

[Hermes Trismegistos]¹ *Stobaei Hermetica* XI (Ioannis Stobaei *Anthologium*: Hermetica, excerptum XI)

1. Wstęp. *Stobaei Hermetica*

Jan Stobajos, pochodzący ze Stobi w Macedonii, w V wieku po Chrystusie zredagował dla swego syna, Septymiusza, okazałej wielkości antologię ekscerptów, z której zasłynął u potomnych. Imię Stobajosa (Jan) może świadczyć o jego związku z religią chrześcijańską (być może sam był chrześcijaninem lub po prostu wychował się w tradycji chrześcijańskiej), aczkolwiek wykluczenie przez niego z antologii autorów chrześcijańskich oraz charakterystyczny zasób przekazanej tam wiedzy sugeruje identyfikowanie się Stobajosa głównie z dziedzictwem greckim. W czasach patriarchy Konstantynopola Focjusza (IX wiek po Chrystusie) – który dokonał swego rodzaju streszczenia treści zawartych w *Antologii* Jana oraz zasugerował jej prawdopodobny pierwotny tytuł (*Eklogai apophthegmata hypothēkai*)² – dzieło Stobajosa podzielono na cztery księgi, później pogrupowano je na dwa tomy: (1) *Eklogai physikai kai ēthikai* (ks. I i II – tam też znajduje się najwięcej fragmentów hermetycznych) oraz (2) *Anthologion* (ks. III i IV). Obecnie mianem *Antologii* określa się całe dzieło Stobajosa, zawierające wyimki z (łącznie) ponad 500 autorów od Homera (VIII wiek przed Chrystusem) po Temistiusza (IV wiek po Chrystusie) i wskazują-

¹ Legendarnej postaci Hermesa Trismegistosa przypisuje się autorstwo wyimków hermetycznych (*Stobaei Hermetica* – dalej: *SH*) znajdujących się w *Antologii* Stobajosa.

² Focjusz miał dostęp do kompletnego dzieła Stobajosa, które później, w X lub XII wieku, uległo abrewiacji za sprawą nieznanego bliżej bizantyńskiego epitomatora, który najprawdopodobniej sympatyzował z tradycją neoplatońską, co pozwoliło zachować w *Antologii* wyimki hermetyczne. Zob. *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018, s. 20.

ce na trzy główne gałęzie tematyczne starożytnej filozofii: fizyka, logika i etyka³.

W *Antologii* Stobajosa można doliczyć się w sumie 29 ekscerptów hermetycznych. Od czasu ich edycji przez W. Scotta (1924 rok)⁴ owe fragmenty zostały zorganizowane (i tym samym ponumerowane) zgodnie z ich atrybucją: dziesięć mów Hermesa do Tata (*SH* I, IIA, IIB + XI [liczone także jako jeden utwór], IV-X), pięć mów Hermesa do Ammona (*SH* XII-XVI), pięć mów Izydy do Horusa (*SH* XXIII-XXVII), sześć mów Hermesa bez sprecyzowanego adresata (*SH* III, XVII-XXII) – w tym pojedynczy wyimek z traktatu pt. *Afrodyta* (*SH* XXII), poemat astrologiczny przypisywany Hermesowi (*SH* XXIX) oraz trzy krótkie (wręcz jednozdaniowe) cytacje – jedna przypisywana Hermesowi rozmawiającemu z Akmonem (Ammonem?) (*SH* XIII), kolejna z nieznanym bliżej królem (Ammonem?) (*SH* XXVII), trzecia to wypowiedź samego Hermesa, bez adresata (*SH* XXVIII)⁵. Traktaty hermetyczne (czy ich wyimki) występujące w *Antologii* w większości (poza np. *SH* XXIX, czyli poematem zapisanym heksametrem) mogą być nazwane „szkolnymi traktatami w formie dialogu” (przy czym mają tendencje do przechodzenia tak naprawdę w monologi wypowiedziane przez Hermesa). Jednakowoż owa „szkolna klasa” staje się tutaj świątynią, gdzie przedstawiano nauki tajemne jedynie nielicznemu, wybranemu, audytorium⁶.

Przekazywana słuchaczom wiedza hermetyczna jest – mówiąc ogólnie – „teorią wszystkiego”, w tym i relacji zachodzących między inteligibilnymi i sensybilnymi bytami oraz abstraktami, jak „przeznaczenie”, „opatrność”, „konieczność” (przy czym rekonstrukcja zależności i funkcji tych ostatnich jest trudna do precyzyjnego oddania). Pamiętając, że teologia i kosmologia hermetyzmu są niejednokrotnie bardzo zawiłe, odbiorca wyimków hermetycznych u Stobajosa dostrzega, że w *SH* Bóg suprakosmiczny występuje jako odwieczny najwyższy byt, niewysłowiony, przenikający języki, ciała i wszelką sensybilną rzeczywistość. Ze względu na swą wieczność Jego wytwory również są wieczne, np. ciała niebieskie, których jest twórcą. Wizerunkiem Boga jest słońce (czy też Słońce), które według

³ Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 19-21.

⁴ *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 3, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 380-533.

⁵ Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 21-22.

⁶ Więcej na temat motywu *tajemnicy i nauk tajemnych* w starożytności zob. np. A. de Jung, *Secrecy I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s. 1050-1054.

SH IIA pełni funkcję kreatora świata oraz ciał ulegających przemianom. Droga do Boga suprakosmicznego jest głównie pobożność (kult), a zbliżenie się do Niego związane jest z przekroczeniem świata materialnego⁷, który tak naprawdę jest iluzją, a wszelkie ciała ziemskie egzystują w sferze fałszu i pozoru. Życie na ziemi zaś jest nieustanną walką przeciwko popędom ciała, które musi zostać porzucone przed wzniesieniem się ku Bogu. W opozycji do ciała stoi dusza, a więc byt wieczny, bezcielesny, który (jednakże) przebywając w ciele, może doświadczyć jego skalanej, destrukcyjnej siły. Nad zrodzonymi ciałami natomiast władzę ma przeznaczenie, które podporządkowane jest opatrności⁸.

W *SH* dostrzec zatem można tematykę odnoszącą się do Boga (suprakosmicznego), świata, słońca, podlegających zmianie i zniszczeniu ciał ziemskich, wiecznej i bezcielesnej duszy, opatrności, konieczności, przeznaczenia, gwiazd, cielesności (i związanego z nią antysomatycznego nastawienia), ale także i do kwestii pojmowania dobra i zła, a więc swoistej antytezy, na której zasadza się chociażby tematyka (i struktura) *SH* XI⁹, czyli zbioru podstawowych zasad filozofii hermetycznej.

2. Katechizm hermetyczny – *Stobaei Hermetica* XI (*SH* XI)

2.1. Struktura utworu

Tekst *SH* XI to dialog między „ojcem” i „dzieckiem” (najprawdopodobniej Hermesem i Tatem) składający się z pięciu niewielkich akapitów, z których drugi stanowi centrum całego utworu i zbudowany jest z czterdziestu ośmiu antytetycznie skonstruowanych punktów-formuł (*kephalaia*) tworzących łącznie swego rodzaju *encheiridion* myśli hermetycznej.

2.2. Gatunek literacki. *Kephalaion*

Kluczowym elementem *SH* XI jest oczywiście akapit drugi, którego częściami składowymi są wyliczone zasady (czterdzieści osiem) filozofii hermetycznej, ściślej powiedzielibyśmy filozofii (w większości) teoretycznej. Wraz

⁷ Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 24.

⁸ Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 24.

⁹ Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 22-25.

z czterdziestoma ośmioma punktami – nazwanymi przez Hermesa *kephalaia* – pojawia się pytanie o przewijającą się w literaturze hermetycznej strukturę treści, którą można by nazwać gnomiczną. Innymi słowy, odbiorca danych tekstów hermetycznych obcuje niejednokrotnie z gnomologią hermetyczną, której elementami wydają się być także – jak na przykład w przypadku *SH XI* – *kephalaia* (*kephalaion*: ‘główny punkt; zasadnicza, główna rzecz; podstawowa myśl; streszczenie’) czy – jak w *Definicjach* armeńskich – *horoi* (*horos*: ‘reguła; definicja’). Należy zatem przyjrzeć się dokładniej cechom semantycznym i kryteriom formalnym gatunku osadzonego na definicji terminu *gnōmē* (‘myśl; sentencja; maksyma; aforyzm; pl. zasady życiowe’), by móc przeanalizować kwestię relacji (czy wręcz ewentualnej tożsamości) *gnōmē* i *kephalaion*. Toteż, idąc w tej materii tokiem badań J.-P. Mahé¹⁰, trzeba najpierw zwrócić uwagę na jedną z najbardziej znanych definicji „sentencji” (*gnōmē*), a więc na tę w *Retoryce* Arystotelesa:

Sentencja (*gnōmē*) jest to stwierdzenie, które dotyczy nie pojedynczego faktu, takiego jak np. charakter Ifikratesa, lecz prawdy ogólnej; nie wszelkiej jednak prawdy ogólnej, nie takiej więc jak: „linia prosta jest przeciwieństwem linii krzywej”, lecz tylko takiej prawdy, której przedmiotem jest ludzkie działanie i która wskazuje, czego w tym działaniu należy unikać i do czego dążyć¹¹.

Przewrotnie więc do treści, które reprezentują *kephalaia* hermetyczne, a zgodnie z zasadą przedstawioną przez Arystotelesa, nie można by postawić znaku równości między nimi a tak zdefiniowanymi *gnōmai*, np. *kephalaion SH XI 2 (1)*: „Wszystkie byty się poruszają; jedynie to, co nie istnieje, (jest) nieruchome” nie wskazuje na powinność dokonania wyboru, nie jest związane z ludzkim działaniem, jest stwierdzeniem pewnego faktu, w związku z czym tak sformułowane *dictum* nie powinno być utożsamiane z *gnōmē*. Hermogenes – przełomowy grecki teoretyk retoryki – przedstawia jednakże mniej zawężoną definicję *gnōmē*:

Gnōmē jest zwięzłym powiedzeniem (*logos kephalaiōdēs*) w ogólnym twierdzeniu, odradzającym coś lub nakłaniającym ku czemuś albo pokazującym, czym jest każda rzecz (*Progymnasmata 4*)¹².

¹⁰ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982, s. 407-457.

¹¹ Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tł. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 143.

¹² Tł. własne według edycji: *Hermogenis opera*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1913, s. 8.

W porównaniu z teorią Arystotelesa Hermogenes dodaje dwa nowe określenia, definiując *gnōmē* jako (1) „zwięzłe powiedzenie” oraz (2) to, co może „opisać, czym jest każda rzecz”. W taki sposób objaśniony termin *gnōmē* może – zważywszy na treść czterdziestu ośmiu *kephalaia* oraz armeńskich *horoi* – stanowić argument za ewentualnym pokrewieństwem semantycznym występującym między *gnōmē* a *kephalaion* i *horos* (w czasach Marka Aureliusza, *nota bene* w momencie narodzin *philosophica Hermetica*, zbieżność znaczeniową można zauważyć także pomiędzy *gnōmē* i *aphorismos*¹³, gdzie tym ostatnim terminem określano formę zbudowaną z krótkich członów, przykładowo – jak przytacza Hermogenes¹⁴ za Platonem: „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, jest nieśmiertelne”¹⁵ czy za Demostenesem: „Prawo jest wynalazkiem i darem bogów, zasadą mądrych ludzi”¹⁶).

W epoce hellenistycznej i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jesteśmy zatem świadkami pewnego rodzaju konwergencji krótkich form w obrębie definicji terminu *gnōmē*, który uchodzi za pojęcie ogólne, obejmujące kilka gatunków, których cechy semantyczne i formalne nie zawsze określone są w sposób wyraźny i jednoznaczny¹⁷. W związku z powyższymi rozważaniami na temat definiowania *gnōmē* możemy dokonać podziału generalnego, wydzielając dwa podstawowe rodzaje „sentencji”: (1) „maksyma praktyczna”, zogniskowana na działaniu, adekwatna do arystotelesowskiej definicji *gnōmē*, posiadająca pośrednio lub bezpośrednio formę nakazu, (2) „maksyma teoretyczna”, przekazująca konkretny pogląd na naturę bytów i rzeczy, bez korespondencji z działaniem¹⁸.

Dicta hermetyczne występujące w *SH* XI ewidentnie zaklasyfikować można do *gnōmai* z grupy drugiej (do sentencji teoretycznych), a więc informujących, wyrażających obiektywny stosunek do wypowiedzanej treści. Owa grupa maksym o charakterze teoretycznym posiada ponadto dodatkowe, zawężone kryteria formalne, precyzujące reguły przynależności ga-

¹³ M. Alexandre, *Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle: philosophie et rhétorique*, „Licorne” 3 (1979) s. 126.

¹⁴ Cytat z Platona i Demostenesa został zapożyczony przez Hermogenesa w *O typach stylu* I 6.

¹⁵ Plato, *Phaedrus* 245C za: Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 138.

¹⁶ Demosthenes, *Contra Aristogitonem* I 16 za: Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 411.

¹⁷ Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 412.

¹⁸ Podaję za: Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 412.

tunkowej przyporządkowywanych jej fraz, którym wydają się odpowiadać treści czterdziestu ośmiu hermetycznych *kephalaia*. Niektóre z kryteriów (podstawowe, a jednocześnie i kluczowe dla SH XI) przybliży Mahé¹⁹ w oparciu o studium odnoszące się w podobnym kontekście badawczym do twórczości Publiliusza Syrusa²⁰:

- **kryterium a** – uogólnienie podmiotu; a^1 : zaakcentowane za pomocą kwantyfikatora typu „każdy, nikt, nic, wszystko” itp. Zob. np. SH XI 2 (16) „Nic (*ouden*) w ciele nie jest prawdziwe; w (sferze) bezcielesnej wszystko (*to pan*) jest wolne od fałszu”; a^2 : bez kwantyfikatora (generalizacja podmiotu uzyskana za pomocą szerokiego/ogólnego znaczenia użytego terminu). Zob. np. SH XI 2 (20): „Dobro (*to agathon*) jest dobrowolne, zło (*to kakon*) – wbrew woli”;
- **kryterium b** – uogólnienie predykatu; b^1 : czasownik w trzeciej osobie czasu teraźniejszego (tryb oznajmujący). Zob. np. SH XI 2 (11): „Nie wszystko poruszane jest (*kineitai*) przez duszę, dusza natomiast porusza (*kinei*) każdy byt”; b^2 : czasownik posiłkowy „być” trzeciej osoby czasu teraźniejszego (tryb oznajmujący). Zob. np. SH XI 2 (37): „Spośród bytów jedne są (*eisi*) w ciałach, inne – w formach, (jeszcze) inne – <w> mocach; ciało jest (*esti*) w formach, forma zaś i moc – w ciele”;
- **kryterium c** – autonomia wypowiedzi; niezbędnym elementem do uzyskania autonomii wypowiedzi jest jej kompletność, którą możemy uzyskać (czy też wywołać wrażenie kompletności), posługując się na przykład antytezami (np. dobro/zło, wysoko/nisko) lub komplementarnymi elementami odnoszącymi się do rzeczywistości (np. dusza/ciało, opatrność/konieczność). Ta sama maksyma może zawierać jedną (c^1) lub więcej (c^n) tego typu par. Np. maksyma SH XI 2 (33): „Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają” może zostać zaklasyfikowana pod względem swej kompletności jako c^1 (posiada jedną parę antytetyczną: powiększanie/zmniejszanie), ponadto – biorąc pod uwagę wcześniejsze wytyczne – można ją także uszeregować w podgrupie a^2 („ciała” – szeroki/ogólny termin) oraz b^1 („powiększają się (*auxetai*) i zmniejszają (*meioutai*)”) – czasowniki w trzeciej osobie czasu teraźniejszego, tryb oznajmujący). Dla porównania maksyma SH XI 2 (35): „Narodziny człowieka to początek zniszczenia; zniszczenie człowieka to początek narodzin” posiada klasyfikację a^2 , b^2 , c^1 ;

¹⁹ Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 414-415.

²⁰ F. Desbordes, *Les vertus de l'énoncé. Notes sur les „Sentences” de Publilius Syrus*, „La Licorne” 3 (1979) s. 65-84.

- **kryterium d** – równowaga struktury wypowiedzi; fakt umieszczenia w tekście kontrastu nadrzędnej tezy (c^1), ewentualnie uzupełnionego jedną lub kilkoma drugorzędnymi antytezami (c^n), skutkuje powstaniem struktury binarnej wypowiedzi; d^1 : można więc traktować strukturę binarną jako swego rodzaju znak stylu aforystycznego, pod warunkiem że drugi termin jest wystarczający do dopełnienia terminu pierwszego, z którym tworzy parę antytetyczną. Taki efekt można uzyskać, wprowadzając na przykład element krótkiego pytania i równie zwięzłej odpowiedzi. Najlepiej obrazuje to *Definicja* armeńska X 1 (fragm.): „Co jest dobre? To, co nie ma porównania”²¹ (klasyfikacja a^2 , b^2 , d^1). Pośród czterdziestu ośmiu hermetycznych *kephalaia* znajduje się jedno o podobnej strukturze: pytanie – odpowiedź: SH XI 2 (48): „Czym jest Bóg? Niezmiennym dobrem. Czym jest człowiek? Zmiennym złem” (klasyfikacja a^2 , b^2 , c^2 , d^1); d^2 : bywa tak, że nacisk położony przez pierwszy człon maksymy nie jest dostatecznie wyważony przez człon drugi. Wówczas wypowiedź przyjmuje strukturę ternarną. Całość zachowuje charakter aforystyczny, (zwłaszcza) gdy element antytezy zawarty w pierwszym członie pojawia się w członie trzecim, dając w ten sposób wrażenie cyrkulacji. Np. SH XI 2 (15): „Umysł jest w Bogu, rozumowanie w człowieku; rozumowanie jest w umyśle [...]” (klasyfikacja a^2 , b^2 , c^2 , d^2).

Przyjmując powyższe zasady, rozpracowywać można pod kątem strukturalnym nie tylko wszystkie *kephalaia* z SH XI, ale i pozostałe *dicta* hermetyczne.

2.3. Zarys treści

Utwór SH XI rozpoczyna stwierdzenie (cap. 1) jednego z interlokutorów (Hermesa), że za chwilę przedstawi on swemu rozmówcy („dziecku”, najprawdopodobniej chodzi o Tata) w punktach to, co wcześniej wyłożył na temat bytów „w nader licznych mowach” – *dia pleionōn logōn* (cap. 3). Co – przyjmując za Scottem znaczenie leksemu *logos* jako ‘mowa’ – pozwala przypuszczać, że autor SH XI był najprawdopodobniej w posiadaniu licznych mów adresowanych do Tata²², a ten utwór (SH XI) napisał

²¹ DHX 1 (fragm.) – tłumaczenie za przekładem francuskim w: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 270.

²² W manuskrypcie zawierającym *Antologię* Stobajosa niemający tytułu fragment hermetyczny o liczbie porządkowej XI (numeracja nadana przez Scotta) zapisany jest

z myślą umieszczenia go na końcu bliżej nieokreślonego zbioru tychże mów, aby odbiorca mógł przyswoić sobie ich streszczenie i najważniejsze tezy²³. Punkty mogły być przeznaczone do opanowania pamięciowego (cap. 3 init.) i służyć na przykład jako podstawa (elementarz) dla adepta, który musiał najpierw zrozumieć niuanse dotyczące świata i rzeczywistości materialnej z nim związanej, następnie – nauczyć się gardzić wszystkim, co ziemskie i podlegające zepsuciu, oraz czcić „nieśmiertelnych bogów” krążących w niebiosach. Dopiero wówczas tak wyedukowany nowicjusz był gotowy, by wzniesć się ponad świat materialny i zbliżyć do Boga najwyższego²⁴. Aforyzmy mogły również uchodzić za swego rodzaju „katechizm” filozofii hermetycznej (niczym epikurejskie *Kyriai doxai* czy *Sentencje Sekstusa* w Bibliotece z Nag Hammadi albo aforyzmy w egipskiej literaturze mądrościowej)²⁵. Rzeczone maksymy, zapowiadane w paragrafie pierwszym, a zogniskowane w liczbie czterdziestu ośmiu w drugim, w większości nie wykazują ciągłości tematycznej – pod względem treści występują w układzie stosunkowo chaotycznym. Większość z tych aforyzmów odnosi się do świata (*kosmos*), do rzeczy widzialnych, a zatem do rzeczywistości hylicznej. Ich autor nie lekceważy jednakowoż sfery bezcielesnej, której opis miejscami – np. w implicytnym wskazaniu na istnienie suprakosmicznego Demiurga (punkty 5, 17 i 31) – sygnalizuje, że twórca maksym wierzył w obecność inteligibilnego, ponadświatowego (suprakosmicznego) Boga i pod tym względem można by go nazwać platonikiem²⁶. Treść tych maksym niejednokrotnie ułożona została w postaci antytez o wymiarze: dobro –

zaraz po innym wymimku hermetycznym o numerze IIB noszącym tytuł: *Wyciąg z mowy* (ew. mów) *Hermesa do Tata*. Zarówno SH XI, jak i SH IIB występują w jednym ciągu, bez oddzielenia jednego tekstu od drugiego. Treści SH XI i SH IIB natomiast nie mają ze sobą znaczących punktów wspólnych, co może oznaczać, że pierwotnie te dwa teksty nie były jakkolwiek połączone. Scott wysuwa hipotezę, że istnieje prawdopodobieństwo, iż te dwa teksty zostały połączone w jeden utwór w zbiorze pt. *Mowy Hermesa do Tata*, jeszcze zanim Stobajos miał go w swych rękach. Przypuszczalnie jednak odczytał on SH XI i SH IIB jako dwa odrębne utwory i skopiował do swej *Antologii* w postaci dwóch ekscerptów, oznaczając nagłówek SH XI frazą *tou autou* (= *Hermou ek tōn pros Tat*), która później, w wyniku błędu kopisty, mogła zostać po prostu pominięta. Zob. *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 3, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 403.

