł, będąc w stałym kontakcie z doznaniem, jest doznaniem?

– Słusznie, synu, dobrze pytasz; właściwe będzie, abym ci odpowiedział.

11. Wszystkie rzeczy niecielesne, synu, znajdujące się w ciele, są podległe doznaniom, a ściśle mówiąc, one same są doznaniem. Wszystko bowiem, co porusza, jest bezcielesne, a wszystko, co jest poruszane, jest ciałem; rzeczy zaś bezcielesne są poruszane przez umysł. Ruch jest doznaniem; doznaje więc jedno i drugie: i poruszające, i poruszane – jedno jako kierujące, drugie jako kierowane. Ten, kto uwolnił się od ciała, uwolnił się również od doznań. Choć raczej, synu, nic nie jest wolne od doznań, wszystko zaś jest im podległe. Doznanie różni się od doznającego; jedno bowiem działa, drugie doznaje. Ciała działają jednak również same z siebie: są bowiem albo nieruchome, albo poruszają się; każde z tych dwóch jest doznaniem. Rzeczy bezcielesne zawsze podlegają działaniu i dlatego są podległe doznaniom. Niech te więc nazwy cię nie niepokoją, działanie bowiem i doznawanie są tym samym; nie czyni szkody posługiwanie się nazwą lepiej brzmiącą.

12. – Bardzo jasno, ojcze, przedstawiłeś ten wywód.

– Zwróć uwagę również na to, synu, że bóg podarował człowiekowi – inaczej niż wszystkim istotom śmiertelnym – te dwie rzeczy: umysł i mowę, równie cenne co nieśmiertelność [...]⁸⁹. Jeśli ktoś korzysta z nich w sposób właściwy, nie będzie się różnił niczym od nieśmiertelnych; co więcej, kiedy opuści ciało, obydwa poprowadzą go do chóru bogów i błogosławionych.

⁸⁸ Nawias dodany przez wydawcę.

⁸⁹ Pomijam słowa τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει, uznawane za głosę i wycinane przez część wydawców.

13. — Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα λόγῳ οὐ χρᾶται, ὦ πάτερ; — Οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ· πάμπολυ δὲ διαφέρει λόγος φωνῆς. ὁ μὲν γὰρ λόγος κοινὸς πάντων ἀνθρώπων, ἰδία δὲ ἐκάστου φωνή ἐστι γένους ζῶου. — Ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὦ πάτερ, ἕκαστον κατὰ ἔθνος διάφορος ὁ λόγος; — Διάφορος μὲν, ὦ τέκνον, εἰς δὲ ὁ ἄνθρωπος· οὕτω καὶ ὁ λόγος εἰς ἐστὶ καὶ μεθερμηνεύεται καὶ ὁ αὐτὸς εὐρίσκεται καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Περσίδι καὶ ἐν Ἑλλάδι. δοκεῖς δέ μοι, ὦ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου. ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς Δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα.

14. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ιδέας, ἡ δὲ ιδέα τῆς ψυχῆς. ἐστὶν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχῇ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός· καὶ ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀήρ περὶ τὴν ὕλην.

ἀνάγκη δὲ καὶ ἡ πρόνοια καὶ ἡ φύσις ὄργανά ἐστι τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως τῆς ὕλης, — καὶ τῶν μὲν νοητῶν ἕκαστόν ἐστιν οὐσία, οὐσία δὲ αὐτῶν ἡ ταυτότης· τῶν δὲ τοῦ παντὸς σωμάτων ἕκαστον πολλὰ ἐστὶν ἔχοντα γὰρ τὴν ταυτότητα <τὰ> σύνθετα σώματα καὶ τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα ποιοῦμενα αἰεὶ τῆς ταυτότητος τὴν ἀφθαρσίαν σῶζει.

15. ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις συνθέτοις πᾶσι σώμασιν ἀριθμὸς ἐκάστου ἐστὶ. χωρὶς γὰρ ἀριθμοῦ σύστασιν ἢ σύνθεσιν ἢ διάλυσιν ἀδύνατον γενέσθαι αἱ δὲ ἐνάδες τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι καὶ αὖξουσιν καὶ πάλιν διαλυόμενον εἰς ἑαυτὰς δέχονται, καὶ ἡ ὕλη μία. ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος, ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκὼν, καὶ ἡνωμένος ἐκείνῳ καὶ συσώζων τὴν τάξιν καὶ βούλησιν τοῦ πατρὸς πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς καὶ οὐδὲν ἐστὶν ἐν τούτῳ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος τῆς πατρώας ἀποκαταστάσεως, οὔτε τοῦ παντὸς οὔτε τῶν κατὰ μέρος, ὃ οὐχὶ ζῇ· νεκρὸν γὰρ οὐδὲ ἐν οὔτε γέγονεν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔσται ἐν κόσμῳ. ζῶον γὰρ ἠθέλησεν ὁ πατὴρ αὐτὸ εἶναι ἔστ' ἂν συνέστηκε διὸ καὶ θεὸν εἶναι ἀνάγκη.

16. πῶς ἂν οὖν δύναίτο, ὦ τέκνον, ἐν τῷ θεῷ, ἐν τῇ τοῦ παντὸς εἰκόνι, ἐν τῷ τῆς ζωῆς πληρώματι νεκρὰ εἶναι; ἡ γὰρ νεκρότης φθορά ἐστὶν, ἡ δὲ φθορὰ ἀπώλεια. πῶς οὖν μέρος τι δύναται φθαρῆναι τοῦ ἀφθάρτου ἢ ἀπολέσθαι τι τοῦ θεοῦ;

— Οὐκ ἀποθνήσκει οὖν, ὦ πάτερ, τὰ ἐν αὐτῷ ζῶα, ὄντα αὐτοῦ μέρη; — Εὐφήμεσον, ὦ τέκνον, πλανώμενος τῇ προσηγορίᾳ τοῦ γινομένου. οὐ γὰρ ἀποθνήσκει, ὦ τέκνον, ἀλλ' ὥς σύνθετα σώματα διαλύεται· ἡ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις διαλύεται δὲ οὐχ ἵνα ἀπόληται, ἀλλ' ἵνα νέα γένηται ἐπεὶ τίς τῆς ζωῆς ἐστὶν ἐνέργεια; οὐχὶ κίνησις; τί οὖν ἐν τῷ κόσμῳ ἀκίνητον; οὐδὲν, ὦ τέκνον.

13. – Czy inne istoty żywe nie używają mowy, ojcze?

– Nie, synu, jedynie głosu; a mowa różni się znacznie od głosu. Mowa bowiem jest wspólna dla wszystkich ludzi, głos zaś jest właściwy każdemu rodzajowi istot żywych.

– Lecz, ojcze, czy i wśród ludzi mowa nie jest różna dla każdego narodu?

– Różna, synu, ale człowiek [jako gatunek] jest jeden; dlatego i mowa jest jedna, i może być tłumaczona, i okazuje się tym samym w Egipcie, Persji i w Grecji. Wydaje mi się, synu, że nie znasz cnoty i potęgi mowy. Szczęśliwy bóg, Dobry Dajmon, powiedział bowiem, że dusza jest w ciele, umysł w duszy, mowa w umyśle, więc bóg jest ich ojcem.

14. [Rozumna] mowa jest więc obrazem i umysłem boga, ciało obrazem idei, idea zaś duszy. Powietrze jest najdelikatniejszą częścią materii, dusza powietrza, umysł duszy, bóg umysłu; bóg otacza wszystko i przez wszystko [przenika], umysł otacza duszę, dusza powietrze, powietrze materię.

Konieczność, opatrność i natura są narzędziami kosmosu i porządku materii. Każda z rzeczy noetycznych jest substancją, a ich substancja jest tożsamością. Każde spośród ciał we wszechświecie jest natomiast wielością, ponieważ mające tożsamość ciała złożone ocalają jej niezniszczalność przez to, że zmieniają się w siebie nawzajem.

15. Ponadto każde ciało złożone ma swoją liczbę; bez liczby bowiem nie może dojść do złączenia albo złożenia, bądź rozłożenia. Jednostki płodzą liczbę, powiększają [ją], a rozłożoną przyjmują z powrotem do siebie; a materia jest jedna⁹⁰. Cały ten świat – wielki bóg, a zarazem obraz większego, zjednoczony z nim i wspólnie zachowujący porządek i wolę ojca – jest pełnią życia i przez całą wieczność pochodzącej od ojca apokatastazy nie ma w nim niczego, co nie żyje, ani w całości, ani w jego częściach. Nic martwego więc w świecie nie powstało, nie istnieje, ani nie będzie istnieć. Ojciec bowiem chciał, aby był on istotą żywą, dopóki pozostanie złożony; dlatego konieczne jest, aby był bogiem.

16. Jak więc mogłyby być, synu, rzeczy martwe w bogu, w obrazie wszystkiego, w pełni życia? Stan śmierci jest bowiem zniszczeniem, a zniszczenie zagładą. Jak więc mogłaby ulec zniszczeniu jakaś część niezniszczalnego albo zginąć jakaś część boga?

– Czy więc nie umierają, ojcze, znajdujące się w nim żywe istoty, które są jego częściami?

– Milcz, synu; zostałeś wprowadzony w błąd przez nazwę [nadawaną] temu, co powstaje. Nie umierają, synu, lecz jako ciała złożone ulegają rozkładowi. Rozkład zaś nie jest śmiercią, lecz rozkładem mieszaniny; rozkładają się nie po to, aby zginęły, lecz aby powstały nowe. Czym bowiem jest energia życia? Czyż nie ruchem? Co w kosmosie jest nieruchome? Nic, synu.

⁹⁰ Cf. Platon, *Timajos* 53c–57d.

17. — Οὐδ' ἡ γῆ ἀκίνητός σοι δοκεῖ, ὦ πάτερ; — Οὐ, τέκνον, ἀλλὰ καὶ πολυκίνητος μόνη ἤδε καὶ στασίμη πῶς οὐκ ἂν γελοῖον εἴη τὴν τροφὸν πάντων ἀκίνητον εἶναι, τὴν φύουσιν καὶ γεννῶσιν τὰ πάντα; ἀδύνατον γὰρ χωρὶς κινήσεως φύειν τι τὸν φύοντα. γελοιότατον δὲ ἐπύθου εἰ τὸ τέταρτον μέρος ἀργὸν ἔσται οὐδὲν γὰρ ἕτερον σημαίνει τὸ ἀκίνητον σῶμα ἢ ἀργίαν.

18. πᾶν τοίνυν ἴσθι καθολικῶς, ὦ τέκνον, τὸ ὄν ἐν κόσμῳ κινούμενον, ἦτοι κατὰ μείωσιν ἢ αὐξήσιν· τὸ δὲ κινούμενον καὶ ζῆ, τὸ δὲ ζῶν πᾶν οὐκ ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι ὦν γὰρ ὁμοῦ σύμπας ὁ κόσμος ἀμετάβλητος, ὦ τέκνον, ἐστὶ, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ πάντα μεταβλητά, οὐδὲν δὲ φθαρτὸν ἢ ἀπολλύμενον, αἱ δὲ προσηγορίαι τοὺς ἀνθρώπους ταραττουσιν· οὐ γὰρ ἡ γένεσίς ἐστι ζωὴ, ἀλλ' ἡ αἴσθησις, οὐδὲ ἡ μεταβολὴ θάνατος ἀλλὰ λήθη. τούτων τοίνυν οὕτως ἐχόντων, ἀθάνατα πάντα, ἡ ὕλη, ζωὴ, τὸ πνεῦμα, ψυχὴ, ὁ νοῦς, ἐξ οὗ πᾶν ζῶν συνέστηκε.

19. πᾶν ἄρα ζῶν ἀθάνατον δι' αὐτόν πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι' ὀνείρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα.

20. κάκεῖνο δὲ ὄρα, ὦ τέκνον, ὅτι ἕκαστον τῶν ζώων ἐνὶ μέρει ἐπιφοιτᾷ τοῦ κόσμου· τὰ μὲν γὰρ ἔνυδρα τῷ ὕδατι, τὰ δὲ χερσαῖα τῇ γῇ, τὰ δὲ μετάρσια τῷ ἀέρι, ὁ δὲ ἄνθρωπος πᾶσι τούτοις χρῆται, γῇ, ὕδατι, ἀέρι, πυρί· ὁρᾷ δὲ καὶ οὐρανόν, ἄπτεται δὲ καὶ τούτου αἰσθήσει· ὁ δὲ θεὸς καὶ περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων· ἐνέργεια γὰρ ἐστὶ καὶ δύναμις καὶ οὐδὲν δὲ δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν, ὦ τέκνον.

17. – Czy ziemia, ojczy, nie wydaje ci się nieruchoma?

– Nie, synu, lecz jako jedyna jest zarówno pełna ruchu, jak i pozostająca w spoczynku. Czyż nie byłoby śmieszne, gdyby żywiciela wszystkiego była nieruchoma – ta, która rodzi i płodzi wszystko? Nie jest możliwe, aby rodzący rodził coś bez ruchu. Zadałeś więc bardzo śmieszne pytanie: czy czwarta część [świata] będzie beczynna; nic innego bowiem nie oznacza nieruchomość ciała niż beczynność.

18. Wiedz zatem, synu, że wszystko, co w ogóle istnieje w świecie, porusza się albo poprzez zmniejszanie się, albo przez powiększanie. To, co porusza się, również żyje, ale nie jest konieczne, aby wszelka żywa istota była [zawsze] tym samym. Chociaż świat jako całość, synu, jest niezmienny, to jego wszystkie części są podległe zmianie; żadna zaś [część] nie jest zniszczalna ani nie ginie, lecz [tylko] nazwy wprowadzają zamęt u ludzi. To nie powstawanie bowiem jest życiem, lecz postrzeganie, a zmiana nie jest śmiercią, lecz zapomnieniem. Skoro zatem tak rzeczy się mają, wszystko jest nieśmiertelne: materia, życie, pneuma, dusza, umysł – z których składa się każda żywa istota.

19. Dzięki temu więc każda żywa istota jest nieśmiertelna; ze wszystkich zaś szczególnie człowiek, zdolny do przyjęcia boga i utrzymywania łączności z bogiem. Z nim bowiem, jako jedyną istotą żywą, bóg nawiązuje kontakt – nocą poprzez sny, w dzień poprzez znaki, a poprzez wszystko przepowiada mu przyszłość: przez ptaki, wnętrzności, natchnienie, dąb; dlatego człowiek głosi, że zna rzeczy wcześniejsze, teraźniejsze i przyszłe⁹¹.

20. Zauważ również to, synu, że każdy rodzaj istot żywych przebywa w jednej części świata: pełzające w wodzie, lądowe na ziemi, skrzydlate w powietrzu, człowiek zaś korzysta z nich wszystkich – ziemi, wody, powietrza, ognia; widzi również niebo i dotyka je spostrzeżeniem. Bóg zaś jest wokół wszystkiego i przez wszystko [przenika], jest bowiem energią i siłą; i nie jest niczym trudnym pojąć boga, synu.

⁹¹ Cf. Hesiodus, *Theogonia* 32 i 38.

21. εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν καὶ θεωρῆσαι, ἴδε τὴν τάξιν τοῦ κόσμου καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως ἴδε τὴν ἀνάγκην τῶν φαινομένων καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν γεγονότων τε καὶ γινομένων ἴδε τὴν ὕλην, πληρεστάτην οὖσαν ζωῆς, τὸν τηλικούτον θεὸν κινούμενον μετὰ πάντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν, θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων. — Ἄλλ' αὐται, ὦ πάτερ, ἐνέργειάί εἰσιν. — Εἰ οὖν ἐνέργειαι ὅλως εἰσίν, ὦ τέκνον, ὑπὸ τίνος οὖν ἐνεργοῦνται; ὑπὸ ἄλλου θεοῦ; ἢ ἀγνοεῖς ὅτι ὥσπερ τοῦ κόσμου μέρη ἐστὶν οὐρανὸς καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ, τὸν αὐτὸν τρόπον μέλη ἐστὶ ζωὴ καὶ ἀθανασία † καὶ αἷμα † καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, καὶ τούτων πάντων ἡ διαμονὴ τὸ λεγόμενον ἀγαθόν; καὶ οὐκέτι ἐστὶ τι τῶν γινομένων ἢ τῶν γεγονότων, ὅπου οὐκ ἔστιν ὁ θεός.

22. — Ἐν τῇ ὕλῃ οὖν, ὦ πάτερ; — Ἡ γὰρ ὕλη, ὦ τέκνον, χωρὶς θεοῦ ἐστίν, ἵνα ποῖον αὐτῇ ἀπομερίσης τόπον; τί δὲ οὖσαν ἢ σωρὸν αὐτὴν οἶε εἶναι, μὴ ἐνεργουμένην; εἰ δὲ ἐνεργεῖται, ἀπὸ τίνος ἐνεργεῖται; τὰς γὰρ ἐνεργείας ἔφαμεν εἶναι μέρη τοῦ θεοῦ. ὑπὸ τίνος οὖν ζωοποιεῖται τὰ πάντα ζῶα; ὑπὸ τίνος ἀθανατίζεται τὰ ἀθάνατα; ὑπὸ τίνος μεταβάλλεται τὰ μεταβλητά; εἴτε δὲ ὕλην εἴτε σῶμα εἴτε οὐσίαν φῆς, ἴσθι καὶ ταύτας αὐτὰς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, καὶ ὕλης ἐνέργειαν τὴν ὑλότητα, καὶ τῶν σωμάτων <τὴν> σωματότητα, καὶ τῆς οὐσίας τὴν οὐσιότητα· καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν.

23. ἐν δὲ τῷ παντὶ οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ ἔστιν. ὅθεν οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος περὶ τὸν θεόν ἐστὶ πᾶν γάρ ἐστι· τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα. τοῦτον τὸν λόγον, ὦ τέκνον, προσκύνει καὶ θρήσκει θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν.

21. Jeśli zaś chcesz go również zobaczyć, spójrz na układ świata i porządek tego układu⁹²; spójrz na konieczność zjawisk i opatrność [czuwającą] nad tymi, które powstały i powstają; spójrz na materię, tak bardzo wypełnioną życiem, [spójrz] na wielkiego boga, poruszającego się wraz ze wszystkimi bytami dobrymi i pięknymi, z bogami, dajmonami i ludźmi.

– Przecież to są, ojcze, energie.

– Jeśli całkowicie są energiami, synu, to od kogo pochodzą? Czy od innego boga? Czy nie wiesz, że niebo, woda, ziemia i powietrze są jakby częściami świata [i że] w ten sam sposób częściami [boga]⁹³ są życie, nieśmiertelność + przeznaczenie⁹⁴ + konieczność, opatrność, natura, dusza i umysł, a wieczne trwanie ich wszystkich nazywane jest dobrem? I nie istnieje nic spośród rzeczy powstających lub tych, które powstały, gdzie nie ma boga.

22. – Czy więc również w materii, ojcze?

– Gdyby materia, synu, była bez boga, jakie miejsce byś jej przydzielił? Jeśli nie jest przedmiotem działania, to czy sądzisz, że jest czymś innym niż masą? Jeśli jest przedmiotem działania, kto na nią działa? Powiedzieliśmy, że energie są częściami boga. Przez kogo więc ożywiane są wszystkie istoty żywe? Kto czyni byty nieśmiertelne nieśmiertelnymi? Przez kogo zmieniane są te, które podlegają zmianom? Czy powiesz „materia”, czy „ciało”, czy „substancja”, wiedz, że również one same są energiami boga, i że energią materii jest materialność, ciało cielesność, a substancji substancjalność; tym właśnie jest bóg – wszystkim.

23. We wszystkim zaś nie ma niczego, czym [on] nie jest. Dlatego też ani wielkość, ani miejsce, ani jakość, ani kształt, ani czas nie przysługują bogu; jest on bowiem wszystkim – wszystkim [przenikającym] wszystkie rzeczy i wszystkie [otaczającym]. Pokłoń się tym słowom, synu, i okaż im cześć; jest zaś jeden sposób okazywania czci bogu – nie być złym.

⁹² Cf. CH V, 5.

⁹³ Przyjmuję poprawkę Scotta: μέρη ἐστὶ <τοῦ θεοῦ>.

⁹⁴ Przyjmuję poprawkę Scotta: εἰμαρμένη.

XIII

ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΤΑΤ ΕΝ ΟΡΕΙ
ΛΟΓΟΣ ΑΠΟΚΡΥΦΟΣ,
ΠΕΡΙ ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑΣ ΚΑΙ ΣΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ

1. Ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὦ πάτερ, αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θειότητος διαλεγόμενος οὐκ ἀπεκάλυψας, φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας· ἐμοῦ τε σοῦ ἰκέτου γενομένου, ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως, μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι, πυθομένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν, ὅτι τοῦτον παρὰ πάντα μόνον ἄγνοῶ, καὶ ἔφης, ὅταν μέλλης κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι, παραδιδόναι μοι. ἔτοιμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρεῖωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίας <γένεσιν> παραδοῦναι προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβὴν ἄγνοῶ, ὦ Τρισμέγιστε, ἐξ οἷας μήτρας ἀνθρωπος ἐγεννήθη, σπορᾶς δὲ ποίας.

2. — ὦ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν. — Τίνος σπεύραντος, ὦ πάτερ; τὸ γὰρ σύνολον ἀπορῶ. — Τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, ὦ τέκνον. — Καὶ ποταπὸς ὁ γεννώμενος, ὦ πάτερ; ἅμοιρος γὰρ τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας [καὶ τῆς νοητῆς]. — Ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς, τὸ πᾶν ἐν παντί, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστῶς. — Αἰνιγμὰ μοι λέγεις, ὦ πάτερ, καὶ οὐχ ὡς πατὴρ υἱῷ διαλέγῃ. — Τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ' ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται.

XIII

**TAJEMNY WYKŁAD HERMESA TRISMEGISTOSA
NA GÓRZE DO SYNA TATA:
O POWTÓRNYCH NARODZINACH⁹⁵
I NAKAZIE MILCZENIA**

1. Kiedy w wykładach ogólnych⁹⁶, ojcze, mówiłeś o boskości, wyrażałeś się zagadkowo i niejasno. Nie wyjawiałeś [tajemnicy], mówiąc, że nikt nie może zostać zbawiony przed powtórnyim narodzeniem. Ale kiedy, po twojej rozmowie ze mną, schodziliśmy z góry i stałem się twoim błagalnikiem, prosząc, abys wyłożył mi naukę o powtórnych narodzinach, ponieważ ze wszystkich rzeczy tego jednego nie wiem, odpowiedziałeś, że przekażesz mi ją, gdy stanę się obcy dla świata. Stałem się gotowy i umocniłem swoją myśl przed ułudą świata; uzupełnij więc braki mojej [wiedzy] kwestiami dotyczącymi procesu powtórnych narodzin, które obiecałeś mi przekazać, głośno albo skrycie. Nie wiem, Trismegistosie, z jakiego łona powstał człowiek, ani z jakiego nasienia.

2. – Łonem⁹⁷, synu, jest rozumna mądrość [trwająca] w milczeniu, a zasiewem prawdziwe dobra.

– A kto jest siewcą, ojcze? Bo całkiem się już pogubiłem.

– Wola boga, synu.

– A jaki jest ten, który zostaje zrodzony, ojcze? Nie ma bowiem udziału w mojej substancji [również noetycznej]⁹⁸.

– Zrodzony będzie innego rodzaju: będzie bogiem i synem boga, wszystkim we wszystkim, złożonym ze wszystkich mocy.

– Mówisz do mnie zagadkami, ojcze, nie tak, jak ojciec rozmawia z synem.

– Tego rodzaju [spraw], synu, nie można się nauczyć; bóg przypomina o nich, gdy zechce.

⁹⁵ ἡ παλιγγενεσία – według W. Scotta (*op. cit.*, vol. II, s. 372–373) nauka o palinogenezie, czyli powtórnych narodzinach, opisana w CH XIII, przeznaczona jest jedynie dla tych, którzy gotowi są na odrzucenie świata materialnego. Dla E.R. Doddsa (*Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, przeł. J. Partyka, Kraków 2014, s. 78–79) owe powtórne narodziny to „zamiana osobowości ludzkiej na boską”. Proces ten skutkuje tym, że od tej pory hermetyk staje się człowiekiem bezgrzesznym; wszystko to zaś staje się za sprawą trzech czynników: 1) rytualnego aktu, 2) wiedzy tajemnej, którą musi posiadać „odrodzony”, 3) boskiej łaski.

⁹⁶ Cf. CH X, 1.

⁹⁷ Przyjmuje poprawkę Scotta: σοφία ἡ μήτρα.

⁹⁸ Nawias dodany przez wydawcę.

3. — Ἀδύνατά μοι λέγεις, ὦ πάτερ, καὶ βεβιασμένα ὅθεν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀντειπεῖν θέλω «ἀλλότριος υἱὸς πέφυκα τοῦ πατρικοῦ γένους». μὴ φθόνει μοι, πάτερ γνήσιος υἱὸς εἰμι διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον. — Τί εἶπω, ὦ τέκνον; οὐκ ἔχω λέγειν, πλὴν τοῦτο ὁρῶν + τι + ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θεῶν γεγεννημένην ἐξ ἔλεου θεοῦ, καὶ ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῶ. τὸ πρᾶγμα τοῦτο οὐ διδάσκεται, οὐδὲ τῷ πλαστῷ τούτῳ στοιχείῳ, δι' οὗ ἔστιν ἰδεῖν. διὸ καὶ ἡμέληται μοι τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἀφὴν ἔχω καὶ μέτρον, ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμί. νῦν ὁρᾷς με, ὦ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὃ τι δέ <εἰμι οὐ> κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράσει. οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὦ τέκνον.

4. — Εἰς μανίαν με οὐκ ὀλίγην καὶ οἴσθησιν φρενῶν ἐνέσεισας, ὦ πάτερ· ἐμαυτὸν γὰρ νῦν οὐχ ὁρῶ. — Εἶθε, ὦ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελήλυθας, ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὄνειροπολοῦμενοι χωρὶς ὕπνου. — Λέγε μοι καὶ τοῦτο· τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας; — Ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ.

5. — Νῦν τὸ λοιπόν, ὦ πάτερ, εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας· τῶν πρὶν ἀπολειφθεὶς φρενῶν, — τὸ γὰρ μέγεθος βλέπω τὸ σὸν τὸ αὐτό, ὦ πάτερ, σὺν τῷ χαρακτήρι. — Καὶ ἐν τούτῳ ψεύδη· τὸ γὰρ θνητὸν εἶδος καθ' ἡμέραν ἀλλάσσεται· χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὔξησιν καὶ μείωσιν, ὡς ψεῦδος.

6. — Τί οὖν ἀληθές ἐστιν, ὦ Τρισμέγιστε; — Τὸ μὴ θολούμενον, ὦ τέκνον, τὸ μὴ διοριζόμενον, τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ γυμνόν, τὸ φαῖνον, τὸ αὐτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον. — Μέμνηνα ὄντως, ὦ πάτερ· δοκοῦντος γάρ μου ὑπὸ σοῦ σοφοῦ γεγονέναι, ἐνεφράχθησαν αἱ αἰσθήσεις τούτου μου τοῦ νοήματος.

— Οὕτως ἔχει, ὦ τέκνον τὸ μὲν ἀνωφερές, ὡς πῦρ, καὶ κατωφερές, ὡς γῆ, καὶ ὑγρόν, ὡς ὕδωρ, καὶ σύμπνοον, ὡς ἀήρ ..., πῶς αἰσθητῶς αὐτὸ νοήσεις τὸ μὴ σκληρόν, τὸ μὴ ὑγρόν, τὸ ἀσφίγγωτον, τὸ μὴ διαδύμενον, τὸ μόνον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ νοούμενον, δεόμενον δὲ τοῦ δυναμένου νοεῖν τὴν ἐν θεῷ γένεσιν;

3. Mówisz mi, ojcze, rzeczy niemożliwe i nienaturalne⁹⁹; dlatego słusznie chcę na nie odpowiedzieć: „Czy jestem synem obcym dla ojcowskiego rodu?”¹⁰⁰. Nie bądź zazdrosny [o swoją wiedzę], ojcze; jestem prawowitym synem; opowiedz mi jasno o sposobie powtórnych narodzin.

– Co mam powiedzieć, synu? Nie mam nic do powiedzenia, z wyjątkiem tego: widząc w sobie niematerialną¹⁰¹ wizję, która powstała z litości boga, wyszedłem z siebie do nieśmiertelnego ciała i jestem teraz nie tym, którym byłem wcześniej, lecz zrodziłem się w umyśle. Rzeczy tej nie można się nauczyć, ani [jej zobaczyć] za pomocą tego materialnego elementu, za pomocą którego widzi się [w świecie zmysłowym]; dlatego nie zależy mi na [mojej] pierwszej, złożonej postaci. Nie mam już barwy ani zmysłu dotyku, ani miary – jestem obcy tym rzeczom. Teraz widzisz mnie, synu, oczyma, ale nie rozumiesz, czym jestem, patrząc cielesnym wzrokiem. Nie można mnie teraz, synu, oglądać takimi oczami.

4. – Do niemałego obłąkania mnie przywiódłeś, ojcze, i przyprawileś o szaleństwo moje serce; teraz samego siebie już nie widzę.

– Obyś i ty, synu, jak ci, którzy mają marzenia senne, przekroczył samego siebie – ale bez pomocy snu.

– Powiedz mi jeszcze to: kto jest tym, który powoduje powtórne narodziny?

– Syn boga, pierwszy człowiek, z woli boga.

5. Teraz już, ojcze, wprowadziłeś mnie w osłupienie; [lub zostałem] pozbawiony wcześniejszych zmysłów, ponieważ widzę, że twoja wielkość i postać są takie same.

– I w tym się mylisz, bo śmiertelny kształt zmienia się każdego dnia, powiększając się i zmniejszając z upływem czasu, ponieważ jest fałszem.

6. – Co jest więc prawdą, Trismegistosie?

– To, synu, co niezmaczone, nieograniczone, bezbarwne, bezkształtne, niezmiennie, nagie, jaśniejące, uchwytnie [tylko] dla siebie, niezmiennie dobre, niecielesne.

– W istocie, ojcze, oszalałem; chociaż wydawało mi się, że dzięki tobie stanę się mądry, moja zdolność myślenia została zablokowana.

– Tak właśnie jest, synu: to, co się unosi do góry, jak ogień, co opada w dół, jak ziemia, co jest wilgotne, jak woda, i to, co jest przenikające, jak powietrze ..., jak poznasz zmysłowo to, co nie jest twarde, co nie jest wilgotne, czego nie da się objąć, i co przez nic nie przenika – co daje się poznać tylko przez moc i działanie, co potrzebuje kogoś, kto jest zdolny pojąć narodziny w bogu.

⁹⁹ βεβιασμένα – dosł. wymuszone; W. Scott (*op. cit.*, vol. I, s. 241) tłumaczy: „zadające gwałt zdrowemu rozsądkowi”.

¹⁰⁰ Za Partheyem i Scottem odczytuje to zdanie jako pytające.

¹⁰¹ ἄπλαστον; w tłumaczeniu idę za Festugièrem, traktując to jako nawiązanie do wizji przedstawionej w CH I, gdzie mowa jest o obrazie jeszcze niematerializowanym.

7. — Ἀδύνατος οὖν εἰμι, ὦ πάτερ; — Μὴ γένοιτο, ὦ τέκνον ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν, καὶ ἐλεύσεται θέλησον, καὶ γίνεται κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις, καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος· κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν. — Τιμωροὺς γὰρ ἐν ἑμαυτῷ ἔχω, ὦ πάτερ; — Οὐκ ὀλίγους, ὦ τέκνον, ἀλλὰ καὶ φοβεροὺς καὶ πολλούς. — Ἀγνοῶ, ὦ πάτερ.

— Μία αὕτη, ὦ τέκνον, τιμωρία ἡ ἄγνοια δευτέρα λύπη· τρίτη ἀκρασία τετάρτη ἐπιθυμία· πέμπτη ἀδικία· ἕκτη πλεονεξία ἐβδόμη ἀπάτη ὀγδόη φθόνος· ἐνάτη δόλος δεκάτη ὀργή· ἑνδεκάτη προπέτεια· δωδεκάτη κακία εἰσὶ δὲ αὗται τὸν ἀριθμὸν δώδεκα ὑπὸ δὲ ταύτας πλείονες ἄλλαι, ὦ τέκνον, διὰ τοῦ δεσμοτηρίου τοῦ σώματος αἰσθητικῶς πάσχειν ἀναγκάζουσι τὸν ἐνδιάθετον ἄνθρωπον· ἀφίστανται δὲ αὗται, οὐκ ἀθρόως, ἀπὸ τοῦ ἐλεηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτω συνίσταται ὁ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος καὶ λόγος.

8. λοιπὸν σιώπησον, ὦ τέκνον, καὶ εὐφήμεσον καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀνακαθαίρομενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου.

ἤλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ ταύτης ἐλθούσης, ὦ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. ἤλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς· παραγενομένης ταύτης, ὦ τέκνον, ἡ λύπη φεύξεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν.

9. δύναμιν καλῶ ἐπὶ χαρᾷ τὴν ἐγκράτειαν· ὦ δύναμις ἡδίστη, προσλάβωμεν, ὦ τέκνον, αὐτὴν ἀσμενέστατα· πῶς ἅμα τῷ παραγενέσθαι ἀπώσατο τὴν ἀκρασίαν; τετάρτην δὲ νῦν καλῶ καρτερίαν, τὴν κατὰ τῆς ἐπιθυμίας δύναμιν. ὁ βαθμὸς οὗτος, ὦ τέκνον, δικαιοσύνης ἐστὶν ἔδρασμα χωρὶς γὰρ κρίσεως ἴδε πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης. ἕκτην δύναμιν καλῶ εἰς ἡμᾶς, τὴν κατὰ τῆς πλεονεξίας, κοινωνίαν. ἀποστάσης δὲ ἔτι καλῶ τὴν ἀλήθειαν καὶ φεύγει ἀπάτη, ἀλήθεια παραγίνεται ἴδε πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται, ὦ τέκνον, παραγινόμενης τῆς ἀληθείας· φθόνος γὰρ ἀφ' ἡμῶν ἀπέστη· τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο, ἅμα ζωῇ καὶ φωτὶ, καὶ οὐκέτι ἐπῆλθεν οὐδεμία τοῦ σκότους τιμωρία, ἀλλ' ἐξέπτησαν νικηθεῖσαι ροίζω.

10. ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον τῆς δεκάδος παραγινόμενης, ὦ τέκνον, συνετέθη νοερὰ γένεσις καὶ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει· ὅστις οὖν ἔτυχε κατὰ τὸ ἔλεος τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν, ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ τούτων συνιστάμενον καὶ εὐφραίνεται

7. – Czy jestem więc niezdolny, ojcze?

– Oby tak nie było, synu; przywołaj to do siebie, a przybędzie; zechciej, a stanie się; stłum zmysły ciała, a nastaną narodziny boskości; oczyść się z nierozumnych udręek materii.

– Czy mam w sobie [jakichś] dręczycieli, ojcze?

– Niemało, synu – wielu i strasznych.

– Nic o tym nie wiem, ojcze.

– Pierwszą taką udręką, synu, jest niewiedza, drugą smutek, trzecią nieopanowanie, czwartą pożądanie, piątą niesprawiedliwość, szóstą chciwość, siódmą oszustwo, ósmą zawiść, dziewiątą podstęp, dziesiątą gniew, jedenastą popędlliwość, dwunastą występki. Co do liczby jest ich dwanaście, a pod ich władzą, synu, jest jeszcze więcej innych; zmuszają one, poprzez więzienie ciała, aby wewnętrzny człowiek cierpiał w sposób zmysłowy. Odstępują one, chociaż nie wszystkie naraz, od człowieka, nad którym zlitował się bóg – na tym polega sposób powtórnych narodzin, i [to jest ich] wyjaśnienie.

8. – Teraz już nie odzywaj się, synu, i zachowaj zbożne milczenie; w ten sposób nie przeszkodzisz litości [przychodzącej] do nas od boga. Od tej chwili się ciesz, synu, ponieważ zostałeś oczyszczony mocami boga dla połączenia członków Logosu¹⁰².

Przybyło do nas poznanie boga, a wraz z jego przybyciem, synu, została wypędzona niewiedza. Przybyło do nas poznanie radości, a wraz z jego zjawieniem się, synu, smutek uciekł do tych, którzy go przyjmują.

9. Mocą, którą przyzywam po radości, jest panowanie nad sobą. O najslodsza mocy! Przyjmijmy ją, synu, z największym zadowoleniem: jakże przez swoje pojawienie się odepchnęła nieopanowanie! Jako czwartą teraz przywołuję wytrwałość, moc przeciwną pożądaniu. Kolejny szczebel, synu, jest siedzibą sprawiedliwości; spójrz, jak bez sądu wypędziła niesprawiedliwość; a kiedy niesprawiedliwość odeszła, synu, staliśmy się sprawiedliwi. Jako szóstą moc wzywam tę, która jest przeciwna chciwości – szczodrość. A kiedy odeszła [chciwość], wzywam jeszcze prawdę – i prawda się pojawia, a oszustwo ucieka. Spójrz, synu, jak wraz ze zjawieniem się prawdy wypełnia się dobro: odstąpiła bowiem od nas zawiść, dobro zaś wraz z życiem i światłem podążyło za prawdą, i nie przybyła z ciemności już żadna udręka; pokonane, uleciały ze świstem.

10. Poznałeś, synu, sposób powtórnych narodzin. Z nadejściem tej dziesiątki, synu, zostały przygotowane duchowe narodziny, które wypędziły dwunastkę; przez te narodziny staliśmy się bogami. Ktokolwiek więc otrzymał, dzięki [boskiej] litości, narodziny w bogu, porzuciwszy cielesne zmysły, poznaje samego siebie jako złożonego z tych [mocy] i cieszy się.

¹⁰² A.-J. Festugière (NF II, s. 213, przyp. 44) interpretuje to sformułowanie jako „skonstruowanie nowego człowieka, który jest w nas boskim Słowem”; B.P. Copenhaver (*op. cit.*, s. 51) tłumaczy je natomiast jako „artykulację słowa”.

11. — Ἀκλινῆς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὦ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ. ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμί, ἐν φυτοῖς ἐν γαστρί, πρὸ γαστροῦ, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ. ἀλλ' ἔτι τοῦτό μοι εἶπέ, πῶς αἱ τιμωρίαι τοῦ σκότους, οὔσαι ἀριθμῷ δώδεκα, ὑπὸ δέκα δυνάμεων ἀπωθοῦνται. τίς ὁ τρόπος, ὦ Τρισμέγιστε;

12. — Τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ καί, ὦ τέκνον, διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζωοφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ [ἀριθμῶν] δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν, φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ιδέας, εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου διαζυγαὶ ἐν αὐταῖς εἰσιν, ὦ τέκνον, ἡνωμένοι ἐν τῇ πράξει ... ἀχώριστός ἐστιν ἡ προπέτεια τῆς ὀργῆς εἰσὶ δὲ καὶ ἀδιόριστοι. εἰκότως οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὴν ἀπόστασιν ποιοῦνται, καθὼς καὶ ἀπὸ δέκα δυνάμεων ἐλαυνόμεναι, τουτέστιν ἀπὸ τῆς δεκάδος ἢ γὰρ δεκάς, ὦ τέκνον, ἐστὶ ψυχογόνος ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμένοι εἰσιν, ἔνθα ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. ἡ ἐνάς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, ἡ δὲ δεκάς τὴν ἐνάδα.

13. — Πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἑμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ. — Αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία, ὦ τέκνον, τὸ μηκέτι φαντάζεσθαι εἰς τὸ σῶμα τὸ τριχῇ διαστατόν ... διὰ τὸν λόγον τοῦτον τὸν περὶ τῆς παλιγγενεσίας + εἰς ὃν ὑπεμνηματισάμην + ἵνα μὴ ὤμεν διάβολοι τοῦ παντὸς εἰς τοὺς πολλούς, + εἰς οὓς + ὁ θεὸς αὐτὸς θέλει.

14. Εἶπέ μοι, ὦ πάτερ, τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστὸς λύσιν ἴσχει ποτέ; — Εὐφήμεσον καὶ μὴ ἀδύνατα φθέγγου ἐπεὶ ἁμαρτήσεις καὶ ἀσεβηθήσεταιί σου ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ. τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθέν ἐστι τῆς οὐσιωδοῦς γενέσεως τὸ μὲν γάρ ἐστι διαλυτόν, τὸ δὲ ἀδιάλυτον, καὶ τὸ μὲν θνητόν, τὸ δὲ ἀθάνατον. ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἐνὸς παῖς, ὃ κἀγώ;

15. — Ἐβουλόμην, ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν, ἣν ἔφης ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενομένου σου ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων. — Καθὼς Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις λύσαι τὸ σκῆνος κεκαθαρμένος γάρ. ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἑμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι, καὶ ὁρᾶν τὰ πάντα, καὶ ἐπέτρεψέ μοι ἐκεῖνος ποιεῖν τὰ καλά. διὸ καὶ ἐν πᾶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ἄδουσι.

— Θέλω, πάτερ, ἀκοῦσαι, καὶ βούλομαι ταῦτα νοῆσαι.

11. – Stałem się spokojny, ojcze, za sprawą boga, i przedstawiam sobie rzeczy nie za pomocą wzroku oczu, lecz dzięki noetycznej energii otrzymanej za pośrednictwem mocy: jestem w niebie, na ziemi, w wodzie, w powietrzu; jestem w zwierzętach i roślinach; w łonie, przed łonem, po łonie, wszędzie¹⁰³. Lecz jeszcze to mi powiedz, jak udręki mroku, których jest dwanaście, zostają odepchnięte przez dziesięć mocy. W jaki sposób, Trismegistosie?

12. – Ta cielesna osłona, synu, którą przekroczyliśmy, została utworzona z kręgu zodiakalnego, a ten składa się z bytów – co do liczby – dwunastu, o jednej naturze i wielokształtnej postaci, dla zmylenia człowieka. Są wśród nich podziały, synu, choć w działaniu są zjednoczone ... popędliwości nie można oddzielić od gniewu; nie można ich nawet odróżnić. Słusznie więc, zgodnie z właściwym rozumowaniem, wycofują się, gdy są wypędzane przez dziesięć mocy, to znaczy przez dziesiątkę. Dziesiątka bowiem, synu, [jest] twórczynią dusz. Życie i światło zostały połączone, kiedy zrodziła się liczba jednostki – pneumy. Zgodnie więc z rozumowaniem, jednostka zawiera dziesiątkę, a dziesiątka jednostkę¹⁰⁴.

13. – Ojcze, widzę w umyśle wszystko i samego siebie.

– To właśnie są powtórne narodziny, synu: nie przedstawiać już sobie [rzeczy] w ciele o trzech wymiarach ... poprzez ten wykład o powtórnych narodzinach + ... +¹⁰⁵.

14. – Powiedz mi, ojcze, czy to ciało, złożone z mocy, ulega kiedyś rozkładowi?

– Zamilcz i nie głosz rzeczy niemożliwych; jeśli zbłądzisz, również oko twojego umysłu zostanie zbezczeszczone. Zmysłowe ciało natury jest oddalone od istotnych narodzin. Jedno bowiem ulega rozkładowi, a drugie jest niezniszczalne; jedno jest śmiertelne, drugie nieśmiertelne. Czy nie wiesz, że narodziłeś się jako bóg i syn jednego, podobnie jak ja?

15. – Chciałem, ojcze, usłyszeć pochwałę w hymnie, którą, jak mówiłeś, usłyszałeś od mocy, po twoim dotarciu do Ogdoady¹⁰⁶.

– Zgodnie z tym, jak Poimander wieszczył Ogdoadę, pięknie spieszysz, synu, aby rozerwać osłonę ciała; jesteś bowiem oczyszczony. Poimander, umysł absolutny, nie przekazał mi więcej, niż zostało zapisane, wiedząc, że sam będę w stanie zrozumieć i usłyszeć wszystko, co chcę, i wszystko zobaczyć; i powierzył mi on czynienie rzeczy pięknych¹⁰⁷. Dlatego moce, które są we mnie, śpiewają również we wszystkim.

– Chcę usłyszeć, ojcze, i pragnę to zrozumieć.

¹⁰³ Cf. CH X, 25; XI, 19–20.

¹⁰⁴ B.P. Copenhaver (*op. cit.*, s. 191) zwraca uwagę, że litera „I” jako liczebnik oznacza „10”, ale może również przedstawiać jednostkę.

¹⁰⁵ Stopień zepsucia tekstu uniemożliwia przekład bez konieczności uzupełniania go własną interpretacją.

¹⁰⁶ Cf. CH I, 26.

¹⁰⁷ Słowa te mogą być dowodem na to, że narratorem CH I jest Hermes Trismegistos.

16. — Ἡσυχασον, ὦ τέκνον, καὶ τῆς ἀρμοζούσης νῦν ἄκουε εὐλογίας, τὸν ὕμνον τῆς παλιγγενεσίας, ὃν οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι, εἰ μὴ σοὶ ἐπὶ τέλει τοῦ παντός. ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ. οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ, νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος, προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην. ἡσυχασον, ὦ τέκνον.

ΥΜΝΩΔΙΑ ΚΡΥΠΤΗ, ΛΟΓΟΣ Δ'

17. πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν. ἀνοίγηθι γῆ, ἀνοίγητω μοι πᾶς μοχλὸς ὄμβρου, τὰ δένδρα μὴ σείεσθε. ὕμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον, καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν. ἀνοίγητε οὐρανοί, ἄνεμοί τε στήτε. ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος τοῦ θεοῦ, προσδεξάσθω μου τὸν λόγον· μέλλω γὰρ ὕμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πῆξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην καὶ ἀοίκητον ὑπάρχειν εἰς διατροφὴν καὶ κτίσιν πάντων τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐπιτάξαντα πῦρ φανῆναι εἰς πᾶσαν πρᾶξιν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν, τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστῃ. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, καὶ δέξαιτο τῶν δυνάμεων μου τὴν εὐλογίαν.

18. αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, ὕμνεῖτε τὸ ἕν καὶ τὸ πᾶν συνάσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. γινώσις ἀγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὕμνων χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ. πᾶσαι δυνάμεις ὕμνεῖτε σὺν ἐμοί. καὶ σύ μοι, ἐγκράτεια, ὕμνει. δικαιοσύνη μου, τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ. κοινωνία ἡ ἐμή, τὸ πᾶν ὕμνει δι' ἐμοῦ· ὕμνει ἀλήθεια τὴν ἀλήθειαν. τὸ ἀγαθόν, ἀγαθόν, ὕμνει· ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὧν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων. εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου· ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὕμνεϊ σέ. δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικῇ θυσίαν.

19. ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί· τὸ πᾶν ὕμνοῦσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι, σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ, τὸ πᾶν. δέξαι ἀπὸ πάντων λογικῇ θυσίαν· τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν, σῶζε ζωὴ, φώτιζε φῶς, + πνεῦμα + θεέ Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς. πνευματοφόρε, δημιουργέ.

20. σὺ εἰ ὁ θεός. ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου. ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὔρον καί, ὃ ζητῶ, βουλὴ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι. εἶδον θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην.

16. – Bądź cicho, synu, i posłuchaj teraz odpowiedniej pochwały, hymnu o powtórnych narodzinach. Wygłoszenie go nie było łatwą decyzją, gdyby nie to, że [robię to] dla ciebie na koniec całego [wywodu]. Dlatego nie można się go nauczyć, lecz powinien być ukrywany w milczeniu. Tak więc, synu, stań pod gołym niebem i patrząc w stronę południowego wiatru o zachodzie słońca, pokłoń się; podobnie w stronę wschodniego wiatru, o wschodzie słońca. Bądź cicho, synu.

TAJEMNY HYMN, WYKŁAD 4

17. Niech cała natura świata życzliwie słucha hymnu. Otwórz się, ziemio, niech otworzy się przede mną każda zaporą deszczu, a drzewa niech się nie poruszają. Mam zamiar opiewać pana tworzenia, który jest wszystkim i jednym. Otwórzcie się, niebioso, ustańcie, wiatry. Niech nieśmiertelny krąg boga przyjmie życzliwie moje słowa; zamierzam bowiem opiewać tego, kto utworzył wszystko, kto umocował ziemię, zawiesił niebo i nakazał, żeby słodka woda popłynęła z oceanu do ziemi zamieszkaney i niezamieszkaney, aby służyła wyżywieniu i tworzeniu wszystkich ludzi; kto nakazał, żeby ogień świecił dla bogów i ludzi [i służył] każdemu ich działaniu. Wszyscy razem nieśmy mu pochwałę, wzniesionemu ponad niebioso, twórcy całej natury. On jest okiem umysłu, i oby przyjął pochwałę [pochodzącą od] moich mocy.

18. Moce, które jesteście we mnie, opiewajcie jedno i wszystko. Śpiewajcie razem, zgodnie z moją wolą, wszystkie moce we mnie. Święta wiedzo, oświecony przez ciebie, opiewając poprzez ciebie noetyczne światło, cieszę się w radości umysłu. Wszystkie moce, śpiewajcie hymn wraz ze mną. I ty, opanowanie, śpiewaj ze mną. Moja sprawiedliwość, opiewaj przeze mnie to, co sprawiedliwe. Moja szczodrość, opiewaj przeze mnie wszystko; prawdo, opiewaj prawdę; dobro, opiewaj dobro. Życie i światło, pochwała kroczy od was do was. Dziękuję ci, ojczy, energio mocy. Dziękuję ci, boże, mocy moich energii. Twoje Słowo opiewa cię przeze mnie. Przeze mnie przyjmij wszystko w słowie – słowną ofiarę.

19. To krzyczą moce, które są we mnie. Opiewają wszystko, wypełniają twoje życzenie, twoja wola wychodzi od ciebie i do ciebie powraca, pełnio. Przyjmij od wszystkich słowną ofiarę. Życie, ocal wszystko, co się w nas znajduje, oświeć, światło + pneuma +, boże. Umysł bowiem jest pasterzem twojego słowa, niosący pneumę, demiurgu.

20. Ty jesteś bogiem. Twój człowiek krzyczy to przez ogień, przez powietrze, przez ziemię, przez wodę, przez pneumę, przez twoje stworzenia. Otrzymałem od ciebie pochwałę Wieczności i, jak tego pragnę, odpoczywam zgodnie z twoją wolą. Zobaczyłem zgodnie z twoim życzeniem tę pochwałę wypowiedzianą.

21. — ὦ πάτερ, τέθεικα καὶ ἐν κόσμῳ τῷ ἐμῷ. — «Ἐν τῷ νοητῷ» λέγε, τέκνον. — Ἐν τῷ νοητῷ, ὦ πάτερ δύναμαι. ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου καὶ τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς. πλέον θέλω καγὼ πέμψαι ἐξ ἰδίας φρενὸς εὐλογίαν τῷ θεῷ. — ὦ τέκνον, μὴ ἀσκόπως. — Ἐν τῷ νῷ, ὦ πάτερ, ἃ θεωρῶ, λέγω. σοί, γενάρχα τῆς γενεσιουργίας, Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας. θεέ, σὺ πάτερ, σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ νοῦς, δέξαι λογικὰς ἃς θέλεις ἀπ' ἐμοῦ· σοῦ γὰρ βουλομένου πάντα τελεῖται.

— Σὺ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ. ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὦ τέκνον, «διὰ τοῦ Λόγου».

22. — Εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, † ταῦτά μοι αἰνεῖν εὐξαμένῳ. † — Χαίρω, τέκνον, καρποφορήσαντος ἐκ τῆς ἀληθείας τὰ ἀγαθὰ, τὰ ἀθάνατα γενήματα. τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγελται, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν. ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγὼ τε ὁ λέγων, σὺ τε ὁ ἀκούων. νοερῶς ἔγνωσ σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον.

21. – Umieściłem [ją], ojcze, również w moim świecie.

– Powiedz „w noetycznym”, synu.

– W noetycznym, ojcze; mam moc: mój umysł został oświecony przez twój hymn i twoją pochwałę. Więcej, i ja chcę posłać bogu pochwałę z własnego serca.

– Nie bądź nieuważny, synu.

– Mówię, ojcze, co widzę w umyśle. Tobie, bogu, który kierujesz tworzeniem narodzin, ja, Tat, posyłam słowne ofiary. Boże, ty jesteś ojcem, ty panem, ty umysłem, przyjmij ode mnie słowne [ofiary], które chcesz. Wszystko bowiem jest doprowadzane do końca za sprawą twojej woli.

– Poślij, synu, odpowiednią ofiarę bogu, ojcu wszystkiego; lecz dodaj, synu: „Przez Słowo”.

22. – Dziękuję ci, ojcze, że przychyliłeś się do moich modlitw.

– Cieszę się, synu, że prawda przyniosła ci dobre owoce, nieśmiertelne płody. Nauczywszy się tego ode mnie, obiecaj milczenie o [tym] wyróżnieniu, nikomu, synu, nie wyjawiając przekazu o powtórnych narodzinach, abyśmy nie zostali zaliczeni do oszczerców. Każdy z nas bowiem dołożył wystarczających starań, ja mówiąc, ty zaś słuchając. Poznałeś za pomocą umysłu siebie i naszego ojca.

XIV

ἙΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΑΣΚΛΗΠΙΩΙ ΕΥ ΦΡΟΝΕΙΝ

1. Ἐπεὶ ὁ υἱός μου Τὰτ ἀπόντος σοῦ τὴν τῶν ὅλων ἠθέλησε φύσιν μαθεῖν, ὑπερθέσθαι δέ μοι οὐκ ἐπέτρεπεν, ὥς υἱὸς καὶ νεώτερος ἄρτι παρελθὼν ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν περὶ ἑνὸς ἐκάστου, ἠναγκάσθην πλείονα εἰπεῖν, ὅπως εὐπαρακολούθητος αὐτῷ γένηται ἡ θεωρία. σοὶ δὲ ἐγὼ τῶν λεχθέντων τὰ κυριώτατα κεφάλαια ἐκλεξάμενος δι' ὀλίγων ἠθέλησα ἐπιστεῖλαι, μυστικώτερον αὐτὰ ἐρμηνεύσας, ὥς ἂν τηλικούτῳ καὶ ἐπιστήμονι τῆς φύσεως.

2. εἰ τὰ φαινόμενα πάντα γέγονε καὶ γίνεται, τὰ δὲ γεννητὰ οὐχ ὑφ' ἑαυτῶν ἀλλ' ὑφ' ἑτέρου γίνεται, πολλὰ δὲ γεννητὰ, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ φαινόμενα καὶ πάντα τὰ διάφορα καὶ οὐχ ὅμοια, γίνεται δὲ ὑφ' ἑτέρου τὰ γινόμενα, ἔστι τις ὁ ταῦτα ποιῶν καὶ οὗτος ἀγέννητος, ἵν' ἡ πρεσβύτερος τῶν γεννητῶν τὰ γὰρ γεννητὰ φημι ὑφ' ἑτέρου γίνεσθαι. τῶν δὲ γεννητῶν ὄντων ἀδύνατόν τι πρεσβύτερον πάντων εἶναι, ἢ μόνον τὸ ἀγέννητον.

3. οὗτος δὲ καὶ κρείττων καὶ εἷς καὶ μόνος ὄντως σοφὸς τὰ πάντα, ὥς μὴ ἔχων μηδὲν πρεσβύτερον ἄρχει γὰρ καὶ τῷ πλήθει καὶ τῷ μεγέθει καὶ τῇ διαφορᾷ τῶν γενομένων καὶ τῇ συνεχείᾳ τῆς ποιήσεως. ἔπειτα δὲ τὰ γεννητὰ ὀρώμενά ἐστιν, ἐκεῖνος δὲ ἀόρατος. διὰ τοῦτο γὰρ ποιεῖ, ἵνα ὁρατὸς ᾗ. ἀεὶ οὖν ποιεῖ ὁρατὸς τοιγαροῦν ἐστίν.

4. οὕτως ἐστὶν ἄξιον νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι, τὸν πατέρα γνωρίσαντα.

τί γὰρ γλυκύτερον πατρὸς γνησίου; τίς οὖν ἐστὶν οὗτος καὶ πῶς αὐτὸν γνωρίσομεν; ἢ τούτῳ τὴν τοῦ θεοῦ προσηγορίαν μόνῳ δίκαιον ἀνάκεισθαι, ἢ τὴν τοῦ ποιητοῦ, ἢ τὴν τοῦ πατρός, ἢ καὶ τὰς τρεῖς; θεὸν μὲν διὰ τὴν δύναμιν, ποιητὴν δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν, πατέρα δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν. δύναμις γάρ ἐστι, διάφορος τῶν γενομένων, ἐνέργεια δὲ ἐν τῷ πάντα γίνεσθαι.

διὸ τῆς πολυλογίας τε καὶ ματαιολογίας ἀπαλλαγέντας χρὴ νοεῖν δύο ταῦτα, τὸ γινόμενον καὶ τὸν ποιῶντα μέσον γὰρ τούτων οὐδὲν οὐδὲ τρίτον τι.

XIV

**HERMES TRISMEGISTOS DO ASKLEPIOSA,
[Z ŻYCZENIEM], ABY DOBRZE MYŚLAŁ¹⁰⁸**

1. Ponieważ pod twoją nieobecność mój syn, Tat, zapragnął poznać naturę wszechświata, nie pozwolił mi zwlekać; a jako że jest on moim synem i nowicjuszem, który dopiero niedawno zdobył wiedzę o każdej poszczególniej rzeczy, byłem zmuszony powiedzieć więcej, aby teoria stała się dla niego bardziej zrozumiała. Dla ciebie zaś wybrałem z mojej wypowiedzi najważniejsze, zasadnicze kwestie, i chciałem je wysłać ujęte w niewielu słowach, tłumacząc je za to – ze względu na twój wiek i twoją znajomość natury – w sposób bardziej odpowiedni dla wtajemniczonych.

2. Jeśli wszystkie rzeczy widzialne powstały i powstają, rzeczy zaś zrodzone powstają nie dzięki sobie, lecz dzięki czemuś innemu (wiele zaś rzeczy zrodzonych – a raczej wszystkie – są widzialne, i wszystkie są różne i niepodobne), i [jeśli] rzeczy powstające powstają dzięki [czemuś] innemu, to istnieje jakiś twórca tych rzeczy i jest on niezrodzony – aby mógł być starszy od rzeczy zrodzonych. Twierdzę bowiem, że rzeczy zrodzone powstają dzięki czemuś innemu, a nie jest możliwe, aby istniało coś starszego od wszystkich rzeczy zrodzonych, jak tylko to, co niezrodzone.

3. Ktoś taki zaś jest silniejszy, jeden, i jako jedyny rzeczywiście mądry pod każdym względem, ponieważ nie ma niczego starszego. Jest pierwszy w ilości, wielkości i zróżnicowaniu rzeczy, które powstają, a także w ciągłości tworzenia. Dalej, rzeczy zrodzone są widoczne, a on jest niewidzialny; i dlatego właśnie tworzy, aby być widzialnym. Tworzy więc zawsze; a zatem jest widzialny¹⁰⁹.

4. W ten sposób należy go rozumieć, rozumiawszy podziwiał, a podziwiał uważać się za szczęśliwego, ponieważ poznało się ojca.

Cóż bowiem jest słodsze od prawdziwego ojca? Kim więc on jest i w jaki sposób go poznamy? Czy słuszne jest przypisywanie jemu jednemu nazwy boga, czy też twórcy, czy ojca, a może tych [wszystkich] trzech? „Boga” z powodu siły, „twórcy” z powodu działania, „ojca” z powodu dobra. Jest on bowiem siłą różniącą się od rzeczy zrodzonych, a działaniem w powstawaniu wszystkiego.

Dlatego, zaniechawszy wielu słów i próżnego gadania, trzeba rozumieć te dwie rzeczy: to, co powstaje, i tego, który tworzy; nie ma bowiem nic trzeciego pomiędzy nimi.

¹⁰⁸ Ponieważ traktat ten ma formę listu, rozpoczyna się formułą powitalną.

¹⁰⁹ Cf. CH V, 2.

5. πάντα οὖν νοῶν, καὶ πάντα ἀκούων, τῶν δύο τούτων μένησο καὶ ταῦτα εἶναι νόμιζε τὰ πάντα, μηδὲν ἐν ἀπορίᾳ τιθέμενος, μὴ τῶν ἄνω, μὴ τῶν κάτω, μὴ τῶν θείων, μὴ τῶν μεταβλητῶν, ἢ τῶν ἐν μυχῶ· δύο γὰρ ἐστὶ τὰ πάντα, τὸ γινόμενον καὶ τὸ ποιοῦν, καὶ διαστήναι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ τὸν ποιοῦντα χωρὶς τοῦ γινομένου δυνατόν εἶναι ἑκάτερος γὰρ αὐτῶν αὐτὸ τοῦτό ἐστι διὸ οὐκ ἐστὶ τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου χωρισθῆναι, ἀλλ' <οὐδὲ> αὐτὸ ἑαυτοῦ.

6. εἰ γὰρ ὁ ποιῶν ἄλλο οὐδέν ἐστιν ἢ τὸ ποιοῦν, μόνον, ἀπλοῦν, ἀσύνθετον, ποιεῖν ἀνάγκη τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, ὡς γένεσις ἐστὶ τὸ ποιεῖν τοῦ ποιοῦντος καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἀδύνατον ὑφ' ἑαυτοῦ γινόμενον εἶναι, γινόμενον δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκη γίνεσθαι τοῦ δὲ ποιοῦντος ἄνευ τὸ γεννητὸν οὔτε γίνεται οὔτε ἔστι. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἄνευ ἀπώλεσε τὴν ἰδίαν φύσιν, στερήσει τοῦ ἑτέρου. εἰ τοίνυν δύο ὠμολόγηται τὰ ὄντα, τό τε γινόμενον καὶ τὸ ποιοῦν, ἔν ἐστι τῇ ἐνώσει, τὸ μὲν προηγούμενον τὸ δὲ ἐπόμενον προηγούμενον μὲν, ὁ ποιῶν θεός, ἐπόμενον δὲ τὸ γινόμενον, ὅποιον ἂν ᾖ.

7. καὶ μὴ διὰ τὴν ποικιλίαν τῶν γινομένων φυλάξῃ, φοβούμενος ταπεινότητα καὶ ἀδοξίαν τῷ θεῷ περιάψαι· μία γὰρ ἐστὶν αὐτῷ δόξα, τὸ ποιεῖν τὰ πάντα, καὶ τοῦτό ἐστι τοῦ θεοῦ ὥσπερ σῶμα, ἢ ποίησις· αὐτῷ δὲ τῷ ποιοῦντι οὐδὲν κακὸν οὐδ' αἰσχρὸν νομιζόμενον. ταῦτα γὰρ ἐστὶ τὰ πάθη τὰ τῇ γενέσει παρεπόμενα, ὥσπερ ὁ ἰὸς τῷ χαλκῷ καὶ ὁ ῥύπος τῷ σώματι. ἀλλ' οὔτε ἰὸν ὁ χαλκουργὸς ἐποίησεν, οὔτε τὸν ῥύπον οἱ γεννήσαντες, οὔτε τὴν κακίαν ὁ θεός. ἢ δὲ τῆς γενέσεως ἐπιδιαμονὴ καθάπερ ἔξανθεῖν ποιεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἐποίησε τὴν μεταβολὴν ὁ θεός, ὥσπερ ἀνακάθαρσιν τῆς γενέσεως.

8. εἴτα τῷ μὲν αὐτῷ ζωγράφῳ ἔξεστι καὶ οὐρανὸν ποιῆσαι καὶ θεοὺς καὶ γῆν καὶ θάλασσαν καὶ ἀνθρώπους καὶ τὰ ἄλογα πάντα καὶ ἄψυχα, τῷ δὲ θεῷ οὐ δυνατόν ταῦτα ποιεῖν; ὦ τῆς πολλῆς ἀνοίας καὶ ἀγνωσίας τῆς περὶ τὸν θεόν. τὸ γὰρ πάντων καινότατον πάσχουσιν οἱ τοιοῦτοι τὸν γὰρ θεὸν φάσκοντες εὐσεβεῖν τε καὶ εὐλογεῖν, τῷ μὴ τὴν τῶν πάντων ποίησιν αὐτῷ ἀνατιθέναι, οὔτε τὸν θεὸν οἶδασιν, πρὸς δὲ τῷ μὴ εἰδέναι, καὶ τὰ μέγιστα εἰς αὐτὸν ἀσεβοῦσι, πάθη αὐτῷ περιτιθέντες ὑπεροψίαν ἢ ἀδυναμίαν. εἰ γὰρ μὴ πάντα ποιεῖ, ὑπερηφανῶν οὐ ποιεῖ ἢ μὴ δυνάμενος· ὅπερ ἐστὶν ἀσεβές.

5. Wszystko więc rozumiejąc i wszystko słysząc, pamiętaj o tych dwóch i uznaj, że one są wszystkim, nie widząc żadnej trudności ani w rzeczach na górze, ani na dole, ani w rzeczach boskich, ani w tych, które podlegają zmianie, czy też tych, które znajdują się w głębinach. Wszystko jest bowiem tymi dwoma: powstającym i tworzącym, i nie jest możliwe oddzielenie jednego od drugiego, ponieważ nie może istnieć tworzący bez powstającego. Każdy z nich jest właśnie tym; dlatego nie da się oddzielić jednego od drugiego, ani od siebie samego.

6. Jeśli bowiem twórca nie jest niczym innym jak tworzącym – jedynym, prostym, niezłożonym – konieczne jest, aby czynił to sam dla siebie, ponieważ tworzenie tworzącego jest powstawaniem, a wszystko, co powstaje, nie może powstawać dzięki sobie, lecz musi powstawać dzięki drugiemu. To zaś, co zrodzone, ani nie powstaje, ani nie istnieje bez tworzącego. Jedno bez drugiego traci, na skutek braku drugiego, własną naturę. Jeśli więc panuje zgoda co do tego, że są dwa byty: powstający i tworzący, są one jednym poprzez swoje zespolenie – jako poprzedzający i podążający za nim. Tym, co poprzedza, jest bóg twórca, a podążającym to, co powstaje, jakiego rodzaju by nie było.

7. I nie bądź czujny z powodu różnorodności rzeczy powstających, obawiając się, aby nie przysporzyć bogu poniżenia i niesławy. Jedno jest bowiem dla niego chwała – tworzyć wszystko, i to jest jakby ciało boga – tworzenie. Samemu twórcy nie powinno się przypisywać niczego złego czy brzydkiego; to są bowiem [tylko] zmiany towarzyszące powstawaniu, jak śniedź na brązie i brud na ciele. Ani śniedzi bowiem nie uczynił brązownik, ani brudu rodzice, ani zła bóg. Ciągłość powstawania powoduje jakby wykwity i dlatego bóg uczynił zmianę, jako oczyszczenie powstawania.

8. Jeśli temu samemu artyście wolno namalować niebo i bogów, ziemię i morze, ludzi i wszystkie istoty nierozumne, a także rzeczy nieożywione, czy bóg nie może tego uczynić? Cóż za wielka głupota i nieznajomość boga! Tacy ludzie właśnie poddają się wyobrażeniom najdziwniejszym ze wszystkich: zapewniając, że czczą i wielbią boga, [jednocześnie] nie znają go, ponieważ nie przypisują mu tworzenia wszystkich rzeczy; a w dodatku, na skutek tej niewiedzy, dopuszczają się wobec niego największej bezbożności, przypisując mu jako cechy pogardę lub niemoc. Jeśli bowiem nie tworzy wszystkiego, to dlatego, że albo jest wyniosły, albo nie jest w stanie; a taka myśl jest bezbożna.

9. ὁ γὰρ θεὸς ἐν μόνον πάθος ἔχει, τὸ ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαθὸς οὔτε ὑπερήφανος οὔτε ἀδύνατος. τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ θεός, τὸ ἀγαθόν, ἡ πᾶσα δύναμις τοῦ ποιεῖν τὰ πάντα, πᾶν δὲ τὸ γεννητὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονεν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ τὰ πάντα δυναμένου ποιεῖν.

εἰ δὲ πῶς μὲν αὐτὸς ποιεῖ, πῶς δὲ τὰ γινόμενα γίνεται βούλει μαθεῖν, ἔξεστί σοι· ἴδε εἰκόνα καλλίστην καὶ ὁμοιοτάτην,

10. ἴδε γεωργὸν σπέρμα καταβάλλοντα εἰς τὴν γῆν, ὅπου μὲν πυρόν, ὅπου δὲ κριθήν, ὅπου δὲ ἄλλο τι τῶν σπερμάτων. ἴδε τὸν αὐτὸν ἄμπελον φυτεύοντα καὶ μηλέαν καὶ τὰ ἄλλα τῶν δένδρων. οὕτω καὶ ὁ θεὸς ἐν μὲν οὐρανῷ ἀθανασίαν σπείρει, ἐν δὲ γῇ μεταβολήν, ἐν δὲ τῷ παντὶ ζωὴν καὶ κίνησιν. ταῦτα δὲ οὐ πολλὰ ἐστίν, ἀλλ' ὀλίγα καὶ εὐαρίθμητα· τὰ γὰρ πάντα τέσσαρά ἐστι καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ ἡ γένεσις, ἐν οἷς τὰ ὄντα ἐστίν.

9. Bóg ma tylko jedną cechę – dobro; dobry zaś nie jest wyniosły ani bezsilny. Tym bowiem jest bóg – dobrem, wszelką mocą tworzenia wszystkiego, a wszystko, co zostało zrodzone, powstało dzięki bogu, to znaczy dzięki temu, który jest dobry i może tworzyć wszystko. Jeśli chcesz się dowiedzieć, jak on tworzy, jak powstają rzeczy powstające, możesz – spójrz na obraz najpiękniejszy i najbardziej podobny.

10. Spójrz na rolnika¹¹⁰, który rzuca ziarno na ziemię, w jednym miejscu pszenicę, w drugim jęczmień, w innym jakieś inne ziarna. Spójrz na tego samego, jak sadi winorośl, jabłoń i inne drzewa. W ten sposób również bóg sieje w niebie nieśmiertelność, na ziemi zmianę, a we wszystkim życie i ruch. Tych rzeczy nie ma wiele, są nieliczne i łatwe do policzenia: ich wszystkich bowiem jest cztery, [a ponadto] sam bóg i powstawanie; od nich zależy to, co istnieje.

¹¹⁰ Cf. CH IX, 6.

XVI

ΟΡΟΙ ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ ΠΡΟΣ ΑΜΜΩΝΑ ΒΑΣΙΛΕΑ

**περὶ θεοῦ· περὶ ὕλης· περὶ κακίας· περὶ εἰμαρμένης·
περὶ ἡλίου· περὶ νοητῆς οὐσίας· περὶ θείας οὐσίας περὶ
ἀνθρώπου· περὶ οἰκονομίας τοῦ πληρώματος·
περὶ τῶν ἑπτὰ ἀστέρων· περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου**

1. Μέγαν σοι τὸν λόγον, ὦ βασιλεῦ, διεπεψάμην πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα, οὐ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν συγκείμενον, ἔχοντα δὲ πολλὴν ἐκείνοις ἀντίδειξιν φανήσεται γάρ σοι καὶ τοῖς ἐμοῖς ἐνίοις λόγοις ἀντίφωνος. Ἑρμῆς μὲν γάρ ὁ διδάσκαλός μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ τοῦ Τάτ ἐνίστε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσί μου τοῖς βιβλίοις ἀπλουστάτῃ εἶναι ἡ σύνταξις καὶ σαφής, ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφὲς οὖσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτῃ, τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια.

2. ὁ δὲ λόγος τῇ πατρῷᾳ διαλέκτῳ ἐρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων. ὅσον οὖν δυνατόν ἐστί σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἑλλήνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἡ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις καὶ ἐκλελυμένη καὶ ὥσπερ κεκαλλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρόν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. Ἑλληνες γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα. ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων.

3. ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου ἐνθεν, τὸν θεὸν ἐπικαλεσάμενος τὸν τῶν ὄλων δεσπότην καὶ ποιητὴν καὶ πατέρα καὶ περίβολον, καὶ πάντα ὄντα τὸν ἕνα, καὶ ἕνα ὄντα τὸν πάντα τῶν πάντων γὰρ τὸ πλήρωμα ἓν ἐστὶ καὶ ἐν ἐνί, οὐ δευτεροῦντος τοῦ ἐνός, ἀλλ' ἀμφοτέρων ἐνός ὄντος. καὶ τοῦτόν μοι τὸν νοῦν διατήρησον, ὦ βασιλεῦ, παρ' ὅλην τὴν τοῦ λόγου πραγματείαν. ἐὰν γάρ τις ἐπιχειρήσῃ τῷ πάντα καὶ ἐν δοκοῦντι καὶ ταῦτόν εἶναι, τοῦ ἐνός χωρίσαι, ἐκδεξάμενος τὴν τῶν πάντων προσηγορίαν ἐπὶ πλήθους καὶ οὐκ ἐπὶ πληρώματος, ὅπερ ἐστὶν ἀδύνατον, τὸ πᾶν τοῦ ἐνός λύσας, ἀπολέσει τὸ πᾶν. πάντα γὰρ ἐν εἶναι δεῖ, εἴγε ἐν ἔστιν, ἔστι δέ, καὶ οὐδέποτε παύεται ἐν ὄντα, ἵνα μὴ τὸ πλήρωμα λυθῇ.

XVI

DEFINICJE ASKLEPIOSA DLA KRÓLA AMMONA

**O bogu; o materii; o złu; o przeznaczeniu; o słońcu;
o substancji noetycznej; o substancji boskiej; o człowieku;
o zarządzaniu pełnią; o siedmiu gwiazdach; o człowieku
według obrazu**

1. Posłałem do ciebie, królu, doniosły wykład, jako zwieńczenie i przypomnienie wszystkich innych; nie powstał on według oczekiwań tłumu, lecz wzbu-
dza jego wielki sprzeciw. I nawet tobie wyda się sprzeczny z niektórymi moimi
słowami. Hermes bowiem, mój nauczyciel, często rozmawiając ze mną – samym,
a czasem w obecności Tata – mówił, że z jednej strony tym, którzy czytają moje
księgi, wyda się, że zbiór jest bardzo zrozumiały i jasny; z drugiej zaś strony prze-
ciwnie, będzie niejasny, bo jego myśl jest ukryta w słowach, a jeszcze bardziej
niezrozumiały będzie później, kiedy Grecy będą chcieli nasz język przełożyć na
własny, co będzie wielkim odwróceniem i zaciemnieniem [sensu] tych pism.

2. Słowo wyjaśniane ojczystym językiem zawiera jasny sens słów. Bowiem
i sama jakość mowy i ... egipskich nazw zawiera w sobie moc [tych] słów. Na
ile jest to dla ciebie możliwe, królu, a [przecież] wszystko możesz, strzeż nietłu-
maczonej mowy, aby ani nie dotarły do Greków te tajemnice, ani [żeby] zarozu-
miały, haniebny i ozdobny sposób mówienia Greków nie uczynił słabym tego,
co jest wspaniałe i potężne – pełnej mocy wymowy nazw. Grecy bowiem, królu,
mają próżne słowa, których działanie polega na dowodzeniu, i taka jest filozofia
Greków – pusty dźwięk słów. My zaś nie używamy słów, lecz dźwięków wypeł-
nionych czynami.

3. Stąd zaś zacznę wykład, wezwawszy boga, władcę wszystkiego i twórcę,
i ojca, i obrońcę, i jednego będącego wszystkim, i wszystko będące jednym; peł-
nia wszystkiego bowiem jest jednym i w jednym, nie dlatego, że jedno się powta-
rza, lecz dlatego, że jedno jest jednym i drugim. I zachowaj tę myśl, królu, przez
całą treść mojego wykładu. Jeśli bowiem ktoś usiłowałby oddzielić od jednego to,
co wydaje się wszystkim i jednym, i tym samym, i przyjąłby nazwę wszystkiego
od wielości, a nie od pełni, co jest niemożliwe – [wtedy] oddzieliwszy całość od
jednego, zniszczy całość. Trzeba bowiem, aby wszystko było jednym, jeśli jedno
istnieje – a istnieje, i nigdy nie przestanie być jednym – aby nie została zniszczona
pełnia.

4. ἴδε οὖν ἐν τῇ γῇ πολλὰς πηγὰς ὑδάτων καὶ πυρὸς ἀναβρυούσας ἐν τοῖς μεσαιτάτοις μέρεσι, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τὰς τρεῖς φύσεις ὁρῶμενας, πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ γῆς, ἐκ μιᾶς ρίζης ἡρτημένας ὅθεν καὶ πάσης ὕλης πεπίστευται εἶναι ταμειῖον, καὶ ἀναδίδωσι μὲν αὐτῆς τὴν χορηγίαν, ἀνταπολαμβάνει δὲ τὴν ἄνωθεν ὑπαρξίν.

5. οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατὰγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἔλκων καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι, καὶ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται. αὐτὸς γάρ ἐστιν οὐ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βυθὸν καὶ ἄβυσσον διήκουσιν.

6. εἰ δὲ τίς ἐστὶ καὶ νοητὴ οὐσία, αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου ὄγκος, ἧς ὑποδοχὴ ἂν εἴη τὸ τούτου φῶς. πόθεν δὲ αὕτη συνίσταται ἢ ἐπιρρεῖ, αὐτὸς μόνος οἶδεν ... ἢ καὶ τῷ τόπῳ καὶ τῇ φύσει, ἐγγὺς ὢν ἑαυτοῦ ... † μὴ ὑφ' ἡμῶν ὁρώμενος, στοχασμῷ δὲ βιαζομένων νοεῖν †.

7. ἡ δὲ τούτου θεὰ οὐκ ἔστι στοχάζοντος, ἀλλ' αὕτη ἡ ὅψις λαμπρότατα περιλάμπει πάντα τὸν κόσμον τὸν ὑπερκείμενον καὶ ὑποκείμενον μέσος γὰρ ἵδρυται στεφανηφορῶν τὸν κόσμον, καὶ καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἄρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν, μήπως ἀτάκτως φέροιτο. εἰσὶ δὲ αἱ ἡνίαζὶ ζωῇ καὶ ψυχῇ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις. ἀφῆκεν οὖν φέρεσθαι οὐ πόρρωθεν ἑαυτοῦ, ἀλλ' εἰ χρὴ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, σὺν ἑαυτῷ,

8. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον δημιουργεῖται ἅπαντα, τοῖς μὲν ἀθανάτοις τὴν αἰδίου διαμονὴν ἀπονέμων καὶ τῇ ἀνωφερείᾳ τῇ τοῦ φωτὸς ἑαυτοῦ, ὅσον ἀναπέμπει ἐκ τοῦ θατέρου μέρους τοῦ πρὸς οὐρανὸν βλέποντος, τὰ ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου τρέφων, τῷ δὲ καταλαμβανομένῳ καὶ περιλάμποντι τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος ζωοποιῶν καὶ ἀνακινῶν γενέσεσιν καὶ μεταβολαῖς τὰ ἐν τούτοις τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου ζῶα,

9. ἔλικος τρόπον μεταποιῶν καὶ μεταμορφῶν εἰς ἄλληλα, γένη γενῶν καὶ εἶδη εἰδῶν ἀντικαταλασσομένης τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων σωμάτων ποιεῖ δημιουργῶν. παντὸς γὰρ σώματος διαμονὴ μεταβολή, καὶ τοῦ μὲν ἀθανάτου, ἀδιάλυτος, τοῦ δὲ θνητοῦ μετὰ διαλύσεως. καὶ αὕτη ἡ διαφορὰ ἐστὶ τοῦ ἀθανάτου πρὸς τὸ θνητόν, καὶ ἡ τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἀθάνατον.

10. ὥσπερ δὲ τὸ φῶς αὐτοῦ πυκνόν, οὕτω καὶ ἡ ζωογονία αὐτοῦ πυκνὴ τις καὶ ἀδιάλειπτος τῷ τόπῳ καὶ τῇ χορηγίᾳ. καὶ γὰρ δαιμόνων χοροὶ περὶ αὐτὸν πολλοὶ καὶ ποικίλαις στρατείαις ἐοικότες οἱ ... σύνοικοι καὶ τῶν ἀθανάτων οὐκ εἰσὶ πόρρω, ἔνθεν δὲ λαχόντες τὴν τούτων χώραν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορῶσι, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι θυέλλαις καὶ καταιγίσιν καὶ πρηστήρσιν καὶ μεταβολαῖς πυρὸς καὶ σεισμοῖς, ἔτι δὲ λιμοῖς καὶ πολέμοις, ἀμυνόμενοι τὴν ἀσέβειαν.

4. Spójrz więc na liczne źródła wód i ognia, [które są] na ziemi i które tryskają w [jej] środkowej części; w tym samym [miejscu spójrz] na trzy widzialne natury: ognia, wody i ziemi, zależne od jednego korzenia. Dlatego wierzy się, że to jest magazyn wszelkiej materii, i rozdaje obfitość tejże [materii], z góry natomiast przyjmuje substancję.

5. W ten sposób demiurg – mam na myśli słońce – łączy niebo i ziemię: na dół sprowadza substancję, na górę wyprowadza materię i wokół siebie, i do siebie wszystkie rzeczy przyciąga, i daje od siebie wszystko wszystkim, i ofiarowuje obfite światło. Sam bowiem jest tym, którego dobre działania nie tylko w niebie i powietrzu, lecz i na ziemi przenikają do najniższych głębin i otchłani¹¹¹.

6. Jeśli zaś istnieje jakaś noetyczna substancja, jest ona jego wielkością, a jej zbiornikiem byłoby jego światło. Skąd zaś ona powstaje lub płynie, on jedyny wie ... czy miejscem i naturą będąc blisko siebie ... † nie widziany przez nas, zmuszających pojmować go przypuszczeniem †.

7. Oglądanie go nie jest sprawą domysłu, bo samo [jego] oblicze najjaśniej oświećla cały świat, znajdujący się na górze i na dole; [słońce] bowiem umieszczone jest w środku, opasane kosmosem niczym wieńcem, i jak dobry woźnica zabezpiecza rydwan świata i przywiązuje [go] do siebie, żeby nie unosił się bezładnie. Lejcami są zaś życie i dusza, i pneuma, i nieśmiertelność, i narodziny. Pozwolił więc, aby poruszał się nie z daleka od niego, ale – jeśli trzeba powiedzieć prawdę – z nim.

8. I w ten sposób wszystko tworzy: nieśmiertelnym przydziela wieczne trwanie i żywi nieśmiertelne części świata poprzez unoszenie w górę światła, które wysłał z drugiej [swojej] części, zwróconej ku niebu; poprzez zaś [światło] padające na dół, które oświeca całą powłokę wody, ziemi i powietrza, tworzy życie oraz pobudza narodzinami i zmianami żywe istoty w tych częściach świata.

9. Układając na nowo i przekształcając jedno w drugie na modłę spirali – rozdaje w rodzaje, gatunki w gatunki – równoważy zmiany jednych w drugie tak, jak, tworząc, czyni to wobec wielkich ciał. Trwanie bowiem każdego ciała jest zmianą, nieśmiertelnego – niepodzielną, śmiertelnego – [zmianą] przez rozpad. I taka jest różnica pomiędzy nieśmiertelnym a śmiertelnym oraz pomiędzy śmiertelnym a nieśmiertelnym.

10. Jak światło jego jest ciągle, tak i jego rodzenie żywych istot jest ciągle i nieprzerwane pod względem miejsca i obfitości. A chóry dajmonów wokół niego [są] liczne i podobne do różnorodnych wojsk ... jedno z nich przebywają wspólnie i znajdują się niedaleko nieśmiertelnych, skąd, wylosowawszy swój właściwy obszar [działania], czuwają nad sprawami ludzi; nakazy bogów wykonują zaś za pomocą nawałnic, burz i huraganów, przemian ognia i trzęsień ziemi, a także klęsk głodu i wojen – odpędzając [w ten sposób] bezbożność.

¹¹¹ Cf. Arystoteles, *Meteorologia* 354b23–31.

11. αὕτη γὰρ ἀνθρώποις εἰς θεοὺς ἡ μεγίστη κακία· θεῶν μὲν γὰρ τὸ εὖ ποιεῖν, ἀνθρώπων δὲ τὸ εὐσεβεῖν, δαιμόνων δὲ τὸ ἐπαμύνειν. τὰ γὰρ ἄλλα τὰ ὑπ' ἀνθρώπων τολμώμενα ἢ πλάνη ἢ τόλμη ἢ ἀνάγκη, ἣν καλοῦσιν εἰμαρμένην, ἢ ἀγνοία, ταῦτα πάντα παρὰ θεοῖς ἀνεύθυνα· μόνη δὲ ἡ ἀσέβεια δίκη ὑποπέπτωκε.

12. σωτὴρ δὲ καὶ τροφεὺς ἐστὶ παντὸς γένους ὁ ἥλιος καὶ ὥσπερ ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν κόσμον περιέχων πληροὶ αὐτὸν ὀγκῶν ταῖς ποικίλαις καὶ παντομόρφοις ιδέαις, οὕτω καὶ ὁ ἥλιος πάντα ἐν τῷ κόσμῳ περιέχων ὀγκοὶ πάντων τὰς γενέσεις καὶ ἰσχυροποιεῖ· καμώντων δὲ καὶ ῥευσάντων ὑποδέχεται.

13. ὑπὸ τούτῳ δὲ ἐτάγη ὁ τῶν δαιμόνων χορὸς, μᾶλλον δὲ χοροί· πολλοὶ γὰρ οὗτοι καὶ ποικίλοι, ὑπὸ τὰς τῶν ἀστέρων πλινθίδας τεταγμένοι, ἐκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. διατεταγμένοι οὖν ὑπηρετοῦσιν ἐκάστῳ τῶν ἀστέρων, ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις, τουτέστι τὰς ἐνεργείας. δαίμονος γὰρ οὐσία ἐνέργεια εἰσὶ δὲ τινες αὐτῶν κεκραμένοι ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

14. οὗτοι πάντες τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων τὴν ἐξουσίαν κεκληρωμένοι εἰσὶ καὶ τῶν ἐπὶ γῆς θορύβων, καὶ ποικίλῃν ταραχὴν ἐργάζονται καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἔθνεσι καὶ ἰδίᾳ ἐκάστῳ ἀναπλάττονται γὰρ καὶ ἀνεγείρουσι τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς ἑαυτούς, ἐγκαθήμενοι ἡμῶν νεύροις καὶ μυελοῖς καὶ φλεψὶ καὶ ἀρτηρίαις καὶ αὐτῷ τῷ ἐγκεφάλῳ, διήκοντες μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν σπλάγχων.

15. γενόμενον γὰρ ἡμῶν ἕκαστον καὶ ψυχωθέντα παραλαμβάνουσι δαίμονες οἱ κατ' ἐκείνην τὴν στιγμήν τῆς γενέσεως ὑπέρεται, οἱ ἐτάγησαν ἐκάστῳ τῶν ἀστέρων. οὗτοι γὰρ κατὰ στιγμήν ἐναλλάσσονται, οὐχ οἱ αὐτοὶ ἐπιμένοντες ἀλλ' ἀνακυκλούμενοι. οὗτοι οὖν εἰς τὰ δύο μέρη τῆς ψυχῆς δύντες διὰ τοῦ σώματος στροβοῦσιν αὐτὴν ἕκαστος πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν· τὸ δὲ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀδέσποτον τῶν δαιμόνων ἔστηκεν, ἐπιτήδειον εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ.

16. ὅτῳ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει διὰ τοῦ ἡλίου (οὗτοι δὲ πάντες ὀλίγοι εἰσὶ), τούτων καταργοῦνται οἱ δαίμονες. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν δύναται, οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν πρὸς μίαν ἀκτῖνα τοῦ θεοῦ οἱ δὲ ἄλλοι πάντες ἄγονται καὶ φέρονται καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν δαιμόνων, ἀγαπῶντες καὶ στέργοντες τὰς ἐκείνων ἐνεργείας· καὶ ὁ λόγος οὐκ ἔρως ἔστιν ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν τὴν οὖν ἐπίγειον διοίκησιν ταύτην πᾶσαν διοικοῦσι δι' ὀργάνων τῶν ἡμετέρων σωμάτων ταύτην δὲ τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἰμαρμένην ἐκάλεσεν.

17. ἡρτῆται οὖν ὁ νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ αἰσθητὸς τοῦ νοητοῦ, ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι, τούτου ἡρτημένα, ἢ τε τῶν ἀπλανῶν, ἐξ τῶν πλανωμένων, καὶ ἡ μία ἡ περιγίαιος· τούτων δὲ τῶν σφαιρῶν ἡρτῆνται οἱ δαίμονες, τῶν δὲ δαιμόνων οἱ ἄνθρωποι· καὶ οὕτω πάντα τε καὶ πάντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰσιν ἡρτημένοι.

11. To jest bowiem największe zło ze strony ludzi względem bogów; bo rzeczą bogów jest dobrze czynić, ludzi być pobożnymi, dajmonów natomiast przychodzić z pomocą. Pozostałe rzeczy, doświadczane przez ludzi albo z powodu błędu, albo zuchwałości, albo konieczności, którą nazywają przeznaczeniem, albo z powodu niewiedzy – wszystkie te rzeczy nie są winą wobec bogów; jedna bezbożność podlega karze.

12. Słońce jest wybawcą i żywicielem każdego rodzaju; i [tak] jak noetyczny kosmos, obejmując kosmos zmysłowy, wypełnia go, upiększając różnorodnymi i wielokształtnymi formami, tak i słońce, otaczając wszystko w kosmosie, upiększa i wzmacnia narodziny wszystkiego; a tych, którzy zmarli i przeminęli, przyjmuje w swoim domu.

13. Poniżej niego został umieszczony chór dajmonów, a raczej chóry: liczne bowiem [są] one i różnorodne, umieszczone pod gromadami gwiazd, równe liczbą każdej spośród nich. Ustawione w szyku służą każdej z gwiazd; są zaś dobre i złe ze względu na [swoje] natury, to znaczy ze względu na działania. Naturą dajmona jest bowiem działanie. Niektóre z nich zaś są zmieszane z dobra i zła.

14. One wszystkie otrzymały losem nadzór nad sprawami na ziemi i nad ziemskim zamętem i powodują różnorodne wzburzenia, tak w sprawach publicznych – w miastach i ludach, jak i w sprawach prywatnych każdego człowieka; kształtują i budzą nasze dusze według siebie, tkwiąc w naszych nerwach i szpiku, i żyłach, i arteriach, i w samym mózgu, przenikając aż do samego serca.

15. Każdego z nas po narodzeniu i obdarzeniu duszą przejmują dajmony, służące każdej z gwiazd i przydzielone do tego [właśnie] momentu narodzin; one bowiem zmieniają się co chwila, nie pozostają te same, lecz krążą w koło. One więc, zanurzwszy się w dwóch częściach duszy, poprzez ciało dręczą ją, każdy zgodnie z własnym obszarem działania; natomiast rozumna część duszy jest wolna od władzy dajmonów, odpowiednia do przyjęcia boga.

16. Ktokolwiek jest więc rozumny, świeci w nim promień dzięki słońcu – tych wszystkich zaś jest niewiele i są oni wolni od dajmonów; żaden bowiem spośród dajmonów ani bogów nie może nic w porównaniu z jednym promieniem boga. Wszyscy inni natomiast prowadzeni są i niesieni przez dajmony, ich dusze i ciała, kochając i zgadzając się na ich działania; a $\dagger$ logos nie jest erosem $\dagger$ blakającym się i zwodzącym na manowce. [Dajmony więc] kierują całą ziemską władzą za pomocą narządów naszych ciał. Hermes tę władzę nazwał przeznaczeniem.

17. Noetyczny świat zależny jest więc od boga, świat zmysłowy od noetycznego, a słońce poprzez noetyczny i zmysłowy świat kieruje pochodzącym od boga strumieniem dobra, to jest tworzeniem; wokół słońca istnieje osiem sfer, które zależą od niego: jedna sfera stałych [gwiazd], sześć wędrujących [planet], i jedna ziemską; od sfer zależne są dajmony, od dajmonów – ludzie; w ten sposób wszystko i wszyscy są zależni od boga.

18. διὸ πατήρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργὸς δὲ ὁ ἥλιος, ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας· καὶ οὐρανὸν μὲν ἡ νοητὴ οὐσία διοικεῖ, οὐρανὸς δὲ θεοῦς, δαίμονες δὲ θεοῖς ὑποτεταγμένοι ἀνθρώπους διοικοῦσιν αὕτη ἡ θεῶν καὶ δαιμόνων στρατιά.

19. πάντα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ διὰ τούτων ἑαυτῷ, καὶ μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἐστίν· εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεός πάντα σὺν ποιῶν, ἑαυτὸν ποιεῖ καὶ οὐκ ἂν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἀπαυστος· καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς οὐ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει.

18. Dlatego ojcem wszystkiego jest bóg, słońce twórcą, świat narzędziem tworzenia; niebem zaś kieruje noetyczna substancja, niebo natomiast bogami; poddane bogom dajmony kierują ludźmi – to jest [właśnie] wojsko bogów i dajmonów¹¹².

19. Wszystko zaś bóg czyni dla siebie i wszystko jest częściami boga; jeśli zaś wszystko to części [boga], to bóg jest wszystkim; wszystko więc tworząc, siebie samego tworzy i nigdy nie może zaprzestać [tworzenia], skoro sam jest nieskończony; i jak bóg nie ma końca, tak nie ma początku ani końca jego tworzenie.

¹¹² Cf. Platon, *Fajdros* 246e–247a.

XVII

... εἰ δὲ νοεῖς, ἔστιν, ὦ βασιλεῦ, καὶ σωμάτων ἀσώματα. — Ποῖα; ἔφη ὁ βασιλεύς. — Τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φαινόμενα σώματα οὐ δοκεῖ σοι ἀσώματα εἶναι; — Οὕτως ἔχει, ὦ Τάτ· θείως νοεῖς, ὁ βασιλεὺς εἶπεν. — Ἔστι δὲ καὶ ἀσώματα ἄλλα, οἷον αἱ ιδέαι οὐ δοκοῦσιν εἶναί σοι, ἀσώματοι οὔσαι, ἐν σώματι φαινόμεναι, οὐ μόνον τῶν ἐμψύχων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀψύχων; — Εὖ λέγεις, ὦ Τάτ.

— Οὕτως ἀντανακλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα, καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα, τουτέστι τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰσθητόν· διὸ προσκύνει τὰ ἀγάλματα, ὦ βασιλεῦ, ὥς καὶ αὐτὰ ιδέας ἔχοντα ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου. ὁ οὖν βασιλεὺς ἐξαναστὰς ἔφη, Ὡρα ἐστίν, ὦ προφήτα, περὶ τὴν τῶν ξένων ἐπιμέλειαν γενέσθαι· τῇ δὲ ἐπιούσῃ περὶ τῶν ἐξῆς θεολογήσομεν.

XVII

... Jeśli zaś [to] rozumiesz, królu, również wśród ciał istnieją byty niecielesne.

– Jakże? – zapytał król.

– Czy nie wydaje ci się, że ciała ukazane w zwierciadłach są niecielesne?

– Rzeczywiście tak jest, Tacie; rozumiesz w sposób godny boga – powiedział król.

– Istnieją zaś i inne byty niecielesne; czy nie wydaje ci się, że takie właśnie są idee, które, pomimo że są niecielesne, ukazują się w ciele, i to nie tylko istot mających duszę, lecz także rzeczy nieożywionych?

– Dobrze mówisz, Tacie.

– Istnieją zatem odbicia rzeczy niecielesnych w ciałach, i ciał w rzeczach niecielesnych – to znaczy świata zmysłowego w noetycznym i noetycznego w zmysłowym. Dlatego, królu, kłaniaj się posągom, ponieważ one również zawierają idee pochodzące ze świat noetycznego. Król wstał i powiedział:

– Nadeszła pora, proroku, aby zatroszczyć się o gości; następnego dnia będziemy dalej rozprawiać o kolejnych rzeczach boskich.

XVIII

Περὶ τῆς ὑπὸ τοῦ πάθους τοῦ σώματος ἐμποδιζομένης ψυχῆς

1. Τοῖς τῆς παμμόσου μελωδίας τὴν ἀρμονίαν ἐπαγγελλομένοις, εἰ κατὰ τὴν ἐπίδειξιν ἐμποδὼν τι τῇ προθυμίᾳ γένηται ἢ τῶν ὀργάνων ἀναρμοστία, καταγέλαστον τὸ ἐπιχείρημα. τῶν γὰρ ὀργάνων ἐξασθενούντων πρὸς τὴν χρεῖαν, τὸν μουσουργὸν ἀνάγκη παρὰ τῶν θεωρῶν ἐπιτωθάζεσθαι. ὁ μὲν γὰρ ἀκάματον εὐγνωμόνως ἀποδίδωσι τὴν τέχνην, τῶν δὲ τὸ ἀσθενὲς καταμέμφεται ... ὁ γὰρ τοι κατὰ φύσιν μουσικὸς [θεὸς] καὶ τῶν ᾠδῶν ἀρμονίαν οὐ μόνον ἐργαζόμενος ἀλλὰ καὶ ἄχρι τῶν κατὰ μέρος ὀργάνων τῆς οἰκείας μελωδίας τὸν ρυθμὸν παραπέμπων ἀκάματος ἐστίν ὁ θεὸς οὐ γὰρ πρὸς θεοῦ τὸ κάμνειν.

2. εἰ δέ ποτε θελήσαντι τῷ τεχνίτῃ ὥσπερ μάλιστα ἐναγωνίζεσθαι περὶ μουσικὴν, ἄρτι μὲν καὶ σαλπικτῶν τὴν αὐτὴν ἐπίδειξιν τῆς ἐπιστήμης ποιησαμένων, ἄρτι δὲ καὶ αὐλητῶν τοῖς μελικοῖς ὀργάνοις τὸ τῆς μελωδίας λιγυρὸν ἐργασαμένων † καὶ καλάμῳ καὶ πλήκτρῳ τῆς ᾠδῆς τὴν μόλπην ἐπιτελούντων, ... † οὐ τῷ πνεύματι τοῦ μουσικοῦ τις ἀναπέμπεται τὴν αἰτίαν, οὐ τῷ κρείττονι τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ τῷ μὲν ἀποδίδωσι πρέπον τὸ σέβας, τῇ δὲ τοῦ ὀργάνου καταμέμφεται σαθρότητι, ὅτι δὴ τοῖς μάλιστα καλοῖς ἐμποδὼν κατέστη, τῷ μὲν μουσουργῷ πρὸς τὴν μελωδίαν ἐμποδίσασα, τῶν δὲ ἀκροατῶν τὴν λιγυρὰν ᾠδὴν συλήσασα.

3. οὕτως δὲ καὶ ἡμῶν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἀσθενείας χάριν, μὴ τις τῶν θεωρῶν καταμέμψῃται ἀσεβῶς τὸ ἡμέτερον γένος, ἀλλὰ γινωσκέτω ὡς ἀκάματον μὲν ἐστὶ πνεῦμα ὁ θεός, αἰεὶ δὲ καὶ ὡσαύτως ἔχων τῆς οἰκείας ἐπιστήμης, διηνεκῆς δὲ ταῖς εὐδαιμονίαις, εὐεργεσίαις δὲ ταῖς αὐταῖς διαπαντὸς κεχρημένος.

4. εἰ δὲ μάλιστα τῷ Φειδίᾳ τῷ δημιουργῷ οὐχ ὑπήκουσεν ἢ τῆς ὕλης χρεῖα πρὸς ἐντελὴ τὴν ποικίλιαν ..., διήρκεσε δὲ αὐτὸς ὁ μουσουργὸς κατὰ δύναμιν, μὴ εἰς αὐτὸν τὴν αἰτίαν ἀναφέρωμεν, τῆς δὲ χορδῆς καταμεμώμεθα τὴν ἀσθένειαν, ὅτι δὴ τὸν τόνον ὑποχαλάσασα, ὅτι δὴ τὸν τόνον ὑπαικύσασα τῆς εὐμουσίας τὸν ρυθμὸν ἠφάνισεν.

5. ἀλλὰ δὴ τοῦ συμπτώματος περὶ τὸ ὄργανον γεγενημένου, οὐδεὶς ποτε τὸν μουσουργὸν ἠτιάσατο ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὄργανον ἐκάκισε, τοσούτῳ τὸν μουσουργὸν ἠΰξησεν, ὅποτε τῆς κρούσεως πολλάκις πρὸς τὸν τόνον ἐμπεσούσης ... καὶ τὸν ἔρωτα οἱ ἀκροαταὶ πλείονα εἰς ἐκεῖνον τὸν μουσουργὸν ἀναφέρονται, καὶ ὅμως οὐκ ἔσχον τὴν κατ' αὐτοῦ αἰτίαν.

† οὕτω καὶ ὑμεῖς, ὦ τιμιώτατοι, ἔνδον πάλιν τῷ μουσουργῷ τὴν οἰκείαν ἐναρμόσασθε λύραν. †

XVIII¹¹³**O duszy krępowanej przez namiętność ciała**

1. Śmieszne będzie przedsięwzięcie tych, którzy obiecującą harmonię pełnej wdzięku melodii, jeśli w trakcie pokazu stanie im na przeszkodzie dysharmonia instrumentów. Skoro bowiem instrumenty z powodu złej jakości nie nadają się do użytku, z konieczności muzyk będzie wyszydzany przez widzów. Choć bowiem on nieznużenie i z dobrą wolą prezentuje swoją sztukę, krytykowana jest słabość instrumentów ... Tym, kto jest z natury muzykiem, który nie tylko tworzy harmonię pieśni, lecz również niestrudzenie podtrzymuje rytm własnej melodii każdego z instrumentów, jest bóg; boga bowiem nie dotyka zmęczenie.

2. Jeśli zaś kiedyś artysta chce wyróżnić się w zawodach muzycznych, kiedy trębacze przedstawili już ten sam pokaz umiejętności, albo auleci wykonali dźwięczną melodię na swoich instrumentach † [a inni] ukończyli pieśń przy akompaniamencie fujarki i liry, ... † nikt nie będzie upatrywać winy w natchnieniu muzyka, ani w bogu¹¹⁴, lecz oddają mu stosowną cześć, obwiniają zaś uszkodzony instrument, ponieważ stanął na drodze szczególnie pięknym [melodiom]; muzykowi przeszkodził w ich wykonaniu, a słuchaczy pozbawił pełnej wdzięku pieśni.

3. Tak samo niech nikt z widzów nie gani bezbożnie naszego rodzaju z powodu słabości naszego ciała, lecz niech zrozumie, że bóg jest niewyczerpanym natchnieniem i że zawsze w ten sam sposób posiada właściwą sobie wiedzę, trwa w nieprzerwanym szczęściu i cieszy się tymi samymi dobrodziejstwami.

4. Jeśli zaś nawet takiemu twórcy, jak Fidiasz, nie była posłuszna materia, z której korzystał, aby uzyskać doskonałą kunsztowność ..., a sam muzyk wytrwał [w grze] stosownie do swoich możliwości, nie zrzucajmy na niego winy, lecz gańmy słabość struny, ponieważ obniżywszy ton, zniszczyła rytm pięknej muzyki.

5. Nikt jednak nie obwinał muzyka, kiedy coś stało się z jego instrumentem, lecz im bardziej oskarżano instrument, tym bardziej wychwalano muzyka, ilekroć gra wypadła zgodnie z tonacją ... i słuchacze bardziej kochali takiego muzyka, i nie mieli do niego żadnych pretensji.

† w ten sposób i wy, czcigodni, nastrójcie własną wewnętrzną lirę dla muzyka. †

¹¹³ Przez niektórych badaczy (W. Scott, *op. cit.*, vol. II, s.118; A.-J. Festugière, NF II, s. 244–245) CH XVIII w ogóle nie jest uważany za traktat hermetyczny, lecz za za panegyryk, skierowany bezpośrednio do jakiegoś władcy bądź władców (G. Fowden, *op. cit.*, s. 8); zdaniem R. Reitzensteina (*op. cit.*, s. 199–200) adresatami tej mowy byli Dioklecjan i Maksymian oraz ich cesarze: Galeriusz i Konstantyn.

¹¹⁴ τῷ κρείττονι – dosłownie: „w tym, kto jest lepszy”; z treści całego CH XVIII wynika, że bóg jest tu określany mianem κρείττων.

6. ἀλλὰ δὴ ὁρῶ τινα τῶν τεχνιτῶν καὶ χωρὶς τῆς κατὰ λύραν ἐνεργείας, εἴ ποτε πρὸς μεγαλοφυῇ ὑπόθεσιν εἴη παρεσκευασμένος, ὥσπερ αὐτῷ πολλάκις ὀργάνῳ κεκρημένον, καὶ τὴν τῆς νευρᾶς θεραπείαν δι' ἀπορρήτων ἐναρμολογούμενον, ὡς ἂν τὸ χρεῖωδες εἰς τὸ μεγαλοπρεπὲς θεμένου οἱ ἀκροαταὶ ὑπερεκπλήττοντο. [λέγεται μὲν δὴ καὶ τινος τεχνίτου κιθαρωδῖαν διαγωνιζομένου, τῆς νευρᾶς ῥαγείσης, ὑπὸ τοῦ κρείττονος] λέγεται μὲν δὴ τινα κιθαρωδὸν τὸν τῆς μουσουργίας ἔφορον θεὸν ἔχοντα εὐμενῇ, ἐπειδὴ ἐναγώνιον τὴν κιθαρωδῖαν ποιούμενῳ ἢ νευρᾷ ῥαγείσῃ πρὸς ἐμπόδιον τῆς ἀθλήσεως αὐτῷ γεγένηται, τὸ παρὰ τοῦ κρείττονος εὐμενὲς τὴν νευρὰν ἀνεπλήρωσεν αὐτῷ καὶ τῆς εὐδοκίμησης ἀρέσχε τὴν χάριν ἀντὶ μὲν γὰρ τῆς νευρᾶς αὐτῷ τέττιγα κατὰ πρόνοιαν τοῦ κρείττονος ἐφίζανοντα ἀναπληροῦν τὸ μέλος καὶ τῆς νευρᾶς φυλάττειν τὴν χώραν, τὸν κιθαρωδὸν δέ, τῇ τῆς νευρᾶς ἰάσει τῆς λύπης παυσάμενον, τῆς νίκης ἐσχηκέναι τὴν εὐδοκίμησιν.

7. οὕτως οὖν καὶ αὐτὸς ὥσπερ αἰσθομαι πάσχειν, ὧ τιμώτατοι. ἄρτι μὲν γὰρ τὴν ἀσθένειαν καθομολογεῖν ἔοικα καὶ πρὸ βραχείας ἀρρώστως διακεῖσθαι, ἐν δυνάμει δὲ τοῦ κρείττονος, ὥσπερ ἀναπληρωθείσης τῆς περὶ τὸν βασιλέα μελωδίας, μουσουργεῖν τοιγάρτοι τὸ πέρας τῆς ὠφελείας ἔσται βασιλέων εὐκλεία, καὶ ἐκ τῶν ἐκείνων τροπαίων ἢ τοῦ λόγου προθυμία. ἄγε δὴ ἴωμεν τοῦτο γὰρ ὁ μουσουργὸς βούλεται· ἄγε δὴ σπεύσωμεν· τοῦτο γὰρ ὁ μουσουργὸς θέλει, καὶ πρὸς τοῦτο τὴν λύραν ἤρμιοσται, καὶ λιγυρώτερον μελωδήσει καὶ προσηνέστερα μουσουργήσει, ὅσω τὰ τῆς ὑποθήκης μείζονα τὴν ᾠδὴν ἔχει.

8. ἐπειδὴ οὖν εἰς βασιλέας αὐτῷ μάλιστα τὰ τῆς λύρας ἐνήρμοσται καὶ τῶν ἐγκωμίων τὸν τόνον ἔχει καὶ τὸν σκοπὸν εἰς βασιλικούς ἐπαίνους, διηγείρε πρῶτον ἑαυτὸν εἰς τὸν ὕπατον βασιλέα τῶν ὅλων, ἀγαθὸν θεόν, καί, ὑπόθεν ἀρξάμενος τῆς ᾠδῆς, δευτέρᾳ τάξει πρὸς τοὺς κατ' εἰκόνα ἐκείνου τὴν σκηπτουχίαν ἔχοντας καταβαίνει, ἐπειδὴ καὶ αὐτοῖς τοῖς βασιλεῦσι φίλον τὸ ὑπόθεν κατὰ βαθμὸν τὰ τῆς ᾠδῆς καθήκειν, καὶ ὅθενπερ αὐτοῖς τὰ τῆς νίκης πεπρυτάνευνται, ἐκεῖθεν καὶ τὰ τῶν ἐλπίδων κατ' ἀκολουθίαν περιάγεσθαι.

9. ἡκέτω τοίνυν ὁ μουσουργὸς πρὸς τὸν μέγιστον βασιλέα τῶν ὅλων θεόν, ὃς ἀθάνατος μὲν ἐστὶ διαπαντός, αἰδιός τε καὶ ἐξ αἰδίου τὸ κράτος ἔχων, καλλίνικος πρῶτος, ἀφ' οὗ πᾶσαι αἱ νίκαι εἰς τοὺς ἐξῆς φέρονται <οἱ> διαδεξάμενοι τὴν Νίκην ...

10. ἐπὶ ἐπαίνους τοίνυν ἡμῖν καταβαίνειν ὁ λόγος ἐπείγεται καὶ πρὸς τοὺς τῆς κοινῆς ἀσφαλείας καὶ εἰρήνης πρυτάνεις βασιλέας. οἷς πάλαι μάλιστα τὸ κύρος παρὰ τοῦ κρείττονος θεοῦ κεκορύφωται, οἷς ἡ νίκη πρὸς τῆς ἐκείνου δεξιᾶς πεπρυτάνευνται, οἷς τὰ βραβεῖα καὶ πρὸ τῆς ἐν πολέμοις ἀριστείας προεντρέπισται, ὧν τὰ τρόπαια καὶ πρὸ τῆς συμπλοκῆς ἴσταιται, οἷς οὐ τὸ βασιλεύειν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀριστεύειν συντέτακται, οὓς καὶ πρὸ τῆς κινήσεως ἐκπλήττεται τὸ βάρβαρον.

6. Widzę właśnie, że jakiś artysta, nawet nie grając na lirze, jeśli kiedyś przygotowywał się do [wykonania] wybitnego utworu, często – jakby korzystał z tego instrumentu – stosował, za pomocą jakichś tajemniczych środków właściwe strojenie, tak że słuchacze zachwycali się, ponieważ zmieniał rzecz pożyteczną we wspaniałą [...] ¹¹⁵. Mówią, że kiedy pewien kitarzysta, ciesząc się życzliwością boga opiekującego się sztuką muzyczną, brał udział w zawodach i zerwana struna przerwała mu wykonanie konkursowego utworu, życzliwość boga naprawiła mu strunę i obdarowała go łaską sławy: zamiast struny bowiem, za sprawą boskiej opatrności, [na instrumencie] usiadła mu cykada, naprawiając melodię i pozostając na miejscu struny; kitarzysta zaś, dzięki uleczeniu struny, przestał się smucić i zyskał sławę zwycięstwa.

7. Odnoszę wrażenie, czcigodni, że i ja doświadczam czegoś podobnego. Wydaje mi się, że dopiero co przyznałem się do słabości i leżałem chory, a za sprawą mocy boga tworzę muzykę, jako że [moja] pieśń o królu została naprawiona. A zatem celem tej pomocy będzie sława królów, a z ich pomników zwycięstwa [zrodził się] zapal do tego wywodu. Dalej, chodźmy; tego bowiem chce muzyk. Dalej, spieszmy; tego bowiem pragnie muzyk. I do tego [właśnie] nastraja lirę i będzie tworzył tym wdzięczniejszą melodię i tym bardziej kojącą muzykę, im większe wymagania stają przed jego pieśnią.

8. Skoro więc dźwięki jego liry zostały nastrojone specjalnie dla królów i mają ton pieśni pochwalnych, a na celu pochwały królów, pobudził najpierw siebie do [wychwalania] najwyższego króla wszechrzeczy, dobrego boga, a zacząwszy pieśń z wysoka, w drugiej kolejności schodzi do tych, którzy sprawują panowanie na jego podobieństwo. Samym królom jest bowiem miłe, kiedy pieśń schodzi po stopniach z wysoka, skąd otrzymują zwycięstwa i skąd również w ich następstwie przybywają nadzieje.

9. Niech więc muzyk przyjdzie do największego króla wszechrzeczy, boga, który jest zawsze nieśmiertelny, wieczny i mający odwieczną władzę; jest pierwszym zwycięzcą, od którego pochodzą wszelkie zwycięstwa dla tych, którzy następnie odnieśli Zwycięstwo ...

10. A zatem mowa nagli, abyśmy skierowali się ku pochwałom królów, którzy są władcami wspólnego bezpieczeństwa i pokoju. Im bowiem dawno została dana najwyższa władza przez wszechmocnego boga, a zwycięstwo zostało im przekazane przez jego prawicę; dla nich zostały przygotowane nagrody, zanim jeszcze okazali męstwo w wojnach, a ich pomniki zwycięstwa zostały ustawione jeszcze przed starciem; dla nich zostało ustanowione nie tylko królowanie, ale również bycie najlepszymi; przed nimi drży barbarzyńca, jeszcze zanim wyruszą.

¹¹⁵ Opuszczenie zgodne z poprawką Reitzensteina.

Περὶ εὐφημίας τοῦ κρείττονος, καὶ ἐγκώμιον βασιλέως

11. ἀλλὰ σπεύδει ὁ λόγος εἰς ἀρχὰς καταλῦσαι τὸ τέρμα, καὶ εἰς εὐφημίαν τοῦ κρείττονος, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν θειοτάτων βασιλέων τῶν τὴν εἰρήνην ἡμῖν βραβευόντων περατῶσαι τὸν λόγον. ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ κρείττονος καὶ τῆς ἄνω δυνάμεως ἡρξάμεθα, οὕτως εἰς αὐτὸ πάλιν τὸ κρείττον ἀντανακλάσομεν τὸ πέρας· καὶ ὥσπερ ὁ ἥλιος τροφίμος ὢν πάντων τῶν βλαστημάτων αὐτὸς πρῶτος ἀνασχὼν τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχὰς καρποῦται χερσὶ μεγίσταις ὥσπερ εἰς ἀπόδρεψιν τῶν καρπῶν χρώμενος ταῖς ἀκτῖσι, καὶ χεῖρες αὐτῷ αἱ ἀκτίνες τὰ τῶν φυτῶν ἀμβροσιωδέστατα πρῶτον ἀποδρεπόμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ κρείττονος ἀρξαμένοις καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας τὴν ἀπόρροιαν δεξαμένοις καὶ ταύτην εἰς τὰ ἡμέτερα τῶν ψυχῶν ὑπερουράνια φυτὰ καταχρωμένοις, πάλιν εἰς αὐτὸ γυμναστέον τὰ τῆς εὐφημίας, ἧς αὐτὸς ἡμῖν ἐπομβρήσει τὴν βλάστην ἅπασαν.

12. θεῷ μὲν <οὖν> πανακηράτῳ καὶ πατρὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν πρὸς μυρίων στομάτων καὶ φωνῶν τὴν εὐφημίαν ἀναφέρεσθαι πρέπει, καὶ εἰ μὴ τὸ πρὸς ἀξίαν ἔστιν εἰπεῖν ἐφαμιλλοὺς οὐκ ὄντας τῷ λέγειν. οὐδὲ γὰρ οἱ ἀρτιγενεῖς ὄντες τὸν πατέρα πρὸς ἀξίαν ὑμνεῖν ἔχουσι τὰ δὲ κατὰ δύναμιν αὐτοῖς πρεπόντως ἀποδιδόασιν καὶ συγγνώμην ἔχουσιν ἐνταῦθα· μᾶλλον δὲ αὐτὸ τοῦτο εὐκλεία τῷ θεῷ, τὸ μείζονα αὐτὸν εἶναι τῶν ἑαυτοῦ γεννημάτων καὶ τὰ προοίμια καὶ τὴν ἀρχὴν καὶ μεσότητα καὶ τέλος τῶν εὐφημιῶν τὸ ὁμολογεῖν τὸν πατέρα ἀπειροδύναμον καὶ ἀπειροτέρμονα.

13. οὕτως δὲ καὶ τὰ βασιλέως. φύσει γὰρ ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ ἐκγόνοις ἀπ' ἐκείνου τυγχάνουσι, τὰ τῆς εὐφημίας ἔνεστιν, αἰτητέον δὲ τὰ τῆς συγγνώμης, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ταῦτα πρὸ τῆς αἰτήσεως παρὰ τοῦ πατρὸς τυγχάνει ὥσπερ καὶ τοὺς ἀρτιτόκους καὶ ἀρτιγενεῖς οὐχ ὅπως ἔστι τῆς ἀδυναμίας ἀποστρέφεσθαι τὸν πατέρα, ἀλλὰ καὶ χαίρειν ἐπὶ τῆς ἐπιγνώσεως, οὕτως δὲ καὶ ἡ γνῶσις τοῦ παντός, ἥπερ ζωὴν πᾶσι πρυτανεύει καὶ τὴν εἰς θεὸν εὐφημίαν, ἣν ἡμῖν ἐδωρήσατο †...

14. ὁ θεὸς γάρ, ἀγαθὸς ὑπάρχων καὶ ἀειφεγγής καὶ ἐν αὐτῷ διαπαντὸς τῆς οἰκείας ἀειπρεπείας ἔχων τὸ πέρας, ἀθάνατος δὲ ὢν καὶ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν περιέχων καὶ διαπαντὸς ἀένναος ἀπὸ τῆς ἐκείσε ἐνεργείας καὶ εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρέχων τὴν ἐπαγγελίαν εἰς διασωστικὴν εὐφημίαν ... οὐκ ἔστιν οὖν ἐκείσε πρὸς ἀλλήλους διαφορά, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπρόσαλλον ἐκείσε, ἀλλὰ πάντες ἐν φρονούσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, εἰς αὐτοῖς νοῦς ὁ πατήρ, μία αἴσθησις δι' αὐτῶν ἐργαζομένη, τὸ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρως ὁ αὐτὸς μίαν ἐργαζόμενος ἀρμονίαν τῶν πάντων.

O chwale wszechmocnego i pochwałą króla

11. Moja mowa spieszy, aby zakończyć się tam, gdzie się zaczęła – na głoszeniu chwały wszechmocnego, a następnie również najbardziej boskich królów, którzy decydują o naszym pokoju. Jak bowiem rozpoczęliśmy od wszechmocnego i potęgi na górze, tak ponownie do samego wszechmocnego odniesiemy zakończenie. I jak słońce, które odżywia kielki wszystkich roślin, wschodząc, samo jako pierwsze zbiera pierwociny plonów, używając do ich zrywania promieni, jakby wielkich rąk, a promienie będące jego rękami sięgają najpierw po najbardziej aromatyczne z roślin – w ten sposób i my, którzy zaczęliśmy od wszechmocnego i przyjęliśmy strumień jego mądrości, i wykorzystaliśmy ją do [uprawy] nadziemnych roślin naszych dusz, powinniśmy ponownie ćwiczyć się w głoszeniu jego chwały, którą on sam podleje nam każdy pęd.

12. Tysiące ust i głosów powinny więc nieść chwałę bogu, nieskalanemu, ojcu naszych dusz, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie powiedzieć niczego, co byłoby go godne, ponieważ nasze słowa mu nie dorównują. Nowo narodzone dzieci nie są w stanie właściwie opiewać ojca; oddają mu [cześć] odpowiednio do swoich możliwości, i wtedy otrzymują przebaczenie. Co więcej, chwałą dla boga jest właśnie to, że jest większy od swoich dzieci, i że wstępem, początkiem, środkiem i końcem pochwał jest uznanie, że ojciec jest bezgraniczny i nieograniczony w swojej mocy.

13. [To samo dotyczy króla]¹¹⁶.

Nam, ludziom, z natury wrodzone jest wielbienie boga, ponieważ jesteśmy jakby jego potomkami; należy jednak prosić o wybaczenie, nawet jeśli najczęściej otrzymujemy je od ojca, zanim jeszcze poprosimy. Jak bowiem nie zdarza się, aby ojciec odwrócił się od nowo narodzonych dzieci z powodu ich słabości, lecz cieszy się z tego, że jest przez nie poznawany, tak również poznanie wszechświata, które dostarcza wszystkim życie i chwałę dla boga, którą nam podarował †...

14. Bóg bowiem, będąc dobry i wiecznie jaśniejący, zawsze zawiera w sobie granicę swojej wiecznej chwały, a będąc nieśmiertelny, zawiera w sobie również przydział nieskończony i zawsze wiecznie płynący, od tamtej energii do tego świata, przekazując obietnicę prowadzącą do zbawczej chwały ... nie istnieje więc tam [na górze] różnica wzajemna ani niestałość, lecz wszyscy myślą jedno, jedna jest przewidziana wszystkim, jeden umysł – ojciec, jedno postrzeganie jest przez nich wytwarzane i wzajemny czar rzucany na siebie – miłość, ta sama, która wytwarza harmonię wszystkiego.

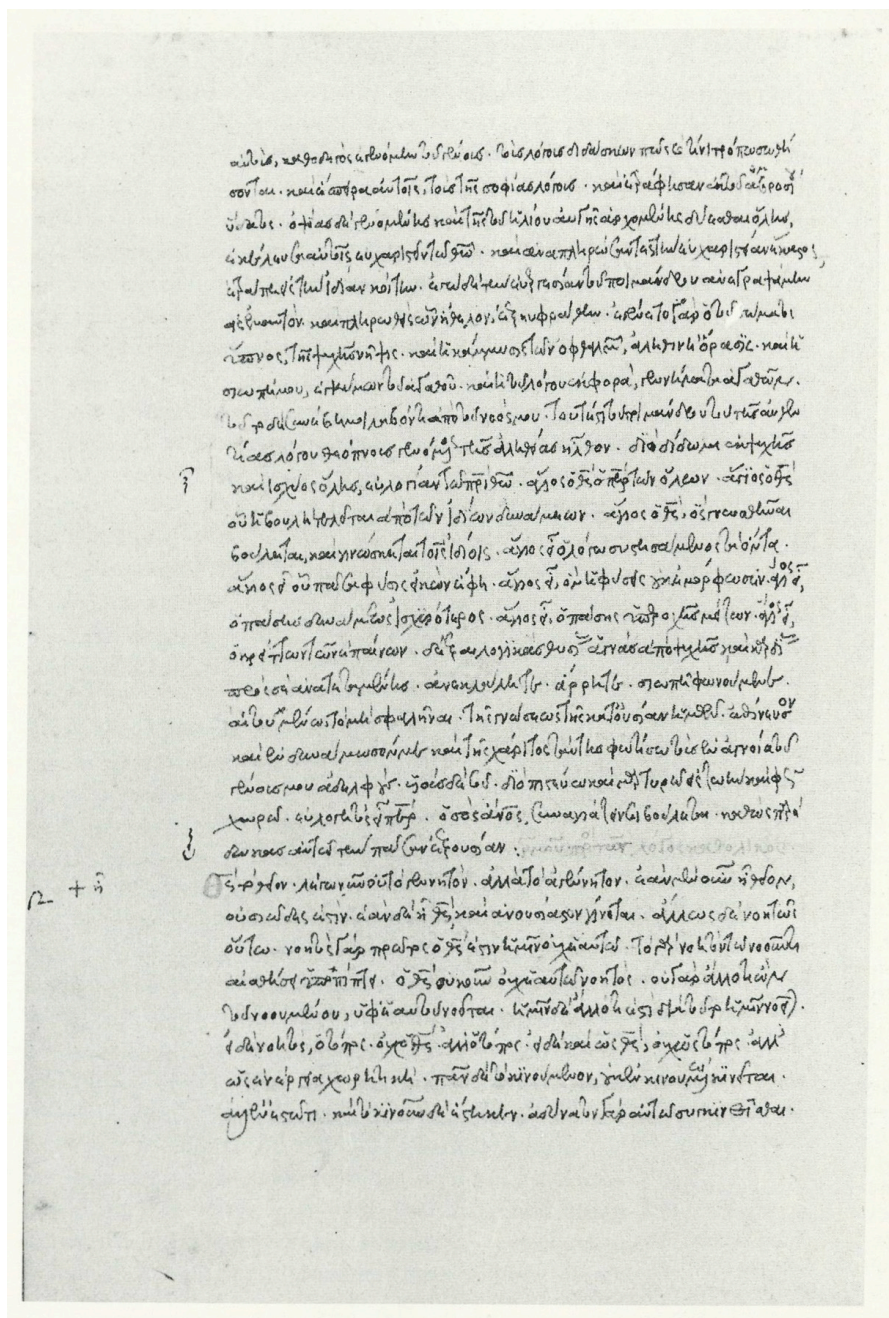
¹¹⁶ Jak sugeruje A.D. Nock, zdanie to jest glosą (NF II, s. 255, przyp. 26).

15. οὕτω μὲν δὴ τὸν θεὸν εὐφημήσωμεν. ἀλλὰ δὴ καταβαίνωμεν καὶ ἐπὶ τοὺς δεξαμένους παρ' ἐκείνου τὰ σκῆπτρα. δεῖ γὰρ ἀπὸ βασιλέων ἀρξαμένους καὶ ἀπὸ τούτων ἀσκουμένους καὶ ἤδη συνεθίζειν ἑαυτοὺς εἰς ἐγκώμια καὶ ὑμνεῖν τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον εὐσέβειαν, καὶ τὴν μὲν πρώτην καταρχὴν τῆς εὐφημίας ἀπὸ τούτου ἑνασκεῖν, τὴν δὲ ἄσκησιν διὰ τούτου γυμνάζειν, ἵνα ἐν ἡμῖν ἢ καὶ ἡ γυμνασία τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείας καὶ ἡ πρὸς τοὺς βασιλέας εὐφημία

16. δεῖ γὰρ καὶ τούτοις ἀποδιδόναι τὰς ἀμοιβάς, τοσαύτης ἡμῖν εἰρήνης εὐετηρίαν ἀπλώσασι. βασιλέως δὲ ἀρετὴ καὶ τοῦνομα μόνον εἰρήνην βραβεύει· βασιλεὺς γὰρ διὰ τοῦτο εἴρηται, ἐπειδὴ βάσει λεία καὶ κορυφαιότητι κατεπεμβαίνει καὶ τοῦ λόγου τοῦ εἰς εἰρήνην κρατεῖ, καὶ ὅτι γε ὑπερέχειν πέφυκε τῆς βασιλείας τῆς βαρβαρικῆς, ὥστε καὶ τοῦνομα σύμβολον εἰρήνης. τοιγάρτοι καὶ ἐπηγορία βασιλέως πολλάκις εὐθὺς τὸν πολέμιον ἀναστέλλειν πέφυκεν. ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀνδριάντες οἱ τούτου τοῖς μάλιστα χειμαζομένοις ὄρμοι τυγχάνουσιν εἰρήνης· ἤδη δὲ καὶ μόνη εἰκὼν φανεῖσα βασιλέως ἐνήργησε τὴν νίκην, καὶ τὸ ἄτρομόν τε καὶ ἄτρωτον προὔξενησε τοῖς ἐνοικοῦσιν.

15. W ten sposób zatem chwalmy boga, lecz później zejdzmy do tych, którzy otrzymali od niego berła. Powinniśmy bowiem, zaczawszy od królów i od nich czerpiąc przykład, przyzwyczać się do pochwał i opiewania czci wszechmocnego; za jego sprawą powinniśmy ćwiczyć się od samego początku w pochwie i przez niego praktykować ćwiczenie, aby znajdowało się w nas ćwiczenie czci dla boga i pochwała dla królów.

16. Trzeba bowiem również im oddać zapłatę za to, że obdarowali nas tak wielką obfitością pokoju. Cnota króla, a nawet tylko imię, decyduje o pokoju; dlatego bowiem jest on nazywany królem (βασιλεύς), ponieważ lekkim krokiem (βάσει λεία) stawia mocno stopę nawet nad najwyższym przywództwem i władą słowem prowadzącym do pokoju, i ponieważ z natury przewyższa barbarzyńskie królestwo, tak że nawet [jego] imię jest znakiem pokoju. Dlatego nawet imię króla często powoduje natychmiastowe wycofanie się nieprzyjaciela. Nawet jego posągi są przystaniami pokoju dla tych, którzy są miotani przez burzę. Już nawet samo ukazanie się obrazu króla spowodowało zwycięstwo, i chroni tych, którzy przy nim przebywają, przed lękiem i zranieniem.



II. 5. Końcowy hymn Poimandra – manuskrypt florencki

Źródło: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?search=corpus+hermeticum>
(data dostępu: 16.03.2019).

BIBLIOGRAFIA

CORPUS HERMETICUM – WYDANIA, PRZEKŁADY I KOMENTARZE

- Copenhaver B.P., *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge 1995.
- Corpus Hermeticum*, t. I–II, texte établi par A.D. Nock, Paris 1960.
- Das Corpus Hermeticum Deutsch. Die griechischen Traktate und der lateinische 'Asclepius'*, t. 1, übersetzt und eingeleitet von J. Holzhausen, Stuttgart 1997.
- The Divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus in XVII Books*, Translated formerly out of the Arabic into Greek, and thence into Latine, and Dutch, and now out of the original into English by Doctor [John] Everard, London 1650.
- Ehmer M., *Das Corpus Hermeticum. Weisheit, die aus dem Ewigen fließt*, Hamburg 2016.
- Hermes Mercurius Trismegistus, *Boski Pymander*, przeł. A. Staszewska, Sandomierz 2012.
- Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, przeł. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015.
- Il 'Corpus Hermeticum'*, [w:] *La Rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I, a cura di Paolo Scarpi, Milano 2009.
- Mead G.R.S., *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, vol. II, London 1906.
- Myszor W., *Corpus Hermeticum IV: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 16/1, 1978, s. 189–196.
- Myszor W., *Corpus Hermeticum VI i VII: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 16/2, 1978, s. 241–247.
- Myszor W., *Corpus Hermeticum XIII: wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 17/1, 1979, s. 245–256.
- Myszor W., *Poimandres: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 15/1, 1977, s. 205–216.
- Parthey G., *Hermetis Trismegisti Poemander*, recognovit G. Parthey, Berolini MDCCC-LIV.
- Scott W., *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. I, Boston 1993.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum V*, „Collectanea Philologica”, XV, Łódź – Łask 2012, s. 103–108.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum XVI*, „Collectanea Philologica”, XVII, Łódź 2014, s. 29–36.

INNE ŹRÓDŁA

- Aristotelis, *Opera*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini 1960.
- Athenagoras, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*, ed. W.R. Schoedel, Oxford 1972.
- Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, Leipzig 1921.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford 1964.
- Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 3, ed. K. Müller, Parisiis 1849.
- Herodoti Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude, editio tertia, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis 1988.
- Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, edidit F. Solmsen. *Fragmenta selecta* ediderunt R. Merkelbach et M.L. West, Oxonii 1970.
- Iamblichi De vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner, Lipsiae 1937.
- Lactantius, *Divinae Institutiones. De opificio Dei. De ira Dei*, ed. U. Boella, Firenze 1973.
- Lucianus, *Vitarum auctio*, [w:] C. Jacobitz, *Luciani Samosatensis Opera*, Lipsiae 1921.
- Manetho, with an english translation by W.G. Waddell, London MCMLXIV.
- Orphei hymni*, ed. by W. Quandt, Berlin 1955.
- Photii Bibliotheca ex recensione Immanuelis Bekkeri*, t. I–II, Berolini 1824–1825.
- Plato, *Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1961–1962.
- Porphyrius, *De vita Pythagorae*, [w:] *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*, Lipsiae 1886.
- Pseudo-Pitagoras, *Carmen aureum*, [w:] *Theognis, Pseudo Pythagoras, Pseudo Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teleiambicum*, ed. D. Young (post E. Diehl), Leipzig 1971, s. 86–94.
- Quinti Septimi Florenti Tertulliani, *Adversus Valentinianos*, [w:] *Tertulliani opera ex recensione Aemilii Kroymann*, pars III, Vindobonae – Lipsiae 1906.

PRZEKŁADY TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

- Arystoteles, *Dziela wszystkie*, Warszawa 1990–2001.
- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Epikur, *List Epikura do Herodota*, [w:] idem, *Listy, maksymy, sentencje*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.
- Focjusz, *Biblioteka*, t. IV, „Kodeksy” 247–280, przeł. O. Jurewicz, Wrocław 2006.
- Platon, *Dialogi*, t. I–II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.
- Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1990.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.
- Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór*, t. II, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.
- Plutarch, *O zamłknieniu wyroczni*, [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005.
- Sofokles, *Antygona*, [w:] Sofokles, *Tragedie*, t. II, przeł. R.R. Chodkowski, Lublin 2012.

SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIA

- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. I–IV, Paris 1968–1977.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden 2006.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI, ed. by J. Hastings, Edinburgh 1913.
- Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960.
- A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, Oxford 1996.
- Montanari F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden – Boston 2015.
- A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, pod red. M.A. Krapca, Lublin 2006.
- Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. I–IV, Warszawa 1958–1965.

OPRACOWANIA

- Banek K., *Hermes Trismegistos. W poszukiwaniu genezy mitu*, „Hermaion”, 1, 2012, s. 12–39.
- Banek K., *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, Warszawa 2013.
- Betz H.D., *The Dephic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation*, „The Harvard Theological Review”, vol. 63, no. 4, 1970, s. 465–484.
- Bonardel F., *L’Hermétisme*, Paris 1985.
- Bos A.P., *A dreaming or sleeping god Kronos in the Corpus Hermeticum and other Hellenistic texts*, [w:] A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle’s Lost Dialogues*, Köln 1989.
- Bos A.P., *Aristotle on God’s Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*, New York 2018.
- Bousset W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 2011.
- Bouzyk M.M., *Dlaczego mit? Kilka uwag w świetle filozofii klasycznej*, [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, pod red. A. Świerżowskiej i I. Trzcińskiej, Kraków 2016, s. 9–25.
- Broek R. van den, *Gnosticism and Hermetism in Antiquity. Two Roads to Salvation*, [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. by R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1988, s. 1–20.
- Bugaj R., *Corpus Hermeticum w historii*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 46/4, 2001, s. 7–36.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.
- Bull Ch.H., *Ancient Hermetism and Esotericism*, „Aries – Journal for the Study of Western Esotericism”, 15, 2015, s. 109–135.
- Bull Ch.H., *Hermes between Pagans and Christians. The Nag Hammadi Hermetica in Context*, [w:] *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*, ed. by H. Lundhaug, L. Jeannot, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 110, Tübingen 2018, s. 207–260.
- Bull Ch.H., *No End to Sacrifice in Hermetism*, [w:] *Philosophy and the End of Sacrifice. Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond (the Study of Religion in a Global Context)*, ed. by P. Jackson, A.-P. Sjödin, Sheffield 2016, s. 143–166.

- Bull Ch.H., *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. by Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner, Leiden – Boston 2012, s. 399–425.
- Bull Ch.H., *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Boston 2018.
- Burnet J., *Early Greek Philosophy*, London 1908.
- Casaubon I., *De rebus sacris et Ecclesiasticis. Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomene in Annales*, London 1614.
- Chlup R., *The Ritualization of Language in the Hermetica*, „Aries – Journal for the Study of Western Esotericism”, 7, 2007, s. 133–159.
- Czapińska M., *Platońska „epanodos”, czyli niezwykła podróż duszy. Rozwój koncepcji*, „Nowy Filomata”, IX, z. 1, 2005, s. 11–21.
- Czerkawski J., *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XV, z. 1, 1967, s. 119–140.
- Czerkawski J., *Hannibala Rosseliego koncepcja „pia philosophia”*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 15, 1969, s. 107–124.
- Czerwińska J., *La nozione ΘΥΜΟΣ da Omero, Eraclito e Democrito*, „Eos”, LXXXIX, 1996, s. 7–22.
- Danek Z., *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000.
- Dannenfeldt K.H., *Hermetica Philosophica*, [w:] *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, ed. P.O. Kristeller, Washington 1960, s. 137–164.
- Derchain Ph., *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*, „Revue de l'histoire des religions”, t. 161, nr 2, 1962, s. 175–198.
- Dillon J., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, New York 1996.
- Dłubacz W., *U źródeł koncepcji absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003.
- Dodd C.H., *The Bible and the Greeks*, London 1954.
- Dodds E.R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, przeł. J. Partyka, Kraków 2014.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.
- Ebeling F., *Alchemical Hermeticism*, [w:] *The Occult World*, ed. Ch. Partridge, London – New York 2015, s. 74–91.
- Ebeling F., *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*, München 2005.
- Eco U., *Interpretacja i historia*, [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, pod red. S. Colliniego, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994.
- Else G.F., *God and Gods in Early Greek Thought*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 80, 1949, s. 24–36.

- Evola J., *La Tradizione Ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua „Arte Regia”*, Roma 2006.
- Faivre A., Voss K.-C., *Western Esotericism and the Science of Religions*, „Numen”, vol. 42, fasc. 1, 1995, s. 48–77.
- Festugière A.-J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.
- Festugière A.-J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. I–IV, Paris 1945–1954.
- Fowden G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, New Jersey 1993.
- Freke T., Gandy P., *The Hermetica. The Lost Wisdom of the Pharaohs*, New York 2008.
- Furley D.J., *The Greek Cosmologists*, vol. 1: *The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge 1987.
- Furley D.J., *The Greek Theory of the Infinite Universe*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 42, no. 4, 1981, s. 571–585.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.
- Gajda-Krynicka J., *Teologie starożytne. (Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza)*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, pod red. ks. I. Deca, Wrocław 1999, s. 105–128.
- Gajda-Krynicka J., *Timajos pitagorejski. Koncepcja Demiurga w filozofii pitagorejskiej*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Timajos*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 15–31.
- Garin E., *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa 2012.
- Garin E., *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1993.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982.
- Grafton A., *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 46, 1983, s. 78–93.
- Grube G.M.A., *Plato’s Thought*, Methuen 1935.
- Gurgel Pereira G.H., *The Hermetic Λόγος Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*, Basel 2010.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1962.
- Guthrie W.K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Guthrie W.K.C., *The Sophists*, Cambridge 1977.
- Hackforth R., *Plato’s Cosmogony (Timaeus 27 d ff)*, „The Classical Quarterly”, vol. 9, no. 1, 1959, s. 17–22.
- Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Innocenzi F., *Il daimon in Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata 2011.
- Jackson H.M., *A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 128, 1999, s. 95–106.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007.
- Kahn Ch.H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.
- Kerchove, A. van den, *La voie d’Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden 2012.
- Kingsley P., *Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 56, 1993, s. 1–24.

- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska: studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa 1999.
- Klisowska M., *Dzieje idei Wszechświata. Elementy kosmologii*, Rzeszów 1995.
- Kragh H.S., *Conceptions of Cosmos. From Myths to the Accelerating Universe: a History of Cosmology*, New York 2007.
- Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Kroll J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914.
- La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, a cura di Paolo Scarpi, vol. I, Milano 2009.
- Lengauer W., Stebnicka K., *Empedokles i jego „Katharmoi”*, „Ars Regia”, 3/1 (6), 1994, s. 9–30.
- Literatura Grecji starożytnej*, pod red. H. Podbielskiego, t. II, Lublin 2005.
- Lunn-Rockliffe S., *Demons und Demonologies*, [w:] *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. by J. Lössl, N.J. Baker-Brian, New Jersey 2018, s. 493–509.
- Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978.
- Marcus R., *The Name Poimandres*, „Journal of Near Eastern Studies”, vol. 8, no. 1, 1949, s. 40–43.
- Menn S., *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*, „The Review of Metaphysics”, vol. 45, no. 3, 1992, s. 543–573.
- Mierzecki R., „Hermetyzm”, *Roman Bugaj*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991: [recenzja], „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 37/1, 1992, s. 120–133.
- Moreschini C., *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. J. Lössl, N.J. Baker-Brian, New Jersey 2018.
- Moreschini C., *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, trans. P. Baker, Turnhout 2011.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Mrówka K., *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*, Szczecin 2003.
- Murakawa K., *Demiurgos*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte”, 6/4, 1957, s. 385–415.
- Murawiec W., *Hannibal Rosselli – profesor Akademii Krakowskiej i autor Pymandra*, „Folia Historica Cracoviensia”, t. 1, 1989, s. 33–53.
- Myszor W., *Literatura hermetyczna*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, pod red. H. Podbielskiego, t. II, Lublin 2005, s. 1011–1014.
- Naddaf G., *On the Origin of Anaximander’s Cosmological Model*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 59, no. 1, 1998, s. 1–28.
- The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery*, ed. by S. Giversen, T. Petersen, J.P. Sørensen, Copenhagen 2002.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.
- Narecki K., *Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXIX, z. 3, 1981, s. 19–32.
- O’Brien C.S., *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015.
- Pawłowski K., *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007.

- Pereira M., *Alchemy and Hermeticism: an Introduction to this Issue*, „Early Science and Medicine”, vol. 5, no. 2, 2000, s. 115–120.
- Raven J.E., *The Basis of Anaxagoras' Cosmology*, „The Classical Quarterly”, vol. 4, no. 3/4, 1954, s. 123–137.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. I–V, Lublin 2000–2002.
- Reitzenstein R., *Die Hellenistischen Mysterienreligionen: Nach Ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig – Berlin 1920.
- Reitzenstein R., *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
- Reitzenstein R., *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten*, Strassburg 1901.
- Rijckenborgh, J. van, *Pragmoza egipska i jej wołanie w wiecznym Teraz*, t. I, Wieluń 2016.
- Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiary w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. J. Korpanty, Kęty 2007.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011.
- Scarpi P., *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: per una nuova religione di tolleranza*, [w:] *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of his 65th Birthday on June 23, 2014*, ed. by S. Gaspa, A. Greco, D.M. Bonacossi, S. Ponchia, R. Rollinger, Münster 2014, s. 647–654.
- Scarpi P., *The Secret World of Hermetism*, Padova 2014.
- Schibli H.S., *Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul*, „The Classical Quarterly”, New Series, vol. 43, no. 1, 1993, s. 143–167.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006.
- Scott W., *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. II, Oxford 1925.
- Segal R.A., *The Pimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin – New York – Amsterdam 1986.
- Solmsen F., *Nature as Craftsman in Greek Thought*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 24, no. 4, 1963, s. 473–496.
- Sowa J., *Miedzy erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009.
- Sowa J., *Pojęcie ΔΑΙΜΩΝ w pismach Platona*, „Collectanea Philologica”, II, Łódź 1995, s. 235–244.
- Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu: studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.
- Sowińska A., *Scientia Hermetica na linii czasu, czyli idea okresów historycznoliterackich hermetyzmu*, [w:] *Ezoteryczne tropy w kulturze zachodu*, pod red. R.T. Ptaszka i D. Sobieraj, Lublin 2013, s. 49–56.
- Sowińska A., *Starożytny Egipt a Hermes Trismegistos. Świadectwo egipskości Trzykroć Największego w wybranych tekstach hermetyzmu wyższego*, „Interlinie. Interdyscyplinarne Czasopismo Internetowe”, nr 1/5, 2012, s. 92–99.
- Stępień M.B., *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.
- Stránský J., *Démiúrgos a jeho role v Platónově dialogu Timaios*, „Listy filologické”, 3/4, CXLI, 2018, s. 293–324.

- Stroumsa G.A.G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń 2104.
- Szönyi G.E., *The Hermetic Revival in Italy*, [w:] *The Occult World*, ed. by Ch. Partridge, London – New York 2015, s. 51–73.
- Świderkówna A., *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 2008.
- Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie, pod red. A. Sowińskiej i W. Stawiszyńskiego, Warszawa 2016.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. I, Warszawa 1988.
- Timotin A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston 2012.
- Tröger K.W., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971.
- Trzcińska I., *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, „*Studia Religiológica*”, 39, 2006, s. 141–156.
- Trzcińska I., *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011.
- Tylak A., *Miejsce i rola dajmonów w Corpus Hermeticum na tle wcześniejszej greckiej tradycji „demonologicznej”*, [w:] *Światło i ciemność. Polskie Studia Ezoteryczne. Konteksty. Tom VII*, pod. red. M. Rzeczyckiej i I. Trzcińskiej, Gdańsk 2015, s. 76–89.
- Tylak A., *Obraz demiurga w Platońskim Timajosie i traktatach Corpus Hermeticum*, [w:] *W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, pod red. K. Kochańczyk-Bonińskiej i ks. L. Misiarczyka, Warszawa 2014, s. 211–222.
- Vlastos G., *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, „*The Philosophical Quarterly*”, vol. 2, no. 7, 1952, s. 97–123.
- Waszink J.H., *The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum*, „*Annuaire de L’Institut de Philologie et D’Histoire Orientales et Slaves*”, 9, 1949, s. 639–653.
- West M.L., *Three Presocratic Cosmologies*, „*The Classical Quarterly*”, vol. 13, no. 2, 1963, s. 154–176.
- Wildberg Ch., *Corpus Hermeticum, Tractate III: The Genesis of a Genesis*, [w:] *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity. Texts and Studies in Ancient Judaism*, ed. by L. Jenott and S. Kattan Gribetz, Tübingen 2013, s. 124–149.
- Wrotkowski W., *Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Warszawa 2008.
- Wróblewski W., *Arystokratyzm Platona*, Warszawa 1972.
- Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London – New York 1964.
- Zambelli P., *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994.
- Zieliński T., *Hermes und die Hermetik*, „*Archiv für Religionswissenschaft*”, 1905, s. 321–372.
- Zieliński T., *Hermes und die Hermetik*, „*Archiv für Religionswissenschaft*”, 1906, s. 25–60.
- Zieliński T., *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920.
- Zore F., *Hermes and Dike*, „*Synthesis Philosophica*”, 46/2, 2008, s. 381–399.
- Zuntz G., *On the Hymns in Corpus Hermeticum XIII*, „*Hermes*”, 83, Bd., H. 1, 1955, s. 68–92.

SUMMARY

This study fits into the field of modern research on the issue of ancient hermeticism. Its subject is the analysis, on the background of earlier philosophical tradition, of the way of depiction of three terms, viz. god, world, and human, in the seventeen Greek treatises belonging to the collection *Corpus Hermeticum*.

The aim of this study is an attempt to answer two basic questions. Firstly, does the image of “a hermetic triad” emerging from the texts which constitute the *Corpus Hermeticum*, despite the rich diversity of the texts and commonly agreed lack of consistency among them, produce a representation consistent and coherent enough to be acknowledged as a common denominator of a hermetic thought depicted in the corpus. Does this image, as a consequence, validate the statement about a hermetic theology, cosmology, and anthropology, shared among the texts. Secondly, does this image differ, and to what extent, from the concepts submitted by an earlier Greek tradition. Since the analysis of the aforementioned issues demanded a thorough translation of all the treatises, the translation along with the original text are included in the dissertation as an *appendix*.

The main part of this book consists of three chapters devoted to presentation and a thorough cross-sectional analysis, of three subsequent terms the “hermetic triad” consists of.

The first chapter is dedicated to the concept of a god and to the presentation of its status in the hermetic thought of the *Corpus*. The first part of the chapter, providing the background to further considerations, demonstrates how the concept of the “god” and “things which pertain to god” functioned in the Greek philosophical tradition. Later in the chapter, concepts defining the god, such as mind, *logos*, *arche*, the one, demiurge, father, and good, were examined and a comparison was drawn between them and earlier Greek concepts. Furthermore, attributes of the hermetic god were indicated.

The second chapter is concerned with the image of the world presented by the authors of the *Corpus Hermeticum*. The analysis of the above-mentioned matter is preceded with a brief introduction concerning the concept of the cosmos in Greek tradition. This concept provides a point of departure for consideration of the god’s depiction presented by the authors of the *Corpus*. In order to achieve this aim, it was essential to present a hermetic cosmogony, a concept of the world as another god, actions ascribed to the cosmos and its attributes, as well as a hierarchy of beings living within it.

The third chapter is concerned with a role and place of man in the hermetic world and his relations with the god. In this chapter, as in the previous ones, the beliefs of the Greek philosophers on human nature serve as a starting point. To ponder the issues in question, according to the authors of the *Corpus*, the birth of the first hermetic man, the father of all humans, has to be portrayed and consequently, it has to be presented how in the texts of the *Corpus Hermeticum* a human nature is understood. This chapter addresses the issue of significance attached to the saying “know thyself” by the hermetic thought.

Conclusions drawn from the analysis of the treaties included in the *Corpus Hermeticum* allow the examined collection to be classified as syncretic writings, which frequently do not show cohesion and consistency. Although it is hard to talk about a hermetic theology, cosmology, or anthropology *sensu stricto*, upon reading the said treaties, quite firm bases of these concepts can be established – namely ideas which recur throughout all, (or almost all) treaties, despite the fact that they unfold differently or do not unfold at all. *Corpus Hermeticum* is a collection of treaties in which a syncretic philosophical thought prevails, and in which the beliefs held by Plato, Aristotle and the stoics come into the forefront.

The second part of this book comprises original Greek texts of *Corpus Hermeticum* with the first complete Polish translation.