

Anna Z. ZMORZANKA
(Lublin, KUL)

„PLATOŃSKI” MARSANES I JEGO PITAGOREJSKI WĄTEK

Marsanes (NHC X 1, 10 - 68, 18)¹ należy do jednych z ciekawszych utworów z kolekcji z Nag Hammadi². To – powstałe najprawdopodobniej w III wieku w Aleksandrii³ i zaliczane do gnozy setiańskiej⁴ (ale niestety niekompletne)

¹ W artykule posługuję się wydaniem: *Marsanes*, NHC X 1, 1, 10-68*, 18, ed. B.A. Pearson, w: *Nag Hammadi Codices IX and X*, NHS 15, Leiden 1981, 229-250 (= *The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi Codices*, general editor J.M. Robinson, vol. 5, Leiden 2000, 252-346).

² Publikacje na temat *Marsanesa* odnotowuje D.M. Scholera w II i III tomie bibliografii poświęconej tekstom z Nag Hammadi, zob. tenże, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, Nag Hammadi Studies 32, Leiden 1997, 441-442; tenże, *Nag Hammadi Bibliography: 1995-2006*, Nag Hammadi and Manichean Studies 65, Leiden 2009, 234-235. Na temat *Marsanesa* piszą: B.A. Pearson, *The tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic tradition*, w: *Festschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland, Göttingen 1978, 373-384; tenże, *Introduction*, w: *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson, NHS 15, Leiden 1981, 229-250 (= *The Coptic Gnostic Library*, vol. 5, s. 229-250); tenże, *The figure of Seth in Gnostic literature*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2: *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Supplements to Numen 41, Leiden 1981, 472-504; G.A. Wewers, *Das Wort „Gott” als Problem der religiösen Sprache*, „Kairos“ 24 (1982) 207-219; B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism: with special reference to Marsanes (NHC 10, 1)*, HTR 77 (1984) 55-72 (dalej cyt: *Gnosticism as Platonism* (I)); M.L. Peel, *Marsanes*, w: *Mercer Dictionary of the Bible*, ed. W.E. Mills et al., Macon 1990, 554-555; M.W. Meyer, *Marsanes*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 8, New York 1991, 1547; B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism*, w: B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Studies in Antiquity and Christianity, Mineapolis 1990, 148-164; B.A. Pearson, *Marsanes (NHC X,1)*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York 1992, 572-573; tenże, *Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus's conception of theurgy*, w: *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R.T. Wallis, Albany 1992, 253-276; J.F. Finamore, *Iamblichus, the Sethian, and Marsanes*, w: *Gnosticism and later Platonism*, ed. J.D. Turner – R. Majercik, Atlanta 2000, 225-257; J.D. Turner, *Introduction*, w: *Marsanès*, ed. W.P. Funk – P.H. Poirier – J.D. Turner, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Textes» 27, Québec 2000, 1-248; tenże, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Études» 6, Québec 2001, passim; J. Brankaer, *Marsanes: un texte Séthien Platonisant?*, „Le Muséon” 118 (2005) 21-41; R. van den Broek, *Gnostic religion in Antiquity*, Cambridge 2013, 71-90.

³ Por. Turner, *Introduction*, s. 1. Pismo zachowało się w przekładzie na język koptyjski (dialekt subachimski); na temat języka tego utworu zob. Pearson, *Introduction*, s. 223-227.

⁴ H.M. Schenke do gnozy setiańskiej zaliczył 11 utworów: *Apokryf Jana* (NHC II 1; III 1; IV 1; BG 2), *Hipostaza Archontów* (NHC II 4), *Ewangelia Egipcjan* (NHC III 2; IV 2), *Apokalipsa Adama*

pismo – stanowi rodzaj profetycznej wypowiedzi⁵, pochodzącej od tytułowego Marsanesa⁶, którego imię ([M]ΑΡCΑNHС) znajdujemy w ostatnim wersji⁷. Pierwszy redaktor i badacz utworu, B.A. Pearson, zaliczył go do pism platońskich, do których (jego zdaniem) należą też *Allogenes*, *Trzy Stele Seta* i *Zostrianos*; według niego, oddziaływanie tej filozofii (ze szczególnym wskazaniem na rolę średniego platonizmu) widać zwłaszcza w przyjętej przez autorów terminologii implikującej określoną wizję rzeczywistości, co widoczne jest zwłaszcza w *Marsanesie*⁸. Pogląd o wpływie platonizmu podziela inny z badaczy, J.D. Turner⁹ (a wymienione wyżej tytuły określa mianem „Platonizing Sethian treatises”¹⁰) oraz m.in. E.M. Yamauchi, który uważa, iż na wspomnianą grupę utworów wpływ wywarły wszystkie stadia filozofii platońskiej (a więc: platonizm, średni platonizm i neoplatonizm) a także stoicyzm i pitagoreizm¹¹.

(NHC V 5), *Trzy Stele Seta* (NHC VII 5), *Zostrianos* (NHC VIII 1), *Melchizedek* (NHC IX 1), *Pieśń o Norei* (NHC IX 2), *Marsanes* (NHC X 1), *Potrójna Protenoia* (NHC XIII 1) oraz *Pismo bez tytułu* z Kodeksu Brutianus (podaję za: Pearson, *Theurgic tendencies in Gnosticism*, s. 270, nota 21); do tej grupy zaliczany jest też przez niektórych uczonych (B.A. Pearson, J. Turner) *Allogenes* (NHC X,1). J.D. Turner uważa, iż *Marsanes* (podobnie jak *Pismo bez tytułu*) stanowi prawdopodobnie jedno z ostatnich pism tej szkoły, jakie posiadamy (zob. tenże, *Sethian Gnosticism*, s. 189). Wśród charakterystycznych cech tej grupy utworów B.A. Pearson wymienia trzy elementy: (1) figurę/postać Seta, syna Adama, boskiego zbawcy, który wcielił się w różnych proroków, i którego duchowe zejście konstytuuje wybranych; (2) podstawową triadę: Ojca, Matkę (Barbelo) i Syna; (3) czterech oświeconych, por. *Gnosticism as Platonism* (I), s. 59.