²³ *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 404.

²⁴ Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 405-406.

²⁵ Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 404; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68.

²⁶ Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 405.

zło, śmiertelność – nieśmiertelność, zmienność – stałość, zniewolenie – wolność. Przeciwwstawne treści najczęściej odnoszą się z jednej strony do elementów niebiańskich i nieśmiertelnych, z drugiej – do ziemskich i mających swój kres. Wszelkie byty niebiańskie są niezmiennie i wieczne, powstały raz i nie podlegają zniszczeniu. Byty ziemskie natomiast – jak ludzkie ciało – są podporządkowane ciągłym narodzinom, rozkładowi, zmianie i zniszczeniu. Wiedza na temat elementów niebiańskich jest osiągalna, ponieważ byty niebiańskie nie podlegają zmianom. Poznanie (zmiennych) spaw ziemskich zaś nie jest do końca możliwe właśnie ze względu na ich brak stabilności. (Dobre) moce (*energeiai*) zstępują z niebios na ziemię, lecz złe – będące na ziemi – nie wznoszą się do niebios. Dobro ma swą siedzibę „u góry”, podczas gdy zło rezyduje „u dołu”. W niebiosach króluje wolność, a los (przeznaczenie) ma swą władzę na ziemi²⁷. Zgodnie z informacją końcową utworu treść owych punktów powinna zostać zachowana w tajemnicy przed większą liczbą osób z obawy przed brakiem zrozumienia i wykorzystaniem tej „niebezpiecznej” wiedzy w występny sposób, a więc dokonując nagannych czynów i zrzucając winę za swą nieprawość na karb przeznaczenia (cap. 4 i 5)²⁸.

3. Wydania tekstu

Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, t. 1, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 426-435.

Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 54-60.

4. Przekłady nowożytne

Angielskie

Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, t. 1, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 426-435.

²⁷ Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68.

²⁸ Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68.

Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018, s. 68-74.

Francuskie

Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 54-60.

Niemieckie

Das Corpus Hermeticum Deutsch, t. 2, ed. J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

5. Bibliografia

- Alexandre M., *Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle: philosophie et rhétorique*, „Licorne” 3 (1979) s. 125-158.
- Aristotelis De anima libri III*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tł. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 44-220.
- Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świetle oraz Pseudo-Apulejusz, Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 153-219.
- Bull Ch., *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden – Boston 2018.
- Cicero, *Ad Atticum* (fragm.), w: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 59.
- Desbordes F., *Les vertus de l'énoncé. Notes sur les „Sentences” de Publilius Syrus*, „La Licorne” 3 (1979) s. 65-84.
- Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych mężów*, tł. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski, Warszawa 2006.
- Discourse on the Eighth and Ninth, NHC VI,6 : 52,1-63,32*, ed. P.A. Dirkse – J. Brasher – D.M. Parrott, w: *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 3, ed. J. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 337-373.
- Dyskurs o Ogdoadzie i Enneadzie (NHC VI,6: 52,1-63,32)*, tł. A. Szczudłowska-Dembka – W. Myszor, w: *Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 141-157.

- Eurysus Pythagoreus, *De fortuna*, w: *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 3, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 419.
- Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste (nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Concetta Luna, Henri Dominique Saffrey et Nicolas Roudet)*, t. 1, Paris 2014.
- Festugière A.-J., *Le „logos” hermétique d'enseignement*, „Revue des Études Grecques” 55 (1942) s. 77-108.
- Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1-2 i 4, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008-2011.
- Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019.
- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-4, ed. W. Scott, Boston 1985.
- Hermogenis opera*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1913.
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* X 10, 6, w: K. Narecki, *Człowiek w myśli Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 30/3 (1982) s. 5-20.
- Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, tł. J. Gajda-Krynicka, w: *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993.
- Josephus, *Jewish Antiquities (books 18-19)*, t. 8, ed. L.H. Feldman, Cambridge, MA – London 1965.
- Jung A. de, *Secrecy I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s. 1050-1054.
- Kerchove A. van der, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden – Boston 2012.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Księga Henocha etiopska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, tł. i opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2016, s. 141-189.
- Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature*, t. 2: *The New Kingdom*, Berkeley 1976.
- Lucianus, *Vitarum auctio*, ed. A.M. Harmon, London – Cambridge, MA 1915.
- Macrobius, *Saturnalia*, ed. L. von Jan, Quedlinburg – Leipzig 1852.
- Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)*, tł. K. Łapiński, Warszawa 2020.
- Myszor W., *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15/1 (1977) s. 205-216.
- Nowy Testament grecki i polski*, ed. Nestle-Aland, Poznań 2017.
- Philo Judaeus, *Legatio ad Gaium*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 6, ed. L. Cohn – S. Reiter, Berlin 1915, s. 155-223.

- Plato, *Epinomis*, w: Plato, *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*, ed. W.R.M. Lamb, Cambridge, MA – London 1927, s. 423-487.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 611-714.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 91-186.
- Platon, *Fileb*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 571-655.
- Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Platon, *Prawa*, tł. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017.
- Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 249-331.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 323-430.
- Platon, *Timaos*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 657-743.
- Plutarch, *De primo frigido*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 12, ed. H. Cherniss – W.C. Helmbold, London 1957, s. 227-285.
- Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tł. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006.
- Proclus, *In Timaeum* (fragm.), w: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 59.
- Pseudo-Platon, *Definicje*, tł. L. Regner, w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne pisma*, tł. L. Regner, Warszawa 2021, s. 173-189.
- Pseudo-Plato, *Definitiones*, w: *Platonis opera quae extant omnia*, t. 3, ed. H. Estienne, Genevae(?) 1578, s. 411-416.
- Quispel G., *Hermes Trismegistus and Tertullian*, „Vigiliae Christianae” 43/2 (1989) s. 188-190.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005.
- Tertullianus, *De anima*, PL 2, 641-752.
- Zosimus Panoplitanus, *Primus Liber Perfectae Distantiae* (fragm.), w: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 59.

6. Przekład²⁹

(1) Teraz zaś, dziecko, w punktach opowiem o bytach: zrozumiesz bowiem (te) słowa, mając w pamięci to, co usłyszałeś.

(2)

1. Wszystkie byty się poruszają; jedynie to, co nie istnieje, jest nieruchome.
2. Każde ciało podlega zmianie, nie każde ciało podlega rozkładowi. [Niektóre spośród ciał ulegają rozkładowi]³⁰.
3. Nie każde żyjące stworzenie jest śmiertelne; nie każde żyjące stworzenie jest nieśmiertelne³¹.

²⁹ Uwagi do przekładu i komentarza. (1) Wszystkie występujące w komentarzu translacje własne greckich i łacińskich tekstów hermetycznych: *Asclepius*, *CH* (*Corpus Hermeticum*), *SH* (*Stobaei Hermetica*) i greckich ekwiwalentów *DH* (*Définitions Hermétique*) dokonywane są według edycji: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1-2 i 4, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008-2011; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007 oraz Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019. Ekwiwalenty armeńskie *DH* przełożono na podstawie francuskiego tłumaczenia autorstwa J.-P. Mahé, dostępnego łącznie z edycją tekstu we wspomnianym wyżej tomie piątym. (2) W zapisie wyrazów greckich alfabetem łacińskim stosuję transliterację (a więc pozostawiam m.in. jotę *subscriptum* w postaci indeksu dolnego typu: *oi*, *ei*, np. *dzōion*, wym. *dzoön*; *psychēi*, wym. *psyche*, oraz spółgłoskę *g* występującą w danych leksemach greckich przed *gamma*, *kap*, *p*, *ksi* i *chi*, którą odczytujemy wówczas jak *n*, np. *anagkē*, wym. *ananke*).

³⁰ „Każde ciało podlega zmianie (*metablēton*), nie każde ciało podlega rozkładowi (*dialyton*)”. Ciała, które podlegają zmianom, ale nie ulegają destrukcji, to np. świat (jako taki, czy nawet wszechświat), cztery elementy kosmiczne, ciała niebieskie. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 407. Litwa podaje interpretację zawężoną – do ciała jako budulca jednostki (nie tylko ludzkiej): ciało składa się z elementów, na które można je podzielić i poprzez które ciało może ulec przemianie, ale poszczególne, pojedyncze elementy składowe ciała nie podlegają dalszym zmianom, degradacji. Por. *CH* XVI 9: „stałą [*diamonē*] bowiem każdego ciała jest zmiana: i (ciała) nieśmiertelnego – (zmiana) bez zniszczeń, (ciała) śmiertelnego zaś – (zmiana) wraz ze zniszczeniem” (tł. własne). Por. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68, przyp. 2. Element końcowy: „[Niektóre spośród ciał ulegają rozkładowi]” wydaje się głosą, notą marginalną zamieszczoną w manuskrypcie. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 4.

³¹ Zdaniem Scotta pierwsze „nie” (*ou*) powinno zostać usunięte. Wówczas struktura maksymy nr 3 byłaby zbieżna z tą z numerem 2: „*pan* [...] *ou pan* [...]”. Wyraz *thnēton* (‘śmiertelne’) natomiast jest według Scotta błędnym zapisem słowa *genēton* (‘zrodzone’). Co dałoby przypuszczalnie bardziej logiczny zwrot: *pan dzōion genēton, ou pan dzōion thnēton* (‘każde stworzenie jest zrodzone, nie każde jest śmiertelne’). Wiecznymi ciałami

4. To, co ulega rozkładowi, podlega zniszczeniu; to, co pozostaje niezmienne, jest wieczne³².
5. To, co zawsze powstaje, zawsze się i niszczy³³. To zaś, co powstaje raz, nigdy nie podlega zniszczeniu³⁴ ani nie staje się czymś innym.
6. Pierwszym jest Bóg³⁵, drugim – świat, trzecim – człowiek³⁶.

są stworzenia zrodzone, ponieważ zostały stworzone przez Boga i przez Niego obdarowane życiem, ale nie są stworzeniami śmiertelnymi – nigdy nie zginą i ich życie nigdy nie będzie miało końca. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 407.

³² „To, co ulega rozkładowi (*dialyton*), podlega zniszczeniu (*phtharton*); to, co pozostaje niezmiennie (*ametylōton*), jest wieczne (*aidion*)” – najprawdopodobniej opozycja występująca w tej maksymie dotyczy bytu niezmiennego (platońskiego), określonego jako *adialyton* (a więc i *aidion*), wobec ciała *dialyton* (a więc i *phtharton*). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 4a.

³³ „To, co zawsze powstaje, zawsze się i niszczy”. Wszystkie ciała podlegające rozkładowi, tzn. ciała ziemskie (np. ciała ludzkie), powstają nieprzerwanie. Można ten passus rozumieć dwojako: (1) na poziomie jednostki – ciało ludzkie odnawia się (regeneruje się) cały czas poprzez absorpcję nowych wartości odżywczych lub (2) na poziomie rodzaju – rodzaj ludzki cyklicznie i niezmiennie odradza się dzięki ciągłym narodzinom nowych osobników. Jednakowoż pamiętać należy, że tam, gdzie dochodzi do narodzin, tam i ma miejsce zniszczenie – tak więc z jednej strony ciało jednostki podlega nieustannej degradacji, z drugiej – rodzaj ludzki nieustannie umiera poprzez śmierć jednostek. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 407-408.

³⁴ „To zaś, co powstaje raz, nigdy nie podlega zniszczeniu [...]”. Twierdzenie wydaje się zbieżne z nauką Platona (*Timaios*). Świat powstał „pod wpływem jakiejś przyczyny” (zob. Plato, *Timaeus* 28C) – zaistniał za sprawą Boga i jego decyzji, raz na zawsze, więc nigdy nie przestanie istnieć. Por. *CH* VIII 2: „Drugim zaś jest ten [świat] stworzony przez Niego na Jego obraz oraz przez Niego podtrzymywany i żywiony, jak i uczyniony nieśmiertelnym – jako od wiecznego Ojca – zawsze żyjąc jako nieśmiertelny. [...] Świat zaś przez Ojca stał się łwieczny i nieśmiertelny” (tł. własne). Por. też *SH* V 1 i 2: „(1) Pan i Stwórca wszystkich ciał wiecznych [...] po tym, gdy je raz stworzył, już ich nie tworzył ani nie tworzy. [...] (2) Nasz stwórca zaś, będąc w ciele, stworzył nas i tworzy zawsze i będzie tworzył ciała podlegające rozkładowi i śmiertelne” (tł. własne). Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 69, przyp. 3 oraz *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 408; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 3.

³⁵ Zapis wielką literą leksemu „Bóg” przyjmuję za uzusem językowym – tak np. u wydawców i tłumaczy: A.D. Nock – A.-J. Festugière, Scott, Litwa oraz w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Hanegraaff, s.v. „Hermetism”.

³⁶ Ew. „Na pierwszym miejscu (po pierwsze/najpierw) Bóg, na drugim świat, na trzecim człowiek”. Wyliczenie: (1) Bóg, (2) świat, (3) człowiek to często występująca w tekstach hermetycznych hierarchia (triada) bytów. Por. *CH* VIII 2-3, 5: „[...] pierwszym pośród wszystkich i wiecznym, i niezrodzonym, i twórcą wszystkiego jest Bóg. Drugim zaś jest ten stworzony przez Niego na Jego obraz [świat] [...] Trzecia zaś istota żywa, człowiek, stworzony na obraz świata, mający – w porównaniu z innymi ziemskimi

7. Świat dla człowieka, człowiek zaś – dla Boga³⁷.
8. Część duszy zdolna do odbierania doznań jest śmiertelna, racjonalna natomiast – nieśmiertelna³⁸.
9. Każda substancja jest nieśmiertelna, każda substancja jest zmienna³⁹.

zwierzętami – umysł podług woli Ojca [...]” (tł. własne); *CH* X 12, 14: „Tak więc świat jest pierwszym, człowiek zaś drugim żywym stworzeniem, po świecie, a pierwszym pośród (stworzeń) śmiertelnych, posiada [człowiek] wspólnie z innymi stworzeniami duszę [*to empsychon*]. [...] Są więc te trzy (byty): Bóg – i Ojciec, i Dobro – oraz świat, jak i człowiek” (tł. własne); *Asclepius sive dialogus Hermetis Trismegisti* (= *Asclepius*) 10: „Pierwszy jest Bóg, pan wieczności, drugi jest świat, trzeci jest człowiek” (ew. „Pan wieczności jest pierwszym bogiem, świat jest drugim, człowiek jest trzecim”) (tł. własne). Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 69, przyp. 4 oraz Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, ed. Nock – Festugière, s. 308, 366, przyp. 88.

³⁷ Podobnie Festugière i Litwa: „Le monde est pour l’homme, l’homme pour Dieu” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54), „The cosmos is made for humanity, and humanity for God” (*Hermetica* II, tł. Litwa, s. 69). Por. *DHIX* 1: „Z powodu [≈ dla] Boga człowiek, z powodu [≈ dla] człowieka – wszystko. Bóg panuje nad człowiekiem, człowiek zaś – nad wszystkim” (tł. własne). Por. *Asclepius* 10: „Bóg jest stwórcą świata i tych wszystkich (bytów), które na nim się znajdują, jednocześnie sprawując rządy nad wszystkim wspólnie z człowiekiem – samym panującym nad (światem) stworzonym” (tł. własne). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, ed. Nock – Festugière, s. 308, 366, przyp. 89; *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 69, przyp. 5; Hermès Trismégiste, *Paralipomenes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 260-262, przyp. 150, 151. Scott wyraża jednak wątpliwości co do sensu takiej redakcji punktu siódmego, jaka do nas dotarła. Wysuwa więc hipotezę pierwotnie innej wersji passusu, np.: *ho kosmos hypo tou theou, ho de anthrōpos dia tou kosmou* (a więc: ‘świat [został stworzony] przez Boga, człowiek zaś przy pomocy świata’). Bóg bowiem tworzy świat bezpośrednio, ale kreacji człowieka dokonuje za pośrednictwem świata. Byłoby to zgodne z nauką wysuwaną przez Platona w *Timaiosie*, gdzie świat został stworzony przez Boga, ale człowiek (czy chociażby jego śmiertelna część) narodził się z mocy kosmicznych (dosł. ‘za sprawą bogów, których stworzył Bóg’). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 408. Por. *CH* X 25: „Przeto to wszystko (zostało urządzone) przy pomocy tych dwóch: świata i człowieka; (zaistniało) zaś wszystko przez Jednego” (tł. własne). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. Nock – Festugière, s. 126.

³⁸ „[...] zdolna do odbierania doznań [...]” (*aisthētikōn*). „[...] racjonalna [...]” (*logikōn*). Maksyma ósma to teza wykazująca zbieżność z doktryną występującą w *Timaiosie* Platona. Jedynie umysł (*nous*) lub zdolność rozumowania (*logistikōn*), czyli część człowieka pochodząca bezpośrednio od Boga, mogą być nieśmiertelne. To zaś, co jest zdolne do odbierania doznań (*aisthētikōn*), powstaje wraz z ciałem i także łącznie z nim ginie. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409.

³⁹ „Każda substancja (*ousia*) jest nieśmiertelna, każda substancja jest zmienna” – tak też Litwa (*Hermetica* II, tł. Litwa, s. 69). Por. tł. Festugière’a: „En sa totalité, la substance est immortelle, en sa totalité, la substance est muable” (Hermès Trismégiste,

10. Wszystko, co istnieje, jest podwójne; żaden z bytów nie stoi (bez ruchu)⁴⁰.
11. Nie wszystko poruszane jest przez duszę, dusza natomiast porusza każdy byt⁴¹.

Corpus Hermeticum, t. 3, ed. Festugière, s. 54). Wydaje się, że jedyne rzeczy, które określane są jako i nieśmiertelne, i zmienne, to *aidia sōmata* ('ciała wieczne'). Nie ma jednak podstaw, by utożsamiać znaczenie *ousia* z *aidion sōma*. Jeśli zaś *pasa ousia* (tożsame według Scotta z *pan to on*) jest tutaj równoznaczne z *pan sōma*, wówczas dziewiąta maksyma wykazuje treść zbieżną z punktem 2 i 17, jeśli przyjąć zapis wiersza według Scotta: „[wszystko, co istnieje [każda rzecz materialna czy ciało], jest nieśmiertelne,] wszystko, co istnieje, podlega zmianie, <nie wszystko, co istnieje, ulega zniszczeniu>”. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409; *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 427, przyp. 6.

⁴⁰ Tzn. nieśmiertelne i ruchome. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 8. „Podwójne” (*ditton*) (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54). Scott podaje lekcję: *kinēton* ('ruchome, zmieniające się') zamiast *ditton* (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428), co daje mu podstawy, by uważać dziesiątą maksymę za powtórzenie myśli występującej w punkcie 1. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409. „[...] nie stoi (bez ruchu) [...]” (*hestēken*).

⁴¹ Scott proponuje jednak wersję: „Nie wszystko się porusza; wszystko zaś, co się porusza, porusza się za sprawą duszy” (*ou panta kineitai, pan de to kinoumenon psychēi kineitai*). Jednakowoż skłania się do tezy, że prawdopodobnie pierwotny zapis maksymy jedenastej brzmiał po prostu: „Wszystko, co się porusza, porusza się za sprawą duszy”, a pierwszy człon został dodany celem asymilacji struktury punktu jedenastego z innymi występującymi w *SH XI* maksymami. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409. Por. także: *CH II 8*: „Wszelki więc ruch (*kinēsis*) porusza się w bezruchu (*en stasei*) i poprzez bezruch. Tak więc ruch świata i każdego materialnego stworzenia powstaje nie przez przyczyny poza ciałem, ale przez przyczyny wewnętrzne (wpływające) na to, co zewnętrzne, (to znaczy) przez (przyczyny) inteligibilne (*tōn noētōn*), (a więc przez) duszę lub tchnienie czy jakiś inny byt bezcielesny” (tł. własne); *CH X 11*: „Inteligibilny bezruch zaś porusza ruch materialny [...]” (tł. własne). Innymi słowy, wszelki ruch warunkowany jest nieruchomym „napędem”, który można nazwać duszą czy umysłem. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. Nock – Festugière, s. 37, przyp. 9. W odniesieniu do punktu jedenastego można przyjąć, że nie wszystko, co istnieje, jest poruszane przez duszę, według Litwy bowiem istnieje także byt poza istnieniem. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69, przyp. 6. Litwa widzi tu pewną tożsamość retoryczną z *Państwem* Platona (Plato, *Respublica* 509B): „[...] chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę” (Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2010, s. 282) oraz *Fajdrosem* tegoż samego (Plato, *Phaedrus* 245C): „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem” (Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 138).

12. <Nie>⁴² wszystko, co odczuwa, doznaje wrażeń zmysłowych; wszystko, co doznaje wrażeń zmysłowych, odczuwa⁴³.

⁴² Litwa proponuje koniekturę *ou* ('nie') wprowadzającą jego zdaniem konieczne zaprzeczenie pierwszej części maksymy. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 7 oraz *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, t. 2, ed. J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, s. 369, przyp. 132. Por. jednakże wydania i przekłady bez negacji: „Tout ce qui est passible a sensation; tout ce qui a sensation est passible” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54) oraz „Everything that has sensation is passively affected (/is disturbed by passion); mind alone is free from passive affection (/disturbing passions)” (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429). Przekład Scotta bazuje na dokonanych przez niego znacznych zmianach podczas edycji *SH XI*, co nie zmienia faktu braku chociażby wzmianki u niego o konieczności dodania do tekstu partykuły przeczącej (podobnie u Festugière’a).

⁴³ „<Nie> wszystko, co odczuwa (*paschon*), doznaje wrażeń zmysłowych; wszystko, co doznaje wrażeń zmysłowych (*aisthomenon*), odczuwa”. W kwestii proveniencji doznań, wrażeń zmysłowych ($\approx$ zmysłów) oraz ich braku w ciałach nieśmiertelnych por. *SH IV* 17-20: „(17) Doznania (*aisthēseis*) towarzyszą bowiem mocom [ew. działaniom, siłom – *energeia-is*], czy raczej: doznania są wynikiem mocy. (18) Zrozum więc, dziecko, różnicę (między) mocą <i doznaniem: moc> posyłana jest z góry, a doznanie – będąc w ciele i mając od niego substancję (*ousian*) – otrzymawszy moc, czyni (ją) widoczną, jak gdyby ją ucieleśniewszy. Toteż twierdząc, że doznania są i cielesne, i śmiertelne – istnieją tak długo, jak długo (żyje) ciało. Doznania bowiem i rodzą się jednocześnie z ciałem, i równocześnie (z nim) umierają. (19) Same zaś nieśmiertelne ciała nie mają doznania (*aisthēsin*), ponieważ powstały z takiejże [nieśmiertelnej] substancji. Doznanie bowiem nie oznacza nic innego niż: albo zło lub dobro przyłączone do ciała, albo z kolei oderwane. Do ciał wiecznych natomiast nic nie jest ani przyłączane, ani (od nich) odrywane; toteż doznanie w nich nie jest generowane. (20) – W każdym więc ciele doznanie odczuwa? – W każdym, dziecko, i we wszystkich działają moce. – Także (w rzeczach) bez duszy (*apsychois*), ojcze? – I (w tych) bez duszy, dziecko. Są zaś różne rodzaje (*diaphorai*) doznań. Jedne – należące do bytów rozumnych – powstają wspólnie z rozumem, drugie – bytów bezrozumnych – są tylko cielesne. Są i doznania należące do bytów pozbawionych duszy (*apsychōn*), jednak jedynie biernie doświadczające uczucia wzrostu i zmniejszenia. (Doświadczenie (*pathos*) i doznanie (*aisthēsis*) zależą zaś od jednego wierzchołka (*koryphēs*), zbierane są zaś od tego samego (punktu), poprzez moce)” (tł. własne). Zob. jednak *CH IX* 5-6, 9: „[...] Świat bowiem, Asklepiuszu, ma swoje własne doznanie (*aisthēsin*) oraz zdolność rozumowania (*noēsin*), (ale) nie podobne ludzkim, ani nie tak różnorodne, a jedynie silniejsze i prostsze. (6) Doznanie i zdolność rozumowania świata jest jedynie celem tworzenia (*poiein*) wszystkiego i (ponownego) odtwarzania (*apopoiein*) (tego) do siebie samego. [...] (9) Bóg zaś nie jest [...] pozbawiony doznań ani zdolności rozumowania. [...] i tym oto jest doznanie i zdolność rozumowania Boga: poruszanie wszystkim cały czas [...]” (tł. własne). Por. *DH VIII* 2: „Boskie ciała nie posiadają dróg dostępu dla doznań, jako że mają swe doznania w samych sobie, i (co więcej) sami są swoimi własnymi doznaniem” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 250; zob. też: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 47, przyp. 15). Por. także: Macrobius, *Saturnalia VII* 9: (16) „Zmysłów (*sensus*), o których mówimy, jest pięć: wzrok, słuch, węch, smak, dotyk. Są

13. Wszystko, co odczuwa cierpienie, także odczuwa przyjemność
[stworzenie śmiertelne], nie wszystko, co odczuwa przyjemność,
odczuwa cierpienie [stworzenie wieczne]⁴⁴.

one albo cielesne, albo wokół ciała, i związane są jedynie z ciałami podlegającymi śmierci. Żadne bowiem boskie ciało nie ma zmysłu [nie podlega doznaniom, nie ma doznań] [...]” (tł. własne). Zob. także *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 47, przyp. 15. Na temat relacji między doznawaniem wrażeń zmysłowych (*aisthanesthai*) i odczuwaniem, doświadczaniem (*paschein*) zob. Aristoteles, *De anima* II 5, 416B33-36: „Doznanie [≈ wrażenie zmysłowe – *aisthēsis*] zachodzi i w poruszaniu się, i w odczuwaniu [...]; wydaje się bowiem, że jest jakąś zmianą” (tł. własne według edycji: *Aristotelis De anima libri III*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896, s. 44) oraz Aristoteles, *De anima* II 11, 424A1: „Doznawać wrażeń zmysłowych (*to aisthanesthai*) bowiem to znaczy coś odczuwać (*paschein ti*)” (tł. własne według edycji: *Aristotelis De anima libri III*, ed. G. Biehl, s. 65). Zob. też: Tertullianus, *De anima* XII 4 (powielona teza Arystotelesa – zob. Tertullianus, *De anima* II 11, 424A1): „I bowiem zmysły [≈ wrażenia zmysłowe – *sensus*] czyni Arystoteles odczuciami (*passiones*) [...] bowiem doznawanie wrażeń zmysłowych jest odczuwaniem (*sentire enim pati est*), ponieważ odczuwać to doznawać wrażeń zmysłowych. Tak też i bycie mądrym jest doznawaniem (*sapere sentire est*), i bycie poruszonym jest doznawaniem (*moveri sentire est*), i tak właśnie wszystko jest odczuwaniem (*pati est*)” (tł. własne). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 9.

⁴⁴ Przy zachowaniu obecnej partykuły przeczącej *ou* (‘nie’) w drugiej części frazy wskazywałaby ona na tezę, że pewne byty (np. Bóg, umysł czy bogowie niebiańscy) odczuwają przyjemność bez wtóru cierpienia. *Hēdone* jednakże jest zazwyczaj ograniczane do niższych form przyjemności, a na ile ma to związek z odczuwaniem wrażeń zmysłowych (*pathos*), można by np. powiedzieć, że „umysł odczuwa przyjemność” – jednak byłoby to sprzeczne z tezą maksymy piętnastej, że „umysł nie podlega odczuciom” (= jest obojętny, nieczuły, niewzruszony) – *nous apathēs*. Prawdopodobnie więc autor mógłby raczej napisać, że: cierpieniu zawsze wtóruje przyjemność, a za przyjemnością podąża cierpienie. Jednakże tego typu znaczenie uzyskamy w momencie usunięcia zachowanej partykuły *ou* oraz przyjmując drugi człon maksymy w formie np.: „wszystko, co odczuwa przyjemność, odczuwa <i> cierpienie”. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 410. Dodatkowym elementem tej maksymy są dwa objaśnienia(?) dla odbiorcy wskazujące, o jakich istotach jest mowa w kontekście dwóch relacji cierpienia i przyjemności w zależności od bytów, których dotyczą – a zatem: „[stworzenie śmiertelne] (*dzōon thnēton*)” odczuwa zarazem cierpienie i przyjemność, „[stworzenie wieczne] (*dzōon aidion*)” – przyjemność, bez cierpienia. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 410. Nierozzerwalną relację między przyjemnością (rozkoszą) a cierpieniem ukazuje np. *Fedon* Platona (Plato, *Phaedo* 60B-C): „A Sokrates usiadł na łóżku, założył nogę na nogę i zaczął ją ręką rozcierać. A rozcierając, jaka to dziwna rzecz, powiada, to, co ludzie nazywają przyjemnością (*hēdy*). Jaki dziwny jest jej stosunek do tego, co się wydaje jej przeciwieństwem, do przykrości (*hypēron*). Obie razem nie chcą człowiekowi przysługiwać, ale jeśli ktoś za jedną z nich goni i dosięgnie, bodajże zawsze musi i drugą chwycić, jakby zrosnięte były wierzchołkami, choć są dwie. I mam wrażenie, powiada, że gdyby był to zauważył Ezop, byłby bajkę ułożył, że bóg chciał je pogodzić, bo są w wojnie z sobą, a że nie mógł, więc im tylko wierzchołki powiązał i dlatego to, kto jedną z nich posiędzie, zaraz mu potem i druga przychodzi” (Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 630). W kwestii braku

14. Nie każde ciało choruje; każde ciało, które choruje, jest podległe rozkładowi⁴⁵.

związku przyjemności z cierpieniem, zob. np. Plato, *Respublica* 584B: „Więc zobacz, proszę cię, te przyjemności (*hēdonas*) [...] które nie wynikają z cierpień (*lypōn*), aby cię tymczasem nie nachodziło przekonanie, że przyjemność to ustanie przykrości, a przykrość to ustanie przyjemności. [...] Wiele ich jest [...] i w innym rodzaju, ale najlepiej, gdybyś zechciał zastanowić się nad tymi przyjemnościami, które się z wonią wiążą. One się przecież zjawiają nagle z niesłychaną siłą, chociaż człowiek przedtem żadnej przykrości nie doznał, a gdy ustają, też nie zostawiają żadnej przykrości” (Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, s. 388); Plato, *Philebus* 50E-52B: „Sokrates: «Zatem, naturalnym rzeczy porządkiem, a z pewnej konieczności, po tych zmieszanych rozkoszach przejdźmy z kolei do niezmieszanych. [...] Ja wam spróbuję dla odmiany znowu te pokazać. Bo tym, którzy mówią, że wszelkie rozkosze (*hēdonas*) to są tylko momenty ulgi w cierpieniach (*lypōn* [...] *paulan*), nie bardzo jakoś wierzę, ale jak powiedziałem, podaję świadków na to, że są pewne stany, które się rozkoszami wydają, a nie są nimi żadną miarą, i są inne, które się wydają wielkie i liczne, a są naprawdę pomieszane z cierpieniami i z ustawianiem mąk największych, a bez wyjścia dla ciała i dla duszy». Protarchos: «A które by można, Sokratesie, słusznie uważać za prawdziwe?» Sokrates: «Te związane z barwami, które się nazywają piękne, i z kształtami, i z woniami po większej części, i z dźwiękami. One się rodzą na tle potrzeb nieuświadomionych i bezbolesnych, których zaspokojenie dostrzegalne jest i przyjemne, a przynosi rozkosz czystą, niezmieszaną z cierpieniem». Sokrates: «[...] O piękności kształtów próbuję teraz mówić; nie tak, jak by to rozumieć mogli ci, których jest wielu, na przykład o piękności istot żywych albo jakichś malowideł; chodzi mi o piękność prostej, mówi moja myśl, linii prostej i koła, i o to, co się z nich pod nożem rodzi na tokarni, o płaszczyzny i bryły, i to, co spod przykładnicy wychodzi i od kąta prostego, jeżeli mnie rozumiesz. Ja ci mówię, że to są rzeczy piękne nie ze względu na coś innego, jak te inne tam, tylko są piękne zawsze i same dla siebie, i dają rozkosze osobliwe i swoiste; to nie to, co lechtania wszelkiego rodzaju. I barwy w tym rodzaju piękne i rozkoszne. [...] Ja mówię o dźwiękach strun – łagodne są i jasne – każda śpiewa jedną pieśń, czystą; one nie są piękne ze względu na coś innego, tylko same w sobie, a z nimi zrosłe rozkosze idą w ślad za nimi. [...] A rozkosze związane z woniami to już rodzaj mniej boski. Ale i w nich nie ma koniecznej domieszki cierpienia, a gdziekolwiek i w czymkolwiek jej nie ma, ja to wszystko kładę obok tamtych rozkoszy. Więc jeżeli rozumiesz, to takie są dwie postaci rozkoszy [...] A jeszcze do nich dołożmy rozkosze związane z nauką. Czy uważamy, że one nie powstają na tle głodu uczenia się; głód uczenia się nie sprawia męki z początku. [...] No cóż – a jeśli człowiek, już pełen wiedzy, później ją tracić zaczyna przez niepamięć, czy widzisz, że się z tym łączą jakieś bóleści?» Protarchos: «No, z natury rzeczy nie – ale czasem, jak człowiek myśli o tym swoim stanie, przykro mu, że traci to, czym się chce posługiwać». Sokrates: «[...] ale my teraz mówimy tylko o samych stanach naturalnych bez względu na myślenie o nich». Protarchos: «W takim razie prawdę mówisz, że zapominanie w dziedzinie wiedzy odbywa się bezboleśnie». Sokrates: «Zatem trzeba powiedzieć, że rozkosze związane z naukami są niepomieszane z cierpieniem, ale w żadnym razie nie są udziałem wielu ludzi, tylko bardzo nielicznych jednostek»” (Platon, *Fileb*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. Witwicki, s. 634-635).

⁴⁵ Można podejrzewać, że maksymy trzynasta i czternasta zostały urobione (w tym i poszerzone) z jednego aforyzmu o przykładowej treści: „Wszystko, co odczuwa cierpie-

15. Umysł jest w Bogu, rozumowanie – w człowieku; rozumowanie jest w umyśle, umysł nie podlega odczuciom⁴⁶.
16. Nic w ciele nie jest prawdziwe; w (sferze) bezcielesnej wszystko jest wolne od fałszu⁴⁷.

nie, choruje, i wszystko, co choruje, jest podległe rozkładowi” (*pan to lypoumenon [...] nosei, pan sōma nosoun* [lub: *pan to nosoun*] *dialyton*). Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429, przyp. 6; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 410-411.

⁴⁶ „Umysł (*nous*) jest w Bogu, rozumowanie (*logismos*) w człowieku; rozumowanie jest w umyśle, umysł nie podlega odczuciom (*nous apathēs*)” – Scott zaś proponuje następującą lekcję maksymy piętnastej: „Umysł jest w Bogu, rozum [ew. mowa – *logos*] jest w umyśle”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428, 429 i 429, przyp. 7). *Logismos* (‘rozumowanie, rozważanie, rozum’) może tu oznaczać *logistikon* (‘zdolność rozumowania’), a więc racjonalną część duszy ludzkiej (*anthrōpinos nous*). Jednakże fraza *ho logismos en to anthrōpōi* (‘rozumowanie w człowieku’) wydaje się Scottowi wadliwą, powieloną wersją frazy *ho logos en to noi* (gdzie *noi* przeszło w *anōi*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Z maksymą piętnastą koresponduje *CH XII 13*: „[...] umysł (*noun*) w duszy, rozum [ew. mowa] w umyśle”; *contra*: *CH X 13*: „[...] umysł w rozumie, rozum w duszy, dusza w technieniu [...]”. Zależność elementu „A” i „B” danej frazy, typu: „umysł” (A) w „Bogu” (B) itd., być może trzeba odczytywać w sensie: „A” w stosunku do „B” jest jak „część” w stosunku do „całości”, czyli: „ludzki umysł” (A) jest częścią „Boga” (B), a „ludzkie rozumowanie” (A) jest częścią „ludzkiego umysłu” (B). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Zob. także: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 9.

⁴⁷ „Nic w ciele nie jest prawdziwe; w (sferze) bezcielesnej wszystko jest wolne od fałszu (*apseudēs*)” – według Scotta nie to, co ucieleśnione (*embodied*) – np. wcielo-na (*incarnated*) dusza – jest nieprawdziwe, ale nieprawdziwe jest samo ciało lub to, co cielesne. Podobny problem odczytania sensu pojawia się w drugiej części aforyzmu przy frazie „w (sferze) bezcielesnej”. Tak w pierwszym, jak i drugim przypadku Scott sugeruje emendacje: *sōmatikon* (‘cielesne’) lub *sōma* (‘ciało’) w miejsce *en sōmati* (‘w ciele’) oraz *asōmaton* (‘bezielesne’) w miejsce *en asōmatōi* (‘w (sferze) bezcielesnej’). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Aforyzm szesnasty wydaje się podsumowaniem fragmentu hermetycznego w *Antologii* Stobajosa dotyczącego zagadnienia prawdy: *SH IIA*. *SH IIA* wskazuje na niemożność poznania świata. Rzeczywistość na ziemi podlega nieustannej zmianie i dlatego jest poza poznaniem. Obiekty występujące na ziemi nie są rzeczywiste, jako że nic na świecie nie jest rzeczywiste. Aby być rzeczywistym, obiekt nie może podlegać zmianie, a żeby nie podlegać zmianie, musi być bez ciała. To stanowisko przywołuje na myśl sceptycyzm platoński głoszący, jakoby nic na ziemi nie było prawdziwe – jest po prostu to jedynie jaskinia cieni. *SH IIA* pokazuje ludzkość jako twór niedoskonały, złożony z różnych, nierzeczywistych elementów, co skutkuje niemożnością uchwycenia rzeczywistości. Ludzkość, podobnie jak wszystko na ziemi, podlega ciągłej zmianie i nie jest jednorodna. Ludzka zdolność uchwycenia prawdy stworzona jest do bycia zależną wyłącznie od woli Boga. Jedynie niewielu Bóg pozwala dostrzec prawdę. Aby dostrzec prawdę, potrzebny jest inny rodzaj ciała – ciało wieczne. Wieczne ciała są ukształtowane z wiecznej materii stworzonej przez Praojca (*propatōr*). Wiecznymi ciałami

17. Wszystko, co stworzone, jest podległe zmianom; nie wszystko, co stworzone, podlega zniszczeniu⁴⁸.
18. Nie ma dobra na ziemi; nie ma zła w niebie⁴⁹.
19. Bóg jest dobry, człowiek – zły⁵⁰.

mi są gwiazdy, w tym – wiodące pośród nich prym – Słońce. Słońce, jako demiurg świata, jest wizerunkiem wyższego demiurga (Paojca?). Słońce jednakże posiada ciało i – z tego względu – podlega zmianie. Dlatego też musi być jakiś wyższy Bóg i wyższa prawda. Jak konsekwencją narodzin jest rozkład, tak i fałsz pasożytuje na prawdzie. Fakt, że ten świat jest nieprawdziwy, sygnalizuje, że istnieje jakaś sfera prawdy. A ponieważ fałszywe wizerunki są cieniami prawdy, więc prawda może wykorzystywać ów fałsz, by wprowadzić ludzki umysł na wyższą wizję. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 29-30 oraz Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 11.

⁴⁸ „Wszystko, co stworzone, jest podległe zmianom; nie wszystko, co stworzone, podlega zniszczeniu”. Z maksym od drugiej do piątej można wywnioskować, że rzeczy stworzone (*ta genomena*) to ciała (*ta sōmata*). Ciała podlegające rozkładowi (*dialyta sōmata*) są zarówno zmienne (*metablēta*), jak i ulegające zniszczeniu (*phtharta*); ciała wieczne (*aidia sōmata*) są zmienne, lecz nie ulegają zniszczeniu. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Por. *SH IIA* 13: „– Ojczy, czy te ciała wieczne, skoro podlegają zmianie, nie są prawdziwe? – Wszystko to, co zrodzone (*gennēton*) i podlegające zmianie (*metablēton*), nie jest prawdziwe. Ale to, co zostało stworzone (*genomena*) przez Paojca, może mieć prawdziwą materię. Posiada natomiast to [czyli: to, co pochodzi od Paojca] jakiś fałsz w (procesie) zmiany. Nic bowiem nie jest prawdziwe, co nie pozostaje sobą” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 11.

⁴⁹ „Nie ma dobra na ziemi; nie ma zła w niebie”. Maksymy od osiemnastej do dwudziestej pierwszej (przy czym w dwudziestej pierwszej biorąc pod uwagę koniekturę w postaci części antytetycznej) skonstruowane są antynomicznie, w relacji *agathon* – *kakōn*. W ekscerpce *SH IIA* mamy do czynienia ze stwierdzeniem, że na ziemi nie ma niczego prawdziwego oraz że „prawda jest samym czystym dobrem”. W związku z tym maksyma osiemnasta może ewentualnie mieć swe źródło w *SH IIA*. Równie często leksemy „dobro”, „zło” pojawiają się także w *CH X*. Fraza mówiąca, że „nie ma dobra na ziemi”, wydaje się także mocno zakorzeniona w *CH VI*, jednakże w szóstym traktacie (podobnie jak w *CH II*) to nie materialne niebo, a niematerialny Bóg jest przeciwstawiony światu sublunarnemu, a myślą przewodnią jest stwierdzenie niczym w maksymie dziewiętnastej, że Bóg jest dobry (*agathos*), człowiek zaś – jako organizm ziemski – jest zły (*kakos*), czy innymi słowy: rzeczywistość niematerialna jest dobra, a materialna – zła. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411-412.

⁵⁰ „Bóg jest dobry, człowiek – zły”. Stwierdzenie wykazuje zgodność z treściami *CH II*, VI i X. Scott wyraża powątpiewanie, czy autor maksymy, pisząc *ho theos*, miał na myśli Boga inteligibilnego, czy jest to swoista synekdocha (*a pluribus unum*), a więc *ho theos* = *hoi theoi* – bogowie materialni, czyli ciała niebieskie, o których prawdopodobnie mowa w maksymie dwudziestej pierwszej. Wykorzystanie tu synekdochy wydaje się zasadne ze względu na jej obecność w drugim członie aforyzmu, gdzie *ho anthrōpos* = *hoi anthrōpoi*, a zatem *ho theos* mogłoby być odniesieniem do *hoi theoi*. Zob. *Hermetica*, t. 3,

20. Dobro jest dobrowolne, zło – wbrew woli⁵¹.

ed. Scott, s. 412. Według G. Quispela maksyma dziewiętnasta mogła stanowić inspirację dla Tertuliana, gdy czytamy w jego *Świadectwie duszy* II 2, że: „Bóg jest dobry (*Deus bonus*) [...] lecz człowiek zły (*homo malus*)”. Zob. G. Quispel, *Hermes Trismegistus and Tertullian*, VC 43/2 (1989) s. 189. Tertulian przytacza te słowa jako powszechne wyrażenia mające wspierać myśl zakładającą, że każda dusza zawiera ideę Boga. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 12; A. van der Kerchove, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden – Boston 2012, s. 150-151. Por. także *Napomnienia Amenemope* 18: „Bóg jest zawsze w swej doskonałości, człowiek jest zawsze w swej klęsce” (tł. za przekładem angielskim: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, t. 2: *The New Kingdom*, Berkeley 1976, s. 157).

⁵¹ „Dobro jest dobrowolne (*hekousion*), zło – wbrew woli (*akousion*)” – stwierdzenie zbieżne z myślą Sokratesa, że występki jest brakiem wiedzy (o dobru) i w związku z tym jest mimowolny. Scott zauważa, że niektórzy hermetycy wyrażali podobną myśl, mówiąc, że osoba, która osiągnęła wiedzę/poznanie (*gnōsis*), wyzwoliła się z okowów przeznaczenia (*heimarmenē*), podczas gdy wszyscy inni są jemu podporządkowani. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 412. Por. Plato, *Protagoras* 345E i 358D: „Ja przynajmniej sądzę, że żaden mądry człowiek nie wierzy, jakoby ktokolwiek grzeszył dobrowolnie albo się haniebnych, podłych czynów dopuszczał umyślnie; mądrzy doskonale wiedzą, że każdy, kto się hańbą okrywa i zbrodnię popełnia, postępuje mimo własnej woli. [...] Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka. I żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym” (Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. Witwicki, s. 311, 326); Plato, *Timaeus* 86E: „[...] nikt nie jest zły umyślnie. Tylko skutkiem jakiejś wadliwej konstrukcji ciała i przez niewłaściwe wychowanie człowiek zły staje się złym. Tego nikt nie lubi, a każdemu może się to przydarzyć niechcący” (Platon, *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. Witwicki, s. 738); Plato, *Leges* 731C: „[...] żaden niesprawiedliwy człowiek nie jest z własnej chęci niesprawiedliwy: przecież rzeczy najbardziej złej nikt nigdzie nie mógłby nigdy z własnej chęci posiadać, a najmniej tam, gdzie znajduje się jego najcenniejsze mienie. Dusza zaś [...] jest naprawdę tym, co dla każdego najcenniejsze, w tym więc, co najcenniejsze, nikt by z własnej chęci nie pozostawił nigdy największego zła i wiódł cały żywot, je posiadając” (Platon, *Prawa*, tł. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 253). Por. także Marcus Aurelius, *Meditationes* IV 3: „[...] Co powoduje twe niezadowolenie? Niegodziwość ludzi? Przywołaj więc pogląd [...] że ludzie błędzą w sposób nieumyślny [...]” (Marek Aureliusz, *Rozmyślania (do siebie samego)*, tł. K. Łapiński, Warszawa 2020, s. 63). Zob. jednak: Arystoteles, *Etyka nikomachejska* III 5: „W naszej tedy mocy jest zarówno dzielność etyczna, jak i jej przeciwieństwo, nikczemność. Ilekroć bowiem czyn jakiś od nas zależy, zależy też od nas jego poniechanie i, na odwrót, ilekroć zależy od nas zaniechanie jakiegoś czynu, zależy też od nas jego dokonanie [...]. Jeśli zaś od nas zależy zarówno postępowanie moralnie piękne i haniebne, jak też zaniechanie takiego postępowania [...] to zależy też od nas, czy jesteśmy dobrzy, czy źli. Powiedzenie zaś, że «nikt zgodnie z wolą zły, ni szczęśliw wbrew» jest – jak się wydaje – po części fałszywe, po części prawdziwe. Nikt bowiem, kto szczęśliw, nie jest nim wbrew woli, niegodzi-

21. Bogowie wybierają (rzeczy) dobre jako dobre <...>⁵².
22. †Praworządność jest praworządnością wielkiego⁵³, praworządność to prawo†⁵⁴.
23. †Boski jest czas, prawo – ludzkie†⁵⁵.

wość natomiast jest czymś od woli zależnym [...]” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 131). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 13.

⁵² „Bogowie wybierają (rzeczy) dobre jako dobre”. Bogowie astralni działają zgodnie z własną wolą, wybierając dobro, toteż ich działania są sprzężone z wolą Boga. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 412. Festugière za Augustem Meineke (wydawca, XIX wiek) proponuje po słowach „jako dobre” koniekturę: „<ludzie wybierają (rzeczy) złe jako dobre>”, a więc maksyma dwudziesta pierwsza przybrałaby wówczas formę: „Bogowie wybierają (rzeczy) dobre jako dobre, ludzie wybierają (rzeczy) złe jako dobre”. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 55 app. crit. Inne umiejscowienie koniektury sugeruje Scott, którego wersja maksymy dwudziestej pierwszej ma brzmienie: „Bogowie wybierają (rzeczy) dobre; <ludzie wybierają (rzeczy) złe> jako dobre”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428, 429. Koniekturę: „<ludzie wybierają (rzeczy) złe jako dobre>” można ewentualnie zestawzić ze stwierdzeniem pojawiającym się w *CH VI 3*, gdzie czytamy, że dobro nie może zamieszkać w materii, a więc w ciele, u ludzi dobro to tylko nazwa, naprawdę istnieje ono bowiem jedynie w Bogu, który sam jest dobrem, oraz w *CH VI 6* – człowiek jest poddany złu, wierzy, że zło jest dobrem (bierze zło za dobro).

⁵³ Ew. „tego, co wielkie” (*megalou*). Por. Scott: *megalē* (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428).

⁵⁴ Por. Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71): „{Good order is good order of what is great. The law is good order}”; Scott (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429, przyp. 8): „Obedience to law is unanimity with God; lawlessness <is strife against God>” (Scott proponuje tu bowiem także lekcję: *hē eunomia meta theou homonoia*, *hē anomia <pros theon eris>*. Za: *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428 app. crit.). Festugière (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 55 app. crit.) wskazuje ewentualnie także na lekcję: *hē eunomia meta nou*, *hē anomia aneu nou* (czyli: ‘praworządność jest z umysłem [ew. rozumem, rozsądkiem], bezprawie – bez umysłu [ew. rozumu, rozsądku]’).

⁵⁵ „†Boski jest czas (*chronos*), prawo – ludzkie†”. Tak Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71): „{Time is divine; law is human}”. Por. lekcję także proponowaną przez Festugière’a (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 55 app. crit): *<aïōn nomos> theios*, *chronos nomos anthrōpinos* (czyli: „<wieczność jest prawem> boskim, czas – prawem ludzkim”). Por. *Asclepius* 30: „Za sprawą samej życiodajnej siły wieczności świat się porusza i w samej żywotnej wieczności znajduje się miejsce świata. Dlatego ani nigdy się nie zatrzyma, ani nie ulegnie zniszczeniu, otoczony wałem wieczności życia i nią jakby obowiązany. [...] Ruch świata składa się z dwójakiego rodzaju aktów: z jednej strony, od zewnątrz, sam jest ożywiany przez wieczność, a z drugiej ożywia to, co znajduje się w jego wnętrzu, różnicując wszystko liczbą i rytmem pór, stałych i nienaruszalnych, za pośrednictwem wpływu słońca i ruchu gwiazd, zgodnie z wszelką regularnością zmian ustaloną boskim prawem. Czas ziemski rozpoznaje się po stanie pogody oraz po następstwie pór gorących i zimnych. Czas niebieski natomiast – po okre-

24. †Zło świata to rozpasanie, czas – zguba człowieka†⁵⁶.

sowych powrotach ciał niebieskich, biegnących ruchem obrotowym, na te same pozycje. Świat zaś jest zbiornikiem czasu – żyje zgodnie z jego biegiem i zmianami. Czas zaś trwa zgodnie z ustalonym porządkiem. Porządek i czas zapewniają odnowę wszystkich rzeczy, jakie znajdują się w świecie, sprawiając, że naprzemiennie się pojawiają. Skoro tak się rzeczy mają, to nie istnieje nic stałego, nic trwałego, nic niezmiennego ani wśród rzeczy zrodzonych, ani ziemskich, ani niebieskich. Jedynie – bóg. On jeden, i nie bez racji. On jeden bowiem istnieje sam w sobie i sam z siebie, i cały wokół siebie, pełny i doskonały. [...] również niezmienna jest sama wieczność, do której powraca i z której bierze początek każde poruszenie czasu” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie* oraz Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 205-206). Zob. też propozycje lekcji Scotta (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428 app. crit.): *nomos theios aretē*, *nomos anthrōpinos kakia* vel *nomos theios eunomia*, *nomos anthrōpinos anomia* (a zatem: ‘prawo boskie jest cnotą, prawo ludzkie – złem’ lub ‘prawo boskie jest praworządnością, prawo ludzkie – bezprawiem’). W kwestii *nomos theios* (prawa boskiego), jak i *nomos anthrōpinos* (prawa ludzkiego) – u Porfiriusza określonego jako *thetos*, a więc m.in. ‘przybrane, adoptowane, umieszczone’ (w tł. Ashwin-Siejkowskiego: „zwyczajowe”) – por. Porphyrius, *Ad Marcellam* 25 i 26: „(25) Należy teraz rozróżnić trzy rodzaje praw: pierwsze – boskie, drugie – natury śmiertelnej, trzecie – zwyczajowe [...]. Prawo zwyczajowe ustanowione przez miasta-państwa jest oparte na porozumieniu między ludźmi i dlatego też powszechnie zachowane. Prawo boskie jest ustanowione przez Umysł ku zbawieniu rozumnych dusz zgodnie z ich właściwościami, a odkrywa się go dzięki prawdziwości działań dokonanych na mocy tychże właściwości. Prawo zwyczajowe jest poddane warunkom określonych okoliczności. Jego przepisy różnią się zależnie od miejsca zgodnie z wolą rządzącego władcy. Prawo to karze przestępcę wykraczającego przeciw niemu, lecz nie sięga jego ukrytych myśli ani motywów. (26) Co do prawa boskiego, pozostaje ono nieznane dla duszy, która w swoim szaleństwie i niepowściągliwości ulega nieczystości, zaś promieniuje ono światłem (w duszy praktykującej) samokontrolę i rozsądek. Nie można ani wykroczyć przeciw temu prawu, gdyż dla człowieka nie ma nic ponad nie, ani też nim pogardzać, gdyż nie będzie ono promieniowało przez tego, kto by je lekceważył. Tym bardziej nie zmienia się ono przez przypadkowe okoliczności, gdyż przez cały czas jest nadrzędne wobec przypadku i silniejsze od podstępów przemocy” (Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tł. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 55-57).

⁵⁶ Ew. „†Złem jest zbytek świata, czas – zguba człowieka†”. Por. Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71): „The vice of the world is luxury, the time of humanity is decay”. Por. także: Scott (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429, przyp. 8): „For the Kosmos, time is revolving movement; for man, time is destruction” (Scott proponuje bowiem także lekcję: *ho chronos kosmou strophē*, *ho chronos anthrōpou phthora*. Za: *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428 app. crit.). Grecki leksem *tryphē* (‘rozpasanie, rozwiązłość, buta’) w maksymie dwudziestej czwartej może być zepsutą formą słowa *strophē* (‘obracanie się, krążenie’) lub *peristrophē* (‘obrócenie, obrót’). Czas mierzony jest poprzez ruch obrotowy ciał nie-

25. Wszystko, co jest w niebie, jest niezmiennie, wszystko, co na ziemi, jest zmienne⁵⁷.
 26. Nic w niebie nie jest zniewolone, nic na ziemi nie jest wolne⁵⁸.

bieskich. Ruch świata jest ruchem cyklicznym, a więc i nieskończonym. Jednakże dla człowieka upływ czasu przynosi zgubę (*phthora*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413.

⁵⁷ Wszystko, co ludzkie (postanowienia, prawa), może ulec zmianie lub anihilacji, wszelkie elementy natomiast znajdujące się w niebie, ciała niebieskie (Scott: *star-gods*), w swym ruchu i pracy zachowują prawo, które jest niezmiennie. Owa niepodlegająca zmianom praca elementów niebiańskich (Scott: *star-gods*), przez którą wola najwyższego Boga znajduje wypełnienie we wszystkich procesach fizycznych zachodzących w świecie podksiężycowym, jest określana terminem „los” lub „przeznaczenie” (*heimarmenē*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413. Por. *Asclepius* 40: „Te trzy zatem – *heimarmenē*, konieczność i porządek – są jak najbardziej efektem woli boga, który swoim prawem i boską myślą kieruje światem. One zatem, z boskiego rozporządzenia, są pozbawione wszelkiej chęci czy niechęci. Ani gniew ich nie porusza, ani łaskawość nie zmienia, lecz służą konieczności wiecznego prawa, która jest nieodwracalną, niewzruszoną i niezniszczalną wiecznością. Najważniejsza wszakże jest *heimarmenē*, która zasiewając jakby ziarna rzeczy przyszłych, określa tym samym, co z tych ziaren się zrodzi” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 217-218).

⁵⁸ Por. *SH* IV 11: „Taka otóż różnica między ciałem nieśmiertelnym i śmiertelnym, jako że to śmiertelne powstało z jednej materii, a to drugie nie. Jedno wykonuje działanie, drugie – doświadcza (wszystko bowiem, co działa, panuje – to zaś, co podlega działaniu, podlega władzy) i to, które panuje, rozkazuje oraz przewodzi, będąc wolnym – to zaś, co poddane, jest niesione” (tł. własne); *CH* I 15: „I dlatego – w porównaniu ze wszystkimi zwierzętami na ziemi – człowiek jest dwoisty: śmiertelny ze względu na ciało, a nieśmiertelny z powodu rzeczywistego [≈ substancjonalnego] człowieka. Będąc bowiem nieśmiertelnym i mając władzę nad wszystkim, doświadcza (jednak) rzeczy śmiertelnych, będąc podporządkowanym przeznaczeniu (*heimarmenē*). Tak więc będąc ponad porządkiem (*harmonias*), stał się sługą wewnątrz porządku (*enarmonios*) [...]” (tł. własne). Wszystkie elementy cielesne na ziemi są podporządkowane „przeznaczeniu/losowi” (*heimarmenē*), czyli działaniu ciał niebieskich („gwiezdnych bogów” – Scott: *star-gods*). Człowiek, jak długo przeważa w nim cielesność, jest niewolnikiem „przeznaczenia”, w przeciwieństwie do „gwiezdnych bogów”, którzy nie są poddanymi *heimarmenē*. Działają zgodnie z wolą Boga, co nie czyni ich jednakże poddanymi. Także i człowiek – z racji posiadania w sobie pierwiastka boskiego – może po śmierci dołączyć do „niebiańskich bogów” i tym samym być wolnym, tak jak oni. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413. Traktując aforyzmy *SH* XI jako swego rodzaju „katechizm” filozofii hermetycznej – domagający się zatem spójności doktrynalnej – możemy jednakowoż dostrzec pewne rozbieżności między poszczególnymi jego wypunktowanymi tezami. W maksymie dwudziestej szóstej czytamy o zniewoleniu wszelkiego bytu na ziemi („nic na ziemi nie jest wolne”), podczas gdy w punkcie dwudziestym piątym – o zmienności wszystkich ziemskich elementów. Można dopatrzeć się tutaj pewnej nieścisłości. W jaki bowiem sposób to, co podlega *heimarmenē*, może jednocześnie być zmienne (*metatheton*)? Jeśli bowiem ruchy ciał niebieskich nie podle-

27. Nic w niebie nie jest nieznane⁵⁹, nic na ziemi nie jest znane⁶⁰.

gają zmianie (są *ametatheta*), a wszystkie elementy cielesne na ziemi podporządkowane są owym ruchom ciał niebieskich (= *heimarmenē*), więc wszelkie byty na ziemi również powinny być *ametatheta*. Tę dychotomię można by wyjaśnić zmiennością woli człowieka przy jednoczesnym jego podporządkowaniu, a więc braku wolności, podczas gdy wobec pozyskania wolności wola człowieka przestaje być zmienna. Jak długo bowiem człowiek jest zależny od swego ziemskiego ciała, podlega pragnieniom (*pathē*), a więc i zmianom swego nastawienia względem otaczającej go rzeczywistości. Toteż jego dążenia i działania są *metatheta*. Jednakże w momencie wyzwolenia się spod władzy ciała wola człowieka przestanie podlegać także wspomnianym zmianom. Tak jak w przypadku „niebiańskich bogów” zestrza się ona z wolą Boga i niezmiennie przywiązuje do Dobra. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413-414. Jednakże skoro elementy ziemskie są podporządkowane tym niebiańskim, a więc i z natury dobrym, dlaczego więc te pierwsze nie mają z dobrem nic wspólnego (zob. maksyma osiemnasta: „Nie ma dobra na ziemi [...]”)? Jeśli bowiem wszystko na ziemi jest wypracowywane przez dobrych „niebiańskich bogów”, należałoby sądzić, że wszelka ziemska rzecz też powinna być dobra, gdy tymczasem aforyzm osiemnasty wskazuje na sytuację wręcz przeciwną. Pewne wyjaśnienie przynosi fragment dialogu *Asclepius* (15-16): „O ile bowiem natura materii jest zdolna do rodzenia dobra, o tyle jest zdolna do rodzenia zła. [...] Otóż powiadają oni [wielu ludzi], że bóg powinien świat uwolnić zupełnie od zła. Znajduje się bowiem ono w tym świecie i sprawia wrażenie, jakby było jego częścią. Najwyższy bóg zarządził złu i zabezpieczył przed nim człowieka, na ile to było możliwe, gdy zechciał obdarzyć jego umysł świadomością, wiedzą i poznaniem. Tylko bowiem dzięki tym zdolnościom, którymi górujemy nad wszystkimi stworzeniami, jesteśmy w stanie unikać zasadzek zła, podstępów i grzechów. Ten człowiek, który ujrawszy te niebezpieczeństwa, zdoła ich uniknąć, zanim się w nie wplącze, jest obdarzony boskim rozumieniem spraw i roztropnością. Fundament bowiem wiedzy jest usadowiony w najwyższym dobru” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 189-190). Bóg (łącznie z „niebiańskimi bogami”) – innymi słowy – wykonał wszystko, co możliwe w kwestii eliminacji zła, jednak nie może go usunąć ze świata podksiężycowego, jako że materia, na której pracuje, którą „obrabia”, jest (przynajmniej po części) nieodwracalnie przesiąknięta złem. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Por. koncepcja materii u Platona: „Materia jest pierwiastkiem nieboskim, przeto z niej jest wszystko, co jest we wszechświecie niedoskonałością i złem. Za jej sprawą świat niecałkowicie jest celowy i zgodny z rozumem” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 102).

⁵⁹ Ew. „niepoznawalne” (*agnōston*).

⁶⁰ Ew. „poznawalne” (*gnōrimon*). „Nic w niebie nie jest nieznane, nic na ziemi nie jest znane” – na ziemi nie można *de facto* poznać niczego, ponieważ ziemia jest dziedziną rzeczy pozornych (*phantasiai*; por. *SH* IIA) – w przeciwieństwie do nieba, gdzie wszystko jest poznawalne, ponieważ nie ma tam zależności od ciała (i tym samym wrażeń zmysłowych) oraz od pozorów. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 17. Wydawałoby się, że słowa maksymy dwudziestej siódmej powinny odnosić się raczej do Boga (lub Dobra) w kontekście możliwości jego poznania. Innymi słowy, Bóg (czy też Dobro) nie

28. To, co w niebie, nie obcuje z tym, co na ziemi; to, co na ziemi, obcuje z tym, co w niebie⁶¹.

jest w pełni poznawalny na ziemi, a jedynie w niebie, a więc prawdziwa wiedza o Bogu czy Dobru nie jest dla człowieka osiągalna, dopóki ten nie opuści ziemskiego ciała i nie uda się w niebiosy (por. np. *CH X*). Jednakże w aforyzmie dwudziestym siódmym nie ma mowy (eksplicytnie) o istocie boskiej, lecz o „czymkolwiek” (dosł. ‘nic’ – *ouden*), a więc dla człowieka – tak długo, jak pozostaje on na ziemi – prawdziwa wiedza (nie tylko o Bogu, ale o wszystkim) jest nieosiągalna. To, co człowiek postrzega jako wiedzę, jest jedynie wątpliwym i niewyraźnym osądem. A jako że wiedza (*gnōsis*) koresponduje z prawdą (*alētheia*), drugi człon aforyzmu dwudziestego siódmego („nic na ziemi nie jest znane”) współgra z tezą zawartą w *SH IIA* – na ziemi nic nie jest prawdziwe. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Scott sugeruje, że w związku z powyższym maksyma dwudziesta siódma może też ewentualnie mieć związek z myślą Sokratesa („wiem, że nic nie wiem”). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Por. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 15.

⁶¹ „To, co w niebie, nie obcuje (*ou koinōnei*) z tym, co na ziemi; to, co na ziemi, obcuje z tym, co w niebie”. Według stoików między istotą wyższą a człowiekiem czy – wobec powyższego kontekstu – między „tymi, co w niebie” (*ta en ouranō*) a człowiekiem istnieje *koinōnia*. W przypadku stoików można mówić o włączeniu boskości w świat materialny, czyli o panteizmie, czy wręcz o „panteizmie stoickim” (zob. np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 147). Maksyma dwudziesta ósma przekazuje jednak, że w owej „wspólnocie” dwie jej strony nie występują na równych sobie prawach: człowiek bowiem jest w stosunku podległości i zależności od istot niebiańskich, podczas gdy te ostatnie w żadnym wypadku nie są podległe ludziom. Podobną zależność dostrzec można w aforyzmach nr 38, 40, 41. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Kwestia powiązań między bytami poruszona została także np. w *CH X 22*: „Jest i związek (*koinōnia*) dusz: dusze bogów łączą się z duszami ludzi, dusze ludzi natomiast wchodzą w związek z duszami istot bezrozumnych. Potężniejsi nadzorują bowiem słabszych: bogowie – ludzi, ludzie – stworzenia bezrozumne, Bóg – wszystkich. Ten bowiem jest silniejszy niż wszyscy, a wszystko – od Niego słabsze” (tł. własne); *Asclepius 5*: „Ze wszystkimi jednak rodzajami stykają się jednostki wszystkich rodzajów, zarówno te, które powstały wcześniej, jak i te, które są tworzone za sprawą tych wcześniej powstałych. Te zaś, które powstają dzięki bogom albo demonom czy też ludziom, cechują się bardzo ścisłym podobieństwem do rodzajów swoich twórców. Nie jest możliwe, aby ciała zostały ukształtowane bez rozkazu bożego. Tak samo poszczególne istoty ożywione nie mogą być formowane bez pomocy demonów. Podobnie jestestwa nieożywione nie mogą ani wyrosnąć, ani być hodowane bez ludzi. Otóż wszystkie demony, które ze swego rodzaju przechodzą w postać jednostki, a zetknęły się akurat z jakąś jednostką rodzaju boskiego, są uznawane za istoty podobne do bogów z racji łączącej ich z nimi bliskości i pewnej wspólnoty. Te zaś spośród demonów, które zachowały cechy specyficzne dla swego rodzaju, zyskały miano demonów życiowych dla ludzi. Położenie ludzi jest podobne, a nawet jeszcze świetniejsze aniżeli pozycja demonów. Wielorakie bowiem i różnorodne jednostki rodzaju ludzkiego, przychodzące tu z górnych rejonów, gdzie obcowały ze wspomnianymi wyżej bytami, wiążą się z wieloma

29. Wszystko, co w niebie, jest bez zarzutu; wszystko, co na ziemi –
warte nagany⁶².
30. To, co nieśmiertelne, nie jest śmiertelne; to, co śmiertelne, nie jest
nieśmiertelne⁶³.

innymi istotami. Prawie zawsze te związki wynikają z konieczności. Dlatego upodabnia się niemal do bogów ten, kto duchem, którym spokrewniony jest z bogami, związał się z nimi w świętej religii; a do demonów, kto związany jest z demonami. Ci zaś z ludzi, którzy są zadowoleni z pośredniej pozycji swego rodzaju ludzkiego, i w ogóle pozostałe istoty ludzkie, upodobniają się do tych rodzajów, z których przedstawicielami się zadają” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 177-178).

⁶² „[...] bez zarzutu [...]” (*amōma*). „[...] warte nagany [...]” (*epimōma*). Pierwotne znaczenie leksemu *mōmos* mogło być związane ze ‘skazą cielesną’ (Scott: *a bodily blemish*); przykładowo *mōmoskopos* u Filona z Aleksandrii oznacza ‘tego, który szuka skaz’ (Scott: *one who looks for blemishes*) w składanych ofiarach (Scott: *in sacrificial victims*); *mōmasthai* można by więc rozumieć jako ‘odszukać/wskazać skazy/wady’ w człowieku – co wiedzie do drugorzędного znaczenia leksemu *mōmos* (‘wina’). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415. Por. *Oracula Sibyllina* I 351-354: „I wtedy właśnie wyleczy już wszystko chorujące (*nose-rous*), warte nagany (*epimōmous*) [...]. Przejrzą więc niewidomi (*typhloi*), a chromi (*chōloi*) będą chodzić, głusi (*kōphoi*) usłyszą, niemowy (*ou laleontes*) przemówią” (tł. własne według edycji: *Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902, s. 22-23). Słowo *epimōmous* wiąże się tu semantycznie z *nose-rous* i może konotować posiadanie wady/skazy na sobie. Odnosi się także do słów określających ułomność fizyczną (= skazę, wadę ciała) człowieka: *typhloi* (‘niewidomi’), *chōloi* (‘chromi, kulawi, ułomni’), *kōphoi* (‘głusi’), *ou laleontes* (‘niemi’; dosł. ‘niemówiący’). Taką „wadą/skazą ciała” (*mōmos*) – jak przykładowo podaje Scott – mógłby być dajmy na to trąd. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415.

⁶³ Litwa w trzydziestej maksymie dostrzega możliwą polemikę z powiedzeniem Heraklita: „Nieśmiertelni – śmiertelni, śmiertelni – nieśmiertelni, ci [śmiertelni] żyją śmiercią tamtych [nieśmiertelnych], tamci [nieśmiertelni] zaś umierają życiem tych [śmiertelnych]” (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* X 10, 6, tł. za: K. Narecki, *Człowiek w myśli Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 30/3 (1982), s. 12). Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 71, przyp. 18. Por. także: *SH* XI maksyma nr 38 oraz *CH* X 25: „Dlatego trzeba odważyć się powiedzieć, że człowiek żyjący na ziemi jest śmiertelnym bogiem, a bóg niebiański – nieśmiertelnym człowiekiem” (tł. własne); *CH* XII 1: „I *Agathos Daimon* bowiem powiedział, że bogowie są nieśmiertelnymi ludźmi, zaś ludzie – śmiertelnymi bogami” (tł. własne). Według proponowanej, alternatywnej lekcji Scotta punkt trzydziesty powinien brzmieć następująco: „To, co nieśmiertelne, nie jest podległe doznaniom (*ou pathēton*); jedynie to, co śmiertelne, odczuwa (*paschei*)”. Scott sugeruje porównanie maksymy trzydziestej do dwunastej po stosownych emendacjach dokonanych w tej ostatniej, które dadzą następującą wersję aforyzmu dwunastego: „Wszystko, co doznaje wrażeń zmysłowych, odczuwa, jedynie umysł jest niewzruszony (*apathēs*)”. W ludzkiej duszy – tłumaczy Scott – śmiertelne jest to, co doznaje wrażeń zmysłowych, czyli *to thnēton* = *to aisthanomenon*, to natomiast, co jest nieśmiertelne, to umysł (*to athanaton* = *ho nous*). Przyjęta przez francuskich edytorów i obowiązująca

31. To, co spłodzone⁶⁴, niekoniecznie zostało zrodzone; to zaś, co zrodzone, niewątpliwie i zostało spłodzone⁶⁵.
32. Ciało podlegające rozkładowi ma dwa okresy: od spłodzenia do narodzin i od narodzin po śmierć; ciało wieczne posiada jedynie etap od momentu narodzin⁶⁶.

obecnie wersja maksymy trzydziestej nie jest – patrząc z perspektywy analizy Scotta – poprawna. Scott podaje bowiem, że w wyniku braku elementu *pathēton monon* to maksyma (czy też jej część) przyjęła wadliwą formę *to athanaton ou thnēton* zamiast *to athanaton ou <pathēton, monon to> thnēton <paschei>*. Część druga maksymy *to thnēton ouk athanaton* jest – dla Scotta – również elementem pozbawionym sensu i wydaje się (nieudaną) próbą naprawy zepsutej pierwotnej wersji aforyzmu. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 431, przyp. 3; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415.

⁶⁴ Ew. „zasiane” (*sparen*), podobnie i pod koniec maksymy.

⁶⁵ „To, co spłodzone (*sparen*), niekoniecznie (*ou pantōs*) zostało zrodzone (*genēton*); to zaś, co zrodzone (*genēton*), niewątpliwie i (*pantōs kai*) zostało spłodzone (*sparen*)” (por. tł. Litwy w: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71). Scott proponuje lekcję (oraz przekład): „To, co spłodzone (*sparen*), nie we wszystkich przypadkach (*ou pantōs*) jest śmiertelne (*thnēton*); zaś to, co śmiertelne (*thnēton*), w każdym przypadku zostało i spłodzone (*sparen*)”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 i 431. Według Scotta wersja maksymy trzydziestej pierwszej występująca w manuskrypcie – a więc dziś obowiązująca i którą przyjęli edytorzy francuscy – wypacza jednak treść aforyzmu. Problematicznymi elementami są *sparen* oraz *genēton*, których translacja warunkuje sens maksymy. Scott sugeruje korektę, wpisując w miejsce *genēton* słowo *thnēton*, co upodabnia treściowo maksymę trzydziestą pierwszą do maksymy piątej. Ciała wieczne bowiem rodzą się raz (maksyma trzydziesta pierwsza *to sparen* → maksyma piąta *to hapax ginomenon*), lecz nie są śmiertelne (maksyma trzydziesta pierwsza *ou pantōs thnēton* → maksyma piąta *oudepote phtheiretai*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415. Festugière uważa natomiast, że maksymę trzydziestą pierwszą można rozumieć bez dodatkowej korekty (proponowanej chociażby przez Scotta), poprzez odniesienie do maksymy następnej, czyli trzydziestej drugiej. Autor w maksymie trzydziestej pierwszej wydaje się bowiem wskazywać na wypadki, które mogą mieć miejsce między poczęciem a narodzinami, a więc w pierwszym, embrionalnym, etapie bytu podlegającego zniszczeniu wskazanym w paragrafie trzydziestym drugim. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 18.

⁶⁶ „[...] okresy [...] – ew. „etapy” (*chronoi*). „[...] spłodzenia [...]” – ew. „zasiewu” (*sporas*). Treść maksymy trzydziestej drugiej można rozumieć stosunkowo jednoznacznie: ciało podlegające zniszczeniu (tzn. ciało ludzkie czy zwierzęce) przechodzi dwa etapy rozwoju: (1) embrionalny oraz (2) od narodzin do śmierci. Ciało wieczne (czyli każde ciało niebieskie) ma tylko jeden etap – od momentu stworzenia go przez Demiurga. Ziemskie organizmy – według autora maksymy – swą egzystencję zaczynają już jako embriony wewnątrz drugiego organizmu, w przeciwieństwie do ciał niebieskich, które swój początek wzięły „pozaustrojowo” – czynnikami sprawczym bowiem w drugim przypadku był Demiurg. Ciała niebieskie „rodzą się” (są stwarzane), lecz za sprawą woli Boga nie umierają. Wspomniane w maksymie trzydziestej dru-

33. Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają⁶⁷.

giej dwa etapy rozwoju organizmu są charakterystyczne zwłaszcza dla istoty ludzkiej, jako że dusza ma wnikać w organizm dopiero podczas narodzin (zob. niżej, embriologia w *SH* XV) – w stadium embrionalnym bowiem organizm posiada jedynie umiejętność wzrostu (niczym bezrozumna roślina). Ciągłość (kontynuacja) biologicznego życia organizmu jest zapewniona cyklem rozwojowym jednostek, które po urodzeniu stają się bytami odrębnymi i – po odpowiednim okresie – niezależnymi, podczas gdy ciała wieczne (tzn. ciała niebieskie) kontynuują niezmienny powrót na swoje miejsce zgodnie z porządkiem każdego z nich. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415; *Hermetica*, t. 4, ed. Scott, s. 441; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71, przyp. 19. Kwestię embriologii z hermetycznego punktu widzenia porusza zwłaszcza *SH* XV, w którym treść zogniskowana jest na mocy natury, a ściślej: na wzroście. Mianowicie w łonie życiodajnej technie (*pneuma*), aktywne w nasieniu, zapewnia wzrost płodu. Płód nie posiada jeszcze inteligencji, jednakże ponieważ ma owo życiodajne technie, jest podatny na życie rozumne. Gdy dochodzi do narodzin, płód niejako pozyskuje życie rozumne w momencie otrzymania duszy. Chociaż nie ma naturalnego połączenia między duszą a ciałem, te dwa elementy potrafią jednak dostosować się do siebie i połączyć poprzez zrządzenie przeznaczenia. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 80. Scotta nie przekonuje jednak przyjęta lekcja maksymy trzydziestej drugiej – uważa niektóre jej elementy za wadliwe. Jest skłonny przypuszczać, że autor tego aforyzmu mógł pierwotnie napisać: „Ciała podlegające rozkładowi ma dwa okresy: wzrostu (*auxēseōs*) i zmniejszania (*meiōseōs*), ciała wieczne ma jedynie jeden – (etap) identyczności (*tautotētos*)”. Innymi słowy, ciała podlegające rozkładowi przechodzi przez dwa następujące po sobie stadia: wzrostu (stadium trwające od narodzin po dojrzałość) oraz zmniejszania (od dojrzałości po śmierć). Ciała wieczne natomiast, gdy raz powstanie, zachowuje swą tożsamość, jest jednostajne i trwa bez zmian związanych ze wzrostem i zmniejszaniem, a więc tych dotyczących organizmów żywych. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 416. Zarówno kwestia wzrostu, jak i zmniejszania poruszona jest w maksymie następnej – trzydziestej trzeciej. Jednakże – podaje Scott – przekształcona maksyma trzydziesta druga byłaby rozszerzeniem myśli zawartej w punkcie trzydziestym trzecim, co sugerowałoby występowanie tych maksym raczej w odwrotnej kolejności niż przyjęta. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415-416. Zakładając jednak, że maksyma trzydziesta druga występowała pierwotnie właśnie w formie alternatywnej, Scott przypuszcza, że na etapie kopiowania, objaśniania czy redakcji tekstu mogło dojść do pomyłki. Patrząc na tekst widniejący w manuskryptach, można domniemywać, że być może ktoś dodał frazę *ho apo tēs sporas mechri tēs teleiōtētos* jako notatkę wyjaśniającą *ho tēs auxēseōs*, a sformułowanie *ho apo tēs teleiōtētos mechri tou thanatou*, wyjaśniając *ho tēs meiōseōs*. Wyraz *geneseōs* zaś – stanowiący alternatywę dla *sporas* – został koniec końców błędnie wpisany w miejsce *teleiōtētos* (2x) oraz *tautotētos*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 416. Por. także Marcus Aurelius, *Meditationes* XII 24: „Powinieniś mieć w pogotowiu te trzy wskazówki: [...] Po drugie: jaki jest każdy byt od nasienia aż po uzyskanie duszy, od uzyskania duszy aż po oddanie duszy, z czego składa się jego mieszanina i na co się rozpadza” (Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)*, tł. Łapiński, s. 192-193. Zob. także Hermēs Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 19).

⁶⁷ Propozycja Scotta: „Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają, <ciała wieczne ani nie powiększają się, ani nie zmniejszają>” lub: „Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają, <ciała wieczne zachowują identyczność

34. Materia podlegająca rozkładowi zmienia się w rzeczy przeciwstawne (zniszczenie i narodziny); wieczna zaś – albo w nią samą, albo w rzeczy podobne⁶⁸.
35. Narodziny człowieka to początek zniszczenia; zniszczenie człowieka to początek narodzin⁶⁹.

(*tautotēta*)>”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 app. crit. i 431, przyp. 4. Na temat kwestii wzrostu oraz zmniejszania, jak i ewentualnego powiązania maksym o numerach 32 i 33 zob. wyżej.

⁶⁸ Maksymę trzydziestą czwartą można by rozumieć następująco: Śmiertelne połączenia materii (= ziemskie formy bytów) rozpadają się na nieśmiertelne cząstki, które mogą podlegać wymianie, lecz nie ulegają dalszej degradacji. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71, przyp. 20 oraz Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 20. Scott proponuje przypuszczać także inne brzmienie maksymy trzydziestej czwartej, wskazując na możliwość błędnej reduplikacji trzech ostatnich liter słowa *dialytē*, co w konsekwencji urobiło substantivum *hylē* w miejsce innego – obecnie trudnego do jednoznacznej identyfikacji – rzeczownika. W związku z powyższym Scott sugeruje wprowadzić zamiast leksemu *hylē* ('materia') substantivum *ousia* ('byt, istota, substancja'), co dałoby punkt trzydziesty czwarty o delikatnie zmodyfikowanej treści: „Byt podlegający rozkładowi (*dialytē ousia*) zmienia się w rzeczy przeciwstawne [niezniszczalne, niepodzielne – *adialyta*]; wieczny (*aidios [ousia]*) zaś – w rzeczy podobne [wieczne – *aidia*]”. Innymi słowy, gdy ziemski organizm się rozpada, zamienia się w cząstki, a więc komponenty, z których powstał, i te drobne elementy są niezniszczalne (*adialyta*) oraz wieczne (*aidia*). Element wieczny, czy też substancja wieczna (np. woda), stopniowo przechodzi przemianę w inne elementy, z których każdy jest równie (jako całość) wieczny. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 431, przyp. 5; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 416.

⁶⁹ Podobnie Festugière (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58). Ew. „Narodziny to początek zniszczenia człowieka; zniszczenie to początek narodzin człowieka” (tak Litwa, zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71) lub: „Narodziny to początek zniszczenia; zniszczenie to początek narodzin” (tak Scott, zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 431). Scott nie widzi potrzeby zawężania dwóch etapów (narodzin i zniszczenia) jedynie do rodzaju ludzkiego – są to bowiem momenty wpisujące się w cykl życia *dialyta sōmata* w znaczeniu ogólnym. Por. wyżej, maksyma piąta. Zob. także *SH IIA* 16: „Bez zniszczenia bowiem nie może być narodzin. Każdym narodzinom towarzyszy zniszczenie, aby powtórnie się narodzić. To bowiem, co zrodzone, z konieczności urodziło się z tego, co uległo zniszczeniu; zaś to, co zrodzone, koniecznie podlega zniszczeniu, aby narodziny bytów nie zatrzymały się. Poznaj to [zniszczenie] jako pierwszego sprawcę narodzin bytów” (tł. własne) oraz Plutarch, *De primo frigido* 10: „Jako że zniszczenie jest pewną przemianą tego, co zniszczone, w jego przeciwieństwo [...]” (tł. własne według edycji: Plutarch, *De primo frigido*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 12, ed. H. Cherniss – W.C. Helmbold, London 1957, s. 246). Niemniej zob. też: Plutarch, *De primo frigido* 14: „Nawet kwestia doty-

36. To, co pozbawione życia, <także się rodzi; to, co urodzone,> także umiera⁷⁰.

cząca zniszczenia nie jest prawdziwa. Gdy coś bowiem ginie, nie ulega zniszczeniu, stając się czymś przeciwnym, ale jest niszczone przez (swe) przeciwieństwo, jak na przykład ogień przez wodę (staje się) powietrzem. [...] Jeśli bowiem wszystko, w co zmienia się to, co uległo zniszczeniu, jest (jego) przeciwieństwem, dlaczego bardziej przeciwny powietrzu wydaje się ogień niż woda? (Powietrze) bowiem przemienia się w wodę przez kondensację (*synistamenos*), w ogień zaś – przez rozrzedzenie (*diakrinomenos*), jak na przykład – przeciwnie – woda ulega zniszczeniu w powietrzu poprzez rozrzedzenie, poprzez kondensację zaś – w ziemi, co – jak sądzę – zachodzi za sprawą obustronnej zażyłości (*oikeiotēta*) i podobieństwa/pokrewieństwa (*syngeneian*), a nie dlatego, że jeden dla drugiego jest przeciwieństwem i wrogiem” (tł. własne według edycji: Plutarch, *De primo frigido*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 12, ed. Cherniss – Helmbold, s. 256, 258). Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 34, przyp. 19.

⁷⁰ „[...] pozbawione życia [...]” (*apogignomenon*). „[...] się rodzi [...]” (*epigignetai*). Maksyma trzydziesta szósta stoi po części w opozycji wobec aforyzmu piętego i trzydziestego drugiego – ciała wieczne bowiem nie umierają, nie podlegają zniszczeniu, czego paragraf trzydziesty szósty nie podkreśla, uogólniając tym samym cykl narodzin i śmierci, a zatem i przypisując ów schemat wszystkim bytom (i wiecznym, i śmiertelnym). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 21; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 21. Maksymy od trzydziestej po trzydziestą szóstą zogniskowane są na prymarnych antytetycznych aspektach: narodzinach i śmierci czy też śmiertelności i wieczności bytów, z czym koresponduje treść *DH X 4*: „Nieśmiertelna natura jest ruchem natury śmiertelnej; jeśli chodzi o śmiertelność, ziemia jest jej grobem, a (w przypadku bytu) nieśmiertelnego – miejscem (jego) jest niebo [por. maksyma nr 42]. Nieśmiertelny powstał także dzięki nieśmiertelnemu, podczas gdy śmiertelny powstaje za pośrednictwem nieśmiertelnego [por. maksyma nr 38]. Zło jest brakiem dobra, dobro jest pełne samego siebie” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 274) oraz *DH X 6*: „Opatrzność i konieczność to u śmiertelnego narodziny i śmierć, ale u Boga – niestworzona (natura). (Byty) nieśmiertelne zgadzają się ze sobą, lecz (byty) śmiertelne (żywące) u dołu złośliwie zazdroszczą sobie nawzajem, ponieważ szkodliwa zawiść kształtuje się na skutek wczesnej świadomości śmierci. Nieśmiertelny robi to, co robi zawsze, lecz śmiertelny czyni to, czego (jeszcze) nigdy nie robił. Śmierć, dobrze rozumiana, jest nieśmiertelnością; ta niezrozumiana – jest śmiercią [por. maksyma nr 35, *Asklepiusz 27*, *CH VIII 1*]. Zakłada się, że (byty) śmiertelne popadły w zależność od (bytów) nieśmiertelnych, ale (w rzeczywistości) (byty) nieśmiertelne (będące) u góry stają się kuratorami (bytów) śmiertelnych (żywących) u dołu” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 276). Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 21.

37. Spośród bytów jedne są w ciałach, inne – w formach, (jeszcze) inne – <w> mocach; ciało jest w formach, forma zaś i moc – w ciele⁷¹.

⁷¹ „[...] w formach [...]” – ew. w kształtach/w ideach” (*en ideais*). „[...] <w> mocach [...]” – ew. „w czynach/w działaniach” (*en energeiais*). „Spośród bytów (*tōn ontōn*) jedne są w ciałach (*ta men en sōmasin eisi*), inne w formach (*ta de en ideais*), (jeszcze) inne <w> mocach (*ta de <en> energeiais*)” – tak Festugière, zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 56; Scott proponuje lekcję: „Spośród bytów jedne są ciałami (*ta men sōmata esti*), inne formami (*ta de ideai*), (jeszcze) inne mocami (*ta de energeiai*)”. W związku z powyżej proponowaną alternatywną wersją można przypuszczać, że najprawdopodobniej kopista mógł przepisać w miejsce *ta sōmata* frazę *en somati* lub *en somasin*, sugerując się takim samym (prawidłowo tam wprowadzonym) elementem w końcowej partii maksymy trzydziestej siódmej i podobną formę zastosował (zdaniem Scotta błędnie) także w następnych analogicznych zwrotach maksymy, a więc wpisując kolejno *en ideais* w miejsce *ta ideai*, *energeiais* w miejsce *ta energeiai* (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 app. crit. i 431; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417). Byty (*ta onta*) oznaczają w maksymie trzydziestej siódmej – podobnie jak w większości przypadków *SH XI* – elementy kosmiczne, ziemskie; rzeczy suprakosmiczne zaś zostały w tym wypadku pominięte. Wspomniane w paragrafie trzydziestym siódmym „formy” (czy też „kształty/idee”) – *ideai* – to *formae visibiles* ciał, nie Platońskie *noēta eidē*, ponieważ o tych ostatnich nie można by powiedzieć, że są „w ciele”, a tak właśnie podaje końcowa fraza paragrafu trzydziestego siódmego: *idea [...] en sōmati esti*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417. Problemатyczne również wydaje się pojęcie „mocy” – *energeia*. Swoistą *energeia* Boga (a więc najwyższego hermetycznego suprakosmicznego bytu) wydaje się *nous*, jednakże, po pierwsze, maksyma trzydziesta siódma nie podejmuje wątków dotyczących tworów suprakosmicznych, a Bóg to ani *sōma*, ani *idea*, ani też *energeia* – nie jest jednym z *ta onta* (jest bowiem poza i ponad nimi; Bóg to więcej niż *ousia*). Ponadto *nous* niekoniecznie, czy też nie zawsze, występuje „w ciele” – podczas gdy w maksymie czytamy, że [...] *energeia en sōmati esti*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417. Por. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 22. „Ciało jest w formach” (*sōma [...] en ideais*). Por. Festugière: „Un corps est dans des formes” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 56) oraz Litwa: „A body is in an ideal form”. Litwa zaznacza jednakowoż możliwość pierwotnego zapisu tej części maksymy w formie negacji, a więc: „Ciało nie jest w ideach”. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 22. Holzhausen wskazuje w tym miejscu zepsuty fragment paragrafu trzydziestego siódmego. Zob. *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, t. 2, ed. Holzhausen, s. 371-372. Scott nie uwzględnia tej części aforyzmu trzydziestego siódmego w swym przekładzie, traktując ją jako element ewentualnie dodany podczas późniejszych redakcji tekstu, a niewystępujący w pierwotnej, odautorskiej wersji tego paragrafu. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 i 431. Por. także Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 22. „[...] forma (*idea*) zaś i moc (*energeia*) w ciele (*en sōmati*)” – Scott, po pierwsze, proponuje

38. To, co nieśmiertelne, nie jest częścią tego, co śmiertelne; to zaś, co śmiertelne, bierze udział w tym, co nieśmiertelne⁷².
39. To, co śmiertelne, nie wnika w ciało nieśmiertelne⁷³, a to, co nieśmiertelne, pojawia się⁷⁴ w śmiertelnym (ciele)⁷⁵.

lekcję końcowego fragmentu maksymy trzydziestej siódmej ze stosowną koniekturą <asōmata ontā>, co po jej umieszczeniu w tekście daje treść: „[...] forma zaś i moc, <byty bezcielesne,> w ciele”. Po drugie, widzi sens treściowy oraz pewne podstawy retoryczne (w zbieżnych wyrażeniach i analogicznych formach gramatycznych występujących np. w SH IV 6 i 23), aby substantiva wskazanej frazy przybrały w niej formę liczby mnogiej, a zatem kolejno: *ideai*, *energeiai*, *sōmasin* (w zdaniu: *ideai de kai energeiai*, <asōmatōi ousai>, *en sōmasin eisi*). Por. kwestię koniektury oraz sugerowanych emendacji z SH IV 6 i 23: „Moce (*energeiai*) bowiem [...] same będące bezcielesnymi (*asōmatōi* [...] *ousai*) są w ciałach (*en sōmasin eisin*) i poprzez ciała działają (*energousi*). [...] te bowiem bezcielesne byty (*asōmata ontā*) [*psychē* i *energeiai*] – mówimy – są w ciałach (*en sōmasin*)” (tł. własne). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417.

⁷² Maksyma trzydziesta ósma wykazuje treściową zbieżność z maksymami dwudziestą ósmą i czterdziestą pierwszą. Podobny sens wybrzmiewa ponadto ze wspomnianej wyżej dziesiątej *Definicji Hermetycznej* – DH X 4: „Nieśmiertelna natura jest ruchem natury śmiertelnej [...] Nieśmiertelny powstał także dzięki nieśmiertelnemu, podczas gdy śmiertelny powstaje za pośrednictwem nieśmiertelnego” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 274). Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 24 i Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 23.

⁷³ „To, co śmiertelne (*to thnēton*), nie wnika w ciało nieśmiertelne (*athanaton sōma*) [...]”. Scott proponuje w tym wypadku nazwać ciałami nieśmiertelnymi np. planety i gwiazdy stałe. Elementem śmiertelnym jest natomiast śmiertelna część człowieka, tzn. ciało oraz „część duszy zdolna do odbierania doznań” (zob. maksyma ósma). Ta śmiertelna część nie może podążyć do nieba – po śmierci człowieka jego ciało pozostaje na ziemi, a możliwość odbierania doznań ginie lub zostaje rozproszona i nie może być wcielona ponownie w ciało nieśmiertelne. Jednakowoż sam umysł czy świadomość człowieka (*nous*), a więc jego nieśmiertelna część, prawdopodobnie może już tego dokonać. Por. CH I 24-26, gdzie Poimandres przekazuje informacje dotyczące „wstąpienia” (*anodos*) człowieka, czyli powrotu do Boga. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417; W. Mysior, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 15/1 (1977) s. 214-215 (zob. zwłaszcza przekład akapitów 24-26 oraz przyp. 42-46).

⁷⁴ Ew. „zdarza się” (*paraginetai*).

⁷⁵ „[...] to, co nieśmiertelne, pojawia się w śmiertelnym (ciele)”. Nieśmiertelna część człowieka (*nous*) zstępuje z góry i przez określony czas pozostaje w ziemskim śmiertelnym ciele (zostaje wcielona). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417. Motyw istnienia elementu „nieśmiertelnego” w „śmiertelnym” może zatem mieć związek z występowaniem (nieśmiertelnej i boskiej) świadomości w (śmiertelnym) ciele. Zob. SH III 7: „(Dusza) ludzka (*anthrōpinē* [*psyche*]) natomiast posiada też

40. Moce nie wznoszą się do góry, lecz (oddziałują) na dół⁷⁶.

coś z boskości, a towarzyszą jej także (elementy) nieracjonalne (*aloga*): pragnienie (*epithymia*) i popęd (*thymos*). One same również są nieśmiertelne, jako że i one są mocami (*energeiai*) – jednakże mocami ciał śmiertelnych. Toteż są (owe moce) daleko od części boskiej (*theiou merous*), gdy dusza znajduje się w boskim ciele. Gdy natomiast (ta boska część) wnika w śmiertelne ciało, przybywają także tamte [pragnienie i popęd] i (to) w ich obecności zawsze powstaje dusza ludzka” (tł. własne). Należy w tym miejscu zaznaczyć, że owa „boska część” (*theion meros*) występująca w duszy nazywana jest także świadomością czy też umysłem (*nous*). Biorąc pod uwagę wątek poruszany w *SH* III 7, można zaryzykować tezę, że sentencja trzydziesta dziewiąta pełniła funkcję swego rodzaju streszczenia treści tegoż właśnie fragmentu trzeciego wyimka hermetycznego z *Antologii Stobajosa*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 41, przyp. 7 oraz s. 72, przyp. 25. Por. także kwestię: „to, co nieśmiertelne, pojawia się w śmiertelnym (ciele)” z *J* 1,14: „A Słowo stało się ciałem [...]” (*Nowy Testament grecki i polski*, ed. Nestle-Aland, Poznań 2017, s. 292), a całość maksymy – „To, co śmiertelne, nie wnika w ciało nieśmiertelne, a to, co nieśmiertelne, pojawia się w śmiertelnym (ciele)” – por. także np. z: Philo Judaeus, *Legatio ad Gaium* 118: „Prędzej bowiem Bóg przemieniłby się w człowieka niż człowiek w Boga” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 25.

⁷⁶ „Moce (*energeiai*) nie wznoszą się do góry (*anōphereis*), lecz (oddziałują) na dół (*katōphereis*)”. Podobnie Festugière: „Les forces ne se portent pas vers le haut, mais vers le bas” (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 56) i Litwa: „The energies are not borne upwards, but downwards” (zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72). Scott proponuje: „Moce nie działają z dołu do góry, ale z góry na dół” („The forces do not work upward from below, but downward from above”) (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433). Wspomnianymi w sentencji czterdziestej mocami są siły kosmiczne (czy też siły astralne), dzięki którym wszelkie istnienie (przynajmniej to ziemskie) żyje i się porusza. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433, przyp. 1 oraz *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 26. Owe *energeiai* to siły działające na każdy organizm i ruch na Ziemi. Wszelkie ziemskie życie i ruch są rezultatem działania ciał niebieskich na organizmy występujące na Ziemi. Jednocześnie i życie, i ruch ciał niebieskich w żadnym stopniu nie wynikają z działalności bytów ziemskich, a są skutkiem ingerencji suprakosmicznego Boga. Por. *SH* IV 9 i 18: „(Moce) wiążące ciało (*energeiai sōmatopoiousai*) podążają od boskich ciał do (tych) śmiertelnych, każda z nich [mocy] oddziałuje albo na ciało, albo na duszę. [...] <[...] moc> jest posyłana z góry” (tł. własne); *CH* X 22: „[...] moce są niczym promienie Boga [...]. Moce działają poprzez [*dia* + gen.] świat, a wobec człowieka – poprzez naturalne promienie (*physikōn aktinōn*) świata [...]” (tł. własne); *Asclepius* 2: „Z nieba wszystko (zmierza) ku ziemi, wodzie i powietrzu [...]. A cokolwiek zstępuje z wysokości, daje życie; to natomiast, co – przeciwnie – ulatnia się do góry, żywi” (tł. własne). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 26; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 24.

41. Nic, co na ziemi, nie przynosi korzyści temu, co w niebie; wszystko, co w niebie, przynosi korzyść temu, co na ziemi⁷⁷.
42. Niebo przyjmuje ciała wieczne, ziemia – ciała ulegające zniszczeniu⁷⁸.
43. Ziemia jest bezrozumna, niebo – rozumne⁷⁹.
44. †Rzeczy w niebie podlegają <opatrności>, rzeczy na ziemi podlegają <konieczności>†⁸⁰.

⁷⁷ W przypadku maksymy czterdziestej pierwszej Scott, w obawie o jej niejednoznaczność, proponuje kilka emendacji, które jednakowoż nie zmieniają jej sensu (np. w dwóch występujących w maksymie orzeczeniach zamiast strony czynnej *ōphelei* wprowadza stronę medialno-pasywną *ōpheleitai*, przeszerogowując jednocześnie poszczególne elementy zdania). Jako całość można tę sentencję rozumieć w sposób niebudzący raczej wątpliwości – niebiosą robią dla bytów ziemskich wszystko, lecz organizmy będące na ziemi nie są w stanie im się w ten sam sposób odwdziżyć. Byty niebiańskie nie mają potrzeb, są doskonałe – człowiek nie może zatem im wyświadczyć żadnej przysługi ani czegokolwiek ofiarować, co mogłoby im pomóc lub je wzbogacić czy dopełnić. Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418.

⁷⁸ Treść maksymy czterdziestej drugiej wskazująca na elementarną zasadę podziału bytów oraz ich lokalizacji jest zbieżna pod względem podjętego wątku dychotomii ciał już z początkowymi maksymami nr 2-5, a z paragrafami nr 25-29, tożsamo uwzględniając antytezę: niebo vs. ziemia. Dlatego wydaje się stosunkowo enigmatyczne umieszczenie tak podstawowej tezy tuż przy końcu całego „katechizmu”. Por także *DH X 4*: „[...] jeżeli chodzi o śmiertelność – ziemia jest jej grobem, a (w przypadku bytu) nieśmiertelnego – miejscem (jego) jest niebo” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 274). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 27.

⁷⁹ Maksymę czterdziestą trzecią w pewien sposób odzwierciedlają akapity nr 10 i 11 z *CH I (Poimandres)* dotyczące kreacji życia na Ziemi, kiedy to po udziale (personifikowanego) *Logosu* w tworzeniu (*dēmiourgia*) ten odlatuje w niebiosy, by połączyć się z demiurgiem-Umysłem (*dēmiourgos Nous*), pozostawiając jednocześnie sublunarny świat bezrozumnym (*alogos*) jako prostą, pojedynczą materię (*hylē monē*). Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418.

⁸⁰ Powyższy przekład maksymy czterdziestej czwartej jest dokonany na podstawie edycji proponowanej przez Scotta z sugerowaną przez niego koniekturą i emendacją (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432 app. crit., s. 433, przyp. 2; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 29). Por. propozycję Festugière’a: „Byty nieba są podległe niebu, byty ziemi dominują na ziemi” (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 25). Przyjmując lekcję Scotta, sentencja czterdziesta czwarta zgadzałaby się w kwestii relacji „opatrności” i „konieczności” z paragrafem czterdziestym szóstym w *SH XI* (ale także i z innymi tekstami hermetycznymi). Problematyczna jest w tym wypadku jedynie lokalizacja punktu czterdziestego piątego, którego treść pozbawiona jest informacji na temat *pranoia* czy *anagkē*, a więc elementów wprowadzonych czy to według koniektury Scotta w przypadku aforyzmu

45. Niebo to pierwszy element, ziemia to element ostatni⁸¹.

46. Opatrzność to boski porządek, konieczność jest służebnicą opatrności⁸².

nr 44, czy to zgodnie z zapisem w manuskrypcie/manuskryptach w aforyzmie nr 46, aczkolwiek nawiązuje do występującej w maksymie czterdziestej czwartej antytezy: niebo vs. ziemia. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 29.

⁸¹ „Niebo to pierwszy element (*stoicheion*), ziemia to element ostatni”. Podobnie proponują również Festugière oraz Litwa (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72). Scott sugeruje natomiast wprowadzenie podwójnej emendacji: <*tōn*> *stoicheiōn* (2x) zamiast występującej w manuskryptach lekcji *stoicheion* (2x), co dałoby maksymę czterdziestą piątą o treści: „Niebo to pierwszy z elementów, ziemia – ostatni z elementów”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432 app. crit., s. 433. Scott wychodzi z założenia, że jeśli substantivum *stoicheion* jest w tym wypadku określeniem ziemi (*gē*), z dużym więc prawdopodobieństwem wskazuje tutaj na „element” w znaczeniu ‘żywiołu, pierwiastka’. Skoro *gē* = *stoicheion* (tu jako pierwiastek, żywioł), podobnie i *ouranos* (niebo) = *stoicheion* (także w znaczeniu żywiołu czy też pierwiastka), toteż leksem *ouranos* musiałby być w tej maksymie odpowiednikiem *pyr* (ognia), a więc pierwiastka (żywiołu, elementu), z którego mają składać się niebiosy. Por. *CH XII 21*: „[...] częściami (*merē*) świata są: niebo (*ouranos*) i ziemia (*gē*), i woda (*hydōr*), i powietrze (*aēr*) [...]”. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418-419.

⁸² „Opatrzność (*pronoia*) to boski porządek (*taxis*), konieczność (*anagkē*) jest służebnicą (*hypēretis*) opatrności”. Innymi słowy, Bóg wpływa na ciała niebieskie bezpośrednio i natychmiastowo. Jego wola – traktowana jako owo oddziaływanie – nazywana jest opatrnością. Oddziałując natomiast na elementy sublunarne, Bóg wykorzystuje pośrednictwo ciał niebieskich, a siła, którą wywierają one na świat podksiężycowy, nazywana jest koniecznością, jak również – przeznaczeniem. Tak też i konieczność podporządkowana jest opatrności. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419. Ch. Bull sugeruje, że maksyma czterdziesta szósta wykazuje znamiona streszczenia niewielkiego wyimka *SH VII*. Ten krótki hermetyczny fragment z *Antologii Stobajosa* traktuje (podobnie jak maksyma czterdziesta szósta) „opatrność” i „konieczność” jako części boskiego porządku, podczas gdy „sprawiedliwość” – jak podaje *SH VII* – ustanowiona jest nad tymi, którzy nie posiadają mocy widzenia boskości, jako że, z jednej strony, są podporządkowani przeznaczeniu (poprzez moce oddziałujące w czasie ich narodzin), z drugiej – sprawiedliwości (ze względu na błędy popełnione przez nich w ciągu życia). Zob. Ch. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden – Boston 2018, s. 229; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 60-61. Por. także *SH VIII*, a więc „dyskurs o rzeczach podporządkowanych opatrności [rozum, rzeczy rozumne] i konieczności [rzeczy bezrozumne] oraz przeznaczeniu [właściwości związane z ciałem]” (tł. własne) oraz *SH XII 1*: „Przeznaczenie służy opatrności i konieczności” (tł. własne), *SH XIII*: „Konieczność jest trwałym wyrokiem (*krisis*) oraz nieodwracalną (*ameta-*

47. Przypadek to ruch bezładny, widmo działania, fałszywe wyobrażenie⁸³.

treptos) siłą (*dynamis*) opatrności” (tł. własne) i *SH XIV*: „Tym, co włada nad całym światem, jest opatrność, tym natomiast, co (go) trzyma razem i otacza, jest konieczność [...]. Świat jako pierwszy doświadcza opatrności (jako pierwszy bowiem osiąga jej wpływ). Opatrność rozprzestrzenia się w niebie, ponieważ obracają się w nim także bogowie oraz poruszają nieustannym i niewyczerpanym ruchem, przeznaczenie zaś (także się rozprzestrzenia) dzięki konieczności [...]” (tł. własne). Zob. także *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 30.

⁸³ „Przypadek (*tychē*) to ruch (*phora*) bezładny, widmo działania (*energeias eidōlon*), fałszywe wyobrażenie (*doxa*)” – tak Festugière i Litwa (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73). W powyższej maksymie dostrzec można motyw pogardy wobec *tychē*, która zrównoważona została tutaj z *phora*, a więc leksemem desygnującym zwykle ruch pozbawiony rozmysłu, zastanowienia (semantycznie równoznacznym z łac. *motus*, aczkolwiek w znaczeniu zbliżonym do *impetus*); por. np. Pseudo-Plato, *Definitiones* 411B: „Przypadek (*Tychē = Fortuna*) – ruch (*phora = motus*) od niepewnego (*ex adēlou = ex obscura*) do niepewnego (*eis adēlon = ad obscurum*) [...]” (tł. własne według grecko-łacińskiej edycji: Pseudo-Plato, *Definitiones*, w: *Platonis opera quae extant omnia*, t. 3, ed. H. Estienne, Genevae(?) 1578, s. 411; por. tł. L. Regnera: „11. Przypadek: przejście od niewiadomego do niewiadomego [...]”. Pseudo-Platon, *Definicje*, tł. L. Regner, w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne pisma*, tł. L. Regner, Warszawa 2021, s. 177). Pojęcie przypadku gruntownie omawia Arystoteles, traktując go jako zdarzenie nieprzewidywalne i niepodlegające obliczeniom (więcej: *Physica II* 4-6) oraz jako fakt, o którym nie można mieć wiedzy na podstawie dowodu (*Analytica Posteriora I* 30, 87B19). Zob. Pseudo-Platon, *Definicje*, tł. Regner, s. 221, przyp. 7; zob. też Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58-59, przyp. 27; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 31. W przypadku początkowej frazy maksymy czterdziestej siódmej („Przypadek to ruch bezładny”) por. także Eurysus Pythagoreus, *De fortuna*: „w istniejącym wszechświecie są dwie natury (*dyo physies*) sobie przeciwstawne: [...] druga nieopisana i bezładna oraz bezrozumna, jak i nieposiadająca żadnego porządku [...] to, co się zdarza zrzędzeniem losu (*tychas*) i przypadkiem [= samorzutnie – *automatō*], powstaje po wdarciu się bezrozumnej i bezładnej natury do działań (*pragmata*)” (tł. własne według edycji: Eurysus Pythagoreus, *De fortuna*, w: *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419). Scott przyjmuje podobną wersję aforyzmu czterdziestego siódmego co Festugière i Litwa jedynie przy pierwszym jego członie („Przypadek to ruch bezładny”), ma jednak wątpliwości w związku z resztą paragrafu, sugerując ewentualną lekcję (przytaczam w oryginale): „Chance is a movement without order; <skill (*technē*) is a force (*energeia*) which works in good order (*eutaktos*)>” (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433, przyp. 3). Scott wychodzi w tym wypadku z założenia, że (1) ostatnie trzy słowa maksymy (*eidōlon doxa pseudēs*) są pozbawioną sensu pozostałością innego aforyzmu, w obecnym wybrakowanym stanie nie do zidentyfikowania, (2) należy brać pod uwagę korespondencję struktury maksy-

48. Czym jest Bóg? Niezmiennym dobrem. Czym jest człowiek? Zmiennym złem⁸⁴.

my czterdziestej siódmej z pozostałymi antytetycznie skonstruowanymi sentencjami, a (3) *tychē* oraz *technē* to często występujące ze sobą w kontrakcji substantiva – co łącznie nadaje treści maksymy czterdziestej siódmej dychotomię, która jest stałym zabiegiem retorycznym wszystkich aforyzmów w *SH* XI, a więc w przypadku punktu czterdziestego siódmego to: *tychē* vs. *technē*, *ataktos* vs. *eutaktos*, w zdaniu *tychē phora ataktos* vs. *technē energeia eutaktos*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419.

⁸⁴ „Czym jest Bóg? Niezmiennym dobrem (*atrepton agathon*). Czym jest człowiek? Zmiennym złem (*trepton kakon*)”. Tak Festugière i Litwa (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73). Scott proponuje: „Czym jest Bóg? Czymś niezmiennym (i) dobrym (*atrepton, agathon*). Czym jest człowiek? Czymś zmiennym (i) złym (*trepton, kakon*)” (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432, 433). Ostatnia, czterdziesta ósma maksyma swą treścią przypomina paragraf dziewiętnasty, gdzie antynomia także odnosi się do definicji Boga i człowieka oraz *CH* X 12 i 25: „(człowiek) nie tylko nie jest dobry, ale jest i zły, jako że jest śmiertelny” i „człowiek żyjący na ziemi jest śmiertelnym bogiem (*theon thnēton*), bóg niebiański zaś – nieśmiertelnym człowiekiem (*athanaton anthrōpon*)” (tł. własne), *CH* XII 1: „I *Agathos Daimon* bowiem powiedział, że bogowie są nieśmiertelnymi <ludźmi> (*athanatous <anthrōpous>*), ludzie zaś – śmiertelnymi bogami (*theous thnētous*)” (tł. własne). Ale por. także i np. Lucianus, *Vitarum auctio* 14: „Agorastes: «A czym są ludzie?» | Herakleitos: «Śmiertelnymi bogami (*theoī thnētoi*)» | Agorastes: «A czym bogowie?» | Herekleitos: «Nieśmiertelnymi ludźmi (*anthrōpoi athanatoi*)»” (tł. własne). W *SH* II A 11 i 15 natomiast ludzkość określona została jako element zmienny w opozycji do niezmiennego, wiecznego Boga. Zob. *SH* IIA 11: „– Ojcze, nawet człowiek nie jest prawdziwy? – Ponieważ (jako) człowiek, dziecko, nie jest prawdziwy. Prawdziwe bowiem jest to, co posiada spójność jedynie z samego siebie i pozostaje podług tego, jaki jest. Człowiek zaś składa się z wielu (elementów) i nie pozostaje w sobie, lecz obraca się i zmienia z jednego okresu życia w drugi, z jednej formy w drugą – i to (ma miejsce), gdy jest (on) jeszcze nadal w powłoce (*skēnei*). I wielu nie rozpoznało dzieci po upływie krótkiego czasu, i odwrotnie – dzieci tak samo (nie rozpoznały) rodziców [...]” (tł. własne); *SH* IIA 15: „– Czym więc, ojcze, może być Pierwotna (*prōtēn*) Prawda? – Jest jedna i jedyna, Tacie, nie z materii, nie z ciała, bez barwy, bez kształtu, jest nieodwracalna, nieulegająca zmianie, zawsze istniejąca” (tł. własne). Podobną retorykę w kwestii właściwości prawdy zobaczymy w *CH* XIII 6: „– Cóż więc jest prawdziwe, Trismegistosie? – To, co nie jest zmaćcone, dziecko, nie jest ograniczone, (co) jest bezbarwne, bezkształtne, niezmiennie, nagie, błyszczące, pojmowane przez siebie samego, jest niezmiennym dobrem, bezcielesne” (tł. własne) i *SH* VIII 2: „Powiedziałem, Tacie, że są w nas trzy obszary (*eidē*) bezcielesne. Jednym jest (obszar) inteligibilny (*noēton*) – jest on więc bezbarwny, bezkształtny, bezcielesny, z tej samej pierwotnej i inteligibilnej substancji” (tł. własne). Niniejsze opisy przypominają także fragment *Fajdrosa* Platona (Plato, *Phaedrus*

(3) Pamiętając o tych punktach, łatwo przypomnisz sobie i te rzeczy, które tobie przedłożyłem szczegółowo w liczniejszych mowach: one bowiem są ich wyimkami⁸⁵.

247C): „Miejsce to [które jest ponad niebem] zajmuje nieubrana w barwy ani kształty, ani w słowa istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może” (Platon, *Fajdros*, tł. Witwicki, s. 142). Wobec powyższych passusów hermetycznych (pomijając oczywiście w tym wypadku Lukiana i Platona) o tożsamer treści z maksymą czterdziestą ósmą trudno wywnioskować jednoznacznie i z całą pewnością, czy autorowi aforyzmu chodziło w ostatnim *dictum* o Boga najwyższego (suprakosmicznego), czy może jednak o „boga niebiańskiego”. Jednakowoż przyjmuję w przekładzie zapis wielką literą słowa „Bóg” (podobnie jak wszyscy trzej zagraniczni wydawcy/tłumacze), ponieważ przekonuje mnie teza o Bogu suprakosmicznym jako odpowiedniku dobra i niezmienności (Scott), tudzież niezmienności dobra (Festugière i Litwa), co w tekstach hermetycznych jest epitetem odnoszącym się właśnie do Boga najwyższego. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 28; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 32, przyp. 13, s. 33, przyp. 17, s. 73, przyp. 32; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419.

⁸⁵ „[...] przedłożyłem [...]” (*diexelthon*) – czasownik *diexerchomai* powraca stosunkowo często w tekstach hermetycznych (*CH V 1*; *CH IX 1*; *SH XI 1 i 3*; *SH XXV 4*), ma raczej walory techniczne. Por. Plato, *Leges* X 892E-893A: „I tak samo teraz ten wywód, który ma nastąpić, jest zbyt gwałtowny i być może nie do przejścia, jak na wasze siły. [...] powinienem [...] postąpić teraz w taki oto sposób: najpierw samego siebie pytać, podczas gdy wy bezpiecznie słuchacie, a potem znów sobie odpowiadać i tak przejść cały wywód (*kai ton logon hapanta houtō diexelthein*), aż wypowie się on do końca o duszy [...]” (Platon, *Prawa*, tł. Zygmuntowicz, s. 488); Plato, *Theaetetus* 189E: „Sokrates: «[...] A myśleniem nazywasz to samo, co i ja?». Teajtet: «A ty co tak nazywasz?». Sokrates: «Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi (*logon hon autē pros autēn hē psychē diexerchetai*) [...]»” (Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. Witwicki, s. 399). Zob. A.-J. Festugière, *Le „logos” hermélique d’enseignement*, „Revue des Études Grecques” 55 (1942) s. 91-92, przyp. 8. „[...] w liczniejszych mowach [...]” – ew. „w dłuższym wywodzie/liczniejszych słowach” (*dia pleionōn logōn*). Por. Litwa: „at greater length” (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73); Scott: „in numerous discourses” (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433); Festugière: „en plus de mots” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57). „[...] one bowiem [...]” – tzn. te punkty. „[...] wyimkami [...]” (*periochai*) – por. np. Proclus, *In Timaeum I: syntomon periochēn* (w znaczeniu: ‘zwięzły zarys’) i Cicero, *Ad Atticum* XIII 25: *totas „periochas*” (ale tu w znaczeniu: ‘całe «ustępy/zdania»’); Dz 8,32: *periochē tēs graphēs* (w znaczeniu: ‘urywek Pisma’). Za: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 29 oraz *Nowy Testament grecki i polski*, s. 406.

(4) Wszelako unikaj rozmów z tłumem⁸⁶ – nie chcę oczywiście, żebyś zazdrościł⁸⁷ – a raczej (dlatego), ponieważ licznym wydasz się śmieszny⁸⁸.

⁸⁶ „[...] unikaj rozmów z tłumem [...]”. Por. *Asclepius* 32: „Wy zaś [...] ukryjcie w zakamarkach swych serc święte tajemnice i nie wyjawiajcie ich nikomu” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 211) oraz *CH XIII* 22: „Nauczywszy się tego ode mnie, obiecaj milczenie o tej chwale [= doskonałości, nagrodzie, cnocie – *aretē*], nikomu, dziecko, nie wyjawiając nauki (*paradosis*) o odrodzeniu, abyśmy nie zostali zaliczeni do oszczerców (*diaboloī*)” (tł. własne); Porphyrius, *Ad Marcellam* 15: „«Nie dziel ani swego życia, ani rozmów o Bogu z człowiekiem, którego poglądów nie podzielasz». «Mówienie o Bogu do słuchaczy zepsutych fałszywymi opiniami nie jest bezpieczne. Wypowiadanie prawdy o Bogu w ich obecności to ryzyko». «Nie jest rzeczą stosowną dla człowieka nieoczyszczonego z aktów bezbożnych mówienie o Bogu», tym bardziej nie powinniśmy zakładać, że słowo o nim, jeśli już dotrze do uszu niegodziwych, nie zostanie zbezczeszczone. [...] «należy milczeć o Nim pośród tłumy». [...] Uważaj, że lepiej jest zachować milczenie, niż wypowiedzieć o Bogu przypadkowe słowa». «To, co sprawi, że staniesz się wart Boga, to powstrzymanie się od mówienia, czynienia i pożądanía wiedzy o tym, co Jego niegodne» [...]» (Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tł. Ashwin-Siejkowski, s. 45-47); Zosimus Panoplitanus, *Primus Liber Perfectae Distantiae*: „Ty zatem nie wódz dokoła (*mē perielkou*) jak kobieta [...] i nie błąkać się wokół (*mē perirrembou*), szukając (*dzētousa*) Boga, ale siedź (cicho) (*kathedzou*) w domu [...]» (tł. własne). Por. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 2014, s. 296. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 30 (tam też edycja fragmentu tekstu Zosimosa); *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 33.

⁸⁷ Tzn. żałował ludziom (*phthonei* [...] *se ou boulomai*). Zbliżone frazy zauważamy także np. w *SH VI* 1: *oudeis phthonos* i *Asclepius* 1: *nulla invidia*. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 39, przyp. 3, s. 59, przyp. 31. Jeśli osoba posiadająca istotne dla danej społeczności informacje odmówi tejże ich przekazania, prawdopodobnie posądzona zostanie o *phthonos*, czyli w tym wypadku złośliwą niechęć do podzielenia się z otoczeniem wiedzą, która wpłynęłaby korzystnie na życie ludzi we wspólnocie. Jednakże w kontekście *SH XI* otrzymujący daną naukę przekazuje ją dalej – najlepiej jednakże jedynie nielicznym, godnym jej poznania, gdy bowiem dotrze ona do uszu „tłumu”, znajdują się i tacy, którzy za sprawą pozyskanej wiedzy dokonają większego zła. Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 420.

⁸⁸ „[...] licznym wydasz się śmieszny”. Narażanie się na śmieszność jest pierwszym z dwóch przedstawionych w *SH XI* powodów (drugi to negatywny wpływ na odbiorców laików), by zachować w tajemnicy przekazaną przez Hermesa naukę. Innymi słowy, niegodne audytorium wyśmiewa osobę przekazującą mu wiedzę hermetyczną, co naraża ją na cierpienie, zwłaszcza z powodu osłabienia swych dotychczasowych przekonań, które zostają zdeprecjonowane przez wyśmiewające je społeczeństwo. Należy pamiętać, że religijny zapal jest intensyfikowany przez otoczenie podobnie myślących i zaangażowanych jednostek, toteż w momencie otrzymywania sarkastycznej reakcji zwrotnej od negatywnie nastawionych odbiorców dotychczasowa gorliwość głoszącego naukę zostaje obniżona, a w konsekwencji może zaniknąć.

Podobne bowiem przyjmuje podobne, niepodobne zaś nigdy nie będzie przyjacielem niepodobnego. Te zaś słowa niewątpliwie mają nielicznych słuchaczy – lub może nie będą miały ani (nawet tych) niewielu⁸⁹. (5) Mają

Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421. Zob. np. też: Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 55: „Ponieważ nie ma jednego i powszechnego przekazu, powinien ten, kto już zrozumiał majestat Słowa, kryć «mądrość głoszoną w formie misteryjnej» (por. 1 Kor 2,7), której nauczał Syn Boży. Już prorok Izajasz oczyszcza ogniem swój język, aby był zdolny wyrazić jego wizję (por. Iz 6,6). I nie tylko język, ale i uszy przystoi nam oczyścić, jeśli próbujemy być uczestnikami Prawdy. Względ na to właśnie przeskadzał mi pisać i teraz jeszcze mam się na ostrożności, aby (jak to mówi Pismo) «nie rzucać pereł przed wieprze, by ich nie zdeptały racicami, a odwróciwszy się, was nie rozszarpały» (Mt 7,6). Jest bowiem rzeczą szczególnie uciążliwą przekazywać pouczenia istotne, kryształowej przejrzystości, o prawdziwym świetle, słuchaczom podobnym do świń i «nieoświeconym». «Bo nie ma chyba niczego, co by bardziej, jak mi się zdaje, niż te wykłady budziło śmiech wśród pospólstwa i wywoływało z drugiej strony więcej podziwu i entuzjazmu wśród wytworniejszych natur» [Plato, *Epistulae* II 313E-314A, za: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 10]”. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 42. Językiem niezrozumiałym dla „profanów” mieli posługiwać się także np. pitagorejczycy, co mogło narażać ich na wspomnianą wyżej śmieszność, wywołując u osób postronnych wrażenie nonsensu. Zob. Iamblichus, *De vita Pythagorica liber XXXII*: „W związku z ich obyczajami pozostaje także to, że (pitagorejczycy) przestrzegali zawsze nakazu milczenia o głównych i najważniejszych dogmatach, by nie poznał ich nikt z zewnątrz, spoza (szkoły), przekazując je niespisane, zachowane tylko w pamięci, jakby były boskimi tajemnicami. Dlatego właśnie nie opublikowano z nich nic godnego uwagi, jakkolwiek przez długi czas nauczano i uczono się ich tylko w ścisłym kręgu. A jeśli zdarzyło się, że znalazł się (w tym gronie) ktoś z ludzi obcych, rzec by można, profanów, wówczas mówili zagadkami i symbolami, których przykładem są znane (sentencje), jak na przykład «nie gaś ognia mieczem» i inne tego rodzaju symbole, które same przez się wydają się być starczym marudzeniem” (Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, tł. J. Gajda-Krynica, w: *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynica, Wrocław 1993, s. 105). Por. także fragment apokalipsy hermetycznej *Asclepius* 25: „Dusza zaś i wszystko to, co z nią związane [...] zostanie uznana nie tylko za śmiechu wartą, lecz wręcz za coś zupełnie bezwartościowego” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 202). Zob. też *CH* IX 4 i XIII 22.

⁸⁹ „Te zaś słowa (*houtoi de hoi logoi*) niewątpliwie mają nielicznych słuchaczy – lub może nie będą miały ani (nawet tych) niewielu”. Scott proponuje orzeczenia w czasie przyszłym: „Te zaś słowa niewątpliwie będą miały (*hexousin*) nielicznych słuchaczy – lub może [nie będą miały] ani (nawet tych) niewielu” (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432). Początkowe *houtoi hoi logoi* oznaczają mowy zawierające nauki przekazane Tatowi, który miałby ewentualnie w przyszłości powtórzyć je niewielkiemu audytorium. Z perspektywy odbiorcy słowa pisanego *houtoi hoi logoi* wskazują natomiast na zbiór pism Hermesa Trismegistosa adresowa-

w sobie zaś i coś charakterystycznego: złych mocniej pobudzają do występku⁹⁰. Toteż trzeba strzec się tłumy – nieznającego doskonałości tych słów⁹¹.

nych do Tata, na których końcu (prawdopodobnie) pierwotnie osadzono SH XI jako apendyks będący streszczeniem owych *logoi*. Mała liczebność odbiorców (słuchaczy i czytelników) słów Hermesa może wskazywać czy to na brak ich zrozumienia przez społeczeństwo (z nielicznymi wyjątkami), czy na brak „godności” większości ich odbiorców. Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421.

⁹⁰ „Mają [...]” – tzn. „(Te słowa) mają [...]”. „Mają w sobie zaś i coś charakterystycznego: złych mocniej pobudzają do występku” – kolejnym powodem do zachowania danej nauki w tajemnicy jest wysokie prawdopodobieństwo jej negatywnego wpływu na odbiorców, czy to słuchających słów, czy czytających pisma hermetyczne, jeśli te trafią do szerokiego obiegu. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421.

⁹¹ „[...] doskonałości [...]” (*aretēn*) – możemy tu mówić albo o „doskonałości” słów, albo o ich „sile [ew. mocy]”, zwłaszcza w znaczeniu niezwykłych, cudownych możliwości (mocy). Por. SH XXIII 17: „[...] trony wypełnione doskonałością (*aretēs*) [...]” (tł. własne; *aretē* tu – patrząc na kontekst akapitu – raczej w sensie magicznym) – ew. „[...] trony wypełnione chwałą”; por. 1Hen 108,12: „[...] i posadzę każdego na jego tronie chwały” (*Księga Henocha etiopska*, tł. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2016, s. 189); SH IIA 9: „Prawda jest bowiem absolutną doskonałością (*teleōtatē aretē*) [...]” (tł. własne); CH XI 3 i 22: „(3) [...] A mądrość Boga – czym jest? – Dobrem i pięknem oraz pomyślnością i całkowitą doskonałością (*hē pasa aretē*) [...] (22) [...] To jest dobro Boga i jego doskonałość [...]” (tł. własne). Wszelako w przypadku CH XI 22 (gdzie mowa o świecie widzialnym jako o emanacji Boga) *aretē* wydaje się wykazywać sens hellenistyczny – świat jest dla autora nieustannym, wiecznym cudem, co jednakowo może pociągać za sobą także jego doskonałość. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. Nock – Festugière, s. 166, przyp. 66; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 4, ed. Nock – Festugière, s. 29, przyp. 65; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 111, przyp. 38. „Toteż trzeba strzec się tłumy – nieznającego doskonałości tych słów” – Scott kwestionuje pierwotne umiejscowienie tego elementu w tym konkretnym miejscu akapitu. Załamuje on bowiem kontekst wypowiedzi osadzony wokół wątku skłonności człowieka do nikczemnych czynów. Być może owa fraza jest jedynie swego rodzaju marginalną formą streszczenia akapitu czwartego, wstawioną do tekstu i opatrzoną adverbium *dio* celem pozyskania ciągłości wypowiedzi. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421. Jednakowoż *passus* ten – pomijając kwestię jego lokalizacji – można doskonale oddać komentarzem do słów Jezusa: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, nie poszarpały was [samyh]” (Mt 7,6), w którym czytamy, że „nie należy proponować drogiej i świętej nauki ludziom, którzy nie są zdolni jej pojąć, a mogliby nadużyć”. Słowa komentarza do Mt 7,6 odnieść można również do wstępnych fraz hermetycznego *Asklepiusza* zapowiadających udział w misterium – *Asclepius* 1: „Poza Ammonem nikogo innego jednak nie zapraszaj już na naszą rozmowę, by z powodu obecności i udziału zbyt wielu osób najświętsze słowo [...] nie doznało jakiejś zniewagi. Byłoby bowiem przejawem bezbożności rozpowszechnianie wśród wielu ludzi spraw przesyconych całym majestatem boga” (*Asklepiusz*,

– Jakże powiedziałeś, ojczcze?

– Tak, dziecko. Wszelka ludzka istota⁹² jest bardziej skłonna do występku i z nim wspólnie żyje, dlatego i raduje się nim. Owa istota zaś, jeśli pojmie, że świat (został) stworzony⁹³ i wszystkie rzeczy powstają zgodnie z opatrnością i koniecznością, podczas gdy nad wszystkim panuje przeznaczenie⁹⁴ – nie stanie się o wiele gorsza? Zlekceważywszy <bowiem>

czyli rozmowa z *Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 174). W przypadku Mt 7,6 treść (podobnie jak w tekście hermetycznym) nie precyzuje, o jaką dokładnie zbiorowość chodzi, w przeciwieństwie np. do Mt 15,26, gdzie Jezus odnosi się jednoznacznie do konkretnej grupy ludzi – do pogan („szczenięta”): „Niedobrze jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać szczeniętom”. Zob. *Nowy Testament grecki i polski*, s. 17 i 48. Tożsamy z Mt 15,26 – tak pod względem (1) utajnienia przekazanej nauki, jak i (2) ukrycia danych słów przed konkretną społecznością – jest CH XVI 2, gdzie mowa o nakazie zachowania dyskursu w języku egipskim, z dala od świadomości Greków i ich języka: „[...] zachowaj (tę) mowę nieprzetłumaczoną, aby owe tajemnice nie dotarły do Greków ani wyniosłe wysławianie się Greków, zniewieściale i jakby wystrojone, nie uczyniło znikomym tego, co święte i potężne [...]” (tł. własne).

⁹² „[...] ludzka istota” (*to dzō,ōn <to> tōn anthrōpōn*). Pierwotnie prawdopodobnie autor mógł podać formę *to dzō,ōn to tōn anthrōpōn* w znaczeniu: *to dzō,ōn to anthrōpinon*. Por. Plato, *Epinomis* 976D: *dzō,ōn to tōn anthrōpōn* (w znaczeniu: ‘istota ludzka’). Por. także: Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 3: *tou anthrōpeiou to boulomenon* (w znaczeniu: ‘ludzka wola’). Zob. też: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 34 oraz *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421–422.

⁹³ „[...] świat (został) stworzony [...]”. Por. wyżej, maksymy nr 5, 17, 31 oraz CH IV 1: „Skoro Demiurg stworzył cały świat, nie rękami, ale słowem [...]” (tł. własne). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422.

⁹⁴ „[...] i wszystkie rzeczy (*panta*) powstają zgodnie z opatrnością (*pronoian*) i koniecznością (*anagkēn*), podczas gdy nad wszystkim (*pantōn*) panuje przeznaczenie (*heimarmenēs*) [...]”. Scott uważa element *pronoian kai* w omawianej frazie za irrelevantny, osłabiający moc argumentacji. Miał on być zdaniem Scotta interpolacją dokonaną przez kogoś, kto (słusznie) chciał domknąć tezę dotyczącą podjętego wątku zgodnie z założeniami hermetyzmu, jednak ułożenie *pronoian kai* w tym konkretnym miejscu wydaje się mało logiczne. Innymi słowy, teza niekompletna według Scotta wydaje się bliższa kontekstowi niż ta opatrzona uzupełnieniem. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422. Biorąc pod uwagę sugestię Scotta, można wysunąć następujące wnioski: Początkowy element *panta* (‘wszystkie rzeczy’) musiałby odnosić się do rzeczy ziemskich (*panta ta epi gēs*), ponieważ – zgodnie z generalną doktryną filozofii hermetycznej – jedynie wszystko to, co ziemskie, podlega przeznaczeniu, a w związku z tym i konieczności. Człowiek natomiast, który posiadał wiedzę, a zatem nie będąc już dłużej tylko jedną z rzeczy ziemskich, staje się istotą wolną – poza zasięgiem przeznaczenia. Wszelkie jego działanie odbywa się zgodnie z opatrnością (i tym samym z wolą Boga), a nie z koniecznością, co jednakże nie jest pojmowalne przez wielu. Liczni bowiem biorą pod uwagę (czy też rozpoznają) jedynie rzeczy ziemskie. Gdy więc zostanie im przekazane do wiadomości, że te właśnie rzeczy podporządkowane są przeznaczeniu, wówczas mogą dojść do przeświadczenia, że wszystko – bez wyjątku (a więc i czyny człowieka) – są uwarunkowane koniecznością

wszechświat jako stworzony⁹⁵, przenosząc zaś na przeznaczenie przyczyny

(związaną z przeznaczeniem). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422. Por. też wyżej, maksymy czterdziesta czwarta i czterdziesta szósta oraz *SH* XII 1-2: „(1) Wszystko zaś powstaje za sprawą natury oraz przeznaczenia i nie ma miejsca, gdzie nie byłoby opatrności. Opatrność natomiast jest ostatecznym zamysłem Boga niebiańskiego. Dwie są jego wrodzone moce: konieczność i przeznaczenie. A przeznaczenie jest w służbie opatrności i konieczności. (2) Przeznaczeniu podległe są natomiast gwiazdy. Nikt nie może ani uciec przed przeznaczeniem, ani ustrzec się przed ich [gwiazd] mocą” (tł. własne); *SH* XIV 1-2: „(1) Opatrność jest tym, co włada całym światem, konieczność jest tym, co trzyma (go) razem i obejmuje, przeznaczenie zaś siłą wszystko prowadzi i obraca (naturą jego bowiem jest przymuszanie), jest przyczyną narodzin i końcem życia. (2) Świat jako pierwszy doświadcza opatrności (jako pierwszy bowiem osiąga jej [wpływ]). Opatrność rozprzestrzenia się w niebie, ponieważ obracają się w nim także bogowie oraz poruszają nieustannym i niewyczerpanym ruchem, przeznaczenie zaś (także się rozprzestrzenia) dzięki konieczności. Opatrność przewiduje, przeznaczenie zaś jest przyczyną układu gwiazd. I to jest nieuchronne prawo, podług którego wszystko zostało uporządkowane” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 74, przyp. 36; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59-60, przyp. 35.

⁹⁵ „[...] nie stanie się o wiele gorsza? Zlekceważywszy <bowiem> wszechświat (*tout pantos*) jako stworzony (*hōs genētou*) [...]”. Autor *SH* XI nie precyzuje, dlaczego człowiek może zlekceważyć wszechświat (tu *to pan*), czy nawet gardzić nim (*kataphronein* – ‘gardzić, lekceważyć, pomiać’), gdy dowie się, że tenże wszechświat jest bytem stworzonym (*genēton*). W tekstach hermetycznych występują wprawdzie wzmianki o negatywnym stosunku do świata, o jego zlekceważeniu i odrzuceniu, jednakże są one wpisane w konkretny kontekst, jak np. w traktacie *Asclepius* we fragmencie o charakterze apokaliptycznym („apokalipsa hermetyczna”), czy też w wyjątkowo pesymistycznych fragmentach *CH* VI, gdzie czytamy, że *kosmos* przesiąknięty jest występkami – w opozycji do Boga, który wypełniony jest dobrem. Wątek „złego świata” podejmuje także maksyma osiemnasta z *SH* XI, która informuje, że „złe” jest to, co znajduje się w niższych, materialnych częściach wszechświata, podczas gdy niebo – a więc element położony wyżej – jest „dobry”. W jaki sposób więc rozumieć umieszczoną tu frazę nawiązującą do „lekceważenia (stworzonego) wszechświata” teoretycznie zaburzającą odbiór odpowiedzi udzielanej przez „ojca”? Można by starać się wytłumaczyć ów element, posilając się sugestią Scotta. Mianowicie wielu ludzi nie ma pojęcia o bezcielesnym, ponadświatowym Bogu i wykazywałoby najprawdopodobniej dalekie niezrozumienie wobec prób przekazania im wiedzy o tymże. Jedyną pojmowalną przez nich koncepcją istoty boskiej byłaby więc jej cielesna postać. Tym samym najwyższą formą religijności człowieka mógłby być np. kult Słońca, Księżyca, gwiazd, Ziemi (Matki Ziemi) oraz bóstw/demonów identyfikowanych z materialnymi ziemskimi rzeczami. Wobec niewiedzy o Bogu najwyższym tego typu „pomniejsza” wiara (bogobojność) spełniałaby funkcję alternatywną, ale równie efektywnie jak w przypadku wiary w Boga suprakosmicznego trzymającą człowieka z dala od niegodziwości. Ludzie tak pojmujący – w ich mniemaniu – najwyższy wymiar boskości są przekonani, że owi „niebiańscy bogowie” czy siły natury, którym oddają cześć (a więc najwyższe boskie byty, których istnienie potrafią sobie wyobrazić i zrozumieć), są wieczne, bez początku. A zatem jeśli takim jednostkom przekaze się naukę o momencie stworzenia

zła, nie powstrzyma się nigdy przed żadnym złym czynem⁹⁶. Dlatego trze-

(narodzin) owych bogów, w których wierzyli i którym oddawali cześć jako bóstwom odwiecznym, wówczas mogą utracić dotychczasową wiarę, dzięki której *nota bene* wystrzegali się do tej pory znaczących występków. Dodając do powyższego niemożność przeniesienia kultu na inną istotę boską – Boga najwyższego, którego nie potrafią przecież objąć rozumem – można przypuszczać, że koniec końców taka sytuacja doprowadzi do pojawienia się w danej społeczności ateizmu (prawdopodobnie pozbawionego norm etycznych, biorąc w tym przypadku pod uwagę obawę człowieka przed dokonaniem czynu zabronionego właśnie dzięki wierze, a więc i bogobojności, którą traci). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422-423.

⁹⁶ „[...] przenosząc zaś na przeznaczenie przyczyny zła, nie powstrzyma się nigdy przed żadnym złym czynem”. Hermetyczna teoria dotycząca przeznaczenia – jeśli nie obwarować jej tezą o ludzkiej możliwości uniknięcia przeznaczenia, jak wskazuje np. *CH IV* – wydaje się anulować odpowiedzialność człowieka jako sprawcy danej czynności (zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 423). Por. także *CH XII 5-7*: „[...] Jeśli bowiem w zupełności przeznaczone jest komuś popełnić cudzołóstwo lub świętokradztwo czy też dopuścić się innego złego (czynu), (to) i podlega (on) karze, (nawet) dokonawszy (złego) czynu z przymusu (*ex anagkēs*) przeznaczenia? – Bo wszystko to czyni przeznaczenia, dziecko, bez niego nie istnieje nic pośród bytów cielesnych: nic ani dobrego, ani złego nie dzieje się przypadkiem. I przeznaczenie zrządziło, że ten, który dokonał szlachetnego czynu, (tegoż) doświadczył i dlatego tego dokonał, aby doświadczyć tego, czego doświadcza, ponieważ (tego) dokonał. (6) [...] wszyscy zaś ludzie podporządkowani są przeznaczeniu, a także narodzinom i przemianie [śmierci] – one są bowiem początkiem i końcem przeznaczenia. (7) To, co przeznaczone, dotyka wszystkich ludzi, ale ci obdarzeni rozumem, [...] którymi przewodzi umysł, nie są doświadczani w taki sposób, jak inni, lecz uwolnieni od zła, nie będąc złymi, (tegoż) nie doświadczają. [...] posiadający rozum [...] nie będzie doświadczony, popełniwszy cudzołóstwo, lecz jak gdyby popełnił cudzołóstwo, ani zabiwszy, lecz jak gdyby zabił. I nie jest możliwa ucieczka przed właściwością zmiany [śmierci], podobnie jak i narodzin. Dla tego natomiast, który posiada umysł, możliwe jest uniknięcie zła” (tł. własne) oraz Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum VII 23*: „[Zenon z Kition] Złapanego na kradzieży niewolnika wychłostał, a gdy ten powiedział: «Jest mi przeznaczone kraść», Zenon dodał: «I dostać baty» (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski, Warszawa 2006, s. 380). Jak wyjaśnia przytoczony, zabarwiony humorem, fragment dotyczący Zenona z Kition I. Krońska: „Dowcip staje się zrozumiały, jeśli pamiętamy o stoickiej wierze w absolutny determinizm: cokolwiek się stało lub stanie, musiało się stać. Przeznaczenie jest wszechobejmujące i nie dopuszcza przypadku” (Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. Krońska – Leśniak – Olszewski, s. 380, przyp. 2). Stoicki determinizm wydaje się tożsamy z determinizmem hermetycznym wybrzmiewającym chociażby z omawianych aforyzmów. Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 74, przyp. 36. Festugière natomiast stwierdza, że w przypadku tego fragmentu autor *SH XI* być może miał na myśli jakąś sektę gnostycką, jako że właśnie u gnostyków spotykamy połączenie dwóch ścieżek: z jednej strony pogardę dla świata, z drugiej – przeniesienie odpowiedzialności moralnej na przeznaczenie. Zob. więcej: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 60, przyp. 37.

ba się ich wystrzegać, aby – trwając w (swej) niewiedzy – pozostali mniej podli z obawy przed niepewnym⁹⁷.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Agata Sowińska⁹⁸

⁹⁷ „[...] trzeba się ich wystrzegać [...]” (*phylakteon autous*). „[...] trwając [...]” – dosł. ‘będąc’. „[...] pozostali [...]” – dosł. ‘byli’. „[...] aby – trwając w (swej) niewiedzy – pozostali mniej podli [...]” – tę frazę można rozumieć dwojako: (1) aby ludzie mogli nadal być w niewiedzy i w związku z tym wykazywać się mniejszym okrucieństwem niż gdyby poznali prawdę; (2) aby – jako że ludzie nie posiadają prawdziwej wiedzy i bez względu na okoliczności nigdy tak naprawdę jej nie posiadą – mogli być mniej podli niż gdyby byli, jeśli by poznali prawdę, której by nie zrozumieli. Szala interpretacyjna przechyla się raczej na korzyść drugiego znaczenia frazy. Wielu bowiem jest w stanie niewiedzy i ten stan będzie się utrzymywać bez względu na to, czy przemawia się do nich czy nie. Jeśli więc przekazać się im ową prawdę, nie pojmą jej, a ona sama zamieni się w ich umysłach w zgubny fałsz, co zaowocuje zmnożeniem występków dokonywanych bez poczucia winy, zrzucając całą odpowiedzialność na przeznaczenie. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 423. Podobnie myśli Platon, stwierdzając, że jego nauka przekazana „tłumowi” („szerokiemu ogółowi”) może zostać przezeń niezrozumiana, wypaczona, co poniesie za sobą negatywne skutki. Zob. Platon, *Epistulae* VII 341D-E: „Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświecić istotną naturę rzeczy? Ale także i dla ludzi nie sądzę, aby próba mająca jakoby zmierzać do tego była czymś dobrym, wyjąwszy chyba bardzo nieliczne jednostki, którym drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć. Co do innych, to wywołałoby to w jednych, całkiem niewłaściwie, niezasłużoną wzdargę dla tych spraw, drugich wzbilioby w pychę i napełniło próżnością czczych wyobrażeń o sobie, że oto zdobyli już szczyty wiedzy” (Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, s. 51) i Platon, *Respublica* VI 494A: „–Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi? – Nie potrafi. – Więc i tych, którzy lgną do mądrości, tłum ganić musi? – Musi. – I muszą ich ganić ci niefachowcy, którzy będąc w kontakcie z tłumem, starają mu się przypodobać. – To jasne” (Platon, *Państwo*, tł. Witwicki, s. 260). Por. także *CH* IX 4: „Nasiona (*spermata*) bowiem Boga są nieliczne, ale wielkie i piękne oraz dobre: cnota (*aretē*) i roztropność (*sōphrosynē*) oraz bogobojność (*eusebeia*). Bogobojność zaś jest wiedzą o Bogu – ten, który Go poznał, będąc wypełnionym wszelkimi dobrami, posiada boskie zdolności rozumowania, a nie (te) podobne licznym. Dlatego ci, którzy posiadają widzę, nie podobają się licznym ani liczni im – wydają się szaleni i są wyśmiewani, są nienawidzeni i lekceważeni, a być może i zabijani” (tł. własne). Zob. też tekst hermetyczny z tzw. biblioteki z Nag Hammadi *Dyskurs o Ogdoadzie i Enneadzie* 62, 22-28: „Zapisz więc przysięgę w księdze, aby ci, którzy będą ją czytać, nie dopuścili do nadużyć słów ani nie byli przeciwni dziełom przeznaczenia”

(*Dyskurs o Ogdoadzie i Enneadzie (NHC VI,6: 52,1-63,32)*, tł. A. Szczudłowska-Dembska – W. Myszor, w: *Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 155 (tu tłumaczenie nieznacznie przeze mnie zmodyfikowane na podstawie *Discourse on the Eighth and Ninth, NHC VI,6: 52,1-63,32*, ed. P.A. Dirkse – J. Brashler – D.M. Parrott, w: *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 3, ed. J. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 371). Zob. także: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 74, przyp. 36. „[...] z obawy przed niepewnym” – zdaniem Scotta ostatnie słowa *SH XI (phobō tou adēlou)* nie są treścią oryginalną, odautorską, a zostały prawdopodobnie dodane do tekstu przez jednego z czytelników, który w tym wypadku mógł mieć na myśli jakąś doktrynę związaną z cierpieniem jako elementem kary. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 423. Jednakowoż Festugière proponuje nie kłaść interpretacyjnego nacisku na wskazaną frazę (a przez Scotta usuniętą podczas samego przekładu tekstu), ponieważ wyjaśnia ona jedynie – czy też doprecyzowuje – element ją poprzedzający: „trwając w (swej) niewiedzy”. Ci bowiem, którzy nie znają koniecznego porządku rzeczy, posiadają niepewną przyszłość, co naturalnie wiąże się z obawą. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 60, przyp. 38.

⁹⁸ Dr Agata Sowińska, doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca (filolog klasyczny), adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: agata.ewa.sowinska@gmail.com, agata.sowinska@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3399-3200.