



Motywy kosmologiczne i teologiczne w *Poimandresie*. Religijne przesłanie *Poimandresa* w aspekcie duchowym

Cosmological and Theological Motifs in the *Poimandres*. The Religious Message of the *Poimandres* in the Spiritual Aspect

Kazimierz Pawłowski¹

Abstract: The subject of this paper is *Poimandres*, the first book of the *Corpus Hermeticum*. *Poimandres* stands out from the other books (along with book XI) in that it takes the form of a divine revelation. An essential element of this revelation are two mystical visions. The author of the paper attempts to show the spiritual meaning of these visions and to express the religious message hidden in them.

Keywords: *Poimandres*; *Corpus Hermeticum*; Hermes Trismegistus; Hermetism; Metaphysics; spirituality

1. Wstęp. *Poimandres* jako dzieło duchowe

Poimandres, jak wszystkie księgi *Corpus Hermeticum*², choć w literaturze naukowej bywa nazywany traktatem, co sugeruje formułę dzieła naukowego albo przynajmniej do niego zbliżonego, pod względem

¹ Prof. dr hab. Kazimierz Pawłowski, profesor zwyczajny, Katedra Literatury Greckiej i Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: k.pawlowski@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0474-3330.

² Zob. *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock – A.J. Festugière, Il Pensiero Occidentale, Milano 2014; *Corpus Hermeticum*, t. 1: *Traité I-XII*, ed. A.D. Nock, tł. A.J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1960; W. Scott, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, ed. W. Scott, Boston 1993. Polski przekład *Corpus Hermeticum*: A. Tylak, *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź 2021; W. Myszor, *Poimandres*, tł. W. Myszor, STV 15 (1977) s. 208-216. Zob. też tłumaczenie *Corpus Hermeticum* w wydaniu Marsilia Ficina: Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti „Pimander sive de potestate et sapientia Dei”*, red. M. Campanelli, Torino 2011.

formalnym, dzieła filozoficznego, nie jest w swej istocie traktatem naukowym. Nie przekazuje naukowo weryfikowalnej teorii. Zarówno co do przekazywanych treści, jak i sposobu ich przekazu, przypomina raczej pisma z pogranicza filozofii i religii, których domeną nie są niepodważalne, w sensie logicznym i metodologicznym, doktryny aspirujące do naukowego opisu rzeczywistości, a jedynie pewne idee filozoficzno-religijne, podane w szacie mitycznej, która z natury swojej nie może stanowić podstawy dla teorii naukowych, ale może być inspirująca w sensie duchowym. Niniejsza praca proponuje takie właśnie spojrzenie na *Poimandresa*. Z tego punktu widzenia *Poimandres* okazuje się dziełem bardzo interesującym, zarówno w sensie badawczym, jak i duchowym, zwłaszcza ze względu na swoją mitologiczną szatę podkreślającą tajemniczość jego przekazu³. W tym ostatnim (duchowym) aspekcie może wydać się wręcz dziełem żywej (to jest rzeczywiście przeżywanej) duchowości. Wyjątkowość *Poimandresa*, pod względem duchowym, podkreśla także to, że przyjmuje on formę objawienia⁴.

³ Jak pisze Roelof van den Broek, „C.H. I, the first tractate of the C.H., entitled *Poimandres*, ist the most known and one of the most important hermetic writings, but at the same time it is singular because of its strongly mythological character” (R. van den Broek, *Hermetic Literature I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 490). Nieco dalej Broek krótko charakteryzuje treść *Poimandresa*: „After the introduction, the *Poimandres* presents, in the form of a vision, a cosmological, anthropological and eschatological myth, followed by the command to preach the hermetic message, and a final hymn” (van den Broek, *Hermetic Literature I: Antiquity*, s. 490).

⁴ Dotyczy to, w dużej mierze, wszystkich pism *Corpus Hermeticum*. Jak pisze Garth Fowden, odnosząc się do wszystkich traktatów *CH*: „The Hermetica are presented as revelations of divine truth, not as the product of human reason” (G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986, s. 32). Nieco dalej Fowden dodaje: „Those who do the revealing are the typical deities of Graeco-Egyptian syncretism” (Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 32). Również Giulia Sfameni Gasparro uważa, że teksty hermetyczne zawierają swego rodzaju objawienie filozoficzno-religijne. Zob. G. Sfamenti Gasparro, *Cosmo, male, salvezza nel „Poimandres”* (CH I): *Tra apokalypsis e gnosis*, w: *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, red. M.V. Cerutti, Roma 1995, s. 109; Sfamenti Gasparro, *Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica*, w: *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, red. C. Tommasi et al., Heidelberg 2018, s. 111-139; Sfamenti Gasparro, *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-62. Por. C.H. Bull, *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, w: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient*

Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty, red. C.H. Bull *et al.*, Leiden 2012, s. 399-426. Podobnego zdania była wybitna znawczyni renesansowego hermetyzmu, Frances Yates, która widziała w traktatach hermetycznych coś w rodzaju czysto umysłowej filozoficznej religii świata: „The Hermetic treatises, which often take the form of dialogues between master and disciple, usually culminate in a kind of ecstasy in which the adept is satisfied that he has received an illumination and breaks out into hymns of praise. He seems to reach this illumination through contemplation of the world or the cosmos, or rather through contemplation of the cosmos as reflected in his own *Nous* or *mens* which separates out for him its divine meaning and gives him a spiritual mastery over it, as in the familiar gnostic revelation or experience of the ascent of the soul through the sphere of the planets to become immersed in the divine” (F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London – New York 2002, s. 4-5). Także Walter Scott, na pierwszej stronie swego wstępu do *Hermetica*, zwraca uwagę na religijny charakter tych pism (Scott, *Hermetica*, s. 1). W odróżnieniu od chrześcijaństwa – zauważa parę stron dalej – hermetycy nie posiadają kogoś takiego, kim dla chrześcijan jest Chrystus, bo dla nich każdy z nich jest Chrystusem: „The Hermetists have no Christ, and no equivalent for Christ. The contrast between the Hermetic teaching and Christianity might be described in another way by saying that, in the view of the Hermetists, every man is (potentially at least) what the Christians held Christ, but Christ alone, to be; for the hermetists said that each and every man is a being whose origin and home is in the world above, and who has come down to earth and been incarnated for a time, but (if he lives aright on earth) will return to the home above from which he came. That is not Christianity, but Platonism” (Scott, *Hermetica*, s. 12). Por. Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres (CH I) e il Prologo del Vangelo di Giovanni. Un problema di comparizione storico-religiosa*, w: *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi, Temi metafisici e problemi del pensiero antico*, red. R. Radice – A. Valvo, Studi e testi 122, Milano 2011, s. 179-209. Znany niemiecki filolog klasyczny i badacz pism hermetyzmu, Richard August Reitzenstein, pisał – w odniesieniu do Pseudo-Apulejuszowego Asklepiusza, ale jego zdanie można rozszerzyć na wszystkie pisma *Corpus Hermeticum* – że przedstawia on swego rodzaju wtajemniczenie bardzo podobne do wtajemniczeń charakterystycznych dla starożytnych misteriów (R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927, s. 242-243). Podobnie włoski uczony, Claudio Moreschini (wprawdzie w odniesieniu do Asklepiusza, ale można jego zdanie odnieść do całości *Corpus Hermeticum*), choć nie do końca zgadza się z Reitzensteinem, również uważa, że *Asclepius* (a więc, dopowiedzmy, i inne pisma hermetyczne) ma charakter swego rodzaju objawienia, które oferuje wtajemniczonym gnozę, a zarazem jest to traktat teozoficzny (Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 81-83). Zdaniem włoskiego uczonego dzieło to przedstawia przede wszystkim objawienie, gnozę, zbawienie zarezerwowane dla sprawiedliwych: „La rivelazione, la gnosi, la salvezza riservata ai giusti” (Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 118; Moreschini, *Storia dell' ermetismo cristiano*, s. 156). Odmiennego zdania był znany francuski uczony André-Jean Festugière. Według Festugière’a, teksty hermetyczne, inspirowane doktryną mistycyzmu astralnego, nie mają charakteru mistycznego, nie

Pisma hermetyczne⁵ znalazły licznych czytelników wśród myślicieli chrześcijańskich⁶. Szczególną popularność zyskały wśród humanistów

prowadzą do ekstazy, do całkowitego zespolenia człowieka z Bogiem. Jeśli uznają, jak cała hellenistyczna myśl religijna, boskie pochodzenie duszy, to nie czynią z niej krewnej, towarzyszki gwiazd. Nie ma tu mowy o przebóstwieniu czy wejściu w Boga. Najczęściej ograniczamy się tu do rozwinięcia tematu poznania Boga poprzez spojrzenie na świat; człowiek religijny kontempluje wszechświat, podziwia go i ten podziw prowadzi go do uznania Stwórcy i do uwielbienia Go. Jak pisze Festugière, „Aussi bien la sagesse de Marc-Aurèle est-elle fort connue, et un brillant mémoire de M. Cumont a-t-il comme épuisé le sujet du mysticisme astral dans l'antiquité. En outre, les textes hermétiques qui s'inspirent de cette doctrine ne sont pas proprement mystique; ils ne conduisent pas à l'extase, à la fusion complète de l'être humain avec Dieu. S'ils admettent, comme toute la pensée religieuse hellénistique, l'origine divine de l'âme, ils ne font pas de celle-ci la parente, la compagne des astres. C'est dans l'autre courant, le courant dualiste, qu'il est parlé de deification, d'entrée en Dieu: ici on se borne le plus souvent à développer le thème de la connaissance de Dieu par la vue du monde; l'homme religieux contemple l'univers, il l'admire, et cette admiration le porte à reconnaître le Créateur et à l'adorer” (Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, s. XV). Podobnego zadania jest też Bianca Maria Tordini Portogalli (Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, Milano 1997, s. 153-155. Zob. też przyp. 18 i 28.

⁵ Jak już zauważył Richard August Reitzenstein, pisma hermetyczne, z których utworzono *Corpus Hermeticum*, nie mają jednolitego charakteru i pochodzą z różnych czasów: „Sammlung hermetischer Schriften besteht aus achtzehn von einander unabhängigen Stücken, die verschiedenen theologischen Systemen und, wie ich jetzt wohl sagen darf, sehr verschiedenen Zeiten angehören. Dennoch nimmt mehrfach die Einleitung eines Stückes auf das unmittelbar vorausgehende Bezug, freilich nur in oberflächlicher und dem Sinne selten genügender Weise. Das zeigt, daß diese Stücke später planmäßig zu einem Corpus verbunden worden sind” (R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Stuttgart 1966, s. 190). Reitzenstein przyjmuje, że „die Mehrzahl der Schrifften unseres Corpus möchten im zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein” (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 208). Por. A. Faivre, *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, tł. J. Godwin, Grand Rapids 1995, s. 16; B.M. Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, tł. B.M. Tordini Portogalli, Milano 1997, s. 154. Współcześni badacze pism hermetycznych (a wcześniej Walter Scott i André-Jean Festugière) wyróżniają wśród nich pisma o charakterze popularnym, okultystyczno-praktycznym („technical Hermetica”) i pisma o charakterze teoretycznym („philosophical Hermetica”). Zob. Broek, *Hermetic Literature I*, s. 487-499; Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, ed. B.P. Copenhaver, Cambridge 1992, s. XXXII-LX; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 57-69; Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 19-21.

⁶ Na temat recepcji filozofii hermetyzmu przez myślicieli chrześcijańskich, zob. zwłaszcza: Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*,

włoskiego odrodzenia, gdy zostały przetłumaczone przez Marsilia Ficina na język łaciński w 1463 i wydane w 1471 roku⁷. Hermetyzm, jak zauważa Moreschini, był już wprawdzie znany uczonym średniowiecza (w Bizancjum hermetyzm był znany przynajmniej od czasów Psellośa)⁸, głównie za sprawą popularnego w tym okresie łacińskiego dzieła *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*, przypisywanego Apulejuszowi z Madaury, niemniej nowo przetłumaczone teksty *Corpus Hermeticum*, mało dotychczas znane, otworzyły dla humanistów nowy obszar nie tylko badań, lecz również związanych z tym zainteresowań i fascynacji⁹.

red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 568-569; R. Bugaj, „*Corpus Hermeticum*” w historii, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 46/4 (2001) s. 6-36; F. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, tł. D. Lorton, Ithaca – London 2007; Copenhaver, *Hermetica*, XLIV-LI; A. Faivre, *Hermetic Literature IV: Renaissance – Present*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 533-544; P. Lucenini – V. Perrone, *Hermetic Literature II: Latin Middle Ages*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 499-529; C. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa 1985, s. 16-66; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Roma 2000, s. 50-251; P. Scarpi, *Ermete Trismegisto. Poimandres*, Venezia 1987, s. 11-29; Scott, *Hermetica*, s. 31-47; G. Sfameni Gasparro, *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 7 (1971) s. 215-251. Zob. też: Reitzenstein, *Poimandres*, s. 190-214.

⁷ M. Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, ed. M. Campanelli, Torino 2011, s. XXIII-XXV; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 198-251; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tł. A. Dutka, Warszawa 1987, s. 84-90; Broek, *Hermetic Literature I*, s. 489; Faivre, *Hermetic Literature IV*, s. 533-534; Faivre, *The Eternal Hermes*, s. 38, 98; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris 1949, s. 1-2; R. Bugaj, *Hermetyzm*, t. 1, Warszawa 1998, s. 247-252; Copenhaver, *Hermetica*, s. XLVII-XLVIII; Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: Per una nuova religione di tolleranza*, w: *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, red. S. Gaspa *et al.*, Münster 2014, s. 649; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 60-67; A. Kuczyńska, *Uzdrawiające moce filozofii według Marsilia Ficina*, „Estetyka i Krytyka” 9/10 (2005-2006) s. 201; Scott, *Hermetica*, s. 31-33.

⁸ Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 25-26, 101-104. Por. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 10; Bugaj, „*Corpus Hermeticum*” w historii, s. 11; Copenhaver, *Hermetica*, s. XL-XLII, XLVII-LI; Broek, *Hermetic Literature I*, s. 489.

⁹ Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 159-197. Por. Ebeling, *Hermes Trismegistus*, s. 37-58; M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and*

Odnajdywane w tych pismach filozoficzne i religijne idee były odbierane przez nich jako bliskie chrześcijaństwu, a nawet jako element chrześcijańskiej historii zbawienia. W przypadku Ficina wiązało to się z lansowaną przezeń (m.in. we wstępie do jego tłumaczenia *Corpus Hermeticum*, to jest w *Argumentum*) ideą znaną jako *prisca theologia*, choć w *Argumentum* Ficino, obok wyrażenia „prisca theologia”¹⁰, używa też terminu „prisca religio”¹¹, a Hermesa (Merkurego) nazywa „primus theologie auctor”¹². Jak pisze Czerkawski, „Niemał wszyscy autorzy korzystający

the *Corpus Hermeticum*, w: *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of C.B. Schmitt*, red. J. Henry – S. Hutton, London 1990, s. 38-47. Zob. też: Copenhaver, *Hermetica*, s. XL-XLI, XLVII-XLIX; Faivre, *Hermetic Literature IV*, s. 533-537.

¹⁰ Ficino, *Argumentum* 38, M. Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4.

¹¹ Ficino, *Argumentum* 47, M. Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4.

¹² Zob. Ficino, *Argumentum* 34 (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3-6; Ficino nie używa w genetiwie dyftongu ae). Polski przekład *Argumentum* Ficina: M. Jagiełło, *Hermes Trismegistos według Marsilia Ficina. Argumentum – przekład i komentarz*, RH 69 (2021) s. 31-46. Por. Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 198-251; Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 84-90; Kuczyńska, *Uzdrowiające moce filozofii według Marsilia Ficina*, s. 201; Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto*, s. 649; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 60-67. Jak zauważył Dawid Nowakowski, „na rolę Hermesa Trismegistosa jako protoplasty tradycji *prisca theologia* zwrócił Ficino uwagę już w roku 1457 w *De divino furore*, będącym komentarzem do Platońskiego *Fajdrosa*” (D. Nowakowski, *Hermetyczna wizja zbawienia. Lodovico Lazzarelli (1447-1500) na tle kultury włoskiego odrodzenia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 56 (2012) s. 146). Swoją ideę *prisca theologia* Ficino rozwija w *De Christiana religione* 22 (M. Ficino, *La religione cristiana*, red. R. Zanzarri, Roma 2005, s. 99-102) oraz w *Theologia Platonica*, VI 1 i XVII 1 (M. Ficino, *Teologia Platonica*, tł. E. Vitale, Milano 2011, s. 425-429, 1696-1697. Zob. też wstęp tłumacza (s. XLIII-LV). Por. S. Gentile – C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze 2001, s. 20-23. Jak pisze Eugenio Garin: „Wspierając się na autorytecie objawienia, uważanego za niezwykle stare, *prisca theologia* stanowi nie tylko tkankę łączącą rozmaite wiary i doktryny, lecz także złotą nić, która wiąże różne momenty aktywnego poszukiwania przez człowieka ponownego totalnego zjednoczenia” (Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 93). Wouter J. Hanegraaff sugeruje, że inicjatorem renesansowej idei „prisca theologia” był Gemistos Plethon: „The originator of the Renaissance prisca theologia discourse was not a Christian. The Byzantine platonist Giorgios Gemistos Plethon (1355/1360-1454) believed in a universal religious philosophy, the principles of which were «as old as the universe and were always among mankind». The most ancient representative of this wisdom known to Plethon was Zoroaster, whom he believed to have flourished some 5000 years before the Trojan War and he be the author of the Chaldaean Oracles (actually written in the 2nd century C.F.). From here, Plethon outlined a chain of sages: in chronological order

z pism hermetycznych, począwszy od M. Ficina, podkreślali zgodność

the universal religious wisdom had been proclaimed by Zoroaster, Eumolpus, (founder of the Eleusinian Mysteries), Minos (the Cretan lawgiver), Lycurgus (the Spartan legislator), Iphitus (the revicer of the Olympic games), and Numa (reformer of Roman religious worship). By means of the Pythagoreans the original Zoroastrian wisdom had finally reached Plato. Plethon, who had little respect for the Egyptians, never mentioned Hermes Trismegistus" (W.J. Hanegraaff, *Tradition*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 1127). Nie można wykluczyć, że swoją koncepcję *prisca theologia* Ficino, zagorzały propagator filozofii Platona i tłumacz jego dzieł, mógł ukuć na znanym odwoływaniu się Platona do „dawnej nauki” (gr. *palaios logos*) w *Fedonie* (Plato, *Phaedo* 70 C-D) lub do „dawnych świętych nauk” (*palaios kai hieroi logoi*) w *Liście VII* (Plato, *Epistulae* VII 335 A). Platon ma na myśli pradawne podania o nieśmiertelności ludzkiej duszy i jej losach po śmierci cielesnej człowieka, ale tego rodzaju podania również wchodzą w zakres filozoficznej teologii. Odnośnie do idei *prisca theologia*, zob. też: E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tł. W. Jekiel, Warszawa 1997, s. 59; M. Olejnik, „*De vita coelitus comparanda*” Marsilia Ficina jako przedstawienie hermetycznych praktyk odnowy człowieka, „*Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica*” 24 (2011) s. 21; A. Chrzanowska, *Ghirlandaio, Ficino and Hermes Trismegistus: the Prisca Theologia in the Tornabuoni Frescoes*, „*Laboratorio dell'ISPF*” 13 (2016) s. 2-28; F. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, tł. D. Lorton, Ithaca – London 2007, s. 59-70; S. Gentile, *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, w: *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, red. S. Caroti – V. Perrone Compagni, Firenze 2012, s. 57-72; W.J. Hanegraaff, *Tradition*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 1125-1130; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005, s. 16-20; More-schini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 207-211; D. Nowakowski, *Prisca theologia i jej znaczenie w systemie Marsilia Ficina*, „*Kronos – metafizyka, kultura, religia*” 27 (2013) s. 95-99; C.B. Schmitt, *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, w: *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici (Montepulciano 1968)*, red. G. Tarugi, Firenze 1970, s. 211-236; I. Trzcińska, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011, s. 92-98; C. Vasoli, *Quasi sit deus: Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, s. 11-50; C. Vasoli, *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della „prisca theologia”*, w: *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, red. G. Cerboni Baiardi, Roma 2001, s. 787-800; C. Vasoli, „*Prisca theologia*” e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino, w: *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, red. G.M. Cazzaniga, Torino 2010, s. 175-205; C. Vasoli, *Dalla pace religiosa alla „prisca theologia”*, w: *Atti del Convegno di studi (Firenze, 19 novembre-2 dicembre 1989)*, red. P. Viti, Firenze 1994, s. 3-25.

nauki Hermesa z wiarą chrześcijańską”¹³. Skądinąd wiemy, że dużo wcześniej tego samego zdania był Laktancjusz¹⁴. Fascynacja zgodnością filozofii hermetyzmu z teologią chrześcijańską w XV wieku zaszła tak daleko, że Lodovico Lazzarelli, jeden z najwybitniejszych włoskich humanistów tego stulecia, w swoim *Crater Hermetis* nazywa Jezusa Chrystusa imieniem Pimander (łac. forma Poimandresa używana przez Ficina w przekładach *Corpus Hermeticum*), czyli Umysłem najwyższego Boga¹⁵. Dodajmy jeszcze, że tym fascynacjom towarzyszyło zainteresowanie osobą samego Hermesa Trismegistosa, uznawanego za postać historyczną. Postać Hermesa, od czasów starożytnych osnuta mgłą tajemnicy, wydaje się tu szczególnie istotna¹⁶. Ficino poświęca mu sporo miejsca w swoim *Argumentum*. Stawia go wręcz i jego filozofię u prąźródła chrześcijańskiej teologii jako jeden z elementów *priscae theologiae*. Podaje tu też swego rodzaju historię czy biografię Hermesa Trismegistosa. Powołując się na Cyserona, Laktancjusza i Augustyna, twierdzi, że było w sumie pięciu Hermesów¹⁷. Pierwszym był, według niego, egipski Thoth

¹³ J. Czerkowski, *Hermetyzm w Polsce XVI wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990) s. 159.

¹⁴ Por. Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 568-569; Gentile – Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, s. 20; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 62-79, 199-251; Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 25-42, 205-217; Nowakowski, *Hermetyczna wizja zbawienia*, s. 147; J. Miernowski, *Bóg – Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, tł. M. Bernaciak, Warszawa 2002, s. 95-97.

¹⁵ Lazzarelli, *Crater Hermetis* 30, 4. Zob. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 262, 215; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 337, 230. Por. Faivre, *Hermetic Literature IV*, s. 534-535.

¹⁶ O postaci Hermesa, zob. Broek, *Hermes Trismegistus I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 474-477; K. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013, s. 21-43; Copenhaver, *Hermetica*, s. XIII-XVI; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 1950, s. 67-81, 283-308; Faivre, *The Eternal Hermes*, s. 76-86; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 22-31, 161-211; Litwa, *Hermetica II*, s. 2-9; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 13-15; Scarpi, *Ermete Trismegisto*, s. 23-25; Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 13-18.

¹⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* 18, 39; Cicero, *De natura deorum* 3, 56; Lactantius, *Institutiones* 1, 6, 2-4. Zob. też polski przekład *Argumentum*: Jagiełło, *Hermes Trismegistos*, s. 31-46; Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 24-25. Por. Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 38-39, 205-211; Gentile – Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, s. 19-20; Lucentini – Perrone, *Hermetic Literature II: Latin Middle*

(inaczej Tat), który przekazał Egipcjanom prawa i nauczył ich pisma¹⁸.

Ages, s. 500-501; Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 52-88; A. Sowińska, *Magnum Miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Divinae institutiones 7.13.3*, BAn 10/4 (2020) s. 707-733; Copenhaver, *Hermetica*, s. XLIX; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 192-195.

¹⁸ Ficino, *Argumentum* 9-23, Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander'*, s. 3. Ficino opowiada się za egipskim pochodzeniem Hermesa Trismegistosa i przypisywanych mu pism. Tego samego zdania jest w swoim tłumaczeniu *De Mysteriorum Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum Jamblicha: Giamblico, I mysterii (De Mysteriorum Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum)*, secondo la versione latina di Marsilio Ficino, tł. A. Boffino, b.m.w. b.r.w., s. 15, 196. Odmienne zdania jest Bianca Maria Tordini Portogalli, która uważa, że teksty hermetyczne zawierają tylko nieliczne elementy pochodzenia egipskiego, dla których trudno znaleźć jakieś jedno źródło egipskie: „Scarsi elementi di ascendenza egiziana, per cui difficilmente si può pensare che risalgono a una fonte egiziana” (Portogalli, *Ermene Trismegisto*, s. 155). Wcześniej podobnie myślał Tadeusz Zieliński, według którego „w hermetyzmie nie ma prawie nic egipskiego” (T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Sandomierz 2017, s. 53; por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 56-57). Wielu współczesnych badaczy jednak przychyliła się do hipotezy o egipskim rodowodzie hermetyzmu, ale oczywiście nie uznają samego Hermesa za postać historyczną a mityczną (mitycznego nauczyciela egipskiej mądrości, zarazem mędrca i maga). Por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 65-99, 147-148; Broek, *Hermes Trismegistus I*, s. 474-478; Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 558-570; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 3-35; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, s. 67-81; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 18, 22-31, 161-209; Copenhaver, *Hermetica*, s. XIII-XVI, XXXII-XL; E. Hornung, *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tł. A. Niwiński, Warszawa 2023, s. 79-88; M.D. Litwa, *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*, Cambridge 2018, s. 2-9; Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 19-25, 38-44; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 59-68, 117-160; Scott, *Hermetica*, s. 1-15; Z. Pleš, *Die Hintergründe des Corpus Hermeticum: Autoren, Leser, Gemeinschaften*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 146-159; S.H. Aufrère, *Welches Ägypten-Bild zeigt das Corpus Hermeticum?*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 109-144; H. Sternberg-el Hotabi, *Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des Asclepius*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 223-263. Niektórzy badacze uważają nawet, że w Aleksandrii istniała wspólnota wyznawców filozofii Hermesa Trismegistosa. Pisał o tym Richard Reitzenstein: „Es scheint mir klar, dass jene Umgestaltung der *Poimandres*-Schrift sich in der Gemeinde vollzogen hat” (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 213; por. Reitzenstein, *Poimandres*, s. 8, 35, 146, 154, 159-160, 190). Podobne wnioski na temat istnienia wspólnoty uczony wyciąga nieco

Przydomek Trismegistos (łac. *Trismegistus* – ‘trzykroć wielki’) otrzymał

dalej w odniesieniu do *Asclepius*, to jest łacińskiej wersji *Logos teleios* (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 213; por. Reitzenstein, *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius*, „Archiv für Religionswissenschaft” 7 (1904) s. 248). Gilles Quispel na podstawie swoich badań nad pismami z Nag Hammadi uznał, że w Aleksandrii musiała istnieć jakaś sekretna wspólnota, coś w rodzaju loży masońskiej, pielęgnująca pewne rytuały, jak pocałunek pokoju, chrzest odrodzenia w duchu i sakralny posiłek: „Owing to the new Hermetic writings that were discovered near Nag Hammadi in 1945, it has become certain that the Hermetic Gnosis was rooted in a secret society in Alexandria, a sort of Masonic lodge, with certain rites like a kiss of peace, a baptism of rebirth in the Spirit and a sacred meal of the brethren” (G. Quispel, *A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi Codex VI.6)*, w: *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, red. R. van den Broek – W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 74). Por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistos*, s. 160-163; R. van den Broek, *Hermes und seine Gemeinde in Alexandria*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 14-21 (Broek pisze tu o wspólnocie, która kulturowała misteria hermetyczne); Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 564-567; J. Helderman, *Licht, Leben und das Wort*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 287; M. Heiduk, *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*, Freiburg 2007, s. 47; Litwa, *Hermetica II*, s. 9-11; Pleše, *Die Hintergründe des Corpus Hermeticum*, s. 167-170; Sfameni Gasparro, *Tra scrittura e rituale*, s. 117-120; Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres*, s. 182-183. Innego zdania jest Tordini Portogalli, według której pisma hermetyczne nie stanowią jednolitego dzieła i nie mogą być traktowane jako coś w rodzaju „pisma świętego” dla jakiejś sekty religijnej. Zdaniem włoskiej uczzonej, zawierają one nauki różnego pochodzenia, nierzadko sprzeczne: „Il Corpo ermetico non costituisce un’opera unitaria e non può considerarsi com la Sacra Scrittura di una seta religiosa, perché rifugge dall’indicare un ritual misterico per i fedeli, ed espone dottrine spesso opposte e contraddittorie, evidentemente di diversa origine e provenienza” (Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto*, s. 154). Według włoskiej uczzonej, hermetyzm był jednym z wielu nurtów, które wpłynęły na fali charakterystycznego dla ówczesnej epoki ureligijnienia i uduchowienia oraz związanych z tym tendencji mistycznych (Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto*, s. 154, 155). Podobnego zdania był wybitny francuski badacz pism hermetycznych, dominikanin André-Jean Festugière. Festugière zaprzeczył teom Reitzensteina o istnieniu konfraterni wyznawców hermetyzmu, przypominających wspólnoty wtajemniczonych w misteria religijne. Zdaniem francuskiego uczonego, traktaty hermetyczne są wytworem studiów autorów, którzy przetworzyli popularne podówczas koncepcje filozoficzne na teozoficznie zabarwione poglądy na świat, nie do końca spójne ze sobą. Festugière uważał, że tajemnice wtajemniczeń hermetycznych tak naprawdę nigdy nie istniały; istnieli tylko tajemniczy autorzy pism hermetycznych (Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1, s. 81-85). Zob. też przyp. 28.

z tej racji, że sprawował jakby trzy funkcje – był największym filozofem, największym kapłanem i największym królem: „*Trismegistum* vero, idest ter maximum, nuncuparunt, quoniam philosophus maximus, sacerdos maximus, rex maximus extitit”¹⁹. On też, według Ficina, miał być autorem wszystkich pism hermetycznych, to jest *Asklepiusza*, *Poimandresa* oraz pozostałych traktatów *Corpus Hermeticum*, i dlatego został nazwany pierwszym autorem teologii: „*Primus igitur theologie appellatus est autor*”²⁰. Następcą Hermesa był grecki Orfeusz. Orfeusz wtajemniczył Aglaofema. Jego następcą był Pitagoras. Z kolei następcą Pitagorasa był Filolaos, a Filolaosa – Platon („*noster Plato*”, jak pisze tu o nim Ficino, podobnie jak o Merkury – *Argumentum* 99), który wieńczy dzieło w ramach *priscae theologiae*²¹. Swoją koncepcję Ficino dopracuje w *De Christiana religione*²² i w *Theologia Platonica*²³, w których uzupełnia wykaz teologów o Zoroastra, sadowiąc go przed Hermesem. Ficino, odwołując się do Cyserona, Laktancjusza i Augustyna²⁴, swoją teorię *priscae theolo-*

¹⁹ Ficino, *Argumentum* 19-24; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3. Por. Broek, *Hermes Trismegistus I*, s. 476.

²⁰ Ficino, *Argumentum* 33-34, 42-56; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4-5.

²¹ Ficino, *Argumentum* 34-41; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4. Jak pisze Paul Oskar Kristeller, „*Platone per il Ficino non significa tanto un unico fenomeno filosofico, quanto piuttosto il rappresentante e il perfezionatore di un'antichissima tradizione della «Teologia»*” (P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005, s. 16).

²² Ficino, *De christiana religione* C. 22; Ficino, *La religione Cristiana*, s. 99-102.

²³ Ficino, *Theologia Platonica* VI 1; XVII 1; Ficino, *Teologia Platonica*, s. 424-429, 1600-1625. Zob. też wstęp E. Vitale, w: Ficino, *Teologia Platonica*, s. XLIII-LV.

²⁴ Ficino, *Argumentum* 7-8, 50-53; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3, 4. Por. Ebeling, *Hermes Trismegistus*, s. 37-44, 59-70. Ebeling zauważył, że Laktancjusz, podobnie jak Klemens, uważał hermetyzm, a także powiązany z nim platonizm, za uverture do chrześcijaństwa: „*Like Clement, Lactantius understood Hermeticism, as well as Platonism, which was related to it, as an overture to Christianity*” (Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 41). Dalej Ebeling pisze: „*If Ficino revered Hermes as the father of all theology, he obviously did not refer to Augustine, Hermes' critic, but to Lactantius. Hermes was the founder of a theo-philosophical tradition to which the greatest of the Greek philosophers adhered: Orpheus, Pythagoras, and Plato were in agreement with Hermes Trismegistus on the essentials*” (Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 63). Por. Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 207; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 62-88; Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 25-42; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 192-195. Jak pisze Paolo Scarpi, dla Laktancjusza Hermes stał się gwarantem boskiej prawdy (Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto*, s. 650-651). Scarpi dodaje, że Laktancjusz widzi w Hermesie

giae oparł na założeniu, że istnieje swego rodzaju ciągłość doktrynalna teologii od najdawniejszych czasów aż do Chrystusa. Hermes Trismegistos miał być pierwszym z teologów. Chrystus – ostatnim. Szczególną pozycję zajmuje tu Platon, który wieńczy dzieło, którym, według Ficina, jest pierwotne objawienie²⁵.

wręcz depozytariusza boskiej mądrości: „Il depositario del sapere divino” (Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto*, s. 651). Podobnie traktuje Hermesa Trismegistosa i przypisywane mu pisma Ficino. Por. Jagiełło, *Hermes Trismegistos*, s. 34-40.

²⁵ Zob. Ficino, *Argumentum* 42-53; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4. Ficino zatem pozostał wierny starożytnej tradycji chrześcijańskiej, która przedstawiała Hermesa Trismegistosa jako swego rodzaju proroka wieszczącego chrześcijaństwo. Podąża tu najwyraźniej za Laktancjuszem, na którego parokrotnie się powołuje w *Argumentum* (8, 52), i Augustynem, a także Cyceronem. Podkreśla to wydawca *Pimandra*, Maurizio Campanelli (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXXIII-XXXIX). Zob. też: Czerkawski, *Hermetyzm w Polsce XVI wieku*, s. 160; Czerkawski, *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 15/1 (1967) s. 124-126 (Czerkawski przedstawia tu postać Hermesa w opisie Rosseliego); Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 52-88; Moerschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, s. 16-49; W.J. Hanegraaff, *Tradition*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 1125-1135. Zdaniem Campanelli, Ficino zastąpił arabski wizerunek Trismegistosa jako alchemika jego obrazem zgodnym z tradycją klasyczną i chrześcijańską (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXXIX). W tradycji arabskiej bowiem Hermes był identyfikowany z Enochem, patriarchą żyjącym w Egipcie jeszcze przed biblijnym potopem. To on miał być konstruktorem egipskich piramid i świątyń. Jego mądrość, zapisana w inskrypcjach na murach świątyń, przetrwała potop i dzięki temu stała się źródłem wiedzy dla ludzi żyjących po tym potopie. Dwóch następnych Hermesów żyło, według tej tradycji, już po potopie. Jeden z nich żył w Babilonii i w Egipcie, drugi – już tylko w Egipcie, gdzie zajmował się twórczością naukową i mechaniką. Jak podaje Campanelli we wstępie do wydania *Pimandra* (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXVI-XXVII), historia tych Hermesów znana była średniowiecznym uczonym dzięki popularnemu podówczas utworze zatytułowanemu *Liber de compositione alchemiae*, w którym mnich bizantyjski Morienus Romanus wyklada alchemię księciu Calid (Halid ibn Yazil). *Liber de compositione alchemiae* był poprzedzony wstępem znanym jako *De tribus Mercuris*, autorstwa najprawdopodobniej Roberta z Chester, który miał być też tłumaczem *Liber de compositione alchemiae* z arabskiego na łacinę. *De tribus Mercuris* krążył jako wstęp do innego dzieła alchemii późnoantycznej, również przetłumaczonego z arabskiego, a mianowicie *Tractatus aureus de lapidis phisici secreto* (z XIII wieku), cytowanego zwykle jako *Septem tractatus Hermetis sapientia Triplicis*. O trzech Hermesach mówi też *Liber de sex rerum principiis* z XII wieku, czytany jeszcze w XV wieku (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXVII). Campanelli dodaje, że obraz Hermesa Trismegistosa, stworzony przez Ficina w *Argumentum* i przejęty przez niektórych humanistów włoskiego

Poimandres przyjmuje formę objawienia podanego w wizji mistycznej, w której Hermesowi ukazuje się Poimandres, czyli Duch – Umysł Boga Ojca. Drugim pismem objawionym w *Corpus Hermeticum* jest traktat XI, ale nie ma w nim bezpośrednio zarysowanej wizji mistycznej, jest tylko mowa Poimandresa do Hermesa. Sam motyw mistycznej wizji (w czasie snu, gdy uśpione są receptory zmysłowe) jest elementem duchowości hermetyzmu. Występuje m.in. w traktacie X *Corpus Hermeticum* w formie wizji Boga jako najwyższego Dobra²⁶ oraz w traktacie V, ale tu mówi się też o objawianiu się Boga poprzez wszystko to, co istnieje w kosmosie – cały kosmos okazuje się teofanią swego stwórcy²⁷.

„Objawiony” charakter *Poimandresa* (i podanej w nim mistycznej wizji) sugeruje, że nie należy spodziewać się po nim teorii naukowych, które wyjaśniałyby merytoryczny sens przedstawionych w nim treści, tym bardziej, że zostały one podane w formie mistycznej wizji, a więc na modłę mitologiczną, właściwą dla przekazu religijnego (a nie dla teorii naukowej). Sugerują to też oczekiwania protagonisty tego utworu, które wykraczały poza domenę ścisłych nauk. Pragnął on bowiem zrozumieć nie tylko naturę świata, co rzeczywiście podpada pod kompetencje nauk ścisłych, lecz również Boga. Sam to powiedział, odpowiadając na pytanie zjawy, czyli Poimandresa. Można się więc spodziewać, że nie oczekiwał od Poimandresa teorii naukowej, a raczej religijnego przesłania, które byłoby w stanie zadowolić nie tyle jego naukowe zainteresowania, ile potrzeby i pragnienia natury duchowej, wyraźnie zindywidualizowane, które mogły być zaspokojone wyłącznie poprzez osobiste przeżycia duchowe (których najwidoczniej nie mogły zainicjować ani tradycyjne religie, ani ścisła filozofia).

Czytanie *Poimandresa* w perspektywie duchowej, jako swego rodzaju przesłania filozoficzno-religijnego, wydaje się o tyle właściwe, że on sam jest, jak można domniemywać, owocem medytacji jego autora (medytacji filozoficznych i religijnych zarazem), niezależnie od swoich źródeł literackich i tzw. „wpływów” filozoficznych, które zresztą nie są trudne do wyśledzenia (ich tropy prowadzą zazwyczaj do ówczesnej filozofii,

odrodzenia, takich jak Ludovico Lazzarelli i Cornelio Agrippa, stanie się częścią hermetycznej tradycji renesansowej, choć pojawiają się też inne przedstawienia Hermesa, odmienne i kontestujące obraz pióra Ficina (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XLII-LIX). Por. Jagiełło, *Hermes Trismegistos*, 31-33.

²⁶ *Corpus Hermeticum* X 4-6.

²⁷ *Corpus Hermeticum* V 2-6.

zwłaszcza ówczesnego platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu, oraz do duchowości misteriów greckich i egipskich)²⁸.

Takie podejście do *Poimandresa* wydaje się właściwe także z tego powodu, że Hermes Trismegistos to postać mityczna, a nie historyczna, podobnie jak Poimandres, co bynajmniej – dodajmy – nie odbiera im rzeczywistych mocy inspiracyjnych i nie osłabia ich duchowego przekazu. Postacie mityczne miały i mają wpływ na ludzi, czasem nawet większy niż postacie historyczne.

2. Zjawienie się Poimandresa [*Poimandres* 1-3²⁹]

Poimandres zaczyna się obrazem mistycznej wizji, której doświadczył Hermes Trismegistos, gdy oddawał się filozoficznej medytacji nad metafizyczną naturą rzeczy. Te intelektualne rozważania czy raczej medytacje pochłonęły go tak dalece, że popadł w stan jakby snu czy półsnu, w którym uśpione zostały jego zmysły cielesne, a jednocześnie rozbudzone i wyostrzone zmysły wewnętrzne (oczy duszy, by użyć znanego

²⁸ Jak pisze Tordini Portogalli, pisma hermetyczne, podobnie jak cała literatura filozoficzno-religijna tej epoki, przedstawiają, zmieszane razem, elementy platońskie, arystotelesowskie i stoickie, wraz z pewnymi śladami orientalnych nurtów misteriozoficznych, bardziej irańskich niż egipskich. Zawierają także liczne podobieństwa z pismami orfizmu, *Wyroczniami chaldejskimi* i licznymi tekstami chrześcijańskiego gnostycyzmu: „Questi testi..., come tutta la letteratura filosofico-religiosa del temo, presentano, mescolati tra loro, elementi platonici, aristotelici e stoici, insieme a qualche traccia di misteriosofie orientali, più iraniche che egiziane; hanno inoltre molte somiglianze con gli scritti dell’orfismo, gli oracoli dei Caldei e numerosi testi dello gnosticismo cristiano” (Portogalli, *Ermete Trismegisto*, s. 155). Dalej uczona dodaje wiele mówiące słowa: „In questo carattere composito e frammentario, in questa varietà di temi e di elementi, si può ritrovare un costante atteggiamento di pensiero che costituisce l’aspetto unitario di tale complesso di scritti: La conoscenza intesa come rivelazione, la filosofia come scienza della rivelazione, che, per riferire le parole di Ermete, «consiste nel solo desiderio di conoscere più profondamente la divinità mediante una contemplatione incessante e una santa devozione» (Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 12: *in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*). L’esigenza di conoscere Dio, di contemplarlo quasi fondendosi e identificandosi con lui, costituisce, insieme a una pietà religiosa sempre presente, lo sfondo comune della tematica ermetica” (Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto*, s. 155). Zob. też przyp. 4 i 18.

²⁹ W pracy *Corpus Hermeticum* będzie podawany z cyfrą rzymską, odnoszącą się do numeru traktatu, i cyfrą arabską, do numeru akapitu w tym traktacie (w tym przypadku: *Poimandres* – *Corpus Hermeticum* I 1-3).

terminu Platona, jak najbardziej tu pasującego, bo mowa właśnie o widzeniu). Ujrzał wtedy (oczywiście duszy – cała rzecz ma miejsce w jego intelekcie) postać niezmiernie wielkości, która przedstawiła mu się (na jego pytanie, kim jest) jako Poimandres, Umysł (Duch) najwyższej Zwierzchności, czyli Boga Najwyższego: ὁ τῆς αὐθεντίας Νοῦς. Innymi słowy, Hermesowi objawił się Bóg w swojej istocie. Umysł stanowi istotny aspekt natury Boga.

Poimandres od razu zapytał Hermesa, co chce usłyszeć i zobaczyć, czego chce się nauczyć i co poznać swoim umysłem. Hermes odpowiedział, że pragnie zrozumieć naturę rzeczy i poznać Boga: Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τοῦτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν.

Odpowiedź Hermesa była krótka i zarazem godna greckiego filozofa, i przynajmniej po części dość oczywista, bo filozofowie greccy zawsze pytają o to samo – chcą pojąć naturę rzeczy, choć nie zawsze wiążą to z pytaniem o Boga. I to jest ten zasygnalizowany element oczywistości w odpowiedzi Hermesa. Widać, że odebrał on (a mówiąc ściślej, autor *Poimandresa*) greckie wykształcenie, zapewne w Aleksandrii. Jednak druga część jego odpowiedzi (ta o poznaniu Boga) nie jest już taka oczywista (nie wszyscy filozofowie pytali się o Boga). Pozwala to domniemywać, że zasugerowane wykształcenie było dość mocno osadzone na filozofii platońskiej³⁰, bo to dla Platona i platoników było oczywiste, że bóg jest początkiem i końcem wszystkiego oraz miarą wszystkich rzeczy, jak orzekł Platon w *Prawach*³¹. W odpowiedzi Hermesa jest jeszcze jeden element znamieny, a zarazem coś sugerujący. Chodzi o to „pragnę poznać”. Nie trudno rozpoznać w tym „pragnę poznać” mocne wewnętrzne napięcie i mocne zaangażowanie uczuciowe, które zdaje się wypływać z ukrytych pokładów duszy, która usiłuje z całych swych sił zgłębić tajemnicę natury świata i Boga. Bóg nie mógł pozostać obojętny na tego rodzaju pragnienia i wyzwane przez nie uczuciowe energie. Okazało się, że w sferze duchowej uczucia mają walor poznawczy, zwłaszcza gdy skierowane są do Boga, który z natury swojej czuły jest na ludzkie pragnienia i uczucia³². I oczywiście Bóg nie pozostał obojętny na tak gorące pragnienia. Zjawił się jako

³⁰ Zob. C. Tornau, *Platonische Philosophie im Asclepius*, w: *Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 171-222; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 190-200.

³¹ Plato, *Leges* 715E-716D.

³² Por. *Corpus Hermeticum* VII 2 – tu mówi się wprost, że Boga poznaje się umysłem i sercem.

Poimandres w duszy Hermesa. Bóg – warto dodać – choć ukryty w swojej transcendencji, chce być poznany przez człowieka³³.

To wszystko stwarza swoisty duchowy nastrój zdolny do zainicjowania pewnych intuicji, które usiłują przeniknąć materialną skorupę świata, by zajrzeć poza jego materialne granice. Zarazem wprowadza czytelników (wrażliwych na tego rodzaju nastroje) w stany duchowe bliskie doznaniom, jakie są udziałem „mystów” doświadczających wtajemniczeń misteryjnych, których kulminacją jest doświadczenie boskości, jak mówił Arystoteles³⁴, czyli *sacrum*. W tego rodzaju atmosferze religijne

³³ Mówi się o tym wprost np. w traktacie X (*Corpus Hermeticum* X 15), a także w końcowej modlitwie Hermesa w *Poimandresie*: „Święty jest bóg, który chce być poznawany i jest poznawany przez swoich” (tł. Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 181).

³⁴ Aristoteles, *De philosophia*, fr. 15, ed. Ross. Alberto Bernabé, cytując Diona Synezjusza z Cyreny (Synesius, *Dion* 10, 48 a; por. G. Colli, *La Sapienza greca*, t. 1, Milano 1977, s. 107-108), pisze: „Given the lack of context, it is uncertain whether the philosopher refers to the Eleusinian, the Orphic, or what is more probable, to all the mysteries in general. In any case, what he argues can be applied to any of them: «Aristotle considers that those who become initiated should not learn anything, but rather experiment and change their mentalities, this is, achieve due preparation»” (A. Bernabé, *Aristotle and the Mysteries*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 34). Podobnie pisze o wtajemniczeniach w Eleusis Bianca M. Dinkelaar: „The mystery of Eleusis was thus not the bestowing of some secret knowledge or set of ideas, but a unique experience, an encounter with the divine itself” (B.M. Dinkelaar, *Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues*, „Mnemosyne” 73 (2020) s. 39-40). Maria R. Gómez Iglesias w doświadczeniu, jakim jest wtajemniczenie misteryjne, widzi efekt luminacji: „I undertook to teach you what I have learned, not what I have experienced... the one is a matter for teaching, the other for mystical experience. The first comes to men by hearing, the second comes when reason itself has experienced illumination – which Aristotle described as mysterious and a kind to the Eleusinian rites (for in these he who was initiated into the mysteries was being molded, not being taught)” (M.R. Gómez Iglesias, *The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 72). Do stwierdzenia Arystotelesa odnosi się też Giorgio Colli: „E ancora in Aristotele, che non é certo il più mistico tra i filosofi, la cosa viene ribadita, e in termini del tutto espliciti: leggiamo I un suo frammento che la conoscenza noetica va riportata visione eleusina” (G. Colli, *La Sapienza greca*, t. 1, Milano 1977, s. 29; zob. też: Colli, *La Sapienza greca*, t. 1, s. 106-108). Podobnie Georg E. Mylonas: „The statement attributed to Aristotle that they (initiates) suffered rather than learned” (G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London 1961, s. 228). Także Nicola Turchi: „Ai misteri, dice Aristotele, non si va per apprendere, ma per esperienza mistica vissuta in virtù dell’azione liturgica, una profonda emozione religiosa” (N. Turchi, *Le religioni dei misteri nel mondo*

przesłanie *Poimandresa* może być odebrane jako swego rodzaju religijne „objawienie” i zarazem „wtajemniczenie”, czyli jako coś, co uruchamia zasygnalizowane wyżej intuicje i związane z nimi przeżycia duchowe³⁵. Domyślamy się, że to przesłanie skierowane jest właśnie do czytelników dysponowanych do tego rodzaju doznań.

Swoją wymowę w budowaniu tego nastroju miało pytanie postawione Hermesowi przez Poimandresa o to, co chce usłyszeć i zobaczyć, czego chce się nauczyć i co poznać swoim umysłem: *Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι*;

Zadanie tego pytania przez Poimandresa, czyli Umysł najwyższego Boga, zdaje się sugerować, że zjawił się on, by odpowiedzieć na wewnętrzne pragnienia Hermesa, który chciał rozszyfrować Tajemnicę natury świata i samego Boga – pragnienia, które pochłaniały go bez reszty (świadczą o tym dziwny stan, w który zapadł, gdy oddawał się filozoficznym medytacjom inicjowanym przez te pragnienia). Uwidacznia tu się jeszcze jedno, równie znamienne. Otóż Poimandres bynajmniej się nie narzuca Hermesowi. Wprost przeciwnie – prosi Hermesa o życzliwe przyjęcie go do swego umysłu. Innymi słowy, Bóg nie narzuca się, choć chce być poznany³⁶. Zjawia się w umysłach tych, którzy Go rzeczywiście pragną.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na kilka motywów, które pojawiły się w powyższym ustępie i wydają się ważne dla zrozumienia przesłania, które niesie *Poimandres*. Na samym początku mamy motyw snu, który powraca w końcowej części *Poimandresa*³⁷. Sen, to jest uśpienie ciała i wyłączenie wszystkich receptorów zmysłowych (wprost mówi się tu o zamkniętych oczach), budzi i otrzeźwia duszę, która wraca jakby do swego naturalnego stanu, w którym aktywizują się jej duchowe zdolności, dające jej uczestnictwo w prawdziwej wizji³⁸. Hermes tu podkreśla, że jest to zasługą samego Poimandresa, który zespalać się z jego własnym umysłem (wręcz stając się jego umysłem), obdarzył go tym samym Słowem (*Λόγος*) najwyższej Zwierzchności (*τῆς αὐθεντίας Λόγος*)³⁹.

antico, Genova 1987, s. 70). Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tł. K. Bielański, Bydgoszcz 2001, s. 161-195; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tł. J. Wociał, Kraków 2007, s. 150; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tł. I. Kania, Kraków 2004, s. 79-81, 132-138, 191-193.

³⁵ Zob. wyżej przyp. 28.

³⁶ Por. *Corpus Hermeticum* X 15.

³⁷ *Corpus Hermeticum* I 30.

³⁸ *Corpus Hermeticum* I 30. Por. też *Corpus Hermeticum* X 5.

³⁹ *Corpus Hermeticum* I 30.

Jak już wspomniano, podobny motyw sennej wizji, zarazem iluminacji i kontemplacji (połączonej ze świętym milczeniem) tym razem Boga jako Dobra mamy w traktacie X⁴⁰. Można się domyślać, że zdarzenie mogło mieć miejsce we śnie. Jest to sytuacja dość charakterystyczna także dla wtajemniczeń misteryjnych, gdyż w czasie snu uśpione zostają zmysły cielesne, a uaktywnia się umysł, w którym odzywa się wówczas jego pierwotna, boska natura. Sen był elementem duchowych wtajemniczeń⁴¹.

Swoją wymowę w powyższym ustępie *Poimandresa* (1-3) ma termin Umysł (Noûς)⁴². Poimandres przedstawił się Hermesowi jako Umysł

⁴⁰ *Corpus Hermeticum* X 4-6; XIII 15-16. Por. Broek, *Hermetism*, s. 565. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris 1954, s. 241-257.

⁴¹ Podobny obraz podaje Apulejusz w XI księdze swoich *Metamorfoz*, gdzie najprawdopodobniej opisuje swoje wtajemniczenia: Apuleius, *Metamorphoses* 23. Lucius, główny bohater *Metamorfoz*, reprezentujący tu najprawdopodobniej samego Apulejusza, już po duchowej transformacji (powrocie do ludzkiego ciała) wypowiada znamienne słowa: „Do granic śmierci doszedłem i progów Prozerpiny dotknąłem, a wróciłem przez bezdnie wszystkich żywiołów. W głębokiej nocy widziałem słońce ślepiącym blaskiem jaśniejące, patrzyłem w oczy potęgom piekielnym i niebieskim potęgom i do stóp ich czołem uderzyłem” (tł. E. Jędrkiewicz, Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Warszawa 1976, s. 256). Jak pisze Theodora Suk Fong Jim, Izysda, która objawiła się mu we śnie, obiecała swoją opiekę i szczęście zarówno w tym życiu, jak i po śmierci, oraz kazała dołączyć następnego dnia, który będzie jego dniem zbawienia, do procesji: „The goddess, who declared her real name as Isis, manifested herself in his dream and told him to join the procession the following day, which would be his «day of salvation» (11, 5: „dies salutaris”). The goddess further promised that he would live in happiness and glory under her guardianship, and that he would continue to be favoured by her even after death” (T. Suk Fong Jim, *Salvation (Soteria) and Ancient Mystery Cults*, „Archiv für Religionsgeschichte” 18-19 (2017) s. 270). Sen jest alegorią śmierci, a obudzenie – alegorią odrodzenia, które dokonuje się już za sprawą samego Boga (w przypadku Lucjusza/Apulejusza za sprawą oczywiście bogini Izysdy). Na temat snu i obudzenia ze snu jako obrazu przemiany duchowej, czyli odrodzenia w sensie duchowości misteryjnej, w *Metamorfozach* Apulejusza, zob. N.P. Roubekas, *Lucius' Lucid Dream: Book 11 of the „Metamorphoses” and Religious Conversion*, „Journal of Cognitive Historiography” 1 (2014) s. 171-185. Por. G.F. Gianotti, *Tra Platone e Iside: per una rilettura dell' XI libro delle Metamorfosi di Apuleio*, „Atti della Accademia delle Scienze” 148 (2014) s. 51-103; E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 86-109.

⁴² Odnosnie do rozumienia gr. νοῦς i przekładu na język polski w *Poimandresie*, zob. I. Trzcińska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznika” 39 (2006) s. 141-156. Autorka tłumaczy νοῦς jako ‘umysł’, łac. *mens*. Podobnie A. Tylak przekłada greckie νοῦς na polskie ‘umysł’ w swoich tłumaczeniach traktatów *Corpus Hermeticum* (Tylak, *Bóg – świat – człowiek*).

najwyższej Zwierzchności. Termin *voũs* w greckim *Corpus Hermeticum* występuje w znaczeniu natury duchowej, którego charakterystyczną dyspozycją są doświadczenia (przeżycia) pozazmysłowe, w tym przeżycia mistyczne, bliższe raczej widzeniu lub intuicji mentalnej, aniżeli logicznemu rozumowaniu⁴³. Umysł utożsamiany jest z najwyższym Bogiem, choć w traktacie II *Corpus Hermeticum* będzie o Nim powiedziane, że jest On (Bóg) w istocie czymś więcej niż tylko Umysłem, bo pryncypium tego Umysłu (*αἴτιος δὲ τοῦ voũv*)⁴⁴. Demiurg zrodzony z najwyższego Boga (z udziałem Logosu – *Λόγος ἅγιος*) również nazywany jest Umysłem, tyle że drugim (*ἕτερος Νοῦς δημιουργός*). Zarazem *voũs* oznacza w *Poimandresie* umysł ludzki (duch, w sensie wrażliwości duchowej), nie tracąc znaczenia boskiego Umysłu⁴⁵. Można zatem powiedzieć, że umysłem ludzkim w hermetyzmie może być sam Bóg – najwyższy Umysł. Domyślamy się jednak, że odnosi się to do stanu „nadprzyrodzonego”, w którym człowiek jest tak ściśle związany z Bogiem, że można powiedzieć, iż Bóg go wręcz „przebóstwia” – w duszy ludzkiej tym samym objawia się Bóg. Urzeczywistnia się w niej „obraz Boga”, dusza staje się miejscem najprawdziwszej teofanii. Jednocześnie jednak jest wyraźnie powiedziane, że nie wszyscy ludzie posiadają ów umysł⁴⁶. Umysł okazuje się więc darem Boga dla tych, którzy nań zasłużyli w sensie moralnym i duchowym. Najdobitniej wyraża to księga czwarta⁴⁷. Umysł chroni

Podobnie Agata Sowińska w swoich przekładach traktatów (*Corpus Hermeticum* oraz *Stobaei Hermetica* gr. *voũs* tłumaczy jako ‘umysł’: A. Sowińska, [*Hermes Trismegistos*] *O tym, że żaden z bytów nie ginie, lecz w błędzie są ci, którzy mówią, że przemiany są „zniszczeniem” i „śmiercią”*, VoxP 79 (2021) s. 561; A. Sowińska, [*Hermes Trismegistos*] *Stobaei Hermetica XI (Joannis Stobaei Anthologium: Hermetica, excerptum XI)*, VoxP 81 (2022) s. 252). W. Myszor w swoim tłumaczeniu *Poimandresa* *voũs* przekłada jako ‘rozum’ (Myszor, *Poimandres*, s. 208-216). We włoskich przekładach *voũs* tłumaczy się jako ‘intelletto’ (zob. Tordini Portogalli, *Ermene Trismegisto*) bądź zostawia w greckim brzmieniu jako *Nous* (zob. Ramelli, *Corpus Hermeticum*; Scarpi, *Poimandres*). W przekładach angielskich *voũs* tłumaczy się najczęściej jako ‘mind’ (Copenhaver, *Hermetica*; Scott, *Hermetica*; G.R.S. Mead, *Hermetica*, London 1906). D. Litwa tłumaczy gr. *voũs* jako ‘consciousness’ (w znaczeniu: “spiritual consciousness”, czyli “the highest form of intellect”). Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 15. Jan Heldermań tłumaczy *voũs* na niemiecki jako ‘Geist’. Zob. Heldermań, *Licht, Leben und das Wort*, s. 270, 273, 274.

⁴³ *Corpus Hermeticum* I 6, 12; V 2; XII 1-3, 14.

⁴⁴ *Corpus Hermeticum* II 14.

⁴⁵ *Corpus Hermeticum* I 12.

⁴⁶ *Corpus Hermeticum* I 21-23; IV 3-5; X 24.

⁴⁷ *Corpus Hermeticum* IV 3-5.

ludzi przed popadnięciem w zło, w sensie sokratejskim, czyli przed czynieniem zła⁴⁸, i w sposób naturalny prowadzi do Boga jako źródła poznania⁴⁹. To dzięki tak rozumianemu umysłowi ludzie mogą pojąć sens swego życia w wymiarze nadprzyrodzonym⁵⁰. W czwartym traktacie *Corpus Hermeticum* poznanie duchowe wyraźnie jest powiązane z miłością do Boga⁵¹, która reguluje wybory moralne dokonywane przez człowieka⁵². Mówi się nawet o oglądaniu i poznaniu oczyma serca (τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς), co kojarzy tu się z kontemplacją Boga (dosł. obrazu Boga – τοῦ θεοῦ εἰκόν)⁵³.

3. Mistyczna wizja Hermesa i jej wyjaśnienie przez Poimandresa [*Corpus Hermeticum* I 4-6]

Po słowach Poimandresa, w których ten poprosił Hermesa Trismegistosa o życzliwe przyjęcie go do swego umysłu, Poimandres zmienił swój wygląd i Hermes ujrzał w swym umyśle przedziwne zjawisko (mowa, jak się można domyśleć, o mistycznej wizji):

τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ιδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἦνοικτο ῥοπῇ, καὶ ὁρᾷ θεῶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδὼν. καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγεννημένον, φοβερὸν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὥς <ὄφει> εἰκάσαι με εἴτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδούσαν, ὥς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοῶδη· εἴτα βοή ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὥς εἰκάσαι φωνῇ πυρός, ἐκ δὲ φωτός... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικὸν δὲ ἄμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὢν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρός ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὥς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὥς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν>

⁴⁸ *Corpus Hermeticum* I 22.

⁴⁹ Por. *Corpus Hermeticum* X 21; IV 6.

⁵⁰ *Corpus Hermeticum* I 21; IV 4-7.

⁵¹ *Corpus Hermeticum* IV 4-7.

⁵² Por. G. Quispel, *Gnoza*, tł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 93-96.

⁵³ *Corpus Hermeticum* IV 11. Zob. też: *Corpus Hermeticum* XIII 17 (tu mowa o oku umysłu).

ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν⁵⁴.

Na początku Hermes ujrzał niezwykle światło, które nappełniło go przedziwną radością, którą może dać tylko Bóg (i Poimandres zaraz to mu uświadomi). Następnie pojawiła się straszna ciemność, która wijąc się w potwornych splotach, przekształciła się w wilgotną naturę w stanie niewyobrażalnego zamętu (synonim strasznej nicości, równie straszego chaosu i mrocznych otchłani, znanych zarówno z mitologii greckiej, jak i różnych mitów bliskiego Wschodu). Z niej wydzielają się opary dymu i jakieś jęki przypominające lament uciśnionej natury, a potem ze światła zstąpił Logos, Słowo święte. Słowo święte zapoczątkowało proces oddzielania się elementów, to jest czterech żywiołów, tak że ogień, z racji swojej lekkości, wzbił się wysoko, a zanim podążyło powietrze. Woda i ziemia pozostały związane ze sobą, poruszając się za sprawą Słowa duchowego. W ten sposób został uformowany cały wszechświat⁵⁵.

Istotnym elementem tej wizji są motywy kosmogoniczne. Odnajdujemy tu intuicje greckich filozofów przyrody, którzy usiłowali rozwiązać zagadkę natury świata i jego struktury materialnej, uciekając się do teorii czterech żywiołów, która przybierała formę koncepcji naukowej, a przynajmniej opartej na indukcyjnym oglądzie zjawisk przyrody i wyciąganiu

⁵⁴ *Corpus Hermeticum* I 4, 5: „To powiedziawszy zmienił swój wygląd, i natychmiast wszystko w jednej chwili otworzyło się przede mną. Ujrzałem widok bezgraniczny: wszystko stało się światłem, ciepłym i radosnym, a ujrawszy to, zakochałem się. A wkrótce potem nastąpiła z kolei ciemność, która rozciągnęła się w dół, straszna i ponura, cała poskręcana, tak że przypominała mi węża; później ciemność przemieniła się w jakąś wilgotną naturę, niewymownie wzburzoną, wydzielającą dym, jakby z ognia, i wydającą niewypowiedzianie żałosny dźwięk; potem wydobył się z niej nieartykułowany krzyk, podobny do odgłosu ognia. Ze światła (...) święty logos wstąpił w naturę, a czysty ogień wyskoczył z wilgotnej natury wysoko ku górze, był bowiem lotny i przenikliwy, a jednocześnie aktywny; a powietrze, które było lekkie, podążyło za pneumą, unosząc się z ziemi i wody aż do ognia, tak że wydawało się, że zwiesza się z ognia; woda i ziemia pozostały zmieszane ze sobą, tak że nie można było oglądać ziemi poza wodą; były one poruszane przez unoszący się nad nimi duchowy logos, tak że można je było słyszeć” (tł. A. Tylak).

⁵⁵ Por. van den Broek, *Hermetism*, s. 561-562; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 40-49; Trzcińska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, s. 142-156 (na s. 150 mamy sugestywną analizę dramatycznego obrazu, „w którym pierwotna i ciemna natura krzyczy wielkim głosem, prosząc o ingerencję z wysokości”); Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres*, s. 181-186; H. Jonas, *Religia gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 184-188; Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 98-108.

zeń wniosków. Jej istotą było przekonanie o racjonalnym, wręcz logicznym, jak u Heraklita z Efezu⁵⁶, charakterze natury kosmosu i praw nim rządzących immanentnie (czyli od wewnątrz) – praw zakodowanych w tkance każdego bytu i w rozumnej duszy tegoż kosmosu jako jego wewnętrzna natura⁵⁷. I to było w tej koncepcji najistotniejsze. W wizji Hermesa na te intuicje nakłada się, równie mitologiczna jak tamta (filozofów jońskich), intuicja o boskim Stwórcy tego kosmosu. Mit i w tym wypadku nie umniejsza siły przekazu, a co więcej zdaje się komunikować z samą boską (nadprzyrodzoną) rzeczywistością, o której mówi. Budzi ukryte dyspozycje duchowe (ponadrozumowe) ludzkiej duszy i otwiera ją, w sensie duchowym, na inne, nieuchwytnie w zwykłym dyskursie, wymiary rzeczywistości⁵⁸. Oczywiście – i trzeba to wyraźnie powiedzieć – inspirowane przez ten mit intuicje nie nabierają charakteru racjonalnej idei naukowej – nadal pozostają w obrębie mitu.

Kolejność obrazów pojawiających się w wizji Hermesa jest istotna, bo odwzorowuje ona „dzieje całości”, przy czym jest wyraźnie zaznaczone, że Bóg istniał przed wszelkim stworzeniem i był pryncypium procesu stworzenia materii i utworzonego z niej wszechświata. Wyjaśni to Hermesowi niebawem sam Poimandres. Wyjaśni też nieco dalej pochodzenie podstawowych pierwiastków (τὰ στοιχεῖα), czyli wymienionych w wizji Hermesa czterech żywiołów, z których uformowana została materialna struktura kosmosu. I tak owe pierwiastki (żywioły), jak powie dalej Poimandres, pochodzą z woli Boga (Ἐκ βουλῆς θεοῦ), który za pośrednictwem Słowa (swego Syna) stworzył uporządkowany świat⁵⁹. Bóg je stworzył aktem

⁵⁶ Por. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 71-94; A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot – Burlington, 2007, s. 27-41; K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004; Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 53-94; Jaeger, *Teologia*, s. 173-199; Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, s. 125-130; Leśniak, *Materialiści greccy*, s. 79.

⁵⁷ Odnosnie do idei „racjonalności” (to jest „rozumności”) kosmosu w filozofii jońskiej, zob. U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1992, s. 126-135; Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, s. 33-94; A. Drozdek, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008, s. 9-39; Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 53-146, 201-231; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 70-149.

⁵⁸ Por. K. Pawłowski, *Mit i alegoria jako środek przekazu treści i idei filozoficznych w dialogach Platona na przykładzie mitu o stworzeniu człowieka w „Timajosie”*, „Przegląd Religioznawczy” 253 (2014) s. 147-162.

⁵⁹ *Corpus Hermeticum* I 8: Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris 1950, s. 42-43; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 44-46. Reitzenstein traktuje „wolę Boga” (βουλή θεοῦ) jako odrębną, żeńską hipostazę Boga, obok Logosu, i utożsamia ją z Sofią z pism judeo-hellenistycznych (w tym z Mądrością Salomona), a także z egipską boginią Izydą, która w czasach hellenistycznych była znana jako Σοφία θεοῦ: „Nun ist es sehr bezeichnend, dass diejenige jüdisch-hellenistische Schrift, in welcher die Sofia theou die meisten persönlichen Züge angenommen hat, die Weisheit Salomons, zugleich eine in Gott vorausliegende Welt der Ideen kennt. Freilich ist die Verbindung beider Vorstellungen aufgegeben; sie widersprach dem jüdischen Glauben noch zu hart; aber einzelnes ließ sich übernehmen und hat auf jüdische wie christliche Theologen weiter gewirkt” (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 44-45; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 43). Festugière natomiast, polemizując z tezą Reitzensteina, motyw „woli Boga” wywodzi z pitagorejskiej koncepcji monady i nieokreślonej diady (motyw monady pojawia się w IV traktacie *Corpus Hermeticum* – IV 10). Wolę Boga francuski uczony utożsamia z diadą (żeńską), która pochodzi, zdaniem francuskiego uczonego, z androginicznej monady (Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 42-43). Z kolei Hans Jonas dostrzega w βουλή „pokrewieństwo z postacią Sophii gnozy syryjskiej” (Jonas, *Religia gnozy*, s. 187). Wydaje się jednak, że w świetle pism hermetycznych można uznać występujący w *Poimandresie* motyw „woli Boga” jako wyraz tego, że twórczość Boga nie miała charakteru koniecznego procesu (jak emanacja Plotyna), lecz była aktem Jego woli, a tym samym wyrazem Jego twórczej wolności. Dodajmy, że w traktacie VIII *Corpus Hermeticum* (VIII 1-4) materia, której struktura zbudowana jest z czterech elementarnych pierwiastków, to jest czterech żywiołów, została określona jako wieczna i niestworzona. W pierwotnym stanie istniała w postaci owych czterech oddzielonych od siebie pierwiastków. Ten pierwotny stan materii powoduje, że wszystkie stworzone z niej byty zawierają w sobie naturalne ciążenie ku zniszczeniu i rozkładowi – materia nie ginie, a jedynie ulega rozkładowi na elementarne pierwiastki (a na tym właśnie polega śmierć istot żywych w sensie materialnym), a tym samym wraca do swego pierwotnego stanu. Ta cecha materii odpowiada za istniejące w naturze ziemskich istot żywych ciążenie ku śmierci, która również polega na rozkładzie materii (ciał tych istot żywych) na jej elementy pierwotne, czyli cztery elementarne pierwiastki (żywioły). Jak można przypuszczać, koncepcja wiecznej materii z traktatu VIII *Corpus Hermeticum* ma swe literackie źródła w *Timajosie* Platona (Plato, *Timaeus* 53 b; por. Plato, *Politicus* 273 b). W obu przypadkach, to jest w *Corpus Hermeticum* i w *Timajosie*, koncepcja wiecznej materii, ale jednocześnie ciążącej ze swej natury ku rozkładowi, miała rozwiązać zagadkę zakodowanego w naturze rzeczy (świata przyrody) nieuchronnego zdążania ku śmierci i zagładzie. To naturalne ciążenie ku śmierci i zagładzie, zakodowane w materialnej strukturze wszystkich bytów materialnych, jest odbierane jako podstawa wszelkiego zła w sensie przyrodniczym (inaczej jest ze złem w sensie moralnym, bo tego zła demiurgiem jest zawsze człowiek – *Corpus Hermeticum* IV 8), chociaż jest wpisane w naturę każdego bytu na ziemi. Według traktatu VIII i XI, dotyczy to jednak tylko istot ziemskich, bo ciała niebieskie w kosmosie podlegają prawu swoistej astronomicznej „apokastasis”, to znaczy co jakiś czas powracają one do swego układu pierwotnego (*Corpus Hermeticum* VIII 4; XI 2). Dlatego kosmos, choć stworzony, jest nieśmiertelny. W innych mitach genezyjskich, jak w micie z *Theogonii* Hezjoda (116-128) czy w micie z biblijnej Księgi Rodzaju (1,1-31) rolę materii spełniają

swej woli. Z tych pierwiastków (czterech żywiołów) stworzył przy pomocy Słowa cały świat. Tym samym to Bóg zaprogramował, jeśli tak można powiedzieć, cały proces formowania świata (na wzór idei, to jest formy archetypicznej – τὸ ἀρχέτυπον εἶδος – jak będzie powiedziane w akapicie 8 *Poimandresa*). W poetyckiej wizji Hermesa proces ten jest dość wyraźnie oddany. Motorem napędowym tego procesu jest Logos, Słowo święte – Syn Boży, jak wyjaśnił to wcześniej sam Poimandres⁶⁰ (widać tu pewne analogie z prologiem Ewangelii Św. Jana – jeden z czynników, który mógł sprzyjać uznaniu filozofii hermetyzmu za bliską chrześcijaństwu)⁶¹.

Poimandres wytłumaczył też sens poetyckiego obrazu mistycznej wizji Hermesa. Światłem, które pojawiło się na początku tej wizji, jest nikt inny, tylko on sam, Boski Umysł Boga Ojca. On, Poimandres, był na początku, zanim cokolwiek zostało przezeń zaprojektowane. Można zatem powiedzieć, że świat jako uporządkowany kosmos jest twórczą emanacją myśli samego Boga, przy czym motorem napędowym jest tu Logos – Syn Boga Ojca.

Poimandres wyjaśnił też relację między nim, czyli Bogiem Ojcem, a Logosem. I tak Bóg wobec Logosu jest jak Umysł wobec swojej poznawczej, rozumnej myśli. Tym samym należy uznać, że Logos jest racjonalną, a zarazem twórczą myślą samego Boga Ojca, która realizuje proces tworzenia według archetypicznego wzorca w Umyśle Boga Ojca. Tak powstał uporządkowany, a więc racjonalny w swej konstrukcji i funkcjonowaniu świat. Jak widać, grecka koncepcja racjonalności świata została zachowana w myśli hermetyzmu⁶².

odpowiednio chaos (w *Theogonii* Hezjoda) i nicość (w *Księdze Rodzaju*), obie (chaos i nicość) wieczne i niestworzone. Jednak Hezjodowy chaos musiał mieć w sobie jakąś osobliwą energię, która sprawiła, że przerodził się on, w długim i skomplikowanym procesie kosmogonii, w kosmos, czyli ład, który utrzymywany był dalej siłą Erosa. W micie natomiast z *Księgi Rodzaju* sama nicość nie posiada mocy sprawczej. Do tego, by pojawił w niej świat z całym swoim uposażeniem, potrzebny był Bóg i Jego akt sprawczy. W odniesieniu do obu tych mitów możemy powiedzieć, że pamięć narodzin z chaosu (u Hezjoda) i pamięć pochodzenia z nicości (w *Księdze Rodzaju*) zapisana jest w kodzie genetycznym materii bytów tego świata. I stąd ich ciężenie ku śmierci i zniszczeniu, co jest wynikiem naturalnego ciężenia materii do jej stanu pierwotnego (czyli stanu chaosu i nicości).

⁶⁰ *Corpus Hermeticum* I 6.

⁶¹ Por. Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres*, s. 179-209; Helderman, *Licht, Leben und das Wort*, s. 261-290; A. Niwiński, *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Warszawa 1984, s. 61.

⁶² Por. Sfameni Gasparro, *Cosmo, male, salvezza nel «Poimandres»*, s. 107-124. Por. też: Jonas, *Religia gnozy*, s. 184-188; Trzcńska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, s. 144-156. Por. przyp. 57.

4. Druga wizja Hermesa i jej wyjaśnienie przez Poimandresa (*Corpus Hermeticum* I 7-8)

Zaraz po wyjaśnieniu swojej pierwszej wizji, Hermes ujrzał w swoim umyśle następną:

εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντόπησέ μοι, ὥστε με τρέμειν αὐτοῦ τὴν ἰδέαν ἀνανεύσαντος δέ, θεωρῶ ἐν τῷ νοί μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγεννημένον, καὶ περιύσχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστη, καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον· ταῦτα δὲ ἐγὼ διενόηθην ὁρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον⁶³.

Tym razem Hermes doświadczył niezwyklej iluminacji. Ujrzał światło spowite niezliczonymi mocami i uporządkowany wszechświat istniejący dzięki twórczej energii Boga. Wizja ta zachwyciła Hermesa i zarazem poraziła swoją ekspresją. Poimandres znowu wyjaśnił mu, że ujrzał ideę, prapoczątek niezmierzonej zasady. Bóg mocą swego Słowa stworzył świat na wzór, który miał w swoim Intellekcie, i obdarzył go życiem.

Motyw iluminacji występuje też w innych traktach *Corpus Hermeticum*⁶⁴. Szczególnie wymowny jest obraz iluminacji w XXIX rozdziale Pseudo-Apulejuszowego *Asklepiusza* (*Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*):

Ojciec bowiem wszystkich rzeczy czy pan i ten, który sam jest wszystkim, chętnie objawia się wszystkim ludziom, ale nie ujawnia miejsca, gdzie przebywa, ani też nie pokazuje, jaki jest co do swych cech jakościowych, ani czym jest pod względem własności ilościowych. Jedynie oświećla zdolnością poznania umysłowego człowieka, który rozproszywszy zakrywające jego umysł ciemności błędów i przyjąwszy światło prawdy, całą swoją świadomością jednoczy się z boskim rozumem, i dzięki jej miłości uwolniony

⁶³ *Corpus Hermeticum* I 7: „To powiedziawszy, spoglądał na mnie przez dłuższy czas, tak że jego wygląd przypisał mi o drżenie; gdy podniósł głowę, ujrzałem w moim umyśle światło, znajdujące się w niezliczonych potęgach, i niezmierzony świat, który powstał; a ogień został otoczony największą mocą i, okiełznany, zajął [swoje] miejsce. Te rzeczy ujrzałem w myśli dzięki mowie Poimandra” (tł. A. Tylak). Zob. też: Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 104-108.

⁶⁴ Por. *Corpus Hermeticum* V 2; X 4-6; XIII 15. Zob. też: Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 29; Apuleius, *De deo Socratis* III 124; Alcinous, *Didaskalikos*, X 165. Por. Broek, *Hermetism*, s. 565. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241-257.

od tej części swojej natury, która czyni go śmiertelnym, wznieca w sobie nadzieję przyszłej nieśmiertelności⁶⁵.

Podobny motyw iluminacji mamy w *De deo Socratis* Apulejusza z Madaury:

On jeden [Bóg najwyższy], z racji niewiarygodnej i wprost niewysławialnej wielkości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony choćby w najmniejszym stopniu jakimikolwiek słowami, i jedynie mędrcom, gdy ci mocą swej duszy oddalą się, na ile tylko jest to możliwe, od swego ciała, dane jest zrozumienie tegoż Boga, ale i to zaledwie od czasu do czasu, jakby w gdzieś najgłębszych ciemnościach nagłym błyskiem jasne światło rozbłysło?⁶⁶

I tu również Bóg, z powodu swego szczególnego statusu metafizycznego, pozostaje poza obrębem ludzkiego doświadczenia zmysłowego i poznania intelektualnego. Niemniej jednak człowiek może w jakiś sposób doświadczyć go w intelektualnej iluminacji. Apulejusz posługuje się tu obrazem rozbłyskującego w ciemnościach światła, jakby iskry czy błyskawicy⁶⁷. O iluminacji jako trzecim sposobie poznania Boga pisze też współczesny Apulejuszowi Alkinous w X rozdziale *Didaskalikos*:

Trzeci sposób poznania Boga jest następujący: kontempluje się piękno widoczne w ciałach, by przejść potem do kontemplacji piękna duszy, a jeszcze potem do piękna, które ujawnia się w ludzkich dziełach i w prawach, i wreszcie do owego przepastnego morza piękna, by w końcu ujrzyć myślą samo Dobro, umiłowane i upragnione – jakby światło jasne rozbłysło nagle w duszy, która się w ten sposób wznosi. Z tym się jeszcze łączy widzenie Boga w całej swojej wspaniałości⁶⁸.

⁶⁵ Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 29, tł. K. Pawłowski, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, Warszawa 2002, s. 206.

⁶⁶ Apuleius, *De deo Socratis* III 124, tł. K. Pawłowski, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa*, s. 12-13.

⁶⁷ Por. Plato, *Ep.* VII 341C, D.

⁶⁸ Alcinous, *Didaskalikos* X 165, tł. K. Pawłowski, Alkinous, *Wykład nauk Platona*, Kraków 2008, s. 168.

Apulejusz i Alkinous należą do nurtu filozofii zwanego średnim platonizmem⁶⁹, który jest spadkobiercą i propagatorem filozofii Platona, która w uduchowionej, wręcz mistycznej wersji, przeżywa swój renesans w I oraz II wieku i inspirowała też filozofię hermetyzmu. Jednak motyw iluminacji występuje również u autorów chrześcijańskich⁷⁰. Obraz iluminacji jako duchowego doświadczenia Boga, dość precyzyjnie opisany, znajdujemy w *Wyznaniach* św. Augustyna:

Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie, zacząłem wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą nappełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak, jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę świadomość, a kto zna tę świadomość, zna wieczność. To jest świadomość, którą miłość zna⁷¹.

Wspólnym mianownikiem tych obrazów iluminacji jest motyw światła, w którym objawia się Bóg. Wyraźny jest też osobisty, a zarazem

⁶⁹ Wyczerpujące omówienie filozofii średniego platonizmu znajdzie czytelnik w książkach: J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996; G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo, Saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento*, Roma 1976; J.G. Milhaven, *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978; G. Reale, *Medioplatonismo e riscoperta della metafisica platonica*, w: *Storia della filosofia antica*, t. 4, Milano 1978, s. 307-364; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966; R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937; C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981; K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019.

⁷⁰ Zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, tł. H. Bednarek, Kraków 1997.

⁷¹ Augustinus, *Confessiones* VII 10, tł. Z. Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982, s. 120.

osobowy charakter tego przeżycia. Doznający iluminacji, doświadczając obecności osobowego Boga i nie mają co do tego wątpliwości. Choć to doznanie nie werbalizuje się w postaci kompletnej i pełnej wiedzy o Bogu, to ci, których było ono udziałem, zyskali coś więcej niż wiedzę o Bogu. Doświadczyli Jego samego, a tym samym pojęli sens istnienia świata i swego życia, w obu przypadkach w wymiarze ostatecznym. Innymi słowy, doznali duchowego wtajemniczenia religijnego i wewnętrznej przemiany, czyli odrodzenia, co zawsze jest następstwem doświadczenia Boga⁷². Nie zyskali bynajmniej statusu uczonych, znawców kwestii teologicznych, a ich świadomość teologiczna nadal nie wykracza poza sferę mitu, ale jest to świadomość wtajemniczonych. W *Poimandresie* takim wtajemniczonym został, oczywiście, Hermes Trismegistos.

W dalszym ciągu swoich wyjaśnień, które przybrały formę wykładu, Poimandres przedstawił Hermesowi pewne kwestie teologiczne i antropologiczne. W tym miejscu omówiony zostanie tylko teologiczny aspekt jego wykładu, który przybrał formę filozoficzno-religijnego przesłania.

5. Boska androgynia i narodziny Demiurga, boga ognia oraz tchnienia, i stworzenie ciał niebieskich (*Corpus Hermeticum* I 9-11)

Bóg Ojciec, mocą swej podwójnej, żeńskiej i zarazem męskiej natury, będąc jednocześnie życiem i światłem, zrodził, za pośrednictwem Logosu, drugi Umysł, to jest Demiurga, boga ognia i tchnienia (pneumy). To jemu (Demiurgowi) zostało powierzone stworzenie konstrukcji świata w jego formule materialnej, w postaci siedmiu ciał niebieskich – siedmiu Zarządców (gubernatorów) sfer niebieskich otaczających ziemię. Jego też dziełem jest związany z ziemią świat istot zmysłowych. Jak się okazuje, motorem napędowym w tym procesie jest Logos, który zjednoczył się z Umysłem Demiurga. Poimandres wyraźnie podkreśla konsubstancjalność Logosu i Demiurga. Logos pozostaje tu racjonalną energią twórczą samego Boga Ojca, właściwego stwórcy wszechświata. Demiurg, zjednoczony z Logosem, wprowadził siedem ciał niebieskich w ruch obrotowy.

⁷² Na temat odrodzenia, zob. zwłaszcza traktat XIII *Corpus Hermeticum* (XIII 1-16). Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 211-216; Broek, *Hermetism*, s. 565; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 97-98; J. van Amersfort, *Hermes, das Thomas-Evangelium und das Judenchristentum*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 213-218.

Ruch sferyczny i rządy owych Zarządców nad ziemskim światem zmysłowym to nic innego tylko realizacja prawa przeznaczenia. Innymi słowy, ciała niebieskie poruszają się nie z własnej woli, a z woli i za sprawą Demiurga, a tym samym Boga Ojca. Ponieważ Demiurg jest drugim Umysłem, ponadto zjednoczonym z konsubstancjalnym z nim Logosem, przeto i przeznaczenie nadane za jego pośrednictwem realizuje racjonalny zamysł twórczy Boga Ojca. Jest tym samym racjonalne i boskie ze swego pochodzenia.

Siedmiu gubernatorów, z ich kręgami kreślącymi świat zmysłowy, tworzy siedem planet, których orbity, według wyobrażeń starożytnych, otaczają Ziemię⁷³. Władza tych Zarządców nazywa się przeznaczeniem. Istnienie tego przeznaczenia, które reguluje funkcjonowanie kosmosu, nie znosi wolnej woli ludzi⁷⁴. Wszyscy ludzie, z tej racji, że posiadają ciało, podlegają przeznaczeniu. Jednak ci, którzy posiadają umysł, będący darem Boga, podlegają temu przeznaczeniu inaczej⁷⁵. Umysł jest dla nich „dobrym dajmonem” (ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων)⁷⁶. Dzięki temu człowiek obdarzony umysłem jest istotą boską, w sensie duchowym. Dzięki temu boskiemu Umysłowi, który jest dlań „dobrym dajmonem”, człowiek potrafi zapanować nad złem, które jest skutkiem popadnięcia w cielesność i związane z tym namiętności. Umysł wynosi człowieka ponad te cielesne namiętności i aktywizuje ukryte w ludzkiej duszy boskie energie⁷⁷. To pozwala mu zapanować nad przeznaczeniem⁷⁸, to jest nad prawami przeznaczenia, które regulują zachowania istot nierozumnych⁷⁹. Nieco dalej powiedziane jest, że ludzie źli poddani są „demonowi karzącemu” (ὁ τιμωρὸς δαίμων)⁸⁰.

Występujący w tym ustępie motyw androgynii Boga to stały element filozofii hermetyzmu i gnostycyzmu⁸¹. Dzięki swojej podwójnej naturze, Bóg posiada samoistną zdolność rodzenia. Korzystając z tej mocy, posił-

⁷³ Por. *Corpus Hermeticum* I 16; III 2.

⁷⁴ *Corpus Hermeticum* XII 5-7.

⁷⁵ *Corpus Hermeticum* XII 7-9.

⁷⁶ *Corpus Hermeticum* XII 1, 8, 9, 13; X 23.

⁷⁷ *Corpus Hermeticum* I 22.

⁷⁸ Por. *Corpus Hermeticum* XII 9.

⁷⁹ Zob. *Corpus Hermeticum* I 15; XII 2 – tu powiedziano, że w przypadku istot nierozumnych instynkt zastępuje im umysł.

⁸⁰ *Corpus Hermeticum* I 23.

⁸¹ Por. Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 20, 21. Zob. też: Broek, *Hermetism*, s. 560-561; J. Zandee, *Der Hermetismus und das alte Ägypten*, w: *Die hermetische gnosis im Laufe der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 120-125. Broek

kując się Logosem, Bóg zrodził drugi Umysł, właściwego konstruktora świata, to jest Demiurga. Zabieg ten zdaje się podkreślać transcendencję i oddalenie najwyższego Boga od świata. Nie przeszkadza to jednak, by był On (Bóg najwyższy, pierwszy Umysł) w jakimś stopniu poznawalny w akcie mistycznej iluminacji⁸². Przypomnijmy w tym miejscu, że w księdze V *Corpus Hermeticum* Bóg pozwala się poznać jeszcze inaczej (oprócz iluminacji, o której też się tu mówi), a mianowicie poprzez kontemplację całego wszechświata, który jest jego stworzeniem i zarazem manifestacją jego twórczości. Bóg objawia się poprzez rzeczy, które świat obejmuje. Gwiazdy, Słońce, Księżyc, wszystkie konstelacje są swego rodzaju teofanią, objawieniem Boga⁸³. I nie może być inaczej, skoro, jak powiedziano w traktacie X, „czymże jest Bóg, Ojciec i zarazem Dobro, jeśli nie istnieniem wszystkich bytów”⁸⁴: τί γάρ ἐστι θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκ ἐτι ὄντων⁸⁵.

Energia ruchu siedmiu sfer niebieskich wywołała narodziny istot żywych w trzech niższych żywiołach (elementach). I tak powietrze zrodziło zwierzęta fruujące, woda zrodziła istoty pływające, a ziemia – pełzające i czworonogi⁸⁶. Wszystkie te zwierzęta, zrodzone z pozbawionych rozumu elementów, również są bezrozumne. Ich życiem kieruje przeznaczenie, czyli – inaczej mówiąc – prawo natury.

Wracając do pierwszej wizji Hermesa, warto zauważyć, że podobny obraz kosmogoniczny znajduje się też w traktacie III *Corpus Hermeticum*, tyle że tu zmieniona została kolejność pojawiających się elementów⁸⁷. Mianowicie w pierw pojawia się nie światło, a bezkresna ciemność w otchłani, a także woda i delikatne tchnienie (*pneuma*) obdarzone intelektem. Wszystkie te elementy były poprzednio pogrążone w chaosie. W pewnym momencie z substancji wilgotnej wydzielilo się święte światło i wzniosło do góry, a elementarne pierwiastki (cztery żywioły – στοιχεῖα), które również musiały istnieć w chaosie, połączyły się pod

podkreśla, że motyw androgynii Boga występował w orfizmie. Zandee widzi w motywie boskiej androgynii inspirację głównie ze strony religii egipskiej.

⁸² *Corpus Hermeticum* I 4-5, 7; V 2; X 4-5. Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241.

⁸³ *Corpus Hermeticum* V 2-6.

⁸⁴ Tł. własne.

⁸⁵ *Corpus Hermeticum* X 2.

⁸⁶ Może to być odebrane jako nawiązanie do koncepcji z przypisywanego Platonowi *Epinomis* (984e, 985c). Por. J. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980, s. 75; Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 222.

⁸⁷ *Corpus Hermeticum* III 1-2.

piaskiem wilgotnej natury (tekst grecki w tym zdaniu jest poprzerywany, przeto niepewny). Występują w tym obrazie jeszcze bogowie w postaci gwiazd z ich wszystkimi konstelacjami. W stanie, gdy żadne rzeczy nie były jeszcze określone i uformowane, elementy lżejsze oddzieliły się i uniosły się do góry, a te cięższe ugruntowały się w wilgotnym piasku.

Roelof van den Broek zauważa w kosmogonicznej wizji Hermesa paralele do genezyjskiego mitu z Księgi Rodzaju⁸⁸. Nie sposób nie dostrzec tu też pewnych podobieństw do mitu z *Theogonii* Hezjoda⁸⁹, a także do mitu o stworzeniu świata z Platońskiego *Timajosa*⁹⁰.

6. Pytanie o zło w świecie

Mit genezyjski w *Poimandresie* przekonuje nas, że świat jest racjonalnym projektem Boga, choć stworzonym przy istotnym udziale Demiurga, równie rozumnego jak sam Bóg Ojciec, i Logosu, syna tegoż Boga Ojca. Jest wręcz bogiem – bogiem nieśmiertelnym, choć stworzonym⁹¹. Jest stworzony na podobieństwo Boga najwyższego, czyli panują w nim te same życiodajne energie, co w jego Stwórcy, które sprawiają, że jest on nieśmiertelny.

Ta myśl, że świat jest racjonalnym, wręcz „logicznym projektem” Boga, niezależnie od kwestii związanych z samym procesem tworzenia, dominuje w obu wizjach w *Poimandresie*. Są to, oczywiście, obrazy mityczne, w których istotne jest to, że świat jest racjonalnym projektem Boga. Sugerują to również inne traktaty *Corpus Hermeticum*. W traktacie V Bóg jest nie tylko twórcą wszystkich rzeczy w świecie, jest w nich obecny, wręcz się z nimi utożsamia, co sprawia, że cały świat ze wszystkim, co w nim istnieje, jest objawieniem i manifestacją Boga Stwórcy⁹². W traktacie IX mówi się wprost, że Bóg jest w istocie tymi wszystkimi rzeczami⁹³.

⁸⁸ Rdz 1,1-31; Broek, *Hermetism*, s. 561.

⁸⁹ Hesiodus, *Theogonia* 116-128.

⁹⁰ Plato, *Timaeus* 29c-37c.

⁹¹ Por. *Corpus Hermeticum* X 10; VIII 1-2. Wypada dodać, że w traktacie VI świat nazwany jest „pełnią zła”: ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας (*Corpus Hermeticum* VI 4). To jednak nie umniejsza jego boskości.

⁹² *Corpus Hermeticum* V 3-4; V 9-10.

⁹³ *Corpus Hermeticum* IX 9; XI 14. Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, s. 59-71. Festugière dostrzega tu wątki panteistyczne. Niemniej motyw transcendencji Boga dominuje w hermetyzmie. Transcendencja nie stoi na przeszkodzie temu, by Bóg jednocześnie przenikał sobą cały świat i wszystkie byty w tym świecie.

Wracając do *Poimandresa*, naturalne wydaje się pytanie: jeśli ów świat jest taki racjonalny, jako projekt Boga Stwórcy i Jego obraz⁹⁴, wręcz logiczny (bo nie w nim się nie dzieje, co nie byłoby zaplanowane i zaprogramowane przez samego Boga), to skąd w tym świecie tyle „nie-logiczności”, za które można uznać zło w sensie przyrodniczym, takie jak choroby oraz nieszczęścia związane z różnymi kataklizmami przyrodniczymi? Czyżby ów racjonalny, boski projekt nie wypalił, chciałoby się zapytać „nienaukowo”?⁹⁵

Bóg jest, w istocie, tą energią, mocą, dzięki której istnieje cały świat. Twórczość Boga stanowi Jego naturę (por. *Corpus Hermeticum* V 9). Jak powiedziano w traktacie XI, gdyby Bóg przestał tworzyć, nie mógłby być już dłużej Bogiem (*Corpus Hermeticum* XI 12). W traktacie IV i XIV tworzenie stanowi wręcz „ciało” Boga (*Corpus Hermeticum* IV 1; XIV 7). Bóg jest tym, co tworzy (*Corpus Hermeticum* XI 14). Jednak ciągle pozostaje Bogiem transcendentnym. W świecie istnieje tak, jak ojciec istnieje w swoich dzieciach, którym przekazuje swoje geny, i jak twórca – w swoich dziełach, które są wyrazem jego twórczości.

⁹⁴ Obraz, oczywiście, w sensie dynamicznym – żyją w nim te same energie, które ożywiają Boga i sprawiają, że jest on, jako bóg, nieśmiertelny. Por. *Corpus Hermeticum* I 31; VIII 2; XII 15; XI 15 (tu kosmos jest obrazem wieczności, a wieczność – obrazem Boga. Por. Plato, *Timaeus* 37d).

⁹⁵ Za tym kryje się odwieczne pytanie: skąd zło w świecie przyrody, którego skutki dotyczą także ludzi (i w ogóle istoty żywe)? Pytanie, na które, jak dotąd, nie ma odpowiedzi. Filozofowie odpowiedzą na to pytanie, twierdząc, że zło nie dotyczy świata przyrody. Zło – dopowiedzą – to kwestia wyłącznie moralna. Jego domeną jest sfera ludzkiej moralności, a nie – świat przyrody, a tu, w sferze moralnej, demiurgiem zła jest sam człowiek (por. Plato, *Respublica* 379b-c, 617e; Plato, *Timaeus* 42a-e). Za ich głosem pójdzie Hermes Trismegistos w traktacie IV *Corpus Hermeticum* (*Corpus Hermeticum* IV 8; por. *Corpus Hermeticum* XIV 7 – również tu, w traktacie XIV, powiedziane jest, że Bóg nie stworzył zła). Jednak gołym okiem widać, że i ta odpowiedź tylko omija to pytanie i wcale go nie eliminuje. Dalej nie wiemy, dlaczego jesteśmy narażeni na różne kataklizmy i nieszczęścia z tym związane. A to, że sami jesteśmy źródłem i generatorem zła moralnego, to wiedzieliśmy od zawsze (bez uciekania się do myśli filozofów). Oczywiście dodajmy, że mity jakby same podsuwały pewne odpowiedzi. Np. mit kosmogoniczny z *Theogonii* Hezjoda dość wyraźnie sugeruje, że te „odstępstwa” np. w postaci różnych kataklizmów i związanych z tym ludzkich nieszczęść, które mogą być odczytywane jako przejaw swego rodzaju „nieracjonalności” praw przyrody (uczeni – powtórzmy – zawsze znajdą odpowiednie „logiczne” wytłumaczenie owych „odstępstw”, tak by nie podważyć logiczności samej natury i jej praw, ale to nie niweluje i nie usprawiedliwia nieszczęść i zła związanego z tymi „odstępstwami”), mają swe ostateczne źródła w mrocznym chaosie (czymś w rodzaju biblijnej, równie mrocznej jak ów Hezjodowy chaos, nicości znanej z mitu kosmogonicznego z Księgi Rodzaju). Pamięć tego chaosu, jeśli tak można powiedzieć, ciągle pozostaje w materialnej tkance

Na to pytanie nie ma pełnej odpowiedzi w *Poimandresie*. Częściowo odpowiedział na nie Hermes w traktacie VIII, w którym mówi o wieczności materii, z której świat został uformowany. Stworzenie, to jest uformowanie świata z tej materii, wyrwało ją z właściwego jej pierwotnego stanu nieładu, do którego nie może już wrócić, bo oznaczałoby to rozkład materii nieśmiertelnego świata i unicestwienie jego samego, a jest to niemożliwe. Tym niemniej pamięć jej pierwotnego stanu nieładu (a więc chaosu) musiała w materii pozostać także po jej uformowaniu w kosmos. I stąd zapewne, jak można się spodziewać, elementy owej „nielogiczności”, zauważalne w świecie i w różnych zjawiskach przyrodniczych, a przede wszystkim dziwne ciążenie ku śmierci i zagładzie, szczególnie widoczne u stworzeń żywych, co wydaje się zakłóceniem w świetle ogólnej nieśmiertelności kosmosu, i wiecznej „apokastasis” ciał niebieskich, o której wspomina się w traktacie VIII i XI⁹⁶.

7. Modlitwa końcowa Hermesa Trismegistosa (*Corpus Hermeticum* I 30-31)

Trismegistos zawarł w swojej duszy, jak stwierdził, dobrodziejstwa otrzymane od Poimandresa, przepełniony radością, że w ten sposób zostały spełnione jego pragnienia. Wspominał o wizji, której doświadczył, gdy sen ciała obudził duszę, a zamknięcie oczu przyniosło prawdziwe widzenie. Wspominał o milczeniu (nieodzowny element każdego doświadczenia mistycznego w hermetyzmie), dzięki któremu dostał wielkiego dobra. Świadomy, że to wszystko było darem boskiego Umysłu, czyli Poimandresa, i zarazem Słowa najwyższej Zwierzchności (τῆς αὐθεντίας

świata przyrody i daje o sobie znać w postaci dziwnego ciążenia ku śmierci i zagładzie (co jest równoznaczne z powrotem do stanu chaosu czy biblijnej nicości) – ciążenia całkowicie irracjonalnego z ludzkiego punktu widzenia, a jednak zupełnie racjonalnego z punktu widzenia praw przyrody. To ciążenie ma też swoje reperkusje na planie moralnym, w postaci chociażby mrocznej fascynacji złem i przemocą. O tych mroczkach ludzkiej natury mówi Sofokles w pierwszym stasimonie chóru w *Antygonie*, choć w pierwszych słowach tego chóru wyśpiewuje hymn na cześć ludzkiego intelektu, który, choć zdolny pokonać tajemnice mórz i niebieskich przestworzy, pozostaje jednak niemal bezradny wobec wspomnianych mroków ludzkiej natury, które zdają się rządzić się swoją własną, ponurą logiką (*Antygonia* 360-379).

⁹⁶ *Corpus Hermeticum* VIII 4; *C.H.* XI 2. Por. przyp. 59. Oczywiście motyw kosmicznej „apokastasis” dotyczy ciał niebieskich. Nie dotyczy stworzeń żyjących na ziemi.

λόγος)⁹⁷, a zarazem wdzięczny za natchnienie go boską prawdą, zwrócił się do Boga Ojca słowami modlitwy, która przybrała formę litanii wszystkich atrybutów Boga. Nazywając Go świętym, wspominał w niej Jego Ojcostwo wobec wszystkich istot, samoistną wolę sprawczą i to, że jest poznawany przez swoich bliskich (czyli tych, którzy Go kochają i czują Jego miłość). Podkreślił, że Bóg uczynił wszystko za pośrednictwem swego Słowa. Zaakcentował też to, że sam Bóg nie został uformowany (istniał odwiecznie), a także Jego nadzwyczajną moc, dzięki której jest On silniejszy od wszelkich potęg, większy od wszelkich wielkości i wyższy od wszelkich pochwał. W końcowej części swojej modlitwy zwrócił się do Boga jako niewysławialnego, który tylko w milczeniu może być wysławiany. Zwrócił się też do Niego z prośbą, by nie pozwolił utracić wiedzy dotyczącej ludzkiej (naszej, jak się wyraził) istoty, i jednocześnie dał mu moc, dzięki której będzie mógł oświecić tych, którzy pozostają jeszcze w niewiedzy, a są jego braćmi i zarazem synami Boga. Zapewnił, że wierzy i daje świadectwo, że dąży do światła i życia. Modlitwę kończy, wielbiąc Boga jako Ojca i dodał, że człowiek, który do Niego (Boga Ojca) należy (czyli jest Jego dzieckiem), pragnie uczestniczyć w Jego świętości, stosownie do danej mu przez Niego (Boga) mocy:

Święty jest bóg i ojciec wszechświata.

Święty jest bóg, którego wola urzeczywistnia się za przyczyną jego własnych mocy.

Święty jest bóg, który chce być poznawany i jest poznawany przez swoich.

Święty jesteś, jednoczący słowem to, co istnieje.

Święty jesteś, którego obrazem stała się cała natura.

Święty jesteś, którego nie ukształtowała natura.

Święty jesteś, potężniejszy od wszelkiej mocy.

Święty jesteś, większy od wszelkiej godności.

Święty jesteś, potężniejszy od pochwał.

Przyjmij czyste ofiary słowne z duszy i serca, które się do ciebie wznoszą, niewysłowny, niewypowiedziany, przywoływany w milczeniu.

Spełnij moją prośbę, abym nie utracił wiedzy o naszej istocie i umocnij mnie, a dzięki tej łasce oświecę tych z mojego rodu, którzy [trwają] w niewiedzy

⁹⁷ Zob. *Corpus Hermeticum* I 30. Można to rozumieć w sensie przebóstwienia. Poimandres, Boski Umysł, w akcie mistycznym jednoczy się z umysłem (duszą) Hermesa, wypełniając go Słowem Najwyższej Zwierzchności (Absolutu), czyli Boga. W ten sposób Hermes partycypuje w Słowie, a przezeń – w Bogu Ojcu.

– moich braci, a twoich synów. Dlatego wierzę i daję świadectwo. Zmierzam do życia i światła. Uwielbiony jesteś, ojcze. Twój człowiek chce mieć udział w twojej

świętości, jako że przekazałeś mu wszelką moc⁹⁸.

W ostatnim wersie modlitwy Hermes odnosi się do kwestii antropologicznych, a mówiąc ściślej, do hermetycznej koncepcji i powołania człowieka, o czym mówił Poimandres w rozdziałach 12-29. Kwestie te wykraczają poza temat niniejszej pracy. Wypada jednak dodać, że człowiek, według tej koncepcji, jest w swych pierwocinach dzieckiem Boga Ojca. Mówiąc ściślej, bezpośrednio dzieckiem Boga, to jest zrodzonym przez Boga, był Człowiek duchowy, ściśle związany ze swym Ojcem i nieśmiertelny. Człowiek natomiast doczesny („aktualny”), a więc „ziemski”, pochodzi ze związku miłosego Człowieka z naturą świata zmysłowego, o czym opowiada Poimandres Hermesowi we wskazanych rozdziałach. Z racji jednak pochodzenia od Boga, człowiek „ziemski” zachował w swojej duszy część boskości w postaci swej nieśmiertelnej duszy, a wraz z tym daleką pamięć swego boskiego dziedzictwa, które daje o sobie jakoś znać, chociażby w postaci tajemniczych tęsknot, które w swej istocie nie są niczym innych, jak tylko tęsknotą dziecka za utraconym Ojcem i utraconą nieśmiertelnością. Owe tęsknoty wyrażają ostateczne powołanie człowieka i sens jego życia – życie ludzkie, w odczuciach ludzi, musi mieć sens, inaczej traci ono rację swego istnienia. Filozofia hermetyzmu wskazuje mu drogę do realizacji tego „powołania”, która jest drogą do Boga i do Jego świętości, o której mowa w ostatnim zdaniu modlitwy Hermesa Trismegistosa. Jak zasygnalizowano wyżej, kwestie antropologiczne wykraczają poza temat niniejszej pracy. Dlatego nie są tu rozwijane.

Ważny w modlitwie Hermesa jest motyw milczenia. Wtajemniczenia hermetyczne wiążą się zawsze z milczeniem⁹⁹, w dwojakim sensie: 1) dlatego że samo wtajemniczenie ma charakter przeżycia mistycznego, 2) dlatego że jego wynikiem nie jest jakaś specjalna wiedza tajemna, lecz przemiana duchowa, odrodzenie¹⁰⁰. Wiąże się to przede wszystkim

⁹⁸ *Corpus Hermeticum* I 31-32 (tł. A. Tylak).

⁹⁹ Świętym milczeniem – *Corpus Hermeticum* X 5; XIII 2, 8. Elementy wtajemniczenia w hermetyzmie podkreśla zwłaszcza Roelof van den Broek. Zob. Broek, *Hermes und seine Gemeinde zu Aleksandria*, s. 14-21; Broek, *Hermetism*, s. 564-566 (tu Broek koncentruje się głównie na traktacie XIII *Corpus Hermeticum*). Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241-257.

¹⁰⁰ Odnośnie do motywu odrodzenia zob. przyp. 72.

z przemianą świadomości. Występują tu także elementy tzw. wiedzy tajemnej, ale głównie chodzi tu jednak o to, że najważniejsze tajemnice dotyczące człowieka i Boga są niewyrażalne (jak niewyraźny jest sam Bóg). Są one elementem życia duchowego, wyższych uczuć (takich jak miłość), a nie logicznego dyskursu, który spełniałby wymogi stawiane teoriom naukowym. Nie można tych tajemnic rozświetlić w rozumowym dyskursie, opierając się na logicznych algorytmach wnioskowania. Można je jednak przeżyć duchowo i zarazem uczuciowo (najdobitniej akcentuje to Hermes w traktacie VIII *Corpus Hermeticum*, gdy mówi, że Boga można jedynie doświadczyć duchowo, umysłem i sercem, czyli w akcie duchowej miłości)¹⁰¹. Tajemniczość w ogóle jest elementem duchowości hermetyzmu. Przypomina ona tajemniczość charakteryzującą dawne misteria greckie i egipskie. Jest ona wyrazem tajemnicy, która skrywa życie ludzkie i sam człowiek w ogóle i to przed samym sobą, a mianowicie tajemnicy jego duchowego wnętrza – tajemnicy niepojętej i niewyrażalnej w kategoriach ściśle racjonalnych. Wtajemniczenia hermetyczne (podobnie, jak misteryjne) ujawniają, że w swych najskrytszych, duchowych strukturach człowiek jest istotą duchową, jest spokrewniony z Bogiem najwyższym, wręcz nosi w sobie Boga, czego oczywiście nie da się wykazać w sensie naukowym. Wątek tajemnicy i świętego milczenia przewija się w wielu księgach *Corpus Hermeticum*¹⁰². Analizuje je w swojej książce *De philosophorum Graecorum silentio mystico*¹⁰³ Odo Casel, filolog klasyczny i mnich benedyktyński, który kończy swoje wywody znamienymi słowami, nazywając owo milczenie mistycznym:

Recte tamen silentium Hermeticum vocamus mysticum, hac voce sensu translato et philosophico accepta. Nam cum Mercurius se discipulum ad contemplationem rerum divinarum ducturum esse polliceatur, doctrina eius vere mystica et silentium, quod ex doctrinae natura procedit, vere mysticum est¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Corpus Hermeticum* VII 2. O miłości jako formie poznania: R.S. Niziński, *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia chrześcijańska” 11 (2014) s. 86-93.

¹⁰² *Corpus Hermeticum* I 16; X 5, 6; XIII 2, 8, 13, 16, 22. Por. *Asclepius* XIX; XXXII.

¹⁰³ O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1967, s. 95-100.

¹⁰⁴ Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, s. 100.

To, że dzieło kończy modlitwa (*eulogia*) Hermesa, ma istotne znaczenie. Modlitwa wzmacnia duchowe zabarwienie dzieła i sugeruje, że mamy w nim do czynienia z czymś więcej, aniżeli tylko ze zwykłym przekazem określonych idei filozoficzno-religijnych. Jest to dość wyraźny znak, że może być ono traktowane jako zapis doświadczeń duchowych, co bynajmniej nie umniejsza jego znaczenia jako źródła poznania wspomnianych idei (filozoficzno-religijnych), związanych z tymi doświadczeniami. Duchowy wydźwięk *Poimandresa* podkreśla także to, że Hermes, tuż przed modlitwą, mówił o otrzymanym przezeń natchnieniu¹⁰⁵. Oczywiście z powodów formalnych można to jego oświadczenie potraktować jako zwrot retoryczny. Biorąc jednak pod uwagę całość dzieła i panujący w nim duchowy nastrój, można je uznać za wyraz jego rzeczywistych doznań i odczuć. Modlitwa, która jest wyrazem stanu jego duszy, podkreśla duchowy charakter całego dzieła, jakim jest *Poimandres*.

Modlitwa Trismegistosa w *Poimandresie* ma charakter dziękczynienia za otrzymane przezeń słowo i dar poznania Boga. Jest to zarazem hymn uwielbienia Boga Ojca i Stwórcy. Hermes wysławia w nim wielkość i przymioty Boga. Nie jest to bynajmniej osobliwość czy wyjątek w pismach hermetycznych. Podobna modlitwa dziękczynna wieńczy *Asclepiosa*. W tej modlitwie również wyakcentowana jest wdzięczność za otrzymany dar poznania Boga, ale też płynąca stąd radość, a nawet

¹⁰⁵ *Corpus Hermeticum* I 30.

miłość będąca efektem poznania Boga¹⁰⁶. Piękne eulogie mamy też w księdze V i XIII¹⁰⁷.

8. Ku syntezie

Poimandres posiada cechy utworu mitologicznego. Podstawową treść jego fabuły wypełnia mit, w którym można wyróżnić trzy podstawowe części: mit teologiczny o objawiającym się Bogu, mit kosmogoniczny, który opowiada o narodzinach i sensie istnienia świata oraz mit o narodzinach i powołaniu człowieka w znaczeniu eschatologicznym. Ważną rolę odgrywa tu kolejność pojawiania się tych trzech części, które składają się na cały mit. Wskazuje ona, jak należy czytać ów mit, by uchwycić jego całościową wymowę. Kryje się w tym dość wyraźna sugestia, że

¹⁰⁶ Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 41: „Dzięki ci, najwyższy, ty, który nad wszystkim górujesz. Tylko dzięki twojej łasce bowiem dostąpiliśmy światła poznania twojego. O imię święte i godne uwielbienia, imię jedyne, jakim tylko ciebie, Boga należy wielbić wiarą, którą odziedziczyliśmy po naszych ojcach, gdyż to właśnie ty raczyłeś obdarować wszystkich czią dla ojca, pobożnością i miłością, i w ogóle tym wszystkim, co najsłodsze – gdy obdarzyłeś nas świadomością, rozumem i zdolnością poznawczą: świadomością, byśmy mogli ciebie poznać; rozumem, byśmy mogli śledzić cię naszymi myślami; poznaniem, byśmy cieszyli się, poznając ciebie. Cieszymy się ocaleni twoją mocą, że ukazałeś się nam w całej swojej pełni. Cieszymy się, że zechciałeś nas, którzy teraz jesteśmy osadzeni w ciałach, uczynić nieśmiertelnymi na całą wieczność. Jedyną bowiem radością dla ludzi jest poznanie twojego majestatu. Poznaliśmy ciebie, światło największe wyczuwalne jedynie umysłem. Zrozumieliśmy ciebie, o prawdziwe życie życia, o żyzna płodności wszystkich natur. Poznaliśmy ciebie, wieczne trwanie całej natury przepełnionej twoją życiodajnością. Wielbiąc całą tą modlitwą dobro twojej dobroci o to tylko cię prosimy, żebyś zechciał nas zachować jako trwających w miłości twojego poznania i byśmy nigdy nie zostali pozbawieni tego rodzaju życia” (tł. K. Pawłowski, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sotratesa*, s. 219). Modlitwa w *Asclepius* ma wyraźne konotacje religijne, jak cała filozofia w tym dialogu, która została tu zdefiniowana jako „in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio” (Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 12). Zarówno Bóg, jak i poznanie Boga, kojarzy się w tej modlitwie ze światłem. Jak pisze Claudio Moreschini, „la gnoscentia di dio è un *lumen*” (Moreschini, *Dall’Asclepius al Crater Hermetis*, s. 89; Moreschini, *Storia dell’ermetismo cristiano*, s. 127). Por. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien Religionen*, s. 292 (Festugière i Reitzenstein odnoszą się do motywu iluminacji w XIII traktacie *Corpus Hermeticum*); K. Pawłowski, *Philosophy as ‘Holy Religion’ (Sancta Religio). The Essens of Hermetic Philosophy in Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*, „Schole” 17/1 (2023) s. 70-86.

¹⁰⁷ *Corpus Hermeticum* V 10-11; XIII 17-22.

zarówno świat, jak i człowieka można w pełni zrozumieć dopiero w perspektywie Boga jako Stwórcy i Ojca, który swoje ślady zostawił w swoich dziełach. W odniesieniu do Boga istotny jest motyw Ojca, bo wskazuje na szczególną relację tegoż Boga w stosunku do wszystkich stworzeń, zwłaszcza do człowieka. Bóg jawi tu się nie jako ktoś, kto chłodnym umysłem zaprogramował cały proces stworzenia kosmosu, z całym jego uposażeniem, lecz jako Ojciec, który kieruje się miłością¹⁰⁸. Jest to wyrażone zwłaszcza w odniesieniu do człowieka. Bóg nie stworzył człowieka, lecz urodził. Jest jego rodzicem – ojcem i zarazem matką (androgynia Boga pozwala na takie określenia). Miłość rodzicielska określa naturalne zachowanie Boga w stosunku do człowieka i całego świata. Sam świat okazuje się miejscem, w którym Bóg jako jego główny Stwórca objawił swoją myśl i samego siebie. Demiurg, bezpośredni architekt kosmosu, jest tylko realizatorem boskiego projektu.

Poimandres, jako dzieło z dziedziny mitologii religijnej, nie może być traktowany jak traktat naukowy. Odwołuje się do mitu i mitycznego objawienia. W konsekwencji wszelkie idee wyprowadzone z tego mitycznego objawienia również należą do świata mitu. Dlatego nie mają one kwalifikacji „naukowej”, stwarzają jednak dość sugestywny klimat duchowy. Oczywiście nie zmienia to ich kwalifikacji „naukowej”. Co więcej, patrząc na nie od strony „naukowej”, można je wręcz zaliczyć do rzędu religijnych przesądów. Jednak oglądając je z perspektywy duchowej, można w nich zobaczyć duchowe intuicje, które otwierają swoich odbiorców na pozamaterialne aspekty rzeczywistości. Nie odkrywają one „historii naturalnej” świata, a jedynie „historię naturalną” ludzkich potrzeb i pragnień egzystencjalnych, związanych z tym światem, przede wszystkim potrzebę sensu. Sens i poczucie sensu to coś, co należy do sfery ludzkiej duchowości. Świat, w wewnętrznych oczekiwaniach ludzi, powinien mieć jakiś sens. *Poimandres*, w ramach swojej kosmologicznej i teologicznej mitologii, nie daje wprawdzie naukowej teorii świata, ale odkrywa, a przynajmniej sugeruje jego duchowy sens, a więc to, co

¹⁰⁸ Myśl, że Bóg jest zdolny do miłości, nie była obca filozofom średniego platoniizmu. Plutarch przypisuje Bogu zdolność do miłości jako jedną z Jego (Boga) istotnych cnót. Cnota miłości uzdalnia Go do kochania innych istot: „...Bóg jest wszechdoskonały i nie brak mu żadnej cnoty, przede wszystkim zaś sprawiedliwości i miłości, które są najpiękniejszymi cnotami i bogom najbardziej przystoją” (Plutarchus, *De defectu oraculorum* 24, 423D, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Moralia*, Wrocław 1954, s. 353-354).

ludzie chcą w nim widzieć w perspektywie swoich potrzeb i pragnień duchowych.

Mit kosmogoniczny *Poimandresa*, podobnie jak inne mity genezyjskie, można uznać za swoistą, bo mityczną, eksplikację ludzkiej potrzeby ładu, porządku, a zarazem wewnętrznej niezgody na nieład, chaos, śmierć, cierpienie i związane z tym wszystkim poczucie bezsensu. Jak wiadomo, na te kwestie związane z tymi potrzebami, zwłaszcza z potrzebą sensu, usiłowali odpowiedzieć filozofowie, w ramach swoich racjonalnych kosmologii, aczkolwiek czasem ocierających się o mit, czego przykładem jest wspomniany już parokrotnie mit kosmologiczny z *Timajosa*, a także mityczne wyobrażenia filozofów jońskich o *arche*¹⁰⁹. Niestety, odpowiedzi tych filozofów okazały się nie dla wszystkich satysfakcjonujące. Dlatego autor *Poimandresa* swoje odpowiedzi na wspomniane kwestie przerzucił, jeśli tak można rzec, z dziedziny filozoficznej kosmologii do sfery ludzkich doświadczeń duchowych, to jest w świat ludzkich przeżyć wewnętrznych. Te duchowe przeżycia pozwalają mu odkryć inny, duchowy świat, wolny od tego wszystkiego, co jest źródłem wszelkiego zła w świecie materialnym, także tego zła, które przejawia się w formie dziwnego, ale zauważalnego u wszystkich istot, zwłaszcza u istot ożywionych, ciężenia ku śmierci, i to już od momentu ich poczęcia. Odpowiadają one (owe duchowe przeżycia) na pytanie, skąd wziął się ten materialny świat, choć nie do końca tłumaczą, skąd pochodzi zło w tym świecie. Wskazują jednocześnie – mówi o tym druga część *Poimandresa*, która podejmuje kwestie antropologiczne – drogę wyzwolenia z tego świata, która okazuje się drogą powrotu do utraconego, mitycznego szczęścia u boku Boga Ojca. Pokazują też – i to również jest bardzo ważne – że Bóg Ojciec pragnie powrotu swoich dzieci.

Mit z *Poimandresa* posiada zaletę, której nie mają wspomniane kosmologie filozoficzne. Odwołuje się mianowicie do boskiego objawienia. Ma to mu nadać cechę wiarygodności w oczach jego odbiorcy (czytelnika). Pod tym względem mit z *Poimandresa* jest podobny do mitów kosmogonicznych z *Theogonii* Hezjoda i z Księgi Rodzaju, którym nadał znamiona boskiego objawienia¹¹⁰. Nietrudno się domyśleć, że boskie

¹⁰⁹ Por. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, s. 1-41; Drozdek, *In the beginning was the apeiron*, s. 7-20, 29-39.

¹¹⁰ Mit w *Theogonii* objawiły Hezjodowi boskie muzy, jak zapewnia sam natchniony przez owe boginie wieszcz. Domyślamy się, że powoływanie się poety na boskie objawienie to, zapewne, tylko *licentia poetica*. Dodatkowe wątpliwości wprowadza jeszcze to, że owe muzy przyznały jednak, że potrafią opowiadać kłamstwa podobne do

objawienie ma przysporzyć temu mitowi i niesionemu przez nie religijnemu przesłaniu wiarygodności, i to wiarygodności samego Boga, tym samym niepodważalnej i niewymagającej weryfikacji. Oczywiście, patrząc na ten mit chłodnym okiem zwykłego czytelnika, należałoby uznać, że jego przesłanie i niesione przezeń idee pozostają w sferze mitu. Nie znaczy to jednak, że są one zupełnie bezwartościowe pod względem poznawczym¹¹¹. Wartość tych mitologicznych idei polega na tym, że otwierają one swoich odbiorców na pozamaterialne wymiary świata. Tym samym ukazują one duchowe aspekty ludzkiego życia i jego nadprzyrodzony sens. Oczywiście nie można wykluczyć, że takie ujęcie natury świata i ludzkiej egzystencji, jakie proponują owe mityczne koncepcje, może być tylko zwykłym urojeniem, specyficzną materializacją wewnętrznych ludzkich pragnień, których nie może zaspokoić naukowa (materialistyczna) interpretacja świata. Innymi słowy, można je uznać za zwyczajne, „pospolite mity czy przesady”, w potocznym rozumieniu tych słów, propagowane przez różne nurty filozoficzno-religijne, do których należy hermetyzm, a także przez niektóre systemy filozoficzne, takie jak platonizm, który przeżywał swój renesans w konwencji mocno uduchowionej, wręcz mistycznej, w postaci średniego platonizmu¹¹², mniej więcej w tym samym okresie, w którym rodzi się i rozwija hermetyzm. Dla pierwszych

prawdy (*Theogonia* 27). Oczywiście podobnie wątpliwości można mieć w odniesieniu do wszystkich takich mitów, które odwołują się do boskiego objawienia, także do tych z tzw. świętych ksiąg różnych religii, nie mówiąc już o micie z *Poimandresa*.

¹¹¹ W przeciwnym wypadku należałoby zaliczyć do sfery mitu wiele innych idei, zarówno tych religijnych, jak i filozoficznych, włącznie ze zbudowanymi na ich fundamentach doktrynami teologicznymi i filozoficznymi, jako że na ogół nie znajdują one innych argumentów na swoje uzasadnienie, poza tymi wziętymi ze swojej mitologii „założycielskiej”.

¹¹² Jak pisze Claudio Moreschini: „È opinione generale che i testi dei filosofi medioplatonici siano tutti pervasi da un pronunciato misticismo, secondo lo spirito dei tempi i cui essi insegnarono” (C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978, s. 162). O religijnym duchu ówczesnego platonizmu pisze też George Boys-Stones: „It has been well and often observed that Platonism, as it emerged at the end of the Hellenistic era, is distinguished by its «religious» character, even that it might in some sense be considered as a religion” (G. Boys-Stones, *Providence and Religion in Middle Platonism*, w: *Theologies of Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow – J. Kindt – R. Osborne, Cambridge 2016, s. 317). Oczywiście średni platonizm, choć w swej warstwie doktrynalnej i duchowej mógł nasuwać pewne skojarzenia z religią, nie był jednak ruchem religijnym, a w każdym razie nie zmateriałizował się kulturowo w postaci jakiegś religii instytucjonalnej. Pozostał na planie mentalnym filozofii, tyle że bardzo uduchowionej. Por. K. Pawłowski, *Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności*

stuleci po Chrystusie dość charakterystyczne było wzajemne przenikanie się religii i filozofii, w sferze mentalnej i duchowej. Można powiedzieć, że religia i filozofia wzajemnie się inspirowały. Dobrze wyraził to Roelof van den Broek:

W pierwszych wiekach naszej ery filozofia grecka stawiała się coraz bardziej religijna, a myślenie o religii stawało się coraz bardziej filozoficzne. Aby znaleźć potwierdzenie swoich idei na temat ostatecznej rzeczywistości, filozofowie zwrócili się ku boskiemu objawieniu, a myśliciele religijni lubili wyrażać swoje przekonania w kategoriach greckiej filozofii¹¹³.

Jednak Hermes w *Poimandresie* nie odwołuje się bezpośrednio ani do religii, ani do filozofii, lecz do osobistych doświadczeń duchowych i przeżyć mistycznych, które dały mu – jeśli tak można powiedzieć – osobisty i bezpośredni wgląd w duchowe wymiary rzeczywistości, o których mówią wspomniane „pospolite mity czy przesady”. Tym samym owe wspomniane wyżej „pospolite mity czy przesady” stały się jego wewnętrzną, głęboko przeżywaną „prawdą”. Z oczywistych względów – jako element wewnętrznego doświadczenia, a więc osobistego i niekomunikowalnego na zewnątrz – owa „wewnętrzna prawda” nie nabrała charakteru obiektywnej prawdy. Nadal pozostaje w sferze mitu, ale daje coś, czego „prawdy obiektywne” dać nie mogą, a mianowicie poczucie sensu. Świat, w świetle tej „prawdy”, nabrał duchowego sensu i podobnie życie ludzkie w tym świecie.

Takiej postawy oczekuje autor *Poimandresa*, jak się wydaje, od swego czytelnika. Przesłanie *Poimandresa*, podane w ekspresyjnej, dramatycznej formule mitu, ma wzbudzić w czytelniku doznania podobne do tych, które były udziałem samego Hermesa. Ma go wtajemniczyć w „boski” świat tego mitu, którego rdzeń stanowi myśl o Bogu objawiającym się w świecie i w ludzkiej duszy.

Podsumowując, można uznać, że istotą duchowego przesłania ukrytego w mitologii *Poimandresa* jest myśl o boskości, która nadaje

w filozofii średnioplatonńskiej i jego egzystencjalne konsekwencje, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016) s. 77-95.

¹¹³ Tł. własne. „In the first centuries of our era, Greek philosophy became increasingly religious and thinking about religion became more and more philosophical. To find confirmation of their ideas on ultimate reality, philosophers turned to divine revelation, and religious thinkers liked to express their beliefs in terms of Greek philosophy” (Broek, *Hermetic Literature I*, s. 488).

duchowy sens świata, a w szczególnie sposób ludzkiemu życiu, które, w świetle tego przesłania okazuje się powołaniem do boskości (mowa o tym w drugiej części *Poimandresa*). Tajemnicy tej boskości może człowiek doświadczyć duchowo, w formie wewnętrznego przeżycia, które można nazwać hermetycznym wtajemniczeniem prowadzącym do przemiany duchowej i moralnej, czyli do odrodzenia¹¹⁴. Hermes Trismegistos może być uznany za mityczny archetyp człowieka, którego udziałem było przeżycie hermetycznego wtajemniczenia. Jego duchowe przesłanie, ukazujące nadprzyrodzony sens istnienia świata i ludzkiego życia, może być odebrane jako filozoficzno-religijna powiastka dla tych, którzy chcą widzieć w świecie i w swoim duchowym wnętrzu coś więcej niż tylko wiązkę fizycznych procesów. Wiąże się z tym to, co Karl Rahner nazywał, chociaż w innym kontekście religijnym, „pierwotnym ukierunkowaniem człowieka na absolutną tajemnicę”, które umożliwia mu podstawowe doświadczenie Boga¹¹⁵.

Bibliography

Sources

- Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.J. Festugière, Paris 1945; *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock – A.J. Festugière, Milano 2014, tł. A. Tylak, *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź 2021.
- Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, tł. B.P. Copenhaver, Cambridge 1992.
- Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018.
- Ermete Trismegisto. Corpo Ermetico e Asclepio*, tł. B.M. Tordini Portogalli, Milano 1997.
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, tł. W. Scott, Oxford 1924.
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, tł. W. Scott, Boston 1993.

¹¹⁴ O odrodzeniu mówi się zwłaszcza w XIII traktacie *Corpus Hermeticum*. Zob. przyp. 72.

¹¹⁵ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 48.

- Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti «Pimander sive de potestate et sapientia Dei»*, ed. M. Campanelli, Torino 2011.
- Marsilio Ficino, *La religione cristiana*, ed. R. Zanzarri, Roma 2005.
- Marsilio Ficino, *Teologia Platonica*, ed. E. Vitale, Milano 2011.
- Poimandres, tł. W. Myszor, „Studia Theologica Varsaviensia” 15 (1977) s. 208-216.
- Apuleius, *Metamorphoses*, Apulei Platonici Madaurensis *Opera Quae Supersunt*, t. 1: *Metamorphoseon libri XI*, ed. R. Helm, Lipsiae 1955, tł. E. Jędrkiewicz, Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Warszawa 1976.
- Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tł. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Giamblico, *I misterii (De Mysteriis Aegyptiorum, Chaelaeorum et Assyriorum)*, secondo la versione latina di Marsilio Ficino, tł. A. Boffino, b.m, b.d.

Studies

- Allen M.J.B., *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, w: *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of C. B. Schmitt*, red. J. Henry – S. Hutton, London 1990, s. 38-47.
- Amersfort J. van, *Hermes, das Thomas-Evangelium und das Judenchristentum*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 187-227.
- Aufrère S.H., *Welches Ägypten-Bild zeigt das Corpus Hermeticum?*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 109-144.
- Banek K., *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013.
- Bernabé A., *Aristotle and the Mysteries*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 27-42.
- Boys-Stones, G., *Providence and Religion in Middle Platonism*, w: *Theologies of Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow – J. Kindt – R. Osborne, Cambridge 2016, s. 317-338.
- Broek R. van den, *Hermes und seine Gemeinde in Alexandria*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 9-26.
- Broek R. van den, *Hermetic Literature I*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 487-499.
- Broek R. van den, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 558-570.
- Bugaj R., „*Corpus Hermeticum*” w historii, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 46/4 (2001) s. 6-36.

- Bugaj R., *Hermetyzm*, Warszawa 1998.
- Bull C.H., *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, w: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, red. C.H. Bull et al., Leiden 2012, s. 399-426.
- Campanelli M., *Ermite secondo Ficino*, w: *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, red. M. Campanelli, Torino 2011, s. XXIII-LX.
- Casel O., *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1967.
- Chrzanowska A., *Ghirlandaio, Ficino and Hermes Trismegistus: the Prisca Theologia in the Tornabuoni Frescoes*, „Laboratorio dell’ISPF” 13 (2016) s. 2-28.
- Colli, G., *La sapienza greca*, t. 1, Milano 1978.
- Czerkawski J., *Hermetyzm w Polsce w XVI wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990) s. 154-169.
- Czerkawski J., *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 15/1 (1967) s. 119-139.
- Dembińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991.
- Dinkelaar B.M., *Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues*, „Mnemosyne” 73 (2020) s. 36-62.
- Dodds E.R., *Grecy I irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Drozdek A., *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot – Burlington 2007.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Drozdek A., *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008.
- Ebeling F., *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, tł. D. Lorton, Ithaca – London 2007.
- Faivre A., *Hermetic Literature IV: Renaissance – Present*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 533-544.
- Faivre A., *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, tł. J. Godwin, Grand Rapids 1995.
- Festugière A.J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1-4, Paris 1949-1954.
- Fowden G., *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986.
- Garin E., *Powrót filozofów starożytnych*, tł. A. Dutka, Warszawa 1987.
- Garin E., *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tł. W. Jekiel, Warszawa 1997.
- Gentile S. – Gilly C., *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze 2001.
- Gentile S., *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, w: *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, red. S. Caroti – V. Perrone Compagni, Firenze 2012, s. 57-72.

- Gianotti G.F., *Tra Platone e Iside: per una rilettura dell' XI libro delle Metamorfosi di Apuleio*, „Atti della Accademia delle Scienze” 148 (2014) s. 51-103.
- Gómez Iglesias M.R., *The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 61-102.
- Heiduk M., *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*, Freiburg 2007.
- Helderman J., *Licht, Leben und das Wort*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 261-290.
- Hornung E., *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tł. A. Niwiński, Warszawa 2023.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tł. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jagiello M., *Hermes Trismegistos według Marsilia Ficina. Argumentum – przekład i komentarz*, „Roczniki Humanistyczne” 69 (2021) s. 31-46.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kristeller P.O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005.
- Kuczyńska A., *Uzdrawiające moce filozofii według Marsilia Ficina*, „Estetyka i Krytyka” 9/10 (2005-2006) s. 196-209.
- Lucentini P. – Perrone V., *Hermetic Literature II: Latin Middle Ages*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 499-529.
- Moreschini C., *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978.
- Moreschini C., *Storia dell' ermetismo cristiano*, Brescia 2000.
- Moreschini C., *Dall' Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull' ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Agnano Pisano – Pisa 1985.
- Mylonas G.E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London 1961.
- Nowakowski D., *Hermetyczna wizja zbawienia. Lodovico Lazzarelli (1447-1500) na tle kultury włoskiego odrodzenia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 56 (2012) s. 135-159.
- Nowakowski D., *Prisca theologia i jej znaczenie w systemie Marsilia Ficina*, „Kronos – metafizyka, kultura, religia” 27 (2013) s. 93-109.
- Niwiński A., *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Warszawa 1984.
- Niziński R.S., *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia chrześcijańska” 11 (2014) s. 81-94.
- Olejek M., *„De vita coelitus comparanda” Marsilia Ficina jako przedstawienie hermetycznych praktyk odnowy człowieka*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 24 (2011) s. 19-43.
- Pleše Z., *Die Hintergründe des Corpus Hermeticum: Autoren, Leser, Gemeinschaften*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 145-170.
- Quispel G., *Gnoza*, tł. B. Kita, Warszawa 1988.

- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Reitzenstein R., *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius*, „Archiv für Religionswissenschaft” 7 (1904) s. 393-411.
- Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927.
- Reitzenstein R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen literatur*, Stuttgart 1966.
- Scarpi P., *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: Per una nuova religione di tolleranza*, w: *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicatet to Gionanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, red. S. Gaspa et al., Münster 2014, s. 647-654.
- Schmitt C.B., *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, w: *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici (Montepulciano 1968)*, red. G. Tarugi, Firenze 1970, s. 211-236.
- Sfameni Gasparro G., *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-62.
- Sfameni Gasparro G., *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 7 (1971) s. 215-251.
- Sfameni Gasparro G., *Il Logos demiurgo del Poimandres (CH I) e il Prologo del Vangelo di Giovanni. Un problema di comparazione storico-religiosa*, w: *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi, Temi metafisici e problemi del pensiero antico, Studi e testi 122*, red. R. Radice – A. Valvo, Milano 2011, s. 179-209.
- Sfameni Gasparro G., *Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica*, w: *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, red. C.O. Tommasi et al., Heidelberg 2018, s. 111-139.
- Sfamenti Gasparro G., *Cosmo, male, salvezza nel «Poimandres» (CH I): Tra apokalypsis e gnosis*, w: *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, red. M.V. Cerutti, Roma 1995, s. 107-138.
- Sowińska A., *Magnum Miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div.inst. 7.13.3*, „Biblical Annals” 10/4 (2020) s. 707-733.
- Sowińska A., *[Hermes Trismegistos] O tym, że żaden z bytów nie ginie, lecz w błędzie są ci, którzy mówią, że przemiany są „zniszczeniem” i „śmiercią”*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 541-552.
- Sowińska A., *[Hermes Trismegistos] Stobaei Hermetica XI (Joannis Stobaei Anthologium: Hermetica, excerptum XI)*, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 233-280.

- Sternberg-el Hotabi H., *Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des Asclepius*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 223-263.
- Suk Fong Jim T., *Salvation (Soteria) and Ancient Mystery Cults*, „Archiv für Religