

Aneta Tylak

Corpus Hermeticum XVI

Collectanea Philologica 17, 29-36

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Aneta TYLAK

CORPUS HERMETICUM XVI

CORPUS HERMETICUM XVI

This paper contains the Polish translation of *Corpus Hermeticum XVI*, with a short commentary.

Keywords: *Corpus Hermeticum*, hermeticism, Asclepius

Traktat XVI *Corpus Hermeticum* [CH] zaliczany jest do traktatów, które ujmują całościowy (i dość ogólny) światopogląd hermetyzmu¹. Adresatem mowy jest Ammon, przedstawiony w tytule jako król. W rzeczywistości Ammon był egipskim bogiem utożsamianym w czasach Ptolemeusza z greckim Zeusem. „Autorem” natomiast jest Asklepiusz. W zbiorze CH Asklepiusz występuje, poza traktatem XVI, jeszcze dwa razy: jako adresat w traktacie XIV oraz jako rozmówca w traktacie łacińskim nazwanym od jego imienia. W tym ostatnim Asklepiusz to jednak nie grecki bóg sztuki lekarskiej, ale jego potomek².

W początkowych fragmentach mowy (fr. 1–2) Asklepiusz zwraca się do Ammona i wyjaśnia, że przesyłany właśnie traktat jest niejako zwieńczeniem dotychczasowych, co może sugerować, że stanowi w pewnym sensie podsumowanie i przypomnienie reguł nurtu hermetycznego. Co ciekawe, nadawca traktatu zdecydowanie deprecjonuje tutaj język grecki (nazywając go wręcz „haniebnym sposobem mówienia”³), wskazując tym samym, że językiem traktatu jest język egipski i sugerując, że tylko ten język może nadać właściwą moc i sens przekazywanym słowom⁴. Dlatego prosi Ammona, aby ten strzegł mowy nieprzetłumaczonej, a przez to i misterii, które dzięki temu nie dotrą do Greków.

¹ O klasyfikacjach traktatów *Corpus Hermeticum* zob. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 40; *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. II, Lublin 2001, s. 293–294.

² „*Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor*” (*Asclepius XXXVII* [w:] *Corpus Hermeticum. Asclepius*, t. II, texte établi par A.D. Nock, Paris 1960).

³ Por. CH, XVI 2.

⁴ Jak wiadomo, jeśli chodzi o źródła hermetyzmu, trwał spór, czy ma on swoje korzenie w Grecji, czy też w Egipcie; i choć zostały odnalezione teksty hermetyczno-gnostyckie w języku koptyjskim, to nie stwierdza się, aby w tym właśnie języku powstawały traktaty zebrane w zbiorze CH (zob. R. Bugaj, *op. cit.*, s. 9–12).

Następnie (fr. 3) przechodzi Asklepiusz do właściwej treści mowy, zaczynając od wezwania boga, boga – władcy wszystkiego (τὸν τῶν ὄλων δεσπότην), twórcy (ποιητήν), ojca (πατέρα), obrońcy (περιβολόν), a także jednego będącego wszystkim (πάντα ὄντα τὸν ἕνα) oraz wszystkiego będącego jednym (ἕνα ὄντα τὸν πάντα). W tym samym fragmencie czytamy: „trzeba bowiem, aby wszystko było jednym, jeśli *jedno* jest, jest zaś, i nigdy nie skończy się *jedno*, które jest, aby nie została zniszczona pełnia”⁵, bowiem, jak stwierdza wcześniej autor, pełnia (τὸ πλήρωμα) wszystkiego jest jednym i w jednym⁶. Owo dość enigmatyczne *jedno* (ἕν) pojawia się już u zarania myśli filozoficznej i nie jest bynajmniej nową myślą w traktatach CH.

Jak pisze G. Reale, „problem *Jednego* pojawia się razem z powstaniem dociekań filozoficznych, które od samego początku są próbą wyjaśnienia wielości rzeczy przez odwołanie się właśnie do *jednej* zasady”⁷. Już w VI wieku p.n.e. starożytni myśliciele borykali się z zagadnieniem jedności i wielości. Starali się rozwiązać ten problem i szukali odpowiedzi na, między innymi, takie pytania: „Jaki jest związek każdej jednostki z boskością, z którą czuje się ona bez wątpienia spokrewniona? Jak możemy realizować potencjalną jedność skrytą tak w bogu, jak w człowieku?”⁸ Orficy głosili, że „wszystkie rzeczy są jednym i równocześnie każda z nich odrębna”⁹. Muzajos natomiast, według Diogenesa Laertiosa, miał twierdzić, że wszystko powstało z *jednego* i z powrotem się na to *jedno* rozkłada¹⁰. Poza bractwami religijnymi, takimi jak orficy i pitagorejczycy, do pojęcia >n nawiązywali również filozofowie. *Jedno* występuje na przykład u Heraklita. W dość enigmatycznych często fragmentach Heraklit określa *jedno* jako „mądre”, jako „to, co chce i nie chce być nazwane imieniem Zeusa”¹¹; ponadto filozof z Efezu twierdzi, że „mądrze jest zgodzić się, że *jedno* jest wszystkim”¹² oraz że „*jedno* ze wszystkiego, a wszystko z *jednego*”¹³. W rozważaniach na temat *jednego* nie można pominąć Parmenidesa, którego pojęcie bytu często utożsamiane jest z jednym¹⁴ i niewątpliwie posiada cechy, które będą później przysługiwać

⁵ Por. CH, XVI 3.

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E.I. Zieliński, t. V, Lublin 2002, s. 102.

⁸ W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, s. 361 (cyt. za M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przekł. S. Tokarski, t. II, Warszawa 1994, s. 124).

⁹ (...) ἕν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἑκάστων (Kern, fr. 165 [w:] *Orphicorum Fragmenta*, collegit O. Kern, Berolini 1922, s. 198).

¹⁰ φάναι τε ἐξ ἐνός τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτὸν ἀναλύεσθαι (Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum*, Oxford Classical Texts 1964, I 3).

¹¹ ἕν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 122).

¹² οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἕν πάντα εἶναι (*ibidem*, s. 157).

¹³ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἐνός πάντα (*ibidem*, s. 54).

¹⁴ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 169.

bogu hermetyzmu¹⁵. „Problematyka Jednego – pisze Reale – osiąga swój szczyt u Plotyna, który pojmuje *Jedno* jako nieskończoną moc stwarzania siebie, transcendentną nawet wobec Bytu i Myśli”¹⁶. Pojęcie *ἓν* zawarte w XVI traktacie CH (podobnie zresztą jak w innych traktatach tego zbioru¹⁷) swoimi korzeniami niewątpliwie sięga zarówno do wcześniejszych koncepcji filozoficznych, jak i refleksji religijnych. W CH, jak podkreśla G. Reale, „do scharakteryzowania Boga wykorzystuje się także neopitagorejską koncepcję Monady i Jednego jako zasady i źródła wszystkich rzeczy”¹⁸. Odkrywanie, badanie, chęć zrozumienia tego

¹⁵ Jedna tylko droga zostaje w opowieści, według której jest; i są na niej bardzo liczne znaki, że będąc niezrodzone (*ἀγένητον*) jest też niezniszczalne (*ἀνώλεθρον*), całe jednorodne (*οὐλομελές*), nieruchome (*ἀτρεμῆ*), bez końca (*ἀτέλειστον*); nigdy nie było i nigdy nie będzie, albowiem teraz jest, całe naraz,

jedno (*ἓν*), ciągle (*συνεχές*) (...).

(K. Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*, s. 29).

¹⁶ Por. G. Reale, *op. cit.*, s. 103; „*Jedno* jest wszystkimi bytami i ani jednym z nich: oto jak początek wszystkich bytów nie jest wszystkim, atoli w tamtym (mian. umysłowym) znowu znaczeniu jest wszystkimi bytami, gdyż tam się jakby schroniły, a raczej jeszcze ich nie ma, lecz dopiero będą” (Plotyn, *Enneady*, przekł. A. Krokiewicz, t. II, PWN, Warszawa 1959, V 2, 1); „A bodaj że to imię *Jedno* oznacza zaprzeczenie wielości i dlatego Apollonem (Nie-wielonem) zwali Je symbolicznie między sobą pitagorejczycy ze względu na zaprzeczenie wielości. Jeżeli zaś *Jedno* jest jakimś stanowieniem w imieniu i w jego treści bezpośrednio jasnej, to byłoby to bardziej niejasne, niż gdyby ktoś w ogóle nie wygłaszał Jego imienia” (*ibidem*, V 5, 6).

¹⁷ Pojęcie *jednego* występuje, między innymi, w następujących traktatach zbioru CH (wymienione fragmenty podaję w tłumaczeniu własnym): CH, IV 5: *καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν* (pogardzając wszystkim [tym], co cielesne i tym, co niecielesne, spieszą do *jednego* i *jedynego*); CH, IV 8: *ὁρᾶς, ὃ τέκνον, πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα διεξελθεῖν, καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων καὶ συνέχειαν καὶ δρόμους ἐστέρων ἵνα πρὸς τὸν ἓνα καὶ μόνον σπεύσωμεν* (spójrz, synu, jak liczne trzeba przebyć nam ciała, jak liczne chóry dajmonów i połączenie i biegi gwiazd, aby dążyć do *jednego* i *jedynego*); CH, X 14: *ἐκ μιᾶς δὲ ἀρχῆς τὰ πάντα ἤρτηται, ἢ δὲ ἀρχὴ ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου, καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ κινεῖται, ἵνα πάλιν ἀρχὴ γένηται, τὸ δὲ ἓν μόνον ἔστηκεν, οὐ κινεῖται* (od jednej zasady wszystko zależy, zasada zaś od *jednego* i *jedynego*, i zasada się porusza, aby znowu mogła zasada powstać, natomiast *jedno* tylko trwa, nie porusza się); CH, X 25: *ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τὰ πάντα* (z powodu *jednego* wszystko [wszystkie rzeczy]); CH, XI 5: *διό, Ἑρμῆ, μηδέποτε τῶν κάτω μηδὲ τῶν ἄνω ὁμοῖον τι ἠγήση τῷ θεῷ, ἐπεὶ τῆς ἀληθείας ἐκπεσῆ οὐδὲν γὰρ ὁμοῖον τῷ ἀνομοίῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνί* (dlatego, Hermesie, nigdy nie uważaj czegoś spośród rzeczy na dole i na górze za podobne bogu, ponieważ oddalisz się od prawdy; nic bowiem nie jest podobne niepodobnemu, *jedynemu* i *jednemu*); CH, XII 8: *ἤκουσα γοῦν ποτε αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι ἓν ἔστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα <τὰ> νοητὰ σώματα* (słyszałem w każdym razie kiedyś, kiedy on [dobry dajmon] mówił, że wszystkie rzeczy są jednym i zwłaszcza noetyczne ciała); CH, XIII 17: *ὑμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον, καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἓν* (zamierzam ślać hymnem pana stworzenia, i całość i *jedno*). Wzmianki o *jednym* znajdujemy także w *Asclepiuszu* – łacińskim traktacie zaliczanym do CH: „(...) *omnia unius esse aut unum esse omnia; ita enim sibi est utrumque conexum, ut separari alterum ab utro non possit*” (*Asclepius*, 1); „(...) *non enim hoc dixi, omnia unum esse et unum omnia* (...)” (*Asclepius*, 2).

¹⁸ G. Reale, *op. cit.*, t. IV, Lublin 1999, s. 447–448.

„jednego” czy też „jedności w świecie” miało trochę inny aspekt niż poszukiwanie przez pierwszych filozofów (filozofów przyrody) jednej zasady – **ἄρχη**; ta ostatnia przede wszystkim wskazywała na źródło, początek wszystkich rzeczy, ale niekoniecznie tłumaczyła człowiekowi jego miejsce i rolę w świecie. *Jedno* (ἕν) wprawdzie także odnosiło się do pochodzenia wszelkich rzeczy, ale ponadto skłaniało do refleksji nad losem człowieka oraz jego relacjami z bogiem, bogami czy też inną siłą, która mogłaby być uznana za twórcę owych wszelkich rzeczy, w tym także człowieka. *Jedno* stanowiło nie tyle pierwiastek – żywioł, od którego pochodziły wszelkie rzeczy, co raczej jakieś transcendentne jestestwo. W CH zasada (*arche*) jest zależna od jednego (*hen*). *Arche* się porusza, natomiast *jedno* nie – ono trwa i dzięki niemu istnieją wszystkie inne rzeczy¹⁹. *Jedno* nie może być w żaden sposób podzielone, ponieważ próba taka skończyłaby się zniszczeniem całości, czyli zniszczeniem wszystkiego²⁰.

W omawianym traktacie *jedno* możemy utożsamić z bogiem stojącym powyżej w hierarchii²¹ wszelkich bytów wymienionych w CH XVI. Drugie miejsce po bogu zajmuje demiurg²² – bóg twórca, utożsamiony ze słońcem (fr. 5–7, 12). Od słońca zależą sfery, których jest osiem, od sfer z kolei zależą dajmony, od dajmonów ludzie²³. Słońce jest bogiem, którego tworzenie rozciąga się zarówno na sprawy niebiańskie, jak i ziemskie, porównanym do woźnicy rydwanu kosmosu – przedstawione jest jako „ten, który nosi kosmos jako wieniec”²⁴. Dajmony to byty, których kompetencje ograniczają się do spraw ziemskich. Są odpowiedzialne nie tylko za wszelkiego rodzaju wypadki czy też koleje losu na ziemi, ale także za kształtowanie naszych dusz. Kształtowanie to ogranicza się jednak do dwóch części duszy – sfera rozumu wolna jest od dajmonów (fr. 14, 15). Władza, którą dajmony sprawują na ziemi, posługując się jako narzędziami narządami ludzkich ciał, nazywana jest przeznaczeniem (fr. 16). Zgodnie ze słowami Asklepiusza nawet ludzkie błędy popełnione czy to z powodu zuchwałości, czy też niewiedzy, należą do przeznaczenia i dlatego nie są one traktowane przez bogów jako zło²⁵.

¹⁹ Por. CH, X 14.

²⁰ Por. CH, XVI 3.

²¹ „*His ergo ita se habentibus, ab imo ad summum † se admoventibus sic sibi conexas sunt omnia pertinentia ad se at de... † immortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus adnexa sunt. summa vero gubernatori summo illi domino paret, vel esse non multa aut potius unum. ex uno etenim cuncta pendentia ex eoque defluentia, cum distantia videntur, creduntur esse quam plurima; adunata vero unum vel potius duo – unde fiunt omnia, et a quo fiunt; id est de materia, qua fiunt, et ex eius voluntate, cuius nutu efficiuntur alia*” (*Asclepius*, XIX).

²² Niewątpliwie koncepcja demiurga – boga została przejęta od Platona, u którego jednak demiurg jest bogiem najwyższym, jest twórcą wszechświata i innych bogów (por. Platon, *Timajos*, 28a–42e).

²³ Por. CH, XVI 17.

²⁴ Por. *ibidem*, 7.

²⁵ Por. *ibidem*, 11.

Największym natomiast złem i, wydaje się, że jedynym, jest bezbożność. Tylko bezbożność podlega *dike*²⁶.

Założywszy, że właściwa treść traktatu XVI CH zaczyna się od wezwania boga (fr. 3), który jest wszystkim, w zakończeniu Asklepiusz wraca do tej koncepcji, stwierdzając, że wszystko jest częściami boga, a skoro tak, to bóg jest wszystkim, a wszystko tworząc, siebie samego tworzy. Tworzenie to zaś nie ma końca (fr. 19).

Podstawą poniższego przekładu traktatu XVI ze zbioru *Corpus Hermeticum* jest: *Corpus Hermeticum, traits XIII–XVIII, t. II, Asclepius, texte établi par A.D. Nock, Paris 1960, s. 231–238.*

Corpus Hermeticum XVI

Reguły Asklepiosa dla króla Ammon²⁷

o bogu; o materii; o złu; o przeznaczeniu; o słońcu; o substancji noetycznej²⁸;
o substancji boskiej; o człowieku; o zarządzaniu pełnią; o siedmiu gwiazdach;
o człowieku według obrazu

1. Doniosłą mowę do ciebie, królu, posłałem, jako zwieńczenie i przypomnienie wszystkich innych; nie powstała ona według oczekiwań tłumu, lecz wzbudza jego wielki sprzeciw. I nawet tobie wyda się sprzeczna z niektórymi moimi słowami. Hermes²⁹ bowiem, mój nauczyciel, często rozmawiając ze mną samym, a czasem w obecności Tata, mówił, że z jednej strony tym, którzy czytają moje księgi, wyda się, że zbiór jest bardzo zrozumiały i jasny; z drugiej zaś strony przeciwnie, będzie niejasny, bo jego myśl jest ukryta w słowach, a jeszcze bardzo niezrozumiały będzie później, kiedy Grecy będą chcieli nasz język przełożyć na własny, co będzie wielkim odwróceniem i zaciemnieniem [sensu] tych pism.

2. Słowo wyjaśniane ojczystym językiem zawiera jasny sens słów. Bowiem i sama jakość mowy i... egipskich nazw zawiera w sobie moc [tych] słów. Na ile jest to dla ciebie możliwe, królu, a [przecież] wszystko możesz, strzeż nietłumaczonej mowy, aby ani nie dotarły do Greków te tajemnice, ani [żeby] zrozumiwały, haniebny i ozdobny sposób mówienia Greków nie uczynił słabym tego, co jest wspaniałe i potężne – pełnej mocy wymowy nazw. Grecy bowiem, królu, mają próżne słowa, których działanie polega na dowodzeniu, i taka jest filozofia Greków – pusty dźwięk słów. My zaś nie używamy słów, lecz dźwięków wypełnionych czynami.

²⁶ *Ibidem*; tylko bezbożność podlega *dike* czyli karze, sprawiedliwości.

²⁷ ΟΡΟΙ ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ ΠΡΟΣ ΑΜΜΩΝΑ ΒΑΣΙΛΕΑ.

²⁸ Dośł. ‘dającej się pojąć rozumem’: περί νοητής ουσίας. Ponieważ w języku polskim trudno oddać jednym słowem określenie *noetos*, czyli ‘poznawalny tylko rozumem, mogący być uchwycony tylko w sposób rozumowy’, przyjmuję w traktacie tłumaczenie ‘noetyczny’.

²⁹ Hermes Trismegistos.

3. Stąd zaś zacznę mowę, wezwawszy boga, władcę wszystkiego i twórcę, i ojca, i obrońcę, i jednego będącego wszystkim, i wszystko będące jednym; pełnia wszystkiego bowiem jest jednym i w jednym³⁰, nie dlatego, że *jedno* się powtarza, lecz dlatego, że *jedno* jest *jednym* i *drugim*. I strzeż tę myśl dla mnie, królu, przez całą treść mowy. Jeśli bowiem ktoś usiłowałby oddzielić od jednego to, co wydaje się wszystkim i jednym, i tym samym, i przyjąłby nazwę wszystkiego od wielości, a nie od pełni, co jest niemożliwe – [wtedy], oddzieliwszy całość od jednego, zniszczy całość. Trzeba bowiem, aby wszystko było jednym, jeśli *jedno* istnieje – a istnieje, i nigdy nie przestanie być jednym – aby nie została zniszczona pełnia.

4. Spójrz więc na liczne źródła wód i ognia, [które są] na ziemi i które tryskają w środkowej części; w tym samym [miejscu spójrz] na trzy widzialne natury: ognia, wody i ziemi, zależne od jednego korzenia. Dlatego wierzy się, że to jest magazyn wszelkiej materii, i rodzi się obfitość tejże [materii], z góry natomiast przyjmuje substancję.

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

6. Jeśli zaś istnieje jakaś noetyczna substancja, jest ona jego [słońca] wielością, zbiornikiem, w którym byłoby jego światło. Skąd zaś ona powstaje lub płynie, on jedyny wie... czy miejscem i naturą będąc blisko siebie... † nie widziany przez nas, którzy jesteśmy zmuszani przez przypuszczenie do ujmowania [go] umysłem †.

7. Oglądanie go nie jest sprawą domysłu, bo samo [jego] oblicze najjaśniej oświetla cały kosmos położony na górze³¹ i położony na dole³²; [słońce] bowiem umieszczone jest w środku, opasane kosmosem niczym wieńcem i jak dobry woźnica zabezpiecza rydwan kosmosu i przywiązuje [go] do siebie, żeby nie unosił się bezładnie. Lejcami są zaś życie i dusza, i tchnienie, i nieśmiertelność, i rodziny. Pozwolił więc, aby poruszał się nie z daleka od niego, ale – jeśli trzeba powiedzieć prawdę – z nim.

8. I w ten sposób wszystko tworzy: nieśmiertelnym przydziela wieczne trwanie i żywi nieśmiertelne części kosmosu poprzez unoszenie w górę światła, które wysyła z drugiej [swojej] części, zwróconej ku niebu; poprzez zaś [światło] padające na dół, które oświetla całą powłokę wody i ziemi, i powietrza tworzy życie oraz pobudza narodzinami i zmianami żywe istoty w tych częściach kosmosu.

9. Układając na nowo i przekształcając jedno w drugie na modłę spirali – rodzi w rodzaje, gatunki w gatunki – równoważy zmiany jednych w drugie tak,

³⁰ Por.: „(...) *omnia unius esse aut unum esse omnia*” (*Asclepius*, 1, 11–12).

³¹ Rzeczy (zjawiska), które znajdują się na górze, czyli nad słońcem.

³² Wszystko, co znajduje się na dole, czyli pod słońcem.

jak, tworząc, czyni to wobec wielkich ciał. Trwanie bowiem każdego ciała jest zmianą, nieśmiertelnego – niepodzielną, śmiertelnego – [zmianą] przez rozpad. I taka jest różnica pomiędzy nieśmiertelnym a śmiertelnym oraz pomiędzy śmiertelnym a nieśmiertelnym.

10. Jak światło jego jest ciągle, tak i jego rodzenie żywych istot jest ciągle i nieprzerwane pod względem miejsca i obfitości. I chóry dajmonów wokół niego [są] bowiem liczne i podobne do różnorodnych wojsk... jedne z nich przebywają wspólnie i znajdują się niedaleko nieśmiertelnych, skąd, wylosowawszy swój właściwy obszar [działania], czuwają nad sprawami ludzi; nakazy bogów wykonują zaś za pomocą nawałnic, burz i huraganów, przemian ognia i trzęsień ziemi, a także klęsk głodu i wojen – odpędzając [w ten sposób] bezbożność.

11. To jest bowiem największe zło ze strony ludzi względem bogów; bo rzeczą bogów jest dobrze czynić, ludzi być pobożnymi, dajmonów natomiast przychodzić z pomocą. Pozostałe rzeczy doświadczane przez ludzi albo z powodu błędu, albo zuchwałości, albo konieczności, którą nazywają przeznaczeniem, albo z powodu niewiedzy – wszystkie te rzeczy nie są winą wobec bogów; jedna bezbożność podlega karze.

12. Słońce jest wybawcą i żywicielem każdego rodzaju; i [tak,] jak noetyczny kosmos, obejmując kosmos zmysłowy, wypełnia go, upiększając różnorodnymi i wielokształtnymi formami, tak i słońce, otaczając wszystko w kosmosie, upiększa i wzmacnia narodziny wszystkiego; a tych, którzy zmarli i przeminęli, przyjmuje w swoim domu.

13. Poniżej niego został umieszczony chór dajmonów, a raczej chóry: liczne bowiem [są] one i różnorodne, umieszczone pod gromadami gwiazd, równą liczbą każdej spośród nich. Ustawione w szyku służą każdej z gwiazd; są zaś dobre i złe ze względu na [swoje] natury, to znaczy ze względu na działania. Naturą³³ dajmona jest bowiem działanie³⁴. Niektóre z nich zaś są zmieszane z dobra i zła.

14. One wszystkie otrzymały losem nadzór nad sprawami na ziemi i nad ziemskim zamętem i powodują różnorodne wzburzenia, tak w sprawach publicznych – w miastach i ludach, jak i w sprawach prywatnych każdego człowieka; kształtują i budzą nasze dusze według siebie, tkwiąc w naszych nerwach i szpiku, i żyłach, i arteriach, i w samym mózgu, przenikając aż do samego serca.

15. Każdego z nas po narodzeniu i obdarzeniu duszą przejmują dajmony, służące każdej z gwiazd i przydzielone do tego [właśnie] momentu narodzin; one bowiem zmieniają się co chwila, nie pozostają te same, lecz krążą w koło. One więc, zanurzwszy się w dwie części duszy, poprzez ciało poruszają ją, każdy zgodnie z własnym obszarem działania; natomiast rozumna część duszy jest wolna od władzy dajmonów, zasługując na przyjęcie boga³⁵.

³³ Dosł. 'substancją': οὐσία.

³⁴ ἐνέργεια.

³⁵ Opanowane przez dajmony dusze możemy przyrównać tu do Arystotelesowego trójpodziału duszy, a mianowicie na część wegetatywną (ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ), zmysłową (αἰσθητικὴ ψυχὴ),

16. Ktokolwiek jest więc rozumny, świeci w nim promień dzięki słońcu – tych wszystkich zaś jest niewiele i są oni wolni od dajmonów; żaden bowiem spośród dajmonów ani bogów nie może nic w porównaniu z jednym promieniem boga. Wszyscy inni natomiast prowadzeni są i niesieni przez dajmony, ich dusze i ciała, Kochając i zgadzając się na ich działania; a † logos nie jest erosem † błąkającym się i zwodzącym na manowce. [Dajmony więc] kierują całą ziemską władzą za pomocą narządów naszych ciał. Hermes tę władzę nazwał przeznaczeniem.

17. Noetyczny kosmos zależny jest więc od boga, kosmos zmysłowy od noetycznego, a słońce poprzez noetyczny i zmysłowy kosmos kieruje pochodzącym od boga strumieniem dobra, to jest tworzeniem; wokół słońca istnieje osiem sfer, które zależą od niego: jedna sfera stałych [gwiazd], sześć wędrujących [planet], i jedna ziemską; od sfer zależne są dajmony, od dajmonów – ludzie; w ten sposób wszystko i wszyscy są zależni od boga.

18. Dlatego ojcem wszystkiego jest bóg, słońce twórcą, kosmos narzędziem tworzenia; niebem zaś kieruje noetyczna substancja, niebo natomiast bogami; poddane bogom dajmony kierują ludźmi – to jest [właśnie] wojsko bogów i dajmonów³⁶.

19. Wszystko zaś bóg czyni dla siebie i wszystko jest częściami boga; jeśli zaś wszystko to części [boga], bóg więc jest wszystkim; wszystko więc tworząc, siebie samego tworzy i nigdy nie może zaprzestać [tworzenia], skoro sam jest nieskończony³⁷; i jak bóg nie ma końca, tak nie ma początku ani końca jego tworzenie.

które to dwie części podlegają w omawianym traktacie dajmonom, oraz część rozumną (ή νοητική ψυχή), która utożsamiana jest u Arystotelesa z czymś boskim, a natura jego jest „możliwością do poznania”. Jak twierdzi Arystoteles „nie można rozumnie twierdzić, że jest on [rozum] zmieszany z ciałem” (por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* 736b [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł. P. Siwek, t. IV, Warszawa 1993; idem, *O duszy* 429a [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992).

³⁶ Por.: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη· (Platon, *Fajdros*, 246e–247a).

³⁷ Dosł. ‘nieustanny’: ἄπασατος.