⁵ Por. Turner, *Introduction*, s. 23; według B.A. Pearsona (*Introduction*, s. 233-234), utwór ten stanowi rodzaj apokalipsy..

⁶ Według B.A. Pearsona (*Introduction*, s. 230-233), jest to autor fikcyjny. Do takich wniosków dochodzi w konkluzji dłuższych wywodów, w których wykazuje zarazem, iż istniał jakiś gnostycki nauczyciel lub prorok o tym (wywodzącym się z języka syryjskiego, według C. Elsasza) imieniu. Albowiem pojawia się ono w dosłownej lub zbliżonej wersji w literaturze i to w kontekście gnostyckim. W brzmieniu dosłownym występuje w piśmie bez tytułu z Kodeksu *Brutianus*, gdzie (obok Nikoteusa) jest wielkim i doskonałym mężem, który dostąpił poznania, spraw wymagających „języka światła”. Z kolei Epifaniusz (*Panarion* 40, 7,6) stwierdza, iż w sekcie archontyków znajdował się niejaki Marcjades lub Marcjanos, Porfiriusz zaś pisze (*Vita Plotini* 16), iż wśród gnostyków istnieli różni profeci, jednak nie podaje imienia Marsanesa; zob. też Turner *Introduction*, s. 2-4; tenże, *Sethian Gnosticism*, s. 189.

⁷ Por. *Marsanes*, NHC X 68,18, w: *The Coptic Gnostic Library*, vol. 5, s. 346; zob. też Pearson, *Introduction*, s. 230.

⁸ Por. Pearson, *Introduction*, s. 244-248; tenże, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 56-57.

⁹ Por. J.D. Turner, *Revelation as the path of ignorance. The Sethian Platonizing Apocalypse «Allogenes»*, w: *Revelation, literature and community in Late Antiquity*, ed. P. Townsend – M. Vidas, Tübingen 2011, 103-115, spec. s. 103-108 („The Platonizing Sethian Treatises”).

¹⁰ Por. Turner, *Sethian Gnosticism*, s. 52-54; tenże, *The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the „Timaeus” and „Parmenides”*, VigCh 60 (2006) 9-64. Określenie „Platonizing Sethian treatises” zostało powszechnie przyjęte w literaturze przedmiotu, zob. R. Cox, *By the same word: creation and salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Berlin 2007, 317-317.

¹¹ Por. E.M. Yamauchi, *Jewish Gnosticism?*, w: *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions: presented to Gilles Quispel*, ed. R. Van den Broeck [et. al.], Leiden 1981, 495. Pogląd o platońskim

Na rolę pitagoreizmu w kształtowaniu światopoglądu gnostyckiego zwrócił uwagę już Hipolit. Jego zdaniem filozofia ta (obok myśli platońskiej) wywarła zasadniczy wpływ na naukę walentynian¹² oraz – jak pokazują to kolejne wypowiedzi autora *Refutatio* – na innych gnostyków¹³. O ile jednak w ogóle związki gnostycyzmu z platonizmem (a nawet stoicyzmem) zostały dość szczegółowo omówione, o tyle kwestia wpływów pitagorejskich na myśl (doktrynę) gnostycką (mimo, iż wskazuje się na nie) nie jest do tej pory należycie zbadana. Jednym z powodów tego stanu może być fakt, iż oryginalne teksty gnostyckie nie potwierdzają, by ich autorzy odwoływali się bezpośrednio do myśli Pitagorasa i jego uczniów, która (i to jest kolejna przyczyna) przenikała do gnostycyzmu raczej za pośrednictwem literatury platońskiej¹⁴. Tym większe więc zainteresowanie może wzbudzić, znajdujący się w *Marsanesie* fragment 32, 12 - 33, 6, w którym autor przyjmuje nazewnictwo charakterystyczne dla pitagoreizmu, odwołując się do nauki o monadzie, diadzie oraz dziesięciu liczbach (konstytutywnych zasadach świata). Jednakże już w punkcie wyjścia powstają pytania: jak ma się zawarta w tym fragmencie myśl do prezentowanej przez autora platońskiej wizji rzeczywistości?, a ściślej, czy (i do jakiego stopnia) wizja owa mogła wpłynąć na rozumienie dwóch kluczowych terminów, użytych w interesującym nas fragmencie? Aby odpowiedzieć na te pytania, postaram się najpierw omówić te z ontologicznych założeń *Marsanesa*, które wynikają z przyjmowanych przez autora treści (średnio)platońskich, a następnie (na tym tle) odnieść się do wspomnianego wątku „pitagorejskiego”.

1. Platoński charakter ontologii i kosmogonii *Marsanesa*. Według Pearsona, w *Marsanesie* wpływy (średnio) platońskie widoczne są w trzech obszarach: w (1) ontologii, (2) doktrynie duszy (jej upadku i wstępowaniu) oraz (3) swoistego rodzaju monizmie charakteryzującym kosmogonię¹⁵. Nas interesuje tutaj przede wszystkim to, jaki wpływ na autora naszego utworu wywarła koncepcja rzeczywistości, znamionująca myśl platońską w wiekach od

charakterze *Marsanesa* podziela większość badaczy, natomiast pewne wątpliwości, co do platońskiego tła utworu, zgłasza J. Brancaer w artykule: *Marsanes: un texte Séthien Platonisant?*, „Le Muséon” 118 (2005) 21-41.

¹² Por. Hippolytus, *Refutatio* VI 21-29.

¹³ Wpływ pitagoreizmu widoczny jest zwłaszcza w wykładzie gnostyka Monoimosa, który przyjmuje m.in. naukę o monadzie (utożsamiana jest z Człowiekiem: pierwszym bytem i źródłem wszechrzeczy, por. Hippolytus, *Refutatio* VIII 12, 5) oraz dekadzie (obrazie monady, stanowiącej rozwinięcie pierwszych dziesięciu liczb, tworzących pierwsze zasady kosmogoniczne, zob. Hippolytus, *Refutatio* VIII 13, 1).

¹⁴ Na temat recepcji pitagoreizmu w literaturze platońskiej por. J.M. Rist, *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 93 (1962) 389-401; tenże, *Neopythagoreanism and «Plato's» Second Letter*, „Phronesis” 10 (1965) 78-81; C.A. Huffman, *The „Pythagorean Precepts” of Aristoxenus: crucial evidence for Pythagorean moral philosophy*, „The Classical Quarterly” NS 58 (2008) 104-119.

¹⁵ Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (1), s. 60.

I przed Chr. do II po Chr.¹⁶, i jak ukształtowała ona jego naukę (wizję) na temat powstania świata. Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołajmy się zatem do nauki samych medioplatoników.

Historycy – badający myśl przedstawicieli filozofii medioplatonickiej – zwracają uwagę, iż cechą charakterystyczną ontologii (i kosmologii) medioplatonickiej było zwrócenie uwagi na transcendencję Boga¹⁷. Myśl taką znajdujemy już u Plutarcha z Cheronei, który w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie* pisze:

„W rzeczywistości jest on [Ozyrys¹⁸ – A.Z.] niezmiernie oddalony od ziemi, pozostając nierozpoznawalnym (ἄχραντος) i niedostrzegalnym (ἀμίμικτος), nieskalanym (καθαρός) przez żadną istotę podlegającą zniszczeniu i śmierci”¹⁹.

Cheronejczyk wskazuje tutaj na trzy podstawowe cechy Boga: nierozpoznawalność, niedostrzegalność i czystość. Ta ostatnia (której nie posiadają żadne istoty śmiertelne) świadczyć może o tym, że jest on wieczny i niezmienny, oraz bezcielesny. Na temat dwóch pierwszych przymiotów autor nasz wypowiada się w *O E delfickim*. W dziełku tym analizuje naturę czasu, który sprawia, iż świat materialny zmienia się i umiera; w konkluzji autor stwierdza, iż tylko to, co jest poza czasem – czyli Bóg – jest niezmienny i wieczny:

„Ale bóg istnieje (jeśli trzeba to stwierdzić) i istnieje nie w żadnym czasie, ale w wiecznej nieruchomej, bezczasowej, nie znającej odchyień, gdzie nic nie ma wprawdzie ani później, nic przyszłego, nic starszego ani młodszego”²⁰.

Z kolei Albinos przedstawia dowód na bezcielesny (duchowy) charakter Boga, jako argument podając jego niezmienność (przestrzenną, jakościową, ontyczną – nie jest on bytem złożonym), z czego wynika, iż „jest on bez ciała”²¹.

Filozofowie medioplatonicy wskazali zatem na wyraźną różnicę pomiędzy tym, co nie jest zrodzone, co jest wieczne, niezienne, bezcielesne, a tym, co zrodzone, śmiertelne, zmienne, przypisując pierwszemu cechy substancji duchowej, drugiemu materialnej. Pogląd ten znalazł też swoje odbicie w charakterystycznym właśnie dla ontologii medioplatonickiej podziale na dwa światy: świat poznawalny umysłowo, zwany inteligibilnym lub noetycznym (κόσμος νοητός) oraz świat podpadający pod zmysły (κόσμος

¹⁶ G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 334-343) do przedstawicieli tego nurtu zalicza m.in. Eudorosa z Aleksandrii, Plutarcha, Gajosa, Albinosa i Apulejusza, którzy działali od 2. poł. I w. prz. Chr. do końca II w. po Chr.ystusie.

¹⁷ Por. tamże, t. 4, s. 345-351.

¹⁸ Ozyrys jest przedstawiony przez Plutarcha jako personifikacja Umysłu i Rozumu – zasady „najlepszych rzeczy”, por. Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 371e.

¹⁹ Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 382f, tłum. A. Pawlaczyk: Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003, 89; por. też tekst grecki, tamże, s. 88.

²⁰ Plutarchus, *De E apud Delphos* 393a, tłum. Z. Abramowiczówna: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, t. 2, BKF, Warszawa 1988, 28.

²¹ Por. Albinus, *Didascalicus* X 7-8, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 349.

αἰσθητός)²². Odpowiednik pierwszego z nich odnajdujemy w platońskim *Timajosie*, bowiem znaczeniu terminu κόσμος νοητός odpowiada występujące tam określenie ζῶν νοητόν²³, które B.A. Pearson tłumaczy jako „umysłowy byt żyjący” („intelligible living being”)²⁴; oznacza ono wieczny, doskonały, niezrodzony pierwowzór wszechświata, który staje się wzorem świata utworzonego przez boga, nazywanego też ojcem i budowniczym oraz konstruktorem²⁵. Jednakże sam ten termin pojawia się dopiero u Filona Aleksandryjskiego²⁶, który, jak dowodzi J.M. Dillon, w kwestii podziału światów głosił poglądy bliskie medioplatonikom²⁷. Posłużył się nim m.in. w traktacie *O stworzeniu świata*, komentującego boskie dzieło kreacji, przedstawione w Księdze Rodzaju²⁸:

„Bóg mianowicie w swojej boskiej mądrości widział z góry, że piękne naśladownictwo nigdy nie może powstać bez pięknego modelu oraz że nie istnieje nic bez zarzutu wśród rzeczy postrzeganych zmysłami, co nie naśladuje prawzoru i umysłowej idei; i dlatego zanim chciał stworzyć ten świat widzialny, stworzył najpierw świat umysłowy (κόσμος νοητός), aby następnie wykorzystać ten wzorzec niematerialny i podobny do Boga, stworzyć świat materialny, jako młode naśladownictwo starego wzoru”²⁹.

Widzimy, iż Filon, podobnie jak Platon w *Timajosie*, uważa, iż nic nie może powstać bez pięknego, niematerialnego modelu, umysłowej idei, stanowiącej

²² Według A.P. Bossa, na tym podziale opiera się dualizm nauki platońskiej i gnostyckiej; zob. tenże, „Aristotelian” and „Platonic” dualism in Hellenistic and Christian philosophy and Gnosticism, VigCh 56 (2002) 273-29; zob. też J.M. Dillon, *Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996 (rev. ed. with a new afterward), 158-159; tenże, ‘Asōmatos: nuance of incorporeality in Philo’, w: *Philon d’Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout 1998, 99-111; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 351-356; J.R. Runia, *A brief of the term „kosmos noetos” from Plato to Plotinus*, w: *Traditions of Platonism. Essays in honour of J. Dillon*, ed. J.J. Cleary, Aldershot 1999, 151-172.

²³ Por. Plato, *Timaeus* 37d; zob. też J.C. Van Winden, *The world of ideas in Philo of Alexandria: an interpretation of „De opificio mundi” 24-25*, VigCh 37 (1983) 210; *Nag Hammadi Codices IX and X* (komentarz B.A. Pearsona, s. 258-259).

²⁴ Por. Pearson, jw.; w wydaniach polskich znajdujemy różne translacje: P. Siwek termin ζῶν νοητόν tłumaczy jako: „substancja żyjącego modelu” (zob. Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, Warszawa 1986, 45), natomiast W. Witwicki całym zdaniem: „pierwowzór jest istotą żywą” (zob. Platon, *Timajos, Kritias*, Warszawa 1960, 47).

²⁵ Por. m.in. Plato, *Timaeus* 29a-b; 37 c.

²⁶ Według B.A. Pearsona (*Introduction*, s. 244), nie wiadomo jednak, czy Filon faktycznie był jego autorem; por. R. Williamson, *Jews in Hellenistic world: Philo*, Cambridge 1989, 110-111; Dillon, *Middle Platonists*, s. 158-159.

²⁷ Por. Dillon, ‘Asōmatos’, s. 99-110.

²⁸ Por. Van Winden, *The World of Ideas*, s. 209.

²⁹ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 17, ed. R. Arnaldez, *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, vol. 1, Paris 1961, 150, tłum. L. Joachimowicz, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 26. Filon posłużył się tym terminem również w swym dziele *O gigantach*, używając go w tym samym znaczeniu, por. *De gigantibus* 61.

prawzór rzeczy materialnych (postrzeganych zmysłami). Ten idealny wzór Aleksandryjczyk nazywa właśnie światem umysłowym.

Podobne myśli odnajdujemy u Plutarcha, Apulejusza z Madaury, Albinośa i innych. Plutarch (tak jak Platon i Filon) stwierdza w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie*, iż świat zmysłowy jest jedynie naśladowaniem bytu, którego jest obrazem poprzez przyjęcie przez materię formy (idei):

„Powstawanie jest bowiem w materii obrazem bytu, a to, co powstaje, jest naśladowaniem samego istnienia”³⁰.

Natomiast Albinos, który starał się pogodzić poglądy Platona z nauką Arystotelesa, wyróżnił idee pierwsze (odpowiadają ideom platońskim) i idee drugie (odpowiadają im formy immanentne, które przyjął Arystoteles³¹), nazywając je „niematerialnymi miernikami”. Filozof tłumaczy bowiem:

„...jeżeli materia jest ze swej natury bez miary, to trzeba, aby miarą dla niej było coś innego, lepszego i niematerialnego”³²

Myśl tę w szerszym kontekście rozwija Madaurejczyk, który (wskazując na platońskie źródło swojego poglądu) wprost pisze o istnieniu dwóch rodzajów rzeczywistości. Pierwszą można poznać na drodze dociekań umysłowych; stanowi ona źródło (początek) wszystkiego. Jest ona niezmienna, tożsama ze sobą, i tylko ona jest bytem prawdziwym. Drugą (rzeczywistość) stanowi świat materialny, który powstaje w czasie, a także zmienia się i przekształca:

„Według Platona, istnieją dwie rzeczywistości – my nazywamy je istotami [= substancjami] – z których biorą początek wszystkie rzeczy i sam świat: pierwsza jest ujmowana jedynie myślą, druga może podpadać pod zmysły. Ale pierwsza, która jest ujmowana oczyma umysłu, znajduje się zawsze w tym samym stanie, jest równa i podobna do siebie, jako ta, która naprawdę jest; druga natomiast, która – jak twierdzi Platon – rodzi się i umiera, jest ujmowana przez zmysłowe i nierozumne mniemanie. I o ile pierwsza jest uznawana za byt prawdziwy, o tyle druga nie jest prawdziwym bytem. Pierwszą substancją czy też istotą jest pierwszy bóg i umysł, i formy rzeczy, i dusza; drugą substancją jest to wszystko, co otrzymuje formę, co rodzi się i bierze początek od modelu substancji wyższej, co może się zmienić i przekształcać, uciekając i rozpraszając się jak woda rzek”³³.

Zauważmy, iż świat duchowy, opisywany przez Madaurejczyka w *De Platone*, jest zróżnicowany i ułożony hierarchicznie. Wymieniając poszczególne

³⁰ Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 372f-373a, tłum. A.Pawlaczyk, s. 67; por. tekst grecki, tamże, s. 66.

³¹ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 351-355.

³² Albinus, *Didascalicus* IX 3, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 353.

³³ Apuleius, *De Platone* I 193, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 349-350; por. tekst łac. w: *L. Apuleii opera omnia*, pars 2, instruxit G.F. Hildebrand, Lipsiae 1842, 185.

jego szczeble Apulejusz pisze:

„Et primae quidem substantiae vel essentiae deum primum et materiam formasque rerum et animam”³⁴.

G. Reale w swoim przekładzie dodał jeszcze do tej listy umysł, umieszczając go przed formami rzeczy, czyli ideami³⁵. Owa korekta nie jest przypadkowa, świadczy bowiem, jak pokazuje to uczony, o wspólnej wielu średnim platonikom tendencji, jaką było „umieszczenie *nous* (umysłu albo intelektu) ponad *psyche* (duszą)”³⁶; to z kolei prowadziło, zdaniem włoskiego uczonego, „ku nauce, która zapowiadała plotyńskie hipostazy. Więcej nawet, wiele tekstów filozofów medioplatońskich, jeśli się je czyta pod pewnym kątem, zdaje się wręcz zawierać, przynajmniej w załączku, wszystkie trzy plotyńskie hipostazy, którym są Jedno, Umysł i Dusza”³⁷. Zapowiedź takiej triady widzimy wyraźnie w cytowanej wyżej wypowiedzi Apulejusza. Można ją też odnaleźć u Plutarcha i Albinosa³⁸.

Pozostaje jeszcze kwestia miejsca, jakie w tym systemie zajmują (tworzące *kosmos noetos*) idee oraz ich relacji do Boga. Madaurejczyk prawdopodobnie umieszczał je po intelekcie, wskazując tym samym na ich zależność od *Nous*. Zagadnienie to rozpatrywał wcześniej również Filon, który (w przeciwieństwie do Platona i starszych platoników, umieszczających świat idei ponad Demiurgiem) nie tylko wskazał na nadrzędność Boga-sprawcy w stosunku do świata noetycznego, ale nadto – co podkreślają m. in. Van Winden i Williamson – świat ten umieścił w (Umyśle Boga) – Logosie³⁹ (w którym niektórzy badacze widzą antycypację drugiej osoby Boskiej⁴⁰). Jeszcze wyraźniej kwestię relacji zachodzącej pomiędzy Umysłem i światem umysłowym (ideami) sformułował Albinos, który przedstawiając je jako myśli Pierwszego Intelektu, na tej podstawie dowodził też ich istnienia:

„założmy, że Bóg jest intelektem lub czymś myślącym i posiada myśli, a te myśli są wieczne i niezmiennie; jeśli jednak rzeczy tak się mają, to idee istnieją”⁴¹.

³⁴ Tamże, inst. G.F. Hildebrand, s. 185.

³⁵ Por. tamże, inst. G. F. Hildebrand, s. 185: „Ideas vero, id est formas omnium”.

³⁶ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 355.

³⁷ Por. jw.

³⁸ Por. Albinus, *Didascalicus* X 2, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 356: „Intelekt jest lepszy od duszy, a od intelektu w możności lepszy jest ten, który aktualnie myśli wszystkie rzeczy razem i zawsze, a jeszcze bardziej doskonała od niego jest jego przyczyna i to, co może być ponad nimi; taki jest Bóg”.

³⁹ Por. Van Winden, *The world of ideas*, s. 217nn; R. Williamson, *Jews in Hellenistic world*, s. 111; według M. Osmańskiego (*Filon z Aleksandrii*, PEF III 445) świat umysłowy jest utożsamionym z Logosem.

⁴⁰ Por. Osmański, *Filon z Aleksandrii*, PEF III 445.

⁴¹ Albinus, *Didascalicus* IX 3, cyt. za Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 353.

A. Pearson zauważa, iż związki *Marsanesa* z doktryną medioplatońską najwyraźniej widać w rozdz. 2,12-4,24⁴². Tym, co różni utwór od (cytowanych) pism platońskich, to przede wszystkim (o czym wspomniano we wstępie) profetyczny charakter. Autor wiedzę swoją otrzymuje bowiem od Objawiciela, który odsłania ją stopniowo, łamiąc kolejno trzynaście pieczęci ([Α]ΖΜΝΤΨΑΜΝΤ ΔΕ Ν̄CΦΡΑΓΙC⁴³), co daje ogląd całej rzeczywistości, która – jak się okazuje – ma strukturę gradualną. Na samym dole (pieczęć 1-3) znajduje się świat materialny; autor mówi o nim: κοσμικός i ὕλικος⁴⁴; należą do niej wszystkie istoty posiadające ciało (σῶμα). Ponad nim (pieczęć 4-5) jest – jak zauważa Pearson – sfera wygnania duszy i jej transmigracji⁴⁵. Na kolejnym szczeblu (pieczęć 6) tej drabiny znajdują się byty, które są bezcielesne i istnieją indywidualnie⁴⁶. Nad nimi jest sfera intelektu wraz z całym światem umysłowym (ΚΟCΜΟC ΝΟΗΤΟC), która zostaje odsłonięta po złamaniu siódmej pieczęci:

„Zaś ósma [A. Z. pieczęć]/ dotyczy Umysłu, który jest/ męski, który wystąpił/ na początku, i dotyczy substancji (ΟΥCΙΑ)/ która jest bezcielesna (ΤΕ Μ̄ΝΤΕC CΩΜΑ) [wraz] z umysłowym światem (ΚΟCΜΟC ΝΟΗΤΟC)»⁴⁷.

Użyte tutaj terminy ΝΟΥC i ΚΟCΜΟC ΝΟΗΤΟC, najdobitniej świadczą o wpływach platońskich. Autor wraca jeszcze kilkakrotnie do kwestii umysłu/intelektu oraz świata umysłowego (idealnego)⁴⁸; porównuje go też ze światem zmysłowym. Wreszcie na kolejnych szczeblach (pieczęć 10 oraz 11-12) autor umieszcza Dziewicę Barbelo (ΒΑΡΒΗΛΩ)⁴⁹ - w innych miejscach określana jest jako „Męska Dziewica”, zaś w innych tekstach setiańskich, np. w *Ewangelii Egipcjan*, nazywana jest Matką) – i Niewidzialnego ([ΑΖΟ]ΡΑΤΟC), określonego też Trójsilnym lub posiadającym trzy siły – ([ΟΥ]ΝΤΕC Ψ[Α] Μ̄ΝΤΤΕ Ν̄ΔΥΝ[Α]ΜΙC)⁵⁰; razem z nim występuje Duch (ΠΝΕΥΜΑ), należący do pierwszego Niezrodzonego (ΝΑΤΟΥΧΠΑC)⁵¹. Na samym szczycie

⁴² Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 60.

⁴³ *Marsanes* X 2, 12-13, ed. B.A. Pearson, s. 252.

⁴⁴ Por. *Marsanes* X 2, 16-19; Pearson zauważa, iż występujący w tym fragmencie termin κοσμικός użyty został w znaczeniu gnostyckim (a więc ma konotacje negatywne), zob. ed. Pearson, s. 255 (komentarz).

⁴⁵ Por. *Marsanes* X 2, 26 - 3, 17; por. Zostrianos 5, 24-27; zob. też B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 61.

⁴⁶ Por. *Marsanes* X 3, 18-25.

⁴⁷ *Marsanes* X 1: 4, 2-7, ed. B.A. Pearson, s. 258: ΤΜΑΖΩΜΟΥ/ [ΝΕ] ΔΕ ΕΤΒΕ ΠΝΟΥC ΕΤΟΕΙ/ [Ν]ΖΔΥΤ [ΝΤΑ]ΖΟΥΩΝΖ ΔΒΑΛ/ [ΧΙ]Ν Ν̄[ΨΑΡΠ] Μ̄Ν ΤΟΥCΙΑ Ε/ [ΤΕ Μ̄ΝΤΕC CΩΜΑ Μ̄Ν ΠΚΟC/ [ΜΟC Ν̄ΝΟΗ]ΤΟC.

⁴⁸ Por. *Marsanes* X 1, 4: 6-7; 5,18-19. 22. 24-25; 34*,20; 41*,2-6.

⁴⁹ Por. *Marsanes* X 4, 10-12.

⁵⁰ Por. *Marsanes* X 4, 15-16.

⁵¹ Por. *Marsanes* X 4, 19.

(pieczęć 13) znajduje się Bóg, który jest poza wszelkim bytem (ΑΤΟΥCΙΑ, ἀνούσιος); jest on Ciszą⁵²; jest nie poznany i nie podzielony⁵³. Bóg, o którym pisali medioplatonicy, aczkolwiek transcendentny wobec świata i bardzo daleki, nigdy nie był jednak aż tak odległy, jak u gnostyków. Pearson dostrzeżę w nim nawet antycypację plotyńskiego Jedna/ Jednego – Boga, który „nie jest” (ἐπέκεινα οὐσιως, μὴ οὐσια), sugerując, iż autor *Ennead* mógł znać koncepcję gnostycką⁵⁴.

Zauważyć można, iż ontyczną podstawą opisaną przez autora hierarchicznie ułożonej rzeczywistości, są dwa rodzaje substancji: materialna oraz duchowa – samo zrodzona (ΑΥΤΟΓΕΝ[ΗΤ]ΙΟC) i bezcielesna (ΜΗΤΕC CΩΜΑ; ΑCΩΜΑΤΟΝ; ἄσωματον)⁵⁵. Można domniemywać, iż zgodnie z zasadami ontologii platońskiej, pierwsza przekształca się, zmienia i ginie, druga nie zmienia się i jest nieśmiertelna. Jednakże świat duchowy przedstawiony przez autora *Marsanesa* jest bardziej skomplikowany. Należą do niej (wyłączając bezmiennego Boga): Niewidzialny/ Trójsilny, Barbelo, Umysł wraz ze światem umysłowym, wreszcie Dusza. Wydaje się, iż trzy pierwsze hipostazy odpowiadać mogą setiańskiej triadzie: Ojciec-Matka-Syn, jaka pojawia się w *Ewangeliu Egipcjan*⁵⁶. Ku takiej właśnie interpretacji skłania się Pearson, który w oparciu o tekst *Apokryfu Jana* rozwija ją następująco: Ojciec/ Monada/ Niewidzialny Duch⁵⁷ – Matka/ Barbelo/ Ennoia⁵⁸ – Syn/ Monogenes/ Umysł/ Autogenes⁵⁹. Odmienność tej koncepcji polega na tym, że Umysł stanowi tutaj ostatnie ogniwo triady, a nie – tak jak u medioplatoników – drugie.

Przy uważnej lekturze pierwszych czterech rozdziałów *Marsanesa* można zaryzykować twierdzenie, iż autor pisma sprowadza całą rzeczywistość do czterech poziomów bytowania, w czym bardzo wyraźnie można również zauważyć inspiracje platońskie. Są to: (1) Bóg, (2) Intelkt wraz z ideami, (3) Dusza i (4) ciała materialne⁶⁰. Możliwy jest też inny podział: (1) sfera Ducha (Bóg/ Jedno i Barbelo), (2) sfera Umysłu (Logos/Syn) i rzeczy umysłowych, (3) sfera Duszy (Psyche) i (4) sfera cielesna; w tym kontekście dwie pierwsze sfery odpowiadałyby setiańskiej triadzie.

W tym kontekście powraca pytanie o stosunek świata materialnego do świata idealnego. Autorzy platońscy piszą najczęściej o naśladowaniu lub

⁵² Por. *Marsanes* X 4, 19-23.

⁵³ *Marsanes* X 1: 4, 21-24, ed. B.A. Pearson, s. 260, tłum. własne: „[Cisza], która nie była poznana, a początek jej nie był podzielony”.

⁵⁴ Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 63.

⁵⁵ Por. *Marsanes* X 3, 19-20; 4, 6

⁵⁶ Por. B.A. Pearson, *Introduction*, s. 241-242; por też jego komentarz do *Marsanesa*, s. 260.

⁵⁷ Por. *Apocryphon Iohannis* II 2, 25 - 4, 26.

⁵⁸ Por. tamże II 4, 26 - 6, 10.

⁵⁹ Por. tamże II 6, 10 - 7, 30.

⁶⁰ B.A. Pearson proponuje inny nieco podział (*Gnosticism as Platonism* (I), s. 63), z którym jednakże trudno się zgodzić, a jest to: (1) Nie istniejący – poziom 12-13, (2) Barbelo – poziom 8-10, (3) Dusza – poziom 4-6.

odwzorowaniu, co podnosi wartość tego pierwszego. Podobnie czyni nasz autor, który nie tylko nie potępia go, ale pisze o jego ocaleniu; m.in. wypowiedź ta stała się dla Pearsona podstawą do stwierdzenia, iż kosmogonia Marsanesa ma charakter monistyczny⁶¹:

„Poznawałem część po części całe miejsce bezcielesnej substancji (ΟΥCΙΑ; ουσια) / i poznawałem umysłowy świat. / Poznawałem go, kiedy zacząłem rozważać, / że pod każdym względem poznawalny zmysłowo / świat / jest wart / by być ocalonym w całości.”⁶².

Poznawanie, o jakim pisze autor, jest przechodzeniem od jedności do wielości i odwrotnie. Każdy byt wyższy stanowi bowiem uzasadnienie dla bytu znajdującego się na niższym szczeblu, z kolei jego istnienie wymaga zwrócenia się ku rzeczywistości wyższej. Aby lepiej zilustrować ten rodzaj zależności, odwołajmy się do słów G. Reale, który streszczając wywody Platona, przedstawione w *Fedonie*, tak pisze: „Jak sfera wielości rzeczy postrzeganych zmysłami zależy od sfery idei, tak sfera wielości idei zależy od następnej sfery rzeczywistości, z której wywodzą się idee; ona dopiero jest sferą najwyższą i pierwszą w sensie absolutnym. Sferę tę stanowią pierwsze zasady (są nimi Jedno i nieokreślona Diada)”⁶³.

2. Wypowiedź o monadzie, diadzie i liczbach (*Marsanes 32, 12-33, 6*).

W świetle powyższych wywodów interesująca wydaje się wypowiedź, którą znajdujemy w rozdz. 32,12-33,6. Autor nawiązuje w niej wyraźnie do nauki pitagorejczyków o monadzie i diadzie, jako najwyższych (pierwszych) zasadach oraz o dziesięciu emanujących z nich liczbach. Pisze mianowicie tak:

„Diada / i monada / nie są podobne do niczego, ale / one są pierwsze w istnieniu. / Diada, będąc podzieloną / została podzielona z monady i / przynależy do hipostazy. / Zaś triada otrzymała elementy. / A pentada / otrzymała zgodę (harmonię), / heksada była doskonała sama z siebie. / Hebdomada otrzymała piękno”⁶⁴

Kolejny fragment (32, 25 - 33, 6nn) posiada liczne luki. Autor wymienia tutaj kolejne liczby, aż do dwunastki. Na podstawie zachowanych słów (bądź ich części) można się jedynie domyślać, iż z ogdoadą związana jest „gotowość”

⁶¹ Por. Pearson, *Gnosticism as Platonism* (I), s. 69-72.

⁶² *Marsanes X 5*, 19-21, ed. B.A. Pearson, s. 260-262: ΑΖΙCΑΥΝΕ ΚΑΤ[Α] ΜΕΡΟΣ ΜΠΤΟΠΟΣ ΤΗΡῆ ΝΤΟΥCΙΑ ΝΑΤCΩΜΑ. ΑΥΩ ΠΝΟΗΤΟΣ ΚΟCΜΟC ΑΖΙCΟΥΩΝῆ ΑΖΙCΑΥΝΕ Ζῆ ΠΤΡΑΡΔΙΑΚΡΙΝΕ. ΧΕ ΠΑΝΤΩC ΠΙΑΙCΘΗΤΟC ΚΟCΜΟC ῬΜ[ΠΩ] ΑΤΡΕῬΧΕΙ.

⁶³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2001, 115.

⁶⁴ *Marsanes X 32*, 12-24, ed. B.A. Pearson, s. 308-310: ΤΔΥ[ΑC] ΔΕ Μῆ ΤΜΟΝΑC CΕ[Τ]ΝΤΩΝ ΕΝ [Ἰ]Λ[Α]ΥΕ ΑΛ[Λ]Α ΕΥΩΟ[Π] ἸΖΟΥΕΙ [ΤΕ] ΤΔΥΑC [ΜΕ]Ν ΕCΠ[Α]ΡΧ CΠΑΡΧ [ΑΤ]ΜΟΝΑC Α[Υ] [Ω C]ΗΠ ΑΘ[ΥΠ]ΟCΤΑCΙC [Π]ΕῬΤΑΥ Δ[Ε] ΑῬΧΙ CΤΟΙΧΕΙ]ΟΝ. ΑΥΩ ΠΜΑΖῆΟΥ[ΑῬ]ΧΙ ΜΠΤΩΤ. ΠΜΑΖ[CΑ] Υ ΑῬΧΩΚ ΑΒΟΛΛ. ΖΤΤΟ[ΟΤ]ῆΟΥΑΕΕΤῆ. ΠΜΑΖ[CΑΩ]ῆ Δ[Ε] ΑῬΧΙ CΑΑΕΙΕ.

(do działania?), zaś z nonadą „wielkość” (ilość?). O dekadzie (dwuwersz ten został zachowany w całości) pisze: „otrzymała wszystkie miejsca”⁶⁵.

Zastanówmy się teraz, z jakich źródeł korzystać mógł nasz autor, pisząc o monadzie i diadzie. Czy naukę o nich mógł przyjąć za pośrednictwem platoników, czy też korzystał raczej z pism pitagorejczyków, a jeśli tak, to z jakich? Dlaczego włączył on ich naukę o dwóch pryncypiach do swojego kosmologicznego wywodu?

Spróbujmy odpowiedzieć najpierw na pierwsze pytanie. Według źródeł doksograficznych termin monada pochodził od Pitagorasa⁶⁶. Sprawą dyskusyjną pozostaje jednak to, czy faktycznie mógł on używać tego terminu. C.J. De Vogel uważa, iż pojawił się on w literaturze filozoficznej po Platonie⁶⁷. Istotnym argumentem za jego postplatońskim pochodzeniem jest fakt, iż sam Platon, który korzystał z nauk pitagorejczyków i pisał o Jednym (ἕν) oraz Diadzie (δύο), w żadnym ze swoich pism nie posłużył się terminem μονάς; kwestia otwartą pozostaje, czy znał samo pojęcie⁶⁸. De Vogel twierdzi, iż określenie „monada” pojawiło się dopiero u Filolaosa, który nadto przyjął, iż jest ona początkiem wszystkiego⁶⁹. Jednakże dopiero u neopitagorejczyków pojawia się pogląd, iż monada i diada stanowią dwie zasady wszystkiego. Neopitagorejskie pochodzenie tego poglądu poświadczają doksografowie. Według cytowanego przez Diogenesa Laertiosa Aleksandra Polihistora, pitagorejczycy uważali, że:

„Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada (μονάς). Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada (ἀόριστος δύο), będąc naturalnym podłożem dla jednostek, swej przyczyny. Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby”⁷⁰.

O tym, iż (neo)pitagorejczycy widzieli w monadzie i diadzie podstawowe pryncypia świadczą też wypowiedzi Aetiosa⁷¹ i Sekstusa Empiryka, który przytaczając (zgodnie z tendencją doksograficzną) pogląd ten Pitagorasowi pisze:

„Najwyższymi zasadami wszystkich rzeczy są: pierwsza Monada i nieokreślona Diada [...]. Spośród tych zasad Monada pełni funkcję przyczyny spraw-

⁶⁵ *Marsanes* X 33,1-2, ed. B.A. Pearson, s. 310: **ΑΥΩ ΠΜ[ΑΖ]ΜΗΤ Α[ΦΓΑΛΠ]ΠΜΑ ΤΗΡΪ ΑΒΑΛ.**

⁶⁶ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 390-394.

⁶⁷ Por. C.J. de Vogel, *Pythagor and Early Pythagoreanism*, Assen 1966, 207; P. Świercz, *Jedność w wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008, 224.

⁶⁸ Por. Plato, *Phaedo* 101c; *Parmenides* 149c.

⁶⁹ Por. P. Świercz, *Jedność w wielości*, s. 224.

⁷⁰ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VIII 25, tłum. B. Kupis: Diogenes Laertios, *Żywoty filozofów*, tłum. B. Kupis [et al.], BKF, Warszawa 1968, 482.

⁷¹ Por. *Placita* I 3, 8.

czej, a Diada – funkcję biernej materii, i jak z nich wzięły początek liczby, tak samo one wytworzyły wszechświat i wszystkie rzeczy”⁷².

Trudno jest niestety rozstrzygnąć, czy pitagorejczycy wyprowadzali diadę z monady, czy też istniała ona, tak jak monada, jako odwieczna najwyższa zasada sprawcza. Funkcjonować mogły obie wersje. Wypowiedź Aleksandra zdaje się bowiem potwierdzać pierwsze stanowisko – Sekstusa Empiryka drugie. Uznanie przez naszego autora monady i diady za pierwsze zasady, świadczyłoby zatem o tym, iż znał on literaturę neopitagorejską i czerpał z niej. Nadto, podobnie jak jej autorzy, łączył (jak się wydaje) monadę ze sferą noetyczną.

Interesujący wydaje się nadto fakt uznania hipostatycznej formy monady i diady; wskazuje na to wiersz 32, 15. Również i taki pogląd pojawił się już wcześniej u neopitagorejczyków. Jej autorem jest Numenios z Apamei, który zsyntetyzował myśl piagorejską z platońską; przyjął bowiem naukę o monadzie, którą utożsamiał z bogiem i nadał postaci hipostazy, oraz o diadzie, jak też pogląd o istnieniu trzech bogów, z których dwóch kolejnych naśladuje swojego poprzednika. G. Reale twierdzi, że gdyby odróżnił on Jedno od monady, co jest bardzo prawdopodobne, to: „w takim wypadku nauka o zasadach mogłaby współgrać z jego teologią trzech bogów. Pierwszy Bóg, czyli Dobro samo w sobie, byłby Jednym (i tak faktycznie został nazwany). Monada byłaby drugim bogiem i wywodziłaby się z naśladowania Jednego [...]. Trzeci zaś bóg powstałby w sposób opisany wyżej, to znaczy poprzez kontakt Monady z Diadą”.

Wydaje się, że również i tę myśl odczytać można z tekstu *Marsanesa*. Znajdujemy bowiem podstawy, by Niewidzialnego boga skojarzyć z Jednym, a Umysł z monadą, choć kwestią dość problematyczną pozostaje przyporządkowanie Diady określonej sferze bytowej lub hipostazie. Konsekwentnie idee, które znajdują się w Umyśle, można by identyfikować z liczbami, z których wzięły swój początek wszystkie rzeczy.

Pozostaje jeszcze jedna kwestia: jak autor *Marsanesa* rozumie liczby? Z zachowanego fragmentarycznie cytatu widzimy, iż przyporządkowane są im różne właściwości (cechy): triada (trójka) odpowiada tutaj elementom. Przypomnijmy, iż u Platona były to bryły (czyli liczby sześciennie): czworościan stanowił podstawowy element ognia, sześcian ziemi, ośmiościan powietrza, a dwunastościan wody. Z piątką nasz gnostyk łączy harmonię, z szóstką doskonałość, z siódmką piękno, z ósemką gotowość (do działania), z dziewiątką - wielkość (lub ilość). Dziesiątka, która „łączy wszystkie miejsca”, jest najdoskonalsza, zawiera bowiem w sobie cechy wszystkich pozostałych. Stanowią one doskonałe wzorce, czyli – używając słów Albinosa – „mierniki” ciała. Ale nie są one ich budulcem w sensie materialnym (tak jak przedstawiali to starsi pitagorejczycy). Czy wobec tego można obronić tezę Pearsona

⁷² Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* X 277, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4. s. 412.

o monistycznym charakterze świata, nawet jeśli będziemy mówili tylko o monizmie duchowym (czy umysłowym)? Pytanie to pozostaje otwarte.

Na zakończenie warto raz jeszcze podkreślić, iż w *Marsanesie*, zwłaszcza w tych fragmentach, które dotyczą kosmogonii, znajdujemy bardzo ciekawą syntezę, której źródłem są: ontologia (i kosmologia) neopitagorejska oraz medioplatońska.

THE PLATONIST *MARSANES* AND ITS PYTHAGOREAN THEME

(Summary)

The opening part of this paper presents the influences of Middle-Platonist philosophy discernible in the ontology presupposed in the *Marsanes*. These are particularly conspicuous in the hierarchical arrangement of reality. At the summit of the Universe there is Invisible God, second in the hierarchy comes Barbelo, the Mind, complete with the world of intellect (identified with Platonic ideas), then follows the Soul and the world of the sense perception, which is the reflection of ideas. The second part contains a discussion of the fragment NHC X 32, 12 - 33, 6. described in the literature as „Pythagorean”. The fragment contains reference to the two eternal principles: monas and dyas, as well as to the ten cosmogonical principles. In this context the question arises as to the relationship of the cosmogony assumed in this fragment and the one presupposed by the author of the Middle-Platonist exposition. Finally, it is concluded, that the *Marsanes* cosmogony is typical of its period in being a synthesis comprising themes drawn from ontology (and cosmology) of both: Neopythagoreanism and Middle-Platonism.

