

Anonim, *Hermetica Oxoniensia* I-V

(Codex Clarkianus 11 Oxoniensis, ff. 81r-82r)

1. Wstęp¹

1.1. *Codex Clarkianus* 11: antologia hermetyczna i jej otoczenie

Codex Clarkianus gr. 11², datowany na XIII lub XIV wiek naszej ery, zawiera na kartach 79v-82r fragmenty greckich tekstów zidentyfikowane jako *excerpta* pochodzące z trudnych do precyzyjnego określenia utworów hermetycznych. Ta antologia wycinków poprzedzona jest anonimowym *florilegium* zawierającym cytacje różne, aczkolwiek w większości z autorów chrześcijańskich (ff. 43v-79v; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 113³: *Florilège sacro-profane*; Clarke w *Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 19⁴: *Florilegium sententiarum ex diversis auctoribus, maxime theologis, excerptarum*). Duet Paramelle – Mahé, na których wynikach badań opieramy tę część wstępną, zatrzymał się trochę dłużej na antologii wycinków z kart 43v-79v, swą decyzję motywując nie tylko

¹ Punkty „*Codex Clarkianus* 11: antologia hermetyczna i jej otoczenie” i „*Hermetica Oxoniensia* – zarys treści” niniejszego wstępu to wersja merytorycznie bardziej rozbudowana w stosunku do złożonej do druku w „*Scripta Classica*” 17 (2020), a więc w artykule zwracającym uwagę na tylko jeden wycinek hermetyczny (trzeci) spośród wstępujących w *Codex Clarkianus* 11. Zob. A. Sowińska, *Hermetica Oxoniensia III*, „*Scripta Classica*” 17 (2020) [w druku]. Niniejsza praca poświęcona jest natomiast wszystkim (pięciu) wycinkom z grupy tzw. *Hermetica Oxoniensia*.

² Zawartość kodeksu 11, zob. *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*, pars prior, Oxonii 1812, s. 15-23. Wstępny opis kodeksu 11: „11. CODEX formae octavae, in charta bombycina scriptus ff. 118” (*Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 15).

³ J. Paramelle – J.-P. Mahé, *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d’Oxford*, „*Revue des Études Grecques*” 104 (1991) s. 113.

⁴ *Catalogus sive notitia manuscriptorum*. Tu (s. 19-21) także lista autorów wycinków składających się na wzmiankowane *florilegium*.

tym, że owo *florilegium* jest o wiele dłuższe niż niewielkie, występujące w kodeksie fragmenty egzegetyczne dotyczące Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia (o czym szczegółowo niżej), czy też ze względu na swą złożoność, która zmusza do zagłębienia się w szczegóły, albo dlatego, że *florilegium* zawiera osobne, dobrze wyodrębnione cztery wersy „Hermesa”, po których następuje jeszcze pięć stroniec ekscerptów, ale dlatego, że dzięki wstępnej analizie tych kilkuset fragmentów (tak autorów pogańskich, jak i chrześcijańskich) i ich proveniencji można rzucić trochę światła na zasoby źródłowe, jakimi dysponował autor zbioru wyimków, na jego zainteresowania, na jego metodę oraz na proveniencję trudnych do jednoznacznej weryfikacji pięciu ekscerptów hermetycznych⁵. Wbrew tezie zasugerowanej przez jednego z wiodących badaczy, M. Richarda, że nie doszukał się żadnego sensu, ciągu w owych zbiorach chrześcijańsko-pogańskich z kodeksu 11⁶. Tak więc pośród składających się na *florilegium* ok. 450 wyimków różnej długości (w tym mniej niż 100 poprzedzonych imieniem autora) znajdują się, bez konkretnego ładu, fragmenty dzieł autorów reprezentujących literaturę klasyczną, od Herodota do Plutarcha, poetów, filozofów, mówców, moralistów epoki cesarstwa, ale także i przeważnie wyimki z literatury chrześcijańskiej, począwszy od Biblii (zwłaszcza fragmenty ze Starego Testamentu, szczególnie z ksiąg prorockich i mądrościowych) i Ignacego Antiocheńskiego, aż po Teodora Studytę i wycinek z *Żywota św. Łukasza Stirioty*, z dominantą jednakowoż tekstów Bazylego z Cezarei oraz Grzegorza z Nazjanzu. Należy dodać oczywiście tutaj i fragmenty anonimowe, które można jednak zidentyfikować, mając chociażby pobieżną znajomość treści biblijnych i tekstów Ojców Kościoła⁷. Paramelle i Mahé podają w tym miejscu przykład prawie dwudziestu anonimowych wycinków, które można przyporządkować Teodoretowi z Cyru (choć jego imię nigdzie w kodeksie się nie pojawia) i jego *Leczeniu chorób hellenizmu* – kopista pobierający konkretne wypisy z tego dzieła wybrał wersy, w których Teodoret odtwarza doktryny Platona, Porfiriusza, jak również Orfeusza (niejednokrotnie w postaci dosłownych cytatów)⁸. Badacze podkreślają, że wiele z wyimków to w rzeczywistości nie fragmenty dzieła autora, którego imię noszą, ale apoftegmaty, powiedzenia, które tradycja biograficzna czy doksograficzna przypisuje tejże konkretnej

⁵ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 113.

⁶ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 113. Zob. też: M. Richard, „Florilèges spirituels grecs”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 33-34, Paris 1962.

⁷ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114.

⁸ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114, przyp. 12.

postaci⁹. Gdy mamy do czynienia z wyimkiem, jest on często „przedłużony” o niewielki komentarz, który bywa nieoddzielany przez kopistę od tekstu, do którego przylega, co z drugiej strony może wskazać na imię komentatora¹⁰. Najczęściej przytaczanymi/cytowanymi komentatorami, jak podają Paramelle i Mahé, są Teodor z Heraklei oraz Teofilakt Bułgarski¹¹. Zbiór wypisów zawiera również dosyć liczne wersy – odrębne lub po dwa, trzy, cztery, prawie wszystkie anonimowe, począwszy od tych pisanych dobrym, klasycznym heksametrem po dwunastozgłoskowiec bizantyński¹². *Florilegium* zwieńczone jest formułą *télos tou kondakiou*.

Antologia chrześcijańsko-pogańska stworzona została najprawdopodobniej na podstawie innych antologii. Nie jest bowiem raczej rzeczą możliwą, by kompilator sam stworzył *florilegium* w oparciu o znaną mu literaturę, a zatem i własną lekturę tekstów (choć badacze analizują i taką ewentualność, ale jedynie w kontekście samego kryterium wyboru i stworzenia tejże antologii wypisów chrześcijańsko-pogańskich). W najlepszym wypadku, jak przypuszczają Paramelle i Mahé, autor kompilacji czytał Plutarcha (np. *Moralia* czy *Powiedzenia spartańskie* i tym podobne pisma), być może i Stobajosa, przy czym ten ostatni wydaje się znaczący w kontekście wyimków hermetycznych występujących w kodeksie¹³ (w *Antologii* Stobajosa znajdziemy bowiem ich dwadzieścia dziewięć (to tzw. *Stobaei Hermetica*, dalej *SH*) – wykazują one treściowe podobieństwo z *Hermetica Oxoniensia* (dalej *HO*), co wykazuje analiza zawarta w poniższym komentarzu do zawartej w niniejszym artykule translacji wyimków oksfordzkich). Biorąc pod uwagę problem zrozumienia założenia, jakim kierował się kompilator wyimków składających się na *florilegium*, stosunkowo sugestywną wskazówką mogą być zdaniem badaczy powiązania tematyczne, które można wykazać między jednym a drugim komponentem *florilegium*, oraz obszary zainteresowania, liczne i niespodziewane, co odzwierciedla ogólną kompozycję zbioru „pierwotnego” (Paramelle i Mahé: *recueil „primitif”*; (od f. 43v)¹⁴. Nie jest prawdopodobnie przypadkiem, że pięć stron za *florilegium*, gdzie wiele miejsca zajmują wyimki egzegetyczne (zaczerpnięte raczej z antologii egzegetycznych niż z oryginalnych komentarzy), spotykamy

⁹ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114.

¹⁰ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114-115.

¹¹ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 115, przyp. 13.

¹² Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 115.

¹³ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 115-116.

¹⁴ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117.

(także zapożyczone z antologii) dwa *scholia* Orygenesowe (f. 82r-v). Podobnie i w przypadku gdy po licznych wyimkach z *Leczenia chorób hellenizmu* Teodoretą, gdzie autor kompilacji zdaje się odnotowywać przygotowania i przepowiednie związane z objawieniem chrześcijańskim u mędrców wykazujących związki z Grecją antyczną, wstawiona zostaje na karcie 83r-v mała chresmologia, zbiór wyroczeni pogańskich obwieszczający (zapowiadający) Chrystusa, która to kolekcja wykazuje się pewną oryginalnością na tle tej literatury, łącząc kilka wyimków z *De rebus in Perside gestis*¹⁵.

Za grupą pięciu wyimków hermetycznych, o których szczegółowo dalej, znajdują się natomiast *scholia* do *Księgi Wyjścia* 20,5 oraz *Księgi Rodzaju* 6,15-16 (codex Clarkianus, f. 82r-v)¹⁶. Paramelle i Mahé podają, że pierwsze *scholium*, a więc stanowiące komentarz do Wj 20,5 (= Pwt 5,9): „[...] ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς [...]”, jest w istocie podwójne. Pierwsza interpretacja odnosi się do Orygenesy, można ją jednakowoż odnaleźć w *Selecta in Exodum* (→ PG 12, 292 A, B). Druga rozpoczyna się w manuskrypcie przysłówkiem *állōs*, a więc formułą występującą w antologiach egzegetycznych, która może oznaczać zarówno inną egzegezę tegoż samego autora, jak i egzegezę innego egzegety¹⁷. Drugie *scholium* dotyczy Rdz 6,15-16, a więc wątku, w którym podawane są dokładne wymiary, jakie powinna posiadać arka Noego, i poprzez formułę *toû autoû* wskazuje również (jak w poprzednim wypadku) na autorstwo Orygenesy (dokładnie bowiem taką wersję znajdziemy w wydaniu L. Doutreleau: „Le fragment grec de l’homélie II d’Origène sur la Genèse. Critique du texte”¹⁸)¹⁹.

Między wspomnianym chrześcijańsko-pogańskim *florilegium* (ff. 43v-79v) a powyższymi *scholiami* (f. 82r-v) na kartach 79v-82r kodeksu oksfordzkiego występują natomiast greckie wyimki hermetyczne o następującym zarysie tematycznym (podają za: Paramelle i Mahé)²⁰:

¹⁵ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117.

¹⁶ Zob. M.D. Litwa, *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 2018, s. 161. Zob. też: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 112.

¹⁷ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 112.

¹⁸ L. Doutreleau, *Le fragment grec de l’homélie II d’Origène sur la Genèse. Critique du texte*, „Revue d’Histoire des Textes” 5 (1975) s. 13-44.

¹⁹ Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 112-113.

²⁰ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 119. Zob. także: Litwa, *Hermetica II*, s. 161. Por. *Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 21.

• **ff. 79v-80v:** Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 117-119) informują dodatkowo o jednym fragmencie hermetycznym znajdującym się jeszcze w miejscu (f. 79r) poprzedzającym zbiór wyimków hermetycznych, a zatem po rozdziale ascetycznym Marka Mnicha (*Marcus monachus*) i frazie zaczerpniętej z *Komentarza do Ewangelii według świętego Jana* Jana Chryzostoma, a przed listą ośmiu wad, które stoją w opozycji do czterech cnót kardynalnych, listą sztucznie połączoną z anonimowym rozdziałem ascetycznym (prawdopodobnie Nila (*Nilus*) lub Maksyma (*Maximus*) – trudno stwierdzić jednoznacznie kwestię autorstwa) oraz dwoma wersami Teognisa²¹. Ów ekscerpt hermetyczny klasyfikują jako wyciąg ze zbioru *Corpus Hermeticum* (dalej *CH*), a dokładnie: *CH XI 22* (wyimek dotyczy kwestii Boga niewidzialnego jedynie pozornie; widać Go bowiem w każdym stworzeniu, które powołał do życia, by właśnie dzięki swym wytworom mógł być widoczny; Bóg jest widoczny w akcie stwarzania, umysł – rozumienia, a dusza – poruszania); ekscerpt *CH XI 22* w kodeksie, pomimo drobnych wtrętów i opuszczeń²², oferuje prawdopodobnie starszą wersję tekstu niż inne świadectwa (= inni świadkowie), być może znacznie wcześniejszą niż rozróżnienie *recensio* korpusu i *recensio* Cyryla z Aleksandrii²³ (cytującego także teksty hermetyczne). Clarke (w *Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 21) w katalogu wskazuje jedynie pierwsze słowo fragmentu *CH XI 22: Hermoû*. Następnie, pod tytułem utworu dwunastego ze zbioru *Corpus Hermeticum (CH XII: Mowa Hermesa Trismegistosa do Tata o umyśle)*, znajdują się jego fragmenty, czyli *CH XII 1-2, 3, 4, 6, 10, 11, 13, 14, 21* oraz wyciągi z *CH XIII 7* i z *CH XIV 6, 7*. Wybór wyimków z korpusu hermetycznego zachowany w kodeksie 11 – a także i interesujących nas pięciu z grupy *HO* – wydaje się w większości odzwierciedlać zainteresowanie odwiecznym pytaniem o proveniencję duszy oraz jej rozwój, co znajdujemy także w skopiowanym tekście na początku *florilegium* (ff. 44v-45v): *O duszy* Grzegorza Teologa (*sc. z Nazjanu*) (*Carmina I 1, 8, PG 37*), łącznie z wtrę-

²¹ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117-118.

²² „Chociaż fragment wykazuje opuszczenia w tekście i pomimo tego, że autor wycinka dostosował początek, aby był bardziej czytelny, to reszta zawiera lekcje interesujące dla historii tekstu. Kiedy autor ekscerptu jest często zgodny z Cyrylem Aleksandryjskim [sc. z jego wersją tekstu – A.S.] wbrew manuskryptom zawierającym *Corpus Hermeticum*, odwrotna sytuacja występuje równo raz. Z drugiej strony, na końcu tekstu, gdzie świadectwo Cyryla wykazuje brak, kodeks 11. umożliwia przywrócenie trzech prawdopodobnych opuszczeń w manuskryptach *Corpus Hermeticum*” (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 118).

²³ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 118-119.

tami, w których można rozpoznać wyrażenia pochodzące z *Fedona* czy też słowa z *Mowy 39* Grzegorza²⁴;

- **ff. 80v-81r:** greckie fragmenty z tzw. *Definicji Hermesa Trismegistosa do Asklepiusa* (dalej *DH*) dotąd znanych jedynie w wersji armeńskiej, czyli wyimki *Définitions Hermétiques arméniennes* (*DH*) IV 1; V 1; VI 1-3; VII 2-3; VIII 3 i 7; IX 1-3 i 5²⁵;

- **f. 81r:** fragment wersu *CH XVI 4*²⁶ („[...] ognia i wody, i ziemi, zależne od jednego źródła [...]”);

- **ff. 81r-82r:** czyli *Hermetica Oxoniensia*; pięć fragmentów hermetycznych niewiadomego pochodzenia (niezaklasyfikowanych do żadnych znanych utworów hermetycznych, aczkolwiek wykazujących treść tożsamą z hermetycznymi wyimkami znajdującymi się w *Antologii Stobajosa* → *SH VIII i XV-XX*, zwł. *SH XV-XVII*), ich przekład i opracowanie stanowi sedno niniejszego studium.

Ze względu na miejsce przechowywania manuskryptu (Bodleian Library, Oksford) oraz niejasną proveniencję ostatnich ekscerptów hermetycznych ów zbiór pięciu fragmentów zaliczanych jednakowoż do *Hermetica* umownie nazwano *Hermetica Oxoniensia* (*HO*)²⁷, a ich edycji, translacji i opracowania podjął się dwuosobowy zespół Joseph Paramelle i Jean-Pierre Mahé, publikując w 1991 roku opracowane wyimki hermetyczne na łamach „Revue des Études Grecques” (t. 104) w artykule *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d'Oxford*²⁸. Próba przekazania czytelnikom *Hermetica Oxoniensia* I-V podjęta została ponownie w 2018 roku przez Davida Litwę z Australian Catholic University w uzupełniającej lukę (po wydaniu angielskiej, nowej translacji tekstów hermetycznych przez Copenhawera)²⁹ zaktualizowanej an-

²⁴ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117, przyp. 19.

²⁵ Zob. J. Paramelle – J.-P. Mahé, *Nouveau parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes*, „Revue des Études Arméniennes” 22 (1990-1991) s. 109-139. Zob. także: J.-P. Mahé: *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, Québec 1982.

²⁶ Informacji o tym fragmencie wprawdzie nie odnotowuje (nie wyszczególnia) tutaj wydanie z 2019 roku, ale zamieszcza o nim informację „omowną”. Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V. Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers. Textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé*, Paris 2019, s. 283 i 284.

²⁷ Analogicznie więc do abrewiacji stosowanych przy innych tekstach hermetycznych, np. *SH* (= *Stobaei Hermetica*), *CH* (= *Corpus Hermeticum*), *DH* (= *Définitions Hermétiques*). Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 122.

²⁸ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 109-139.

²⁹ B. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992.

tologii scalającej w przekładzie angielskim fragmenty hermetyczne, począwszy od tych w *Antologii Stobajosa*, przez omawiane tu *excerpta* oksfordzkie (u Litwy: *OH = Oxford Hermetica*)³⁰ oraz *fragmenta* wiedeńskie, po wycinki (*fragmenta*) oraz świadectwa (*testimonia*) wykorzystywane przez różnych autorów od pierwszych wieków przed Chrystusem (Artapanus, Cynceron) po wiek XV (Mikołaj z Kuzy)³¹. Francuskie wydanie z 1991 roku wznowił natomiast niedawno – bo w 2019 roku – Jean-Pierre Mahé w tomie zbiorczym (i jednocześnie piątym z cyklu *Hermès Trismégiste*; wyd. Les Belles Lettres), zawierającym edycję i francuską translację ze wstępem oraz komentarzem zebranych fragmentów hermetycznych w językach greckim, koptyjskim i armeńskim³². Sugestiom i propozycjom Mahé (2019) w świetle badań z 1991 roku oraz refleksji Litwy (2018) przyjrzymy się bliżej w dalszej części.

1.2. *Hermetica Oxoniensia* – zarys treści

Pięć fragmentów hermetycznych składających się na grupę *HO* prawdopodobnie nie tworzyło pierwotnie jednego zbioru – podejmują one różne tematy, aczkolwiek wykazują podobieństwa z innymi, zidentyfikowanymi treściami hermetycznymi (jak fragmenty u Stobajosa lub tzw. *Hermetyczne Definicje* armeńskie czy zbiór *Corpus Hermeticum* i traktat *Asclepius*). Zostały zestawione przez nieznanego autora w bliżej nieznanym okresie czasu³³. Litwa każdemu wyimkowi nadaje tytuł sygnalizujący jego treść (*HO* I – „O duszy”; *HO* II – „Zmysły i żywioły”; *HO* III – „Prawa bez sprawiedliwości”; *HO* IV – „Rozum wobec popędu i pożądania”; *HO* V – „Proces

³⁰ Litwa, *Hermetica II*, s.v. *Oxford Hermetica*, s. 161-169. Pionierską (acz hiperkrytyczną) tego typu publikacją anglojęzyczną (edycja tekstów oraz przekład) jest czterotomowa pozycja Waltera Scotta z lat dwudziestych XX wieku: *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. Tom 1 Scotta zawiera wybrane *fragmenta* hermetyczne, tom 4 – hermetyczne *testimonia*. Z publikacji Scotta korzystają później także Arthur D. Nock i Andre-Jean Festugière w: *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 4: *Fragments Extraits de Stobée (XXII-XXIX); Fragments Divers*, Paris 2009, s. 103-146.

³¹ Wykaz i omówienie *świadectw i fragmentów* hermetycznych według antologii Litwy, zob. A. Sowińska, *Magnum miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div. inst. 7.13.3, „The Biblical Annals” 10/4* (2020) s. 709-720.

³² Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*.

³³ Litwa, *Hermetica II*, s. 161.

powstawania”). Mahé natomiast opatruje pięć hermetycznych fragmentów oksfordzkich jednym ogólnym tytułem wskazującym na poruszaną w nich problematykę: „Etyka i medycyna”³⁴. Przypomnijmy za Mahé³⁵, że zaraz po ostatnim wyimku *DH* (*DH IX 5*) manuskrypt zawiera znikomy fragment wersu *CH XVI 4*, po czym pojawia się rzeczonych pięć wyimków – skądinąd nieznanych, nieokreślonych, zaczerpniętych z jednego lub kilku tekstów hermetycznych, jednakowoż wykazujących treściową zbieżność z niektórymi wyciągami hermetycznymi z *Antologii Stobajosa* (*SH VIII* i *SH XV-XX*, zwłaszcza z *SH XV-XVII*). Dodajmy, że armeńska wersja *DH* (*DH X 7*) urywa się nagle po treści paralelnej do początku *SH XIX 1* (albowiem według Mahé *DH X 7 = SH XIX 1*)³⁶, Mahé zastanawia się w tym wypadku, czy *HO* nie są po prostu dalszymi fragmentami *DH*. Treść *DH X 7 (= SH XIX)* oraz występującego w kodeksie *DH IX 5* dotyczy duszy, podobnie jak pierwszy ekscerpt *HO*. Styl *HO* jest dosyć gnomiczny, a poruszana kwestia prawa ludzkiego (→ *HO III*) przypomina niektóre wersy *DH*, jak *DH VIII 1; X 6*³⁷. Z drugiej strony *SH XV-XVI*, treściowo bardzo zbliżone do *HO*, są fragmentami nauk Ammona (tzn. wyciągami z rozmowy Hermesa z Ammonem), podczas gdy – według tytułów zachowanych w języku armeńskim – *DH* są adresowane do Asklepiusza. Ponadto francuski tłumacz i badacz literatury hermetycznej, dominikanin André-Jean Festugière odkrył w *SH XV* i *XXII* oraz w *SH XIX* wpływy pneumatycznej szkoły medycznej, mianowicie *Hóroi iatrikoí* Pseudo-Galena – tekst datowany najwcześniej na III wiek po Chrystusie³⁸. Ten okres czasu, który zdaniem Mahé bez wątpliwości dotyczy także *HO*, kontrastuje z datacją wcześniejszą (koniec I wieku po Chrystusie), którą Mahé proponuje wskazać jako czas powstania najstarszego „rdzenia” gnomicznego (*la noyau gnomique*) *DH*³⁹. Mahé, podsumowując powyższe rozważania, wysuwa więc następującą hipotezę: o ile istniał

³⁴ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285.

³⁵ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284-285.

³⁶ Zob. też: Litwa, *Hermetica II*, s. 91, przyp. 2.

³⁷ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284. Por. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 279, przyp. 209: „Armeńska wersja *SH XIX [= DH X 7]* urywa się nagle, by zrobić miejsce interpolacji (= *DH XI 1-6* wg HHE) dotyczącej problematyki czterech żywiołów, zaczerpniętej z dzieła Nemezjusza *De natura hominis* (cap. V). Ponieważ *SH XIX* jest fragmentem, można postawić pytanie, czy *DH* nie stanowiły początku tekstu hermetycznego, którego końcem byłby *SH XIX*”. Zob. także: HHE, t. 2, s. 403: „[...] być może *SH XIX* reprezentuje koniec *DH*, po którym armeński autor wstawił interpolację dotyczącą czterech żywiołów”.

³⁸ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284. Por. NF, t. 3, s. cxiii.

³⁹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284.

związek między *DH* i *HO* (czego – przez wzgląd na stan kodeksu 11 – nie można ani potwierdzić, ani jednoznacznie wykluczyć)⁴⁰, owo połączenie było raczej przypadkowe i późne. Można ewentualnie myśleć o dodaniu do części pierwszej *DH* o charakterze filozoficznym części drugiej, medycznej („definicji medycznych”), co wydaje się sygnalizować *passus DH X 7* (= *SH XIX 1*) wskazujący na początek takiego ewentualnego dodatku tekstowego⁴¹.

Pomimo pewnej widocznej na pierwszy rzut oka rozbieżności treściowej i podziału zachowanych fragmentów *HO* na pięć wyimków lub na grupy wyimków (na który to podział mogą mieć wpływ np. dwie przesłanki widoczne w manuskrypcie: *HO III* zaczyna się po lakunie, a początek *HO IV* zamarkowany jest paragrafem) Mahé widzi wylaniający się wspólny mianownik (czy: wspólne mianowniki) zawartości merytorycznej pięciu hermetycznych ekscerptów. Jeśli bowiem wstępnie pominiemy *HO III*, zawierający treści odnoszące się do prawa, reszta fragmentów skupia się na problematyce w większości o charakterze medycznym, w tym działalności duszy i zmysłów, kształtowaniu się embrionu. Wbrew pozorom jednak motyw prawa (ludzkiego) oraz sprawiedliwości, o czym komunikuje *HO III*, prawdopodobnie nie jest jednak kontekstowo oderwany od *HO* (*sensu lato*). Z jednej strony bowiem *SH VII*, który jest ściśle powiązany z *SH VIII* i *XV-XVI*, a więc fragmentami treściowo tożsamymi z *HO*, opiera swą fabułę na kwestiach związanych ze sprawiedliwością. Z drugiej *HO III* łączy (utożsamia) prawo ludzkie ze złymi popędami czy skłonnościami duszy, które powinny zostać okiełznane poprzez rozum, o czym w różnym stopniu traktują także inne *HO*⁴². Mahé, analizując materiał hermetycznych wyimków oksfordzkich, stara się zatem stworzyć sieć połączeń treściowych między pozornie rozbieżnymi pięcioma elementami.

1.2.1. *Hermetica Oxoniensia I*

HO I definiuje pojęcie duszy jako bezkształtnej, bezcielesnej i nieśmiertelnej bytu, samowystarczającego i stałego (nieporuszanego przez

⁴⁰ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285. Zob. też *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285, przyp. 8: „Wstawienie fragmentu *CH XVI 4* między końcem *DH* a początkiem *HO* niewątpliwie sygnalizuje przerwę redakcyjną, ale nie pojawia się to w fizycznym układzie rękopisu. Zwróćmy uwagę, że wyimki z *Orygenesisa*, które występują po *HO*, również nie są oznaczone przez żaden tytuł ani oddzielenie”.

⁴¹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285, przyp. 9.

⁴² *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285-286.

czynnikami zewnętrznymi), który nie podlega zmianom, a więc i prawom narodzin, wzrostu, zniszczenia. Dusza, zgodnie z ekscerptem, emanuje więc czystością, jest poza wszelkimi przemianami, popędami i namiętnościami, które dotyczą ciała. Jest *noētē ousía* – istotą (rzeczywistością) intelektualną (myślową)⁴³.

1.2.2. *Hermetica Oxoniensia II*

HO II to najkrótszy z pięciu fragmentów. Dotyka tematyki narządów zmysłu, które odpowiadają czterem żywiołom: wzrok żywiołowi ognia, słuch – powietrza, zapach – wody i smak – ziemi⁴⁴. Mahé ze swej strony podsumowuje: fragment *HO II* jest poświęcony funkcjonowaniu narządów zmysłu przyporządkowanych czterem elementom (*sc.* żywiołom), co wydaje się klasycznym połączeniem/porównaniem od czasów Arystotelesa i odnajduje rację bytu także w wiedzy medyków ze szkoły pneumatycznej. Jednak repartycja *HO* różni się od tej wykazywanej w przypadku źródeł wskazanych wyżej⁴⁵. „Widzenie” (*ópsis*), dodaje Mahé, które odpowiada żywiołowi ognia (*pŷr*), z pewnością odgrywa rolę szczególną w występującym w *HO IV* „podgrzaniu” (→ *HO IV 3*) namiętności pożądanego, podczas gdy tenże opiera swą przyjemność na widoku (→ *HO IV 3*). Należy rzecz jasna odciąć się od doznań cielesnych, w tym i od miłości do ciała, by mieć dostęp do wizji prawdziwego dobra/Dobra⁴⁶, jak zaznacza Hermes Trismegistos w *SH VI 19*: „Każde ludzkie stworzenie, które kocha ciało, nigdy nie doświadczy widoku piękna/Piękna i dobra/Dobra. Jedynym [= prawdziwym] pięknem/Pięknem bowiem [...] jest to, co nie ma ani kształtu, ani barwy, ani ciała”. Podobnie czytamy w *CH XI 21*: „Będąc człowiekiem złym i kochającym ciało, nie potrafisz pojąć żadnej rzeczy, która jest piękna i dobra”.

1.2.3. *Hermetica Oxoniensia III*

HO III obejmuje zagadnienie prawa ludzkiego i sprawiedliwości. Prawo ustanowione przez człowieka nie jest tożsame z prawdziwą sprawie-

⁴³ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 1*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 128-129 i 130-132.

⁴⁴ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 2*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129 i 132-133.

⁴⁵ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 287.

⁴⁶ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 287-288.

dliwością. Jednostki ferujące wyroki kierowane są negatywnymi emocjami oraz ignorancją, sprowadzając na siebie cierpienie. Nie znając prawdy, posilkują się sprytem, przebiegłością (*polytropía*)⁴⁷. Jak podaje Mahé, ludzkie prawa, ustanowione na podstawie opinii (*dóksa*) niezwracającej uwagi na prawdziwą sprawiedliwość, która zamieszkuje w boskiej duszy wiecznie obecnej w ciele niebieskim, nie są niczym innym jak efektem „zakłóceń porządku”, deregulacji, a więc cech negatywnych natury/charakteru człowieka (→ *HO IV*), które zwiększają dodatkowo ludzkie nieszczęście⁴⁸.

1.2.4. *Hermetica Oxoniensia IV*

HO IV dotyczy pojęcia rozumu/rozumowania (*logismós*) w opozycji do popędów i pożądania, pragnienia. Zarówno popęd (*thymikè dýnamis*), jak i pożądanie (*epithymía*) pozbawione rozsądku rodzą kolejno zuchwałość (*tólma*; pokłosie popędu) oraz przyjemność (*hedoné*) prowadzącą do szaleństwa (następstwo bezrozumnej namiętności). Element nieracjonalny (*álogon*; pozbawiony świadomości) odsunięty od rozsądku (*logismós*) prowadzi do narodzin ignorancji (*áгноia*) i bezczelności (*tólma*)⁴⁹. Zgodnie z treścią *HO I* i *HO IV*, o czym wzmiankuje Mahé, dusza zawiera część racjonalną zbudowaną z rozumu (*lógos*) oraz z umysłu (*noús*) związanego z istotą myślową/istotą inteligibilną (*noētè ousía*) (→ *HO I 2*). Do tego dochodzi część nieracjonalna (*álogon*), co widzimy w tekście *HO IV*, zawierająca popędliwą siłę (*thymikè dýnamis*) i pożądanie (*epithymía*). Zazwyczaj te dwa elementy nieracjonalne są pod kontrolą (logicznego) rozumowania (= rozważi) (*logismós*), które zajmuje miejsce pośrednie między rozumem a umysłem, przy czym podąża za tym ostatnim⁵⁰. Kiedy rozumowanie ciągnie ze sobą część bezrozumną (z jej komponentami), udaje mu się zrationalizować jej ataki (*hormé*), by wypełnić je inteligencją (= świadomością, pojmowaniem), która je neutralizuje⁵¹. W odwrotnym przypadku – kiedy to część nieracjonalna odrywa się od części racjonalnej – pojawiają się „deregulacje”: zuchwałość (*tólma*) i przyjemność (*hēdoné*), które generują

⁴⁷ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 3*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129 i 133-134.

⁴⁸ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 287.

⁴⁹ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 4*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129 i 134-136.

⁵⁰ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 286.

⁵¹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 286.

wszelkiego rodzaju choroby lub występki, w tym bezbożność (*asébeia*). Ta ostatnia zdaniem Mahé ma sama przyciągać (przyzywać, sprowadzać) kary i nieszczęścia (→ *HO IV 2* i *HO III 2*)⁵².

1.2.5. *Hermetica Oxoniensia V*

HO V stanowi najdłuższy fragment spośród *HO*. Obejmuje zagadnienie z dziedziny embriologii. Autor opisuje cały proces powstania zarodka i w konsekwencji postaci cielesnej, począwszy od zapłodnienia do rozwoju i ukształtowania płodu w łonie⁵³. Nasionie (*spérma*) – jak doprecyzowuje treść *HO V* Mahé – formuje się w mózgu (*egképhalon*) jak (jako) piana (ślina?) (*aphrós*), która płynie do góry i podczas stosunku (*synousía*) jest siłą wyrzucana (jako że jest nieożywionym elementem cielesnym) do wnętrza macicy (*métrá*)⁵⁴. Wzmiankowana piana (ślina?) mogła powstać na bazie krwi i tchnienia (ducha). Zepsuta część krwi jest „przecedzana” i oddzielana przez naturę. Reszta, ukształtowana za pomocą tchnienia (ducha), najpierw pozyskuje wymiar (*mêkos*), później postać (*schêma*) opatrzoną aspektem wizualnym (*eídolon*) zdolnym do ukazywania się (*phásma*)⁵⁵. Cały proces kreacji kontrolowany jest przez zasadę umysłową (Mahé: *le principe intellectuel*), tzn. przez określoną formę (*eídos*), niewidzialną, poprzedzającą cielesną manifestację. Między *eídos* a *schêma* wkracza *týpos* – wzór, typ cielesny/zmysłowy (Mahé: *le type corporel ou sensible*) będący narzędziem, za pomocą którego *eídos* kształtuje ciało i realizuje się jako postać widzialna, wyznaczająca granice miejsca (*chôra*), jakie zajmuje ciało w przestrzeni⁵⁶. Ciało, jak tłumaczy dalej Mahé, jest ożywiane (Mahé: *animé*) dopiero wtedy, gdy jest uformowane (Mahé: *formé*). Jednak w przeciwieństwie do założeń w kwestii embriologii pojawiających się także w hermetyzmie⁵⁷ ten fragment wskazuje, że „ożywienie” (Mahé: *l’animation*) ma miejsce jeszcze przed narodzinami, jako że embriion żyje i oddycha w łonie⁵⁸ (→ *HO V 6*). Ów drobny rozwój w embriologii zdaniem Mahé wskazuje

⁵² *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 286 i 287.

⁵³ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 5*. Por także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129-130 i 136-137.

⁵⁴ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 288.

⁵⁵ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 288.

⁵⁶ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 289.

⁵⁷ Zob. *SH XV 4-7*, zwł. 5: „Jako że tchnienie nie ma w łonie ruchu właściwego dla życia, a posiada (ruch) generujący wzrost [...]”.

⁵⁸ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 289.

na znaczny wysiłek w dokładnej konceptualizacji problemu celem wyrażenia czy określenia warunków intelektualnych wymaganych przez przejście od bezkształtnego nasienia, wymodelowanego za pomocą „tchnienia”, do żyjącego embrionu, określonego jednocześnie i poprzez rodzaj abstrakcyjny, i jako konkretna forma (postać) dostrzegalna zmysłami⁵⁹. Fragment dotyczący *stricte* embriologii kończy się (*HO V 11*) zwrotem typowym dla formuł, które występują w tekstach hermetycznych, stwierdzając w tym wypadku, że „w taki sposób” nastąpiła pierwotna kreacja świata oraz wszelkiego bytu. Oczywiście należy także brać pod uwagę zastosowanie w zdaniu przysłówka *hōde* (‘tak, w ten sposób’): czy (1) odnosi się on do kwestii następnej, czy (2) do tej, którą on poprzedza, a zatem: czy (1) anonsuje tutaj nową kwestię (dot. rozwoju, kreacji), czy (2) to formuła podsumowująca (streszczająca) prawdopodobnie jakiś obszerny dyskurs, w którym kwestie duszy (jeśli potraktujemy pięć wyciągów hermetycznych jednak jako fragmenty jednej całości) oraz narodzin jednostki to jedynie pojedynczy, odrębny przypadek/przykład. Ze względu na fragmentaryczny stan zachowanego tekstu nie można jednoznacznie stwierdzić, czy do powyższych treści powinno się zaliczyć i wers ostatni dotyczący kwestii boskości (*HO VI 12*). Mahé sugeruje tutaj zachowanie ostrożności: kopista bowiem zaznaczył prawdopodobnie początek tegoż zdania inicjałem⁶⁰, a więc może chodzić o jakiś inny, nowy wątek.

2. Wydania tekstu

Paramelle J. – Mahé J.-P., *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d’Oxford*, „Revue des Études Grecques” 104 (1991) s. 126-128.

Hermès Trismégiste. Tome V. Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers, Textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé, Paris 2019, s. 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305.

3. Przekłady nowożytnie

Angielskie

Litwa M.D., *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 2018, s. 163-169.

⁵⁹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 289.

⁶⁰ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 290.

Francuskie

- Paramelle J. – Mahé J.-P., *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d'Oxford*, „Revue des Études Grecques” 104 (1991) s. 128-130.
- Hermès Trismégiste. Tome V. Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hamadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, Textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé, Paris 2019, s. 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304.

4. Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*, pars prior, Oxonii 1812.
- Copenhaver B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992.
- Doutreleau L., *Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte*, „Revue d'Histoire des Textes” 5 (1975) s. 13-44.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2011.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 2, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 4, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2009.
- 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.
- Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, Québec 1982.
- Novum Testamentum Graece et Polonice*, Nestle – Aland, Pallotinum 2017.
- Paramelle J. – Mahé J.-P., *Nouveau parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes*, „Revue des Études Arméniennes” 22 (1990-1991) s. 109-139.
- Platon, *Timaios. Kritias*, tł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.
- Sowińska A., *Magnum miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div. inst. 7.13.3*, „The Biblical Annals” 10/4 (2020) s. 707-733.

5. Przekład⁶¹

Skróty:

<i>CH</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>
<i>FH</i>	<i>Fragmenta Hermetica</i>
NF	eds. A.D. Nock, A.-J. Festugière (wydania tekstów i wyimków hermetycznych w tomach: 1, 2 i 4)
NHC	Nag Hammadi Codex (tekst z tzw. biblioteki z Nag Hammadi)
<i>OH = HO</i>	<i>Oxford Hermetica = Hermetica Oxoniensia</i>
<i>SH</i>	<i>Stobaei Hermetica</i>

5.1. *Hermetica Oxoniensia I*

I 1 <...> toteż dusza, która jest bezcielesna i bezkształtna⁶², i niepodzielna⁶³ oraz w sprzeczności z przypadkowymi właściwościami ciała⁶⁴ –

⁶¹ Każdorazowo układ tekstu *HO* przyjmuję za wydaniem Mahé (2019), czyli *Hermès Trismégiste. Tome V*.

⁶² „bezcielesna i bezkształtna”. Por. *SH XVI 1*: „Dusza, w istocie, jest bytem bezcielesnym [...]” (≈ *SH XX 1*); *SH XIX 4*: „Jeśli bowiem ma ciało, to ani nie ma rozumu [*logos*], ani inteligencji [*nóēsis*]; całe [lub samo] bowiem ciało jest bezrozumne [*pân sôma anôēton*] [...]”. Litwa (s.v. *OH 1*) sugeruje porównanie bezcielesnego ciała do Boga oraz prawdy, biorąc pod uwagę *SH I 2*: „Co zaś jest bezcielesne, niewidzialne, bezkształtne i nie jest stworzone z materii [*mēdè eks hylēs hypokeímenon*], nie może być uchwycone przez nasze zmysły. [...] Czego nie da się wypowiedzieć [*sc. określić*] – to jest Bóg” oraz *SH II A 15*: „Czym zatem jest pierwotna prawda [...]? Tym, co jest jednym i jedynym [...], nie z materii, nie w ciele, bezbarwne, bezkształtne, nieodwracalne [*átrep̄ton*], niezmiennie [*alloioúmenon*], zawsze istniejące” (por. też *CH XIII 6*: „Czym więc jest prawda [...]? To (byt) niezmacony [*mē tholoúmenon*] [...], nieograniczony [*mē dioridzômenon*], bezbarwny, bezkształtny, nieodwracalny, nagi [*gymnón*], jaśniejący [*pháinon*], możliwy do pojęcia przez samego siebie, to niezmiennie dobro, to (byt) bezcielesny”). Por. także z charakterystyką bytu inteligibilnego (najprawdopodobniej mowa tu o *noûs*) w *SH VIII 2*: „[...] są w nas trzy postaci [*eidē*] (bytów) bezcielesnych. Z jednej strony jest (byt) myślowy [*tò noētón*]: jest on bezbarwny, bezkształtny, bezcielesny, z bytu, który sam jest pierwotny i myślowy”.

⁶³ „niepodzielna”. Por. *SH XV 5*: „Życie umysłowe [*dianoētikè dzōē*] jest niepodzielne, niepodlegające zmianom i nigdy niepozbawione niezmienności”.

⁶⁴ „w sprzeczności z przypadkowymi właściwościami ciała”. Por. wyżej: s.v. „bezcielesna i bezkształtna” oraz *SH VIII 4*: „Trzecią postacią (bytów) bezcielesnych jest przypadkowa właściwość ciała: miejsce, czas, ruch, kształt, powierzchnia [*epipháneia*], wiel-

kształtem i barwą – i tej odmienności dotyczącej ciał <...>, będąca zawsze w takim samym stanie⁶⁵, dzięki jednemu (elementowi) podtrzymuje swoją własną nieśmiertelność⁶⁶, należąc do samej siebie. Nie potrzebuje niczego innego, by zachować się [sc. przy życiu]⁶⁷, nie uczestniczy w ruchu ani narodzinach⁶⁸.

kość, forma. Wyróżnia się dwa rodzaje tychże właściwości: jedno to cechy wewnętrzne, drugie – związane z ciałem. Pierwsze to: kształt, barwa, forma [*eídos*], miejsce, czas, ruch; właściwości zaś charakteryzujące ciało to: nadany kształt, nadana barwa, nadana forma i powierzchnia oraz wielkość”.

⁶⁵ „będąca zawsze w takim samym stanie”. Por. *SH XVIII 4*: „Skoro więc byt inteligibilny w nas [*noēmatikē ousía*], rozum wszechinteligibilny [*perinoēmatikòs lógos*], jest całkowicie wolny [*auteksousios*], ten właśnie (byt) zawsze jest w takim samym stanie; dlatego przeznaczenie go nie dotyka”.

⁶⁶ „nieśmiertelność”. Por. *SH XI 2 §8*: „Część zmysłowa [sc. zdolna do odbierania doznań] [*tò aisthētikón*] duszy jest śmiertelna, część rozumowa [*tò logikón*] – nieśmiertelna”. Nieśmiertelność duszy nierozzerwalnie związana jest z jej częścią pozazmysłową, racjonalną.

⁶⁷ „zachować się [sc. przy życiu]”. Za Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 131) oraz Litwą (*Hermetica II*, s. 163) przyjmuję lekcję *hautén* (tu oddane jako „się”, czyli „samą siebie”, sc. duszę) zamiast formy podanej w MS *autén* (a zatem w znaczeniu „ją”, sc. nieśmiertelność). Paramelle i Mahé widzą słuszność w korekcie tego elementu w MS ze względu na tożsamą frazę w *SH VIII 5*: „Byt inteligibilny zatem, będąc blisko Boga, posiada moc nad samym sobą oraz, chroniąc siebie [*hautèn sóidzousa*], (moc) ochrony czegoś innego, ponieważ ten sam byt nie jest podległy konieczności; będąc zaś pozostawionym przez Boga, (byt) chwyta się natury cielesnej – jego wybór jest zgodny z opatrnością [*prónoia*] – i tak staje się tworem tego świata”.

⁶⁸ „nie uczestniczy w ruchu ani narodzinach”. Por. *SH XVIII 5*: „Dusza łącząca się z nimi [sc. stworzonymi bytami] bierze udział w ich przeznaczeniu, nie uczestnicząc [*amétochos oúsa*] w naturze stworzonych bytów” oraz *SH XIX 4*: „Jeśli bowiem dusza jest bezcielesna, nie uczestniczy [*amétochos oúsa*] w ciele fizycznym”. Dusza nie partycypuje w ruchu stworzeń jako takim ani w degradacji, a więc przekształceniu również związanym z ruchem, lecz porusza samą siebie. W ekscerptach hermetycznych można dostrzec wyraźny podział między ruchem przynależnym duszy a ruchem ciała. Zob. *SH III 1-3*: „(1) Każda dusza jest nieśmiertelna i zawsze w ruchu. [...] jest ruch pochodzący z energii oraz pochodzący z ciała. (2) [...] dusza pochodzi z pewnej substancji (bytu) [*ousía*] niebędącej materią [sc. pochodzi z *noús?*], jako że jest ona [sc. dusza] bezcielesna i jest z tejże bezcielesnej substancji (bytu). Każde bowiem stworzenie z konieczności rodzi się z jakiegoś innego. (3) Wszystkiemu więc, co zostało stworzone, towarzyszy zniszczenie, temu (wszystkiemu) muszą towarzyszyć dwa ruchy: ruch duszy, przez który (wszystko/dany byt) się porusza, oraz ruch ciała, za sprawą którego (wszystko/dany byt) wzrasta i obumiera, nadto i umiera [on, sc. ów ruch], gdy umrze ciało. Ten ruch określam mianem ruchu ciał ulegających zniszczeniu”; *SH XV 2*: „Natura wszystkich (bytów), powodująca wzrost stworzeń, umożliwia wzrost tym bytom, które się rozwijają, z jednej strony rozsiewając swe nasienie, z drugiej – mając (pod kontrolą) ruchomą materię”; *SH XVI 1*: „Dusza jest w istocie [*toínyn*] bytem bezcielesnym

I 2 Tego rodzaju byt [*tò toioúto*] nie ma (momentu) narodzin. Co się nie narodziło, nie wzrasta [*sc. rozwija się*] [*ouk aúksetai*], co nie wzrasta, nie zmniejsza się [*sc. kurczy się, obumiera*] [*ou meioútai*], co się nie zmniejsza, nie podlega zniszczeniu [*ou phtheíretai*]⁶⁹, co nie podlega zniszczeniu, nie podlega zmianie [*ametáblēton*], co nie podlega zmianie, jest stałe [*mónimon*], co jest stałe, nie jest poruszane⁷⁰ [*akinēton*] przez zmiany somatyczne oraz upływ [*rheúsis*], co jest nieporuszane, porusza się samoistnie dzięki (swej) naturze⁷¹, to, co samo się porusza, jest nieśmiertelne⁷², obdarzone inteligencją [*noerón*] dzięki rozumowi⁷³, i to byłaby moc istoty myślowej [*dýnamis noētēs ousías*]⁷⁴.

i będąc w ciele, nie opuszcza [*sc. nie traci*] swej własnej substancjonalności. Jest bowiem zawsze poruszana za sprawą natury [*ousía*], za sprawą inteligencji [*nóēsis*] – porusza się sama. W niczym się nie porusza, ani względem czegoś, ani z powodu czegoś. Przoduje bowiem w mocy, co zaś jest pierwsze, nie potrzebuje następnych”. Zob. także: *FH 30* (Cyryl: *Contra Iulianum*): „Słowo Demiurga [...] jest wieczne, poruszające się samoistnie, niewzrastające, niezmnijające się, niepodlegające zmianom, niezniszczalne, jedyne, zawsze podobne do samego siebie, równe [*ísos*] i jednolite [*homalós*], stałe, uporządkowane, będące jednym, które występuje po wcześniej poznanym Bogu [*metà tòn proegnōsménon theón*]”.

⁶⁹ „nie podlega zniszczeniu”: w kontekście wzajemnej zależności zniszczenia (*phthorá*) i bytu zrodzonego (*génesis*), zatem innego niż dusza. Por. *SH II A 16*: „Żaden byt zrodzony nie może istnieć bez zniszczenia. Zniszczenie podąża za każdym zrodzonym stworzeniem, aby ponownie dokonały się narodziny. To, co zrodzone, musi bowiem rozdzić się z tego, co zniszczone; to, co zrodzone, musi podlegać zniszczeniu, aby nie doszło do zatrzymania narodzin bytów” oraz *SH XX 2*: „Wszystkiemu, co doświadcza narodzin, musi towarzyszyć zmiana. Byt zrodzony bowiem rodzi się w określonej wielkości, rodząc się, ma bowiem wzrost (wymiar). Wszystkiemu, co wzrasta, towarzyszy zmniejszanie [*metōsis*], zmniejszaniu – zniszczenie”.

⁷⁰ „co jest nieporuszane”. Kwestię bezruchu, por. np. z *SH XI 2 §1*: „Wszystkie byty żyjące poruszają się, jedynie to, co nie żyje, jest ruchu pozbawione [*akinēton*]”. Należy zaznaczyć, że fragment *SH* wskazuje jednak na bezruch w ogóle, autor *HO I* natomiast podkreśla – w stosunku do duszy – brak możliwości bycia poruszonym przez czynnik zewnętrzny (somatyczny) czy przez zachodzące zmiany.

⁷¹ „dzięki (swej) naturze”. Zob. wyżej: *SH XVI 1*: „Jest bowiem [*sc. dusza*] zawsze poruszana za sprawą natury [*ousía*], za sprawą inteligencji [*nóēsis*] – porusza się sama”.

⁷² „to, co samo się porusza, jest nieśmiertelne”. Por. wyżej: *FH 30*: „Słowo Demiurga [...] jest wieczne, poruszające się samoistnie, niewzrastające, niezmnijające się, niepodlegające zmianom, niezniszczalne [...]”.

⁷³ „obdarzone inteligencją [*noerón*] dzięki rozumowi”. Por. *SH XIX 1* (= *DH X 7*): „Dusza jest zatem wiecznym bytem myślowym [*aiodos noētikē ousía*], mającym [*sc. wykorzystującym*] intelekt [*nóēma*] jako swój własny rozum [*lógos*] [lub za Festugièr'em: „[...] mającym do myślenia swój własny rozum]”.

⁷⁴ „i to byłaby moc istoty myślowej [*dýnamis noētēs ousías*]”. Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 132): formuła typowa dla stylu dydaktycznego (oraz

5.2. *Hermetica Oxoniensia* II⁷⁵

II 1 W oku (jest) moc widzenia [*dýnamis horatikḗ*] ‹w uchu – moc słyszenia [*dýnamis akoustikḗ*], w nosie – moc węchu [*dýnamis osphrḗtikḗ*]⁷⁶, w języku – moc smaku [*dýnamis geustikḗ*].

II 2 Każde z nich jest podobne [*análogon*] do czterech żywiołów [*stoiceîa*]: wzrok [*ópsis*] do ognia, słuch [*akoé*] – powietrza, węch [*rhís*] – wody i smak [*geûsis*] – ziemi.

tekstów hermetycznych); zabieg retoryczny stosowany dla oznaczenia końca jakiegoś procesu, etapu wyjaśniania poruszanej kwestii. Zob. np. *CH* II 17: „To tyle, co powinno być powiedziane [...] jako pewien wstęp do natury wszystkich rzeczy” oraz *CH* IX 10: „To tyle, co powinno być powiedziane o zdolności rozumowania i doznaniu zmysłowym”. Por. także niżej: *HO* V 11: „Tak się ma początek stworzenia, zgodnie z początkiem świata. To są narodziny wszystkich bytów”.

⁷⁵ Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 132) nie wykluczają, że *HO* II może być kontynuacją *HO* I. Słowem kluczowym, które łączy te dwa wyimki i ewentualnie potwierdza tę tezę, jest *dýnamis* wykorzystane tak w *HO* II, jak i w *HO* I – końcowa fraza *HO* I może bowiem jednocześnie stanowić wstęp do treści zawartej w *HO* II. Zob. także: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH* 2.

⁷⁶ „‹w uchu – moc słyszenia [*dýnamis akoustikḗ*], w nosie – moc węchu [*dýnamis osphrḗtikḗ*]”. Za koniekturą: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 132. Por. także: *SH* XIX 5: (za: *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*. t. 3: *Fragments Extraits de Stobée (I-XXII)*, ed. A.-J. Festugière. Paris 2007, s. 83): „(Czułe tchnienie [*aisthḗtikòn pneûma*]) rozchodzi się po narządach zmysłów [Scott w *Hermetica*, t. 3, s. 455 sugeruje tu ewentualną korektę: *eis tà órgana tês aisthḗseōs*] i jest jakaś jego część powietrznym widzeniem [*pneumatikḗ hórasis*], (jest) i tchnieniem słuchowym [*pneûma akoustikòn*], i zdolnym do odczuwania zapachu [*osphrḗtikòn*] i smaku [*geustikòn*], i wrażliwym na dotyk [*haptikòn*]”. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 132-133 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 92.

5.3. *Hermetica Oxoniensia III*⁷⁷

III 1 <...> ludzie bowiem zgodnie z opinią [*dóksēi*]⁷⁸ ustanowili prawo⁷⁹ jako nadzorcę [*skopós*] dla tych, którzy wydają osąd, będąc dalekimi [*apoleipómenoí*] od prawdziwej sprawiedliwości⁸⁰ i duszy (będącej) w wieczności z ciałem⁸¹.

⁷⁷ Przekład *HO III* (na podstawie edycji Paramelle i Mahé z 1991 roku) wraz z komentarzem został złożony do druku w „Scripta Classica” 17 (2020). Zob. A. Sowińska, *Hermetica Oxoniensia III*, „Scripta Classica” 17 (2020) [w druku].

⁷⁸ „zgodnie z opinią”. Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 133): *communis opinio* (= *he tón pollón dóksa* – *CH XVI 1*) związana jest z doznaniem, wrażeniem zmysłowym (*aísthēsis* – por. *SH XVIII 1*; *XIX 6*) i w związku z tym jest często złudna (*CH VI 3*; *XII 3*). Zob. *CH XVI 1*: „Wysłałem ci, królu, długą mowę, jako podsumowanie (istotę) i przypomnienie wszystkich innych, ułożoną nie według opinii (myśli) wielu, lecz posiadającą znaczny wobec nich sprzeciw” (por. Copenhaver, *Hermetica*, s. 58, oraz Scott w *Hermetica*, s. 262-263, i *NF*, t. 2, s. 231); *SH XVIII 1*: „Opinia (myśl) i wrażenie są skierowane w stronę zamysłu (zamiaru) [*diánoia*]” (por. Litwa, *Hermetica II*, s. 88, Festugière w: *Hermès Trismégiste*, t. 3, s. 80); *SH XIX 6*: „Opinia (myśl) współżyje z tchnieniem” (por. Litwa, *Hermetica II*, s. 92; Festugière, w: *Hermès Trismégiste*, t. 3, s. 83); *CH VI 3*: „Nie ma bowiem miejsca [*sc. dla dobra*] w ciele materialnym, zewsząd zduszonym złem i trudami, i cierpieniami, i pragnieniami, i popędami, i fałszem, i głupimi opiniami (myśłami)” (por. *NF*, t. 1, s. 74, i Copenhaver, *Hermetica*, s. 22); *CH XII 3*: „Wielką chorobą duszy (jest) bezbożność, następnie [mylna?] opinia (myśl), z których wypływa wszelkie zło, a dobro – żadne” (zob. *NF*, t. 1, s. 175, i Copenhaver, *Hermetica*, s. 43).

⁷⁹ „ustanowili prawo”. Por. *DH VIII 1*: „Istnieje prawo, które jest w niebie ponad przeznaczeniem, i jest przeznaczenie, które zostało powołane do życia z konieczności; istnieje prawo, które powstało zgodnie z ludzką potrzebą” (za: Litwa, *Hermetica II*, s. 165 oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 133).

⁸⁰ „prawdziwej sprawiedliwości”: *he óntōs oúsa dikaiosýnē*; zastosowanie terminu w kontekście *HO III* związane prawdopodobnie z opisem Sprawiedliwości (*dikē*) jako potężnego bóstwa (*daímōn* [...] *megístē*) w *SH VII 1* (za: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *SH 7*): „Potężna bogini, która rozciąga się nad centrum wszechświata, została posłana [...], by obserwować poczynania ludzi. [...] Sprawiedliwość została posłana, aby karać istoty ludzkie za ich błędy na ziemi”. Zob. także *SH XVII 3* oraz Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 133).

⁸¹ „duszy (będącej) w wieczności z ciałem”. Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 133): owa „dusza będąca na zawsze w swym ciele” może określać duszę boską umiejscowioną w niebie; Litwa (*Hermetica II*, s. 165) zdaje się precyzować pojęcie lokalizacji owej duszy, podając różne konkretne warianty: „dusza wiecznie zespolona ze swym ciałem” może odnosić się zarówno do duszy w gwiazdach, w tym w Słońcu, lub jest to „dusza świata” (Litwa: *the World Soul in the cosmos*). Por. także: *SH III 5* (za: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *SH 3*, s. 40): „Takie są rodzaje duszy: boska, ludzka i nieracjonalna [*sc. bezrozumna, odzwierzęca* – A.S.]. Boska dusza jest mocą, która napędza swe boskie ciało, ponieważ sama porusza się w ciele, w którym się znajduje, a także porusza swe ciało” (por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 133).

III 2 Oskarżają się nawzajem i są oskarżani, praktykując wzajemną nienawiść zamiast obustronnej miłości⁸², mizantropię zamiast filantropii⁸³, ignorancję [*agnōsia*]⁸⁴ zamiast wiedzy [*gnōsis*] i przez niewiedzę

⁸² „Oskarżają się nawzajem i są oskarżani, praktykując wzajemną nienawiść zamiast obustronnej miłości”: por. *DH X 6* (za: Litwa, *Hermetica II*, s.165): „Byty nieśmiertelne żyją ze sobą w zgodzie, a śmiertelne [tu na ziemi – za: Paramelle i Mahé] zazdroszą sobie nawzajem, ponieważ zła zazdrość powstaje ze względu na świadomość śmierci” (por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134). Kwestię wszczynania spraw sądowych i nieporozumień międzyludzkich, por. także *1Kor 6,5-8* (za: NA 28): „[...] Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swymi braćmi? A tymczasem brat oskarża brata [...]. Już samo to jest godne potępienia, że w ogóle zdarzają się wśród was sądowe sprawy. [...] Tymczasem wy dopuszczacie się niesprawiedliwości i wyrządzacie szkody, i to właśnie braciom”.

⁸³ „mizantropię zamiast filantropii”. Zagadnienie związku między miłością do ludzi a pobożnością dziękczyniącą za wszelkie stworzenie (rzeczywistość) porusza fragment *SH II B 1*, w którym można dopatrywać się znaku równości między oddawaniem czci Bogu a filantropią, a zatem mizantropia byłaby równoznaczna z jednoczesnym lekceważeniem Istoty Wyższej jako stwórcy człowieka (za: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *SH 2B*): „[...] piszę ten traktat przez wzgląd na mą miłość do ludzkości oraz szacunek do Boga [scil. pobożność – A.S.]. Nie może być większej pobożności niż zrozumienie rzeczywistości i dziękowanie za nią naszemu Stwórcy” (por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134).

⁸⁴ „ignorancję”. *Agnōsia* jako dobrowolne odrzucenie *gnōsis tou theou* (w hermetyzmie można zauważyć rozróżnienie semantyczne między *agnōsia* a *agnoia*, zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134 oraz por. niżej *agnoia*). Temat tak rozumianej ignorancji podejmuje zwłaszcza autor *CH VII*, przekazując już w samym tytule kierunek postrzegania niewiedzy: (*O tym*), że największym złem wśród ludzi jest niewiedza o Bogu [*he peri tou theou agnōsia*]. Utwór VII ze zbioru *Corpus Hermeticum* w jednoznaczny sposób podkreśla negatywne skutki odrzucenia wiedzy przez człowieka, ukazując go jako skrajnie odurzonego upajającą (mocną) nauką ignorancji (*ho tēs agnōsias ákratos lógos*). Zło niewiedzy zalewa ziemię i niszczy duszę zamkniętą w ciele, uniemożliwiając jej zbawienie; człowiek powinien zwalczyć prąd ignorancji i dążyć do bram wiedzy (*hai tēs gnōseōs thýrai*), a więc do *gnōsis tou theou*, gdzie przebywają ludzie „trzeźwi” (w przeciwieństwie do upojonych ignorancją) patrzący na Boga „sercem” (*aphōrontes tēi kardiai*). Treść tekstu VII wykazuje negatywne nastawienie do ciała (antysomatyzm). Ten stosunek przejawia się w plejadzie epitetów zastosowanych w utworze celem podkreślenia destrukcyjnych cech powłoki cielesnej, która staje się szatą ignorancji (*tō tēs agnōsias hýphasma*), fundamentem zepsucia (*tō tēs kakias stérigma*), węzłem (pętami) nikczemności (*ho tēs phthorās desmós*), mrocznym okryciem (*ho skoteinós peribolos*), żywą śmiercią (*ho dzôn thánatos*), trupem zdolnym odbierać doznania (*ho aisthētikós nekrós* – przyjmując lekcję *aisthētikós* zamiast *aisthētós*). Zob. aparat krytyczny w: NF, t. 1, s. 81.), przenośnym grobem – mogiłą noszoną przez człowieka – (*ho periphōrētos taphos*) i zamieszkującym (dom) rozbójnikiem (*ho énoikos lēistēs*). Zob. A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza*

[*agnoia*]⁸⁵ ściągają na siebie nieszczęścia i cierpienia – narzucone przez głupotę [*amathias epítagma*]⁸⁶ – nieznający prawdy, pełni przebiegłości.

III 3 Dlatego niebo wolne [*katharós*] (jest) od takich praw⁸⁷.

5.4. *Hermetica Oxoniensia IV*

IV 1 Gdy popędliwa siła [*thymikè dýnamis*] oddzielona zostaje od rozumowania (= rozwagi) [*logismós*], (staje się) rodzicielką zuchwałości⁸⁸:

i renasansu. Studium z historii myśli europejskiej, Katowice 2018, s. 138-139. Por. także CH X 8 i 9: „(8) Wadą duszy (jest) niewiedza [*kakía de psychês agnôsia*]. [...] To właśnie wada duszy [*haútê kakía psychês*]. (9) Zaletą duszy zaś – przeciwnie – (jest) wiedza [*tonantion de aretê psychês gnôsis*]. Ten, kto posiada wiedzę [*ho gnoús*], jest dobry [*agathós*] i bogobojny [*eusebês*], i już boski [*theîos*]”.

⁸⁵ „i przez niewiedzę”. *Agnoia*; jako mimowolny brak wiedzy, zwykły brak informacji (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134, por. wyżej *agnôsia*).

⁸⁶ „nieszczęścia i cierpienia – narzucone przez głupotę [*amathias epítagma*]”. Nieszczęście jest spowodowane błędnym rozpoznaniem rzeczywistości (Litwa, *Hermetica II*, s. 165).

⁸⁷ „niebo wolne [*katharós*] (jest) od takich praw”. Por. wyżej, s.v. „ustanowili prawo”, także w tym kontekście wyimki hermetyczne z *Antologii Stobajosa* wskazujące na wyraźne oddzielenie pozytywnie nacechowanego *sacrum* od pozbawionego dobra *profanum* (za: Litwa, *Hermetica II*, s. 165 oraz Litwa, *Hermetica II*, s.v. SH XI, i Scott, w *Hermetica*, t. 1, s.v. *Stobaei Hermetica, Excerptum XI*) SH XI 2 §8: „Nie ma dobra na ziemi; nie ma zła w niebie” (lub: „Nie ma niczego dobrego na ziemi; nie ma niczego złego w niebie”); SH XI 2 §29: „Wszystko w niebie jest nienagane [*ámōma*], wszystko na ziemi na naganę zasługuje [*epímōma*]”; SH XI 2 §43: „Ziemia jest bezrozumna [*álogos* – irracjonalna], niebo zaś – rozumne [*logikós* – racjonalne]”. Kwestię semantyczną w §43 związaną z określeniami *álogos* i *logikós* może tłumaczyć proces kreacji świata wg CH I: *Logos* – po udziale w procesie tworzenia (zob. CH I 10 i 11) – odleciał do nieba, zostawiając tym samym świat sublunarny już jako *álogos*, w konsekwencji ziemia jako *gé álogos* obecnie jest w stanie wydawać na świat jedynie *dzôia áloga* – Scott, w *Hermetica*, t. 3, s. 418. Por. także wyżej, s.v. „ignorancję”: CH VII i kwestia antysomatyzmu.

⁸⁸ „rodzicielką zuchwałości” [*tólmês gennētikê*]. Kwestię „zuchwałości” („śmiałości”) jako motywu upadku duszy można dostrzec także w *Enneadach* Plotyna (5, 1, 1, 4) oraz w SH XXIII. Gdy jednak popęd (*thymós*) dopuści do głosu rozum (oryg. *tò tês psychês nóēma*), rodzi się odwaga (→ SH XVII 2. Por. także: Platon, *Timajos* 70a: „[...] Tę część duszy, która ma w sobie męstwo i gniew, więc łatwo w pasję wpada, osadzi-li bliżej głowy, między przeponą a szyją, aby rozumu słuchała i razem a nim gwałtem hordę pożądań poskramiała [...]” (tł. W. Witwicki); Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 2, 2, 1103b31-32: „[...] należy postępować ze słuszną oceną [*katà tòn orthòn lógon*]” (tł. D. Gromska; kwestia odpowiedniego przełożenia terminu *orthós lógos* jest niejedno-

jest bowiem zuchwałość rozmaitym złem, toteż wśród niegodziwców częsta jest nienawiść.

IV 2 Pożądanie [*epithymía*] zaś oddzielone od rozumowania⁸⁹ rodzi przyjemność⁹⁰, w szaleństwie wynajdując rozmaite nieszczęścia i będąc zamkniętą przez cały czas w ludzkim życiu⁹¹.

IV 3 Opierając się zaś na wzroku [*ópsis*], przyjemność rodzi obłąd [*lýssa*], będąc związaną z widzeniem⁹² i rozgrzewając [*ekthermaínousa*] (ciało) do nieumiarkowania oraz dodając do tego zakazane współzycie [*míksis*] i wynajdując okropne słowa wraz ze zbrodniczą bezczelnością oraz niezwykłą bezbożnością, tworząc (jednocześnie) rozmaite nieszczęścia⁹³.

IV 4 <...> Pomiędzy umysłem [*sc.* intelektem, świadomością] [*noûs*] a rozumem [*lógos*] jest bowiem rozumowanie podążające za umysłem⁹⁴.

znaczna – ‘rozsądek’, ‘reguła’? Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 105-106, przyp. 5). Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 166, przyp. 1 oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁸⁹ Por. *SH XVII 3*: „Rozumowanie wypełnia niedostatek pożądania. [...]” (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135).

⁹⁰ W *SH XVII 2* czytamy, że gdy pożądanie dostosowuje się do rozumowania (oryg. *hò tés psychês logismós*), rodzi się powściągliwość, umiarkowanie w pożądaniu (oryg. *sôphrosýnē*), nieporuszane przez przyjemność. Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 87 i 166, przyp. 2, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹¹ Autor *CH IV 5* podkreśla, że ludzie, którzy nie otrzymali daru rozumu, świadomości, zwracają uwagę na przyjemności i żądze ich ciała, wierzą, że ludzkość pojawiła się właśnie w takim celu. Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 166, przyp. 2, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹² Por. *SH II A 4*: „[...] I (choć) obraz ma i inne części ciała, są fałszem i zwożdżą wzrok patrzących [...]”. Tak więc, za *SH VI 19*, można wywnioskować, że „ludzkie, którzy kochają ciała, nigdy nie mogą zobaczyć piękna/Piękna i dobra/Dobra” (= *CH XI 11*: „[...] Będąc złym i kochającym ciało, nie możesz zrozumieć nic z piękna/Piękna i dobra/Dobra [...]”). Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 58-59, przyp. 21, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹³ O pejoratywnym aspekcie działalności umysłu zapłodnionego nasieniem pochodzenia demonicznego czytamy w *CH IX 3*, gdzie autor wskazuje na zależność tego, co „wydaje na świat” umysł, od postaci go zapładniającej. Jeśli nasienie jest pochodzenia boskiego, wówczas produkty umysłu są dobre, jeśli natomiast nasienie ma proveniencję demoniczną, wtedy umysł wydaje na świat najgorsze „pomysły”, jak cudzołóstwo, zabójstwa, napaść na rodzica, akty świętokradztwa i lekceważenia, samobójstwa itp. Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 166, przyp. 3, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹⁴ Paramelle – Mahé dokonali tu korekty pierwotnego zapisu wyrazu *epímonos* w manuskrypcie na formę *hepómenos* (stąd tłumaczenie: „podążające”, *sc.* rozumowanie). Zachowując jednakowoż pierwotną formę (*epímonos*), sens zdania można oddać nastę-

Gdy byt nierozumny [*tò álogon*] odrywa się od rozumowania, rodzi się niewiedza [*áгноia*] i zuchwałość [*tólma*]⁹⁵. Gdy natomiast rozumowanie wynurza się [= podnosi głowę, wydobywa się]⁹⁶ z bytu nierozumnego, wtedy [rozumowanie] ciągnie do siebie [≈ ze sobą] byt nierozumny⁹⁷ i uchwyciwszy go, wypełnia inteligencją [= świadomością, pojmowaniem] [*syńesis*] <przeciw> bezrozumnym atakom [*hormē*]⁹⁸.

pująco: „Pomiędzy umysłem [sc. intelektem, świadomością] [*noûs*] a rozumem [*lógos*] jest bowiem rozumowanie pozostające z umysłem”. Por. *SH XI 2 §15*: „Umysł [*noûs*] jest w Bogu, rozumowanie [*logismós*] jest w człowieku, rozumowanie jest w umyśle, umysł nie podlega cierpieniom” (por. także: *CH XII 13*: „[...] umysł jest w duszy, a rozum (*vel* mowa) [*lógos*] w umyśle [...]”; *contra*: *CH X 13*: „[...] umysł jest w rozumie [...]”). Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 70, przyp. 9, i s. 166, przyp. 4; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹⁵ Litwa (*Hermetica II*, s. 166, przyp. 5) sugeruje tu porównanie z *Ascl. 12*: „[...] Przyjemną stroną tego cielesnego życia jest korzystanie ze swoich posiadłości. Ta przyjemność, chwyciwszy duszę, jak to mówią, za kark, sprawia, że człowiek tkwi w tej swojej części, za sprawą której jest śmiertelny [...]” oraz *CH VII 3*, gdzie mowa o przywdzianej przez człowieka tunice, czyli ciele, które związane jest z przyjemnością, tak że nie człowiek słyszy ani nie widzi tego, co powinien.

⁹⁶ Kwestię podnoszenia głowy (*anakýptein*) poprzez czynnik rozumowy można utożsamiać z przyczyną upadku, który dokonał się poprzez czynność przeciwną, a więc „schylenie się” (*parakýptein*) człowieka pierwotnego („pierwotnego” w sensie hermetycznym, czyli bez skazy) przez sklepienie niebieskie ku bezrozumnej naturze (tu jako bezrozumnej substancji hylicznej), a co za tym idzie, poprzez złączenie się substancji rozumnej (sc. człowieka pierwotnego) z bezmyślną (bezrozumną) materią (→ *CHI 14*). Poprzez przyjemność, która „chwyciwszy duszę [...] za kark, sprawia, że człowiek tkwi w tej swojej części, za sprawą której jest śmiertelny [...]” (*Ascl. 12*), ciało, pozbawione rozumu, ściąga człowieka w dół, nie pozwalając dostrzec prawdy (→ *CH VII 3*). Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 167, przyp. 6.

⁹⁷ Por. *SH VIII 6*: „Wszystko, co bezrozumne, jest poruszane zgodnie z jakimś rozumem”. Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 167, przyp. 6; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹⁸ Por. *CH XII 10*: „[...] umysł [*noûs*] w bezrozumnych stworzeniach działa zgodnie z prawem natury, współdziałając z ich popędami [...]”; *SH XVII 3*: „Rozumowanie wypełnia niedostatek pożądania. Rodzi się sprawiedliwość pod trzema warunkami: kiedy popęd i pożądanie zgadzają się ze sobą; kiedy generują stan stabilny i kiedy są pod kontrolą rozumu (rozumowania) duszy”; *SH XVII 6*: „Przebiegły rozum [*perinoētikós lógos*] substancji [rzeczywistości, istoty?] [*ousía*] jest poznaniem obliczeń [wnioskowań, rozumowań] dostarczających temu, co nieracjonalne, przypuszczenie rozumowania”. Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 87 oraz przyp. 9, i s. 167, przyp. 7; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136.

5.5. *Hermetica Oxoniensia V*

V 1 Postać [kształt] [*schêma*] jest obrazem [*phásma*] i wyobrażeniem [*eídōlon*] formy [*eídōs*]⁹⁹ dotyczącej ciał.

V 2 Forma jest wzorem [*týpos*] postaci (kształtu)¹⁰⁰ i przez nie [*sc. formę i postać*] tworzy (natura). Tworzy zaś następująco: gdy ludzkie nasienie †...† gromadzi się w mózgu [*egképhalos*] i (owo) nasienie płynie do rdzenia [?] [≈ na szczyt, na powierzchnię(?)] [*egképhalos*], (jako) piana [ślina?] [*aphrós*]¹⁰¹, mając w sobie płodzącą moc [*dýnamis gennētiké*].

V 3 Gdy to [*sc. stworzenie*] zapala chęcią do współżycia, mocno wypuszcza wspomniane nasienie do macicy [*mētra*]¹⁰².

⁹⁹ Por. *SH XV 4*: „W kształcie [*schêma*] jest zaś przemieszczana forma [*eídōs*], dzięki której ten, który otrzymuje formę, jest uformowany”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 168, przyp. 1.

¹⁰⁰ Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 136) sugerują porównanie elementu z *HO V 2*, jakim tutaj jest wyrażenie „wzór postaci (kształtu)” = grec. *týpos tou schématos*, do „wzoru ciała” = grec. *ho tou sōmatos týpos*, który znajduje się w *SH VI 10*. Jednakże wątek *SH VI 10* ewidentnie odsyła do elementów astrologicznych (dekanów oraz do mocy czy też „dajmonów”). Zob. np. Litwa, *Hermetica II*, s. 55.

¹⁰¹ „nasienie jako piana [ślina?]”. Por. *SH XXII*: „[...] Gdy – po tym jak pożywna krew zamieni się w pianę [ślinę?] – genitalia[? oryg. *génésis*] zgromadzą nasienie, następuje w pewnym sensie wyrzucenie [oryg. *ekpneín*] jakiejś substancji z całego ciała podług boskiej mocy (siły), jakby rodził się ten sam człowiek [*sc. jakby powstała replika tego samego człowieka*]. Bardzo prawdopodobne, że tak sytuacja zachodzi także w przypadku kobiety [...]”. Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 136) sugerują porównać także kwestię tejże substancji (piany/śliny) występującej w *HO V 2* z substancją wspomnianą w *SH XXIII 18*, gdzie poruszany jest wątek kreacji duszy. Nasienie jako piana/ślina (teoria przypisywana Pitagorasowi) występuje również u Pseudo-Plutarcha w *Placitia Philosophorum* (5, 3, 2) oraz u Arystotelesa *De generatione animalium* (2, 2, 736a13-14). Filozof stoicki Sfairós nadmienia, że nasienie pochodzi z całego ciała (Diogenes Laertius 7, 159), podobnie czytamy u Hippokratesa. Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 99 i 168.

¹⁰² Por. kwestię tzw. misterium prokreacji w hermetycznym traktacie *Asclepius* (cap. 21): „Zatem powinienesz uznać za rzecz oczywistą i prawdziwszą od wszelkiej prawdy, że wszystkie stworzenia otrzymały od boga [Boga], owego władcy całej natury, owo wynalezione przez niego misterium wiecznej prokreacji [w oryg. dosł. *aeternum procreandi mysterium*], z którym łączy się sympatia, radość, wesele, pożądanie i boska miłość. [...] Zwróćmy uwagę na ten szczytowy moment, do którego dochodzimy wskutek częstego tarcia, gdy każda z dwóch natur wlewa w drugą swoje nasienie, a jedna z nich pożądliwie porywa produkt miłości i ukrywa je w swoim wnętrzu. W tym to właśnie momencie, ze wzajemnego zespolenia, kobiety przejmują od mężczyzn siłę, a mężczyźni słabną [...]” (tł. K. Pawłowski). Por. *NHC VI 8*, 65. Por. także: *SH XV 4*: „Tchnienie [*pneûma*] wrzucione do macicy nie pozostaje bierne w nasieniu [...]”.

V 4 Natura, otrzymawszy to [*sc.* nasienie], zmienia (je), rozdzielając płyn [*ichōrōdes*] i to, co zniszczone, i resztę modeluje wraz z powietrzną siłą [*dýnamis pneumatikē*] będącą w nim [*sc.* nasieniu] i powiększa (je), powiększone¹⁰³ staje się wizerunkiem [*eikōn*].

V 5 (Natura) nadaje mu [*sc.* wizerunkowi] kształt i formuje w obraz wyobrażenia, stworzone wyobrażenie objawia się w ciele¹⁰⁴.

V 6 Ciało formuje się w macicy¹⁰⁵ oraz przyjmuje kształt żyjącego stworzenia i oddycha w łonie¹⁰⁶.

V 7 I panuje (wówczas) ład [*harmonía*]¹⁰⁷ dzięki pomiarom [licz-bom?] [*arithmós*]¹⁰⁸, postaci [*schémata*] zaś są jakby miejscami [*chōrai*] form związanych z ciałami¹⁰⁹.

V 8 Kiedy bowiem postać [*schēma*] przyjmuje formę [*eídos*], natychmiast postać staje się podobna do (też) formy i w ten sposób postać staje się zasadą [*lógos*] formy zgodną z postacią, postać zaś jest wzorem [*týpos*] ciała¹¹⁰.

¹⁰³ Por. *SH XV 4*: „[...] (Tchnienie) nie pozostając bierne, przemienia nasienie; przemienione [*sc.* nasienie] jest w stanie powiększać się i wzrastać”. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136.

¹⁰⁴ Por. *SH XV 4*: „[...] Poza wielkością nasienie pozyskuje wyobrażenie kształtu (postaci) i jest formowane”. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136.

¹⁰⁵ „formuje się w macicy”. Por. *SH XV 4*: „Tchnienie [*pneúma*] wrzucone do macicy nie pozostaje bierne w nasieniu; nie pozostając bierne, przemienia nasienie; przemienione [*sc.* nasienie] jest w stanie powiększać się i wzrastać. Poza wielkością nasienie pozyskuje wyobrażenie kształtu (postaci) i jest formowane. W kształcie [*schēma*] jest zaś przemieszczana forma [*eídos*], dzięki której ten, który otrzymuje formę, jest uformowany”.

¹⁰⁶ „oddycha w łonie”. Por. jednak inny hermetyczny *passus* → *SH XV 4-7*, zwł. 5: „Jako że tchnienie nie ma w łonie ruchu właściwego dla życia, a posiada (ruch) generujący wzrost [...]”.

¹⁰⁷ Por. *SH XVI 3*: „[...] ani nie istnieje kompozycja ciała bez ład [= harmonii] [*harmonía*]” oraz w ujęciu astrologicznym i działalności natury: *SH XX 5-7*. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

¹⁰⁸ Por. *CH XII 15*: „[...] we wszystkich złożonych ciałach jest liczba [*arithmós*] należąca każdemu z nich. Bez liczby bowiem nie może pojawić się zestawienie [*sýstasis*] ani połączenie [*sýnthesis*], ani rozkład [*diálysis*]. Jednostki (= Henady) [*henádes*] rodzą numer i powiększają, i – po rozpadzie – ponownie zabierają do siebie, a materia pozostaje jedna”. *NHC VI 8, 76*: „[...] Liczba bowiem stanowi jedność ciała”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

¹⁰⁹ Por. *SH XVI 3*: „[...] ciało wymaga miejsca [*tópos*] (jest bowiem niemożliwe dla ciała, by istniało bez miejsca) [...]” (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137).

¹¹⁰ Por. *SH VIII 4*: „Właściwości zaś charakteryzujące ciało to: nadany kształt, nadana barwa, nadana forma i powierzchnia oraz wielkość”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

V 9 Forma [*eídos*] poprzedza wzór [*týpos*], uformowane [*typoúme-non*] ciało przybiera kształt oraz obraz i staje się widzialne.

V 10 Jedne narodziny [*génesis*] różnią się od drugich, jak i jedno zrodzone stworzenie [*ginómenon*] różni się od drugiego¹¹¹.

V 11 Tak ma się początek stworzenia zgodnie z początkiem świata. To są narodziny wszystkich bytów¹¹².

V 12 Jak dalece¹¹³ umysł [*noús*] różni się od sposobu myślenia [*nóēma*], tak bardzo bóstwo [*theótēs*] (różni się) od boskości [*theiótēs*]¹¹⁴. Boska istota bowiem przez Boga uczyniona została boską¹¹⁵.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Agata Sowińska¹¹⁶

¹¹¹ Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 137) stawiają hipotezę o ewentualnym rozumieniu passusu V 10 zgodnie z *SH XI 2 §35*: „Narodziny [*génesis*] człowieka to początek zniszczenia [= śmierci, rozpadu, rozkładu] [*phthorá*], zniszczenie człowieka to początek narodzin”.

¹¹² Kwestia interpretacji wersetu V 11 jest problematyczna. Została zasygnalizowana już we wstępie (zob. wyżej: punkt 1.2.5). Być może odnosi się do tekstu występującego przed V 11 lub do nowego wątku, który miał znaleźć (znajdował) się po V 11. Litwa (*Hermetica II*, s. 169, przyp. 8) dodaje, że passus V 11 wskazuje na korelację między kreacją człowieka i świata, a więc mikro- i makrokosmosu. I jeden, i drugi przypadek wskazuje na to samo principium.

¹¹³ *Hóson* (‘jak dalece, o ile’) – być może to początek nowego wątku. W każdym razie kopista zasygnalizował prawdopodobną zmianę początkową literą wyrazu *hóson*. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

¹¹⁴ Por. *CH IX 1*: „[...] Umysł różni się od zdolności rozumowania [*vóēsis*] tak, jak Bóg od boskości. Boskość bowiem jest tworzona przez Boga, zdolność rozumowania przez umysł [...]”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 169, przyp. 9.

¹¹⁵ Por. *DHIX 1*: „[...] Człowiek z człowieka, bogowie z powodu Boga. Z powodu Boga człowiek, z powodu człowieka wszystko. Bóg panuje nad człowiekiem, człowiek nad wszystkim”. Na temat Boga jako podstawy ubóstwienia można również przeczytać w *Refutatio omnium haeresium*, gdzie Bóg „deifikuje” człowieka (*Ref. X 30*). Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 169, przyp. 9.

¹¹⁶ 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; ORCID: 0000-0002-3399-3200.