

Wincenty Myszor

Corpus Hermeticum IV : wstęp, przekład z greckiego, komentarz

Studia Theologica Varsaviensia 16/1, 189-196

1978

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

WINCENTY MYSZOR

CORPUS HERMETICUM IV

Wstęp, przekład z greckiego, komentarz

Wśród pism hermetycznych o charakterze dualistycznym (*Corpus Hermeticum* I, IV, VI, VII, XIII) traktat zaliczany do CH IV zasługuje co najmniej z jednego powodu na uwagę: mowa jest w nim o chrzcie. Wielu komentatorów dostrzega w tym związki z chrześcijaństwem.¹ CH IV nosi tytuł *Hermu pros Tat o Krater e Monas*, co ze względu na formę literacką dialogu można przetłumaczyć jako „Dialog Hermesa z Tatem, czyli Krater albo Monada”.² Tat wspomniany jest kilkakrotnie w tekście dialogu.³ Hermes natomiast występuje jako jego ojciec i mystagog wprowadzający syna — ucznia w tajemnice gnozy Boga.

Dwuczęściowy tytuł wskazuje — zdaniem R. Reitzensteina — na kompilacyjną genezę tekstu, na który miały się złożyć: dialog o charakterze pseudofilozoficznym oraz spekulacje na temat krateru.⁴ Treść tego krótkiego utworu można za wydawcą i tłumaczem na język francuski A. J. Festugièrem podzielić na następujące odcinki.⁵ 1. Natura boskiego działania przy stworzeniu pozwala poznać Boga jako niecielesnego i jedyne (1). 2. Bóg jest dobry i obdarzył ludzi rozumem (*logos*) oraz umysłem (*nus*), aby przez zastanawianie się nad stworzeniem, poznali stwórcę (1—2). 3. Dar umysłu (*nus*) symbolizowany przez krater ma zachęcić ludzi do wyboru najwyższego dobra (3—6). 4. Do osiągnięcia Boga konieczna jest asceza, człowiek bowiem, a nie Bóg jest odpowiedzialny za zło. Odwrócenie się od zła daje możliwość ubóstwienia (6—8). 5. Niepewność i trudności drogi do Boga (8—10). 6. O monadzie jako początku i dobru (10—11). 7. Zachęta do kontemplacji (11).

¹ W. Scott, *Hermetica II*, Oxford 1925 s. 141 n. A. J. Festugièr HTR 31 (1938) s. 12—23, uważa, że chodzi o gnostycką interpretację St. Testamentu. Mowa jest jednak najczęściej o wpływach pośrednich.

² Wydanie tekstu: A. Nock, *Corpus Hermeticum*, t. 1, *Traité I—XII* (texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugièr), Paris 1954 s. 49—57. Z tego wydania pochodzą także niektóre noty wprowadzone do naszego komentarza (skr.: Festugièr).

³ Również w tekstach z Nag-Hammadi: NHC VI, p. 72, 30.

⁴ R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904 s. 193 n.

⁵ A. J. Festugièr, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 47 n.

Przełgąd treści może nas przekonać, że kilka zasadniczych twierdzeń jest obcych nauce gnostyków. Są nimi przede wszystkim poglądy o stworzeniu świata przez jednego Boga. Gnostycy najczęściej wyróżniali innego stwórcę demiurga, przeciwstawiając go nieraz Bogu najwyższemu. Gnostycy odcinali się również dosyć jasno od ludzkiej odpowiedzialności za zło widząc dramat upadku i grzechu raczej w łonie samego bóstwa. Nasz traktat stwierdza natomiast wyraźnie, że Bóg nie jest odpowiedzialny za zło.

W utworze hermetycznym ukazują się jednak i wątki wspólne z nauką gnostycką. Przede wszystkim ważne miejsce w nauce o zbawieniu człowieka zajmuje gnoza Boga. Do gnozy tej zachęca ludzkie serca posłaniec wyznaczony przez Boga do głoszenia jego daru. W ścisłym związku z gnozą pojawia się pojęcie umysłu (*nus*). Okazuje się, że jest to dar boży, którego dostępują tylko wybrani, zdolni go przyjąć, a więc podobnie jak w tekstach gnostyckich wybrani do zbawienia. Wydaje się, że przez ten pogląd traktat zbliża się do gnostyckiej nauki o zbawionych z natury. Asceza potępiająca ciało wynika wyraźnie z dualizmu antropologicznego.

Najciekawszym zagadnieniem jest niewątpliwie symbolika krateru. Naczytnie służące w starożytności do mieszania wina z wodą wybrał autor traktatu za symbol umysłu jako daru bożego. Ludzie posłuszni wezwaniu herolda, którego Bóg wysłał z kraterem wypełnionym umysłem, mają zbliżyć się i przyjąć chrzest kąpiel w umyśle, aby przez to dostąpić wiedzy i stać się doskonałymi. Nasuwają się oczywiście skojarzenia z chrześcijańskim rozumieniem chrztu, tj. z tymi wypowiedziami, które pojmują chrzest jako oświecenie.⁶ Niektórzy komentatorzy dopatrują się w symbolice obmycia aluzji do faktycznej czynności kultowej w kręgach hermyków.⁷ Inni interpretują tekst jako formę spiritualizacji kultu.⁸ Warto przytoczyć wypowiedź wywodzącą się z kręgów walentyńian, w której również chrzest połączono z gnozą: „W ten sposób więc *Heimarmene* — powiadają (gnostycy) — istnieje rzeczywiście aż do chwili chrztu, następnie (po chrzcie) astrologowie już nie mówią prawdy. I to nie sama kąpiel jest wyzwoleniem, ale gnoza, (która uczy): kim byliśmy, czym staliśmy się, gdzie przebywaliśmy, dokąd zostaliśmy zrzućni, dokąd zdążamy, od czego zostaliśmy uwolnieni!”⁹

Wydaje się, że w CH IV chodzi o coś podobnego. Wartość zbawczą ma nie sam chrzest, ale gnoza, której dostępuje gnostyk na podstawie

⁶ Por. Justyn, *Apologia*, 65,1 (POK t. 4 s. 75).

⁷ Jako rodzaj chrztu pojmuje to obmycie F. Bräuninger, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Thrismeistos*, Berlin 1926 (podają za M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2, München 1974 s. 609).

⁸ M. P. Nilsson, *Krater*, HTR 51 (1958) s. 53 nn.; tenże, dz. cyt., s. 609. *Dass es sich bei der Krater Taufe nicht bloss um ein Vergleich sondern tatsächlich um eine Taufe handelt, ergibt der Text [...]. Diese vergeistigte und verinnerlichte Taufe steht eindeutig im Dienste der Gnosis.* K. W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971 s. 56 n.

⁹ Clement d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris 1970 s. 200 (Excerpta 78; tłum. wł.). Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1929 s. 102.

daru umysłu. Zanurzenie wiąże się raczej ze skojarzeniem obrazu z samym kraterem wypełnionym winem i wodą, które zarazem mogą symbolizować połączenie elementów boskich w człowieku i Bogu. W relacji tej bowiem jest również szczegół, który zasługuje tu na uwagę. Herold kieruje wezwaniem do serc ludzkich, które według wyobrażeń religii egipskiej są siedliskiem umysłu i miejscem spotkania z Bogiem.¹⁰ O tak pojętym przebóstwieniu wspominają również inne teksty hermetyczne.¹¹ W ostatniej fazie rozwoju religii egipskiej, jak wykazał S. Morenz, chodziło o to, aby się stać Ozyrysem, i to nawet już za życia.¹² Z innych związków ideowych tego utworu warto zwrócić uwagę na neopitagorejskie spekulacje o monadzie.¹³

Podobieństwo obrazów i wątków myślowych nie przesądza o genezie utworu. raczej należy przypuścić, że podobnie jak w płaszczyźnie kompozycyjnej, również w płaszczyźnie treściowej jest utworem kompilacyjnym. Z tej racji i datacja jest niepewna. Wydaje się jednak, że powstał w II wieku n.e., a wpływów chrześcijańskich nie da się całkowicie wykluczyć.

DIALOG HERMESA Z TATEM CZYLI KRATER ALBO MONADA

1) Skoro demiurg stworzył cały świat słowem a nie rękami, to myśl o nim jako o tym, który jest obecny, wiecznie istnieje, jest stwórcą wszystkiego, sam jeden,¹ jako o tym, który byty stworzył swą wolą. To właśnie jest jego ciałem,² że nie jest ono dotykalne, nie jest widzialne ani do zmierzania, ani rozciągliwe.³ Nie jest podobne do jakiegoś innego ciała. Nie jest ogniem ani wodą ani powietrzem, ani tchnieniem,⁴ przeciwnie, wszystko to wywodzi się od niego.

¹⁰ Por. L. Kakosy, *Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer — und Kaiserzeit*. W: *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris 1969 s. 67.

¹¹ Por. CH I, 26; X, 6, 7; XI, 20; Asclepius 41 (podają za K. W. Tröger, dz. cyt., s. 59).

¹² S. Morenz, *Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens*. W: *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris 1969 s. 90.

¹³ Por. K. Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Rom 1954 s. 562.

¹ Występują tu dwa określenia *heis* i *monos*, dla podkreślenia, że jeden i ten sam Bóg jest stwórcą świata. Zasadniczo jest to więc idea niegnostycka.

² „Ciałem” Boga jest właśnie duchowa natura objawiona przy stwarzaniu słowem. Idea stworzenia słowem znana była również w religii egipskiej. Por. S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris 1962 s. 216 nn.

³ Woryginale *soma diastaton*.

⁴ Być może dyskusja z filozofami przyrody.

Jako byt dobry nie ustanowił tego jako ofiary dla siebie,⁵ ani żeby ozdobić ziemię. (2) Jako ład-ozdobę⁶ boskiego ciała zesłał człowieka, żyjącego śmiertelnie, a pochodzącego z bytu nieśmiertelnego.⁷ A gdy świat uzyskał przewagę nad tymi, co żyją życiem wiecznym, człowiek uzyskał przewagę nad światem przez rozum i umysł.⁸ Człowiek bowiem stał się badaczem boskiego dzieła, wpadł w zachwyt i poznał stwórcę.⁹

(3) O Tacie! Bóg przydzielił rozum każdemu człowiekowi,¹⁰ ale już nie każdemu dał umysł.¹¹ I to nie z zazdrości wobec kogokolwiek. Przecież zazdrość nie schodzi z góry,¹² ale tu właśnie kształtuje się w duszach ludzi nie posiadających umysłu.

⁵ Przeciwnie Filon Al.: „Niebo całe i świat są ofiarą Boga i on właśnie stworzył tę ofiarę. Dusze miłe Bogu, które są mieszkańcami świata, czynią ofiarę z samych siebie (...)” *De somniis* I, 243 (wyd. P. Wendland, t. 3, Berlin 1898 s. 238; tłum. wł.).

⁶ Wyraża to jedno słowo *kosmos*.

⁷ Wydawca cytuje tu *Asclepius* 10: „Gdy człowiek przyjmuje to wszystko, to jest właściwą troską o swą sumiennosc, sprawia, że i on sam i świat stają się dla siebie ozdobą, aby z tej boskiej kompozycji człowieka, co po grecku słuszniej wyraża *kosmos*, zdawał się nazywać światem”. Podobnie *Asclepius* 11: *eum munde mundum servando* (gra słów).

⁸ Gr. *logos* — rozum, *nus* — umysł.

⁹ Por. *Evangelium Thomae* log. 2: „Niech ten, który szuka, nie ustaje w poszukiwaniu aż znajdzie. I gdy znajdzie, zadrzy, a jeśli zadrzy, będzie się dziwił i będzie panował nad Pełnią” (tłum. wł.). Trzy stopnie dochodzenia do Boga — poszukiwanie, podziw, poznanie Stwórcy — gnostycy rozbudowali w: poszukiwanie, drzenie i podziw, połączenie z Pleromą.

¹⁰ *Logos* oznacza tu zdolność rozumowania i wyrażania myśli — myślenia. Ta sfera życia intelektualnego, zdaniem autora traktatu, nie jest zdolna zbliżyć się do Boga.

¹¹ *Nus* jest darem bożym, człowiek jednak jest zdolny go przyjąć, o czym mowa niżej (4). Podobnie *Poimandres* (CH I, 22—23), gdzie wobec tego należałoby *nus* przetłumaczyć również przez „umysł”; por. STV 15 (1977) nr 1 s. 207 n. 213. Wydaje się jednak, że obydwie teksty różnią się: *Poimandres* nie przeciwstawia tak zdecydowanie *logos* i *nus*.

¹² „Liczne i cudowne bywają we wszechświecie widowiska i pochodny, kiedy szczęśliwy bogów ród wszechświat przebiega, a każdy z nich czyni, co do niego należy. A idzie za nim każdy, kto tylko chce i może, bo zawiść poza chorem bogów stoi”. *Fajdros* 247 a, (tłum. W. Witwicki). Motyw zazdrości boga-stwórcy pojawia się wyraźniej w dwu pismach gnostyckich z Nag-Hammadi. *Hypostasis Archontum*: „Ważnauuczyciel powiedział: nie umrzecie, gdyż powiedział to wam z zazdrości, co więcej, otworzą się wasze oczy i staniecie się jako bogowie, przez to, że poznacie dobro i zło”, NHC II, p. 138 6—10 (P. Nagel, *Das Wesen der Archonten*, Halle 1970; tłum. wł.) oraz podobnie *De Origine mundi*, NHC II, p. 118, 33—119, 6. Zdaniem W. C. van Unnika, *Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen*

— Ojczy, więc dlaczego Bóg nie przydzielił umysłu wszystkim? ¹³

— Postanowił, synu mój, umieścić umysł w pośrodku dusz, jakby nagrodę osiąganą w zawodach.¹⁴

(4) — I gdzie go postawił?

— Zesłał wielki krater, który wypełnił umysłem i wyznaczył herolda,¹⁵ któremu polecił głosić do serc ludzi te słowa: „Zanurz się ¹⁶ w tym oto kraterze, (o serce!), które możesz to uczynić, które wierzysz, że wstąpisz ku temu, który zesłał ten krater, które wiesz, w jakim celu zaistniał”. Ci, którzy przystąpili do wezwania i zanurzyli się w umyśle, dostąpili wiedzy ¹⁷ i stali się ludźmi doskonałymi, ponieważ otrzymali umysł. Ci, którzy zlekceważyli wezwanie nazwani są *logikoi*, ponieważ nie otrzymali umysłu i nie wiedzą w jakim celu zaistnieli i od kogo pochodzą.¹⁸ (5) Zmysły takich ludzi są całkowicie zbliżone do zmysłów nierozumnych zwierząt,¹⁹ ponieważ posiadają usposobienie na poziomie pożądania i gniewu i nie podziwiają rzeczy godnych badania. Oddają się rozkoszom i pożądaniom ciała i wierzą, że przez tego rodzaju sprawy zaistniał człowiek. Przeciwnie, ci, co otrzymali dar boży, Tacie mój, są nieśmiertelnymi i nie są śmiertelnymi według zestawienia ich dzieł.²⁰ Wszystko bowiem ogarniają w swoim umyśle,

texten. W: M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Leiden 1972 s. 120—132, motyw zazdrości sięga żydowskiej haggady. Przedmiot zazdrości, poznanie Boga, wydaje się wspólne dla tradycji egzegezy żydowskiej, gnostyckiej i hermetycznej. Różnice uwidaczniają się przy bliższym określeniu. Późno-żydowscy egzegeci przypisywali ją szatanowi, gnostycy bogu-stwórcy, a hermetycy ludziom, którzy nie posiadają daru bożego umysłu.

¹³ Istnieją więc dwie kategorie ludzi. Por. CH I, 22; IX, 5; X, 21.

¹⁴ Festugière podaje CH, X, 19.

¹⁵ Motyw posłańca w tekstach gnostyckich, typowy niemal we wszystkich źródłach omawia H. Jonas, *Die Gnosis und spätantiker Geist*, t. 1 cz. 1, Göttingen 1964 s. 120—122. Por. K. W. Tröger, dz. cyt., s. 106.

¹⁶ Gr. *baptison seauten*.

¹⁷ Gr. *gnosis*.

¹⁸ Brak znajomości swego pochodzenia oraz przeznaczenia jest brakiem właściwej gnozy.

¹⁹ Motyw „zwierzęcego życia” poświadczają również teksty gnostyckie; np. *Authenticos Logos*, NHC VI, p. 24, 16—22. Dusza, która odrzuciła poznanie, zmieniła się na byt zwierzęcy i jako taka nazywana jest *logike psyche* (NHC VI, p. 34, 32). Idea ta staje się głównym tematem gnostyckiej przerwki Platona, *Państwo* 588 b-589 b w NHC VI, p. 48, 16—51, 23.

²⁰ W oryginale *kata synkrasin*, gdzie *synkrasis* może oznaczać, jak tłumaczy Festugière, zmieszanie w człowieku dobra i zła. Człowiek jest jednak nieśmiertelny ze względu na dar gnozy. Por. *Evangelium Phi-*

rzeczy ziemskie i niebiańskie i te także, które są ponad niebem.²¹ Wynieśli siebie samych tak bardzo, że zobaczyli Dobro, a widząc je uznali przebywanie tu za nieszczęście.²² Pogardzili wszystkimi rzeczami, cielesnymi i niecielesnymi. Zdążają ku Jednemu i Jedy-nemu. (6) Taka jest, o Tacie, wiedza umysłu, bogactwo²³ rzeczy boskich i rozważanie Boga. Krater ów bowiem jest pochodzenia boskiego.

— I ja chcę być zanurzony, Ojcze.

— Jeśli najpierw nie znenawidzisz swego ciała,²⁴ synu, nie mo-żesz miłować siebie samego.²⁵ Jeśli umiłowalesz siebie samego, bę-dziesz posiadał umysł, a posiadając umysł, otrzymasz wiedzę.

— Jak to wyjaśnisz, Ojcze?

— Mój synu, niemożliwe jest istnieć według dwu porządków jednocześnie, według porządku rzeczy śmiertelnych i rzeczy bo-skich. Jak bowiem są dwa porządki bytów, cielesny i niecielesny, a w nich byt śmiertelny i boski, tak dla kogoś pragnącego wybrać, pozostaje wybór tylko jednego z nich. Nie ma bowiem wyboru obydwu jednocześnie. A gdy pozostaje wybór tylko spo-śród nich, to słabość jednego z nich ujawnia moc drugiego. (7) A więc moc silniejszego przypada w udziale nie tylko podejmują-cemu decyzję, bo wybór najtrafniejszy czyni człowieka bogiem,²⁶ ale ukazuje również pobożność wobec Boga. Wybór słabszego zaś zgubił człowieka. Nie spowodował obrazy Boga, a tylko to, że lu-dzie tacy, co kroczą po tym świecie, skrępowani są ze strony cielesnych rozkoszy, jak procesje, które idąc środkiem ani same nie mogą działać ani innych nie krępować.²⁷ (8) Skoro więc, drogi Ta-

lippi: „Świat i ciemność, życie i śmierć, prawe i lewe, są sobie braćmi, nie można oddzielić ich od siebie. Dlatego ani dobrzy nie są dobrymi ani źli złymi, ani żywi nie żyją, ani umarli nie umierają. Dlatego każ-dy z nich powróci znowu do swego stanu pierwotnego. Wyniesieni zaś ponad świat, są nierozzerwalni, są wieczni”, NHC II, p. 53, 13–23 (tłum. wł.).

²¹ Chodzi o gnozę o rzeczach boskich, które są ponad niebem gwiazd i planet.

²² Mowa o pobycie w ciele, na ziemi. Motyw ten okazuje się typowy tak dla późnego platonizmu jak i gnozy.

²³ Za wersją tekstu obraną przez Festugière'a, który czyta *euporia*.

²⁴ Por. *Evangelium Philippi*: „Nie obawiaj się ciała ani go nie ko-chaj. Jeśli się go obawiasz, zapanuje nad tobą, jeśli je kochasz, pochłonie cię i obezwładni”, NHC II, p. 66, 4–6 (tłum. wł.).

²⁵ Festugière przytacza tu J 12, 25 oraz CH I, 19; XI, 21; XII, 2.

²⁶ O przeobstwieńciu człowieka mowa również w innych traktatach hermetycznych, por. K. W. Tröger, dz. cyt., s. 59.

²⁷ Według Festugière'a obraz ten jest wpleciony w tekst zgodnie ze stylem diatryby i odpowiada realnie widowiskom procesji religij-nych.

cie, rzeczy tak się mają, sprawy dotyczące Boga były i będą należały do nas. Te zaś, co zależą od nas, niech nam towarzyszą i niech nie doznają uszczerbku. Bóg bowiem nie jest odpowiedzialny, to my odpowiadamy za zło, gdy przenosimy je nad dobro.²⁸

Mój synu, popatrz, jakie trzeba nam przekroczyć ciała²⁹ i jakie zastępy demonów, połączenie³⁰ i biegi gwiazd, abyśmy dotarli do Jednego i Jedyne.³¹ Dobro tymczasem jest nie do przebycia, jest niezmierzone i nieskończone, samo z siebie bez początku, chociaż dla nas zdaje się mieć początek, gdy zaczynamy je poznawać. (9) Poznanie nasze nie oznacza więc jego początku. To ono daje nam udział w początku w miarę jak go poznajemy. Pochwyćmy więc początek i przebiegnijmy szybko całą drogę. Jest to bowiem droga zawiła, na której trzeba opuścić obecne przyzwyczajenia, a zawrócić ku sprawom pierwotnym i zasadniczym.³² Rzeczy zjawiskowe sprawiają przyjemność, niewidzialne zaś budzą wątpliwości. Najbardziej jawnym okazuje się zło. Dobro, przeciwnie, jest niewidzialne dla widzialnych (oczu).³³ Nie ma w istocie ani postaci ani wyobrażenia. Dlatego, jeśli podobne jest do siebie, staje się niepodobne do wszystkiego innego. Niemożliwe bowiem, aby to, co bezcielesne, objawiło się ciału. (10) Taka jest różnica podobieństwa w stosunku do niepodobieństwa i taki brak w niepodobieństwie w stosunku do podobieństwa. Monada, początek i korzeń wszystkiego, istnieje we wszystkim jako początek i korzeń. Nic nie istnieje bez początku. Początek zaś sam nie wywodzi się od niczego, ale od siebie samego, gdyż staje się początkiem dla innych. Monada jako początek, obejmuje wszelką liczbę, sama będąc nie do objęcia przez nikogo. Rodzi każdą liczbę, sama zaś nie jest zrodzona przez inną liczbę.

(11) Wszystko bowiem co zrodzone, jest niedoskonałe i podzielone, powiększa się i zmniejsza. Czegoś takiego nie ma w doskona-

²⁸ Platon, *Państwo* II, 379 b—c; X, 617 e.

²⁹ „Ciała” oznaczają rejony świata podksiężycowego i sfery niebieskie, o których szerzej wspomina np. CH 24—25. Prawdopodobnie całość stanowi aluzję do wątku wędrówki duszy.

³⁰ *Synecheia* według Festugière’a dotyczy związków i kontynuacji siedmiu sfer koncentrycznych.

³¹ Por. CH, I, 24—26; X, 16, 18—19; XII, 12—14 oraz części III.

³² Gnoza oznacza tu powrót do stanu pierwotnego, anamnezę.

³³ Zdaniem Festugière’a zwrot ten należy odczytać w połączeniu z CH, V, 2: „Tylko myśl dostrzega to, co niewidzialne, ponieważ sama jest niewidzialna. Jeśli możesz więc, Tacie, ukaże się oczom twego umysłu” (tłum. wł.). Jest to klasyczny pogląd o poznaniu przez podobieństwo, o czym mowa niżej w CH, IV, 10.

łości. Przeciwnie, to, co może się powiększać, powiększa się dzięki monadzie. Niszczące jednak przez swoją słabość, nie może bowiem ogarnąć monady.³⁴ O Tacie mój! Taki właśnie obraz Boga naszkicowałem ci, według moich możliwości. Jeśli zastanowisz się nad nim uważnie i poznasz go oczami serca, wierz mi, synu, znajdziesz drogę ku wyżynom, albo raczej, sam ów obraz będzie drogą dla ciebie. Rozważanie bowiem posiada taką właściwość, że tych, którzy już rozpoczęli rozważać, bierze na swą własność i — jak się to mówi — przyciąga ku sobie jak magnes żelazo.³⁵

³⁴ Tak pojęta monada (*monas*) pojawia się przede wszystkim w poglądach neopitagorejczyków, w Egipcie. Zob. Hipolit, *Refutatio*, IV, 43 nn. Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973 s. 479. 483.

³⁵ Według nauki naaseńczyków: „Do tej wody powyżej firmamentu podąża wszelki twór natury, wybierając sobie z niej to, co stanowi jego własną istotę, która dzięki tej wodzie, według niego, jest silniej przyciągana do swojego wyznaczonego przez naturę miejsca zamieszkania niż żelazo przez kamień Heraklesa”. Hipolit, dz. cyt. V, 9, 19 (wyd. P. Wendland 101, 27 nn.; tłum. wł.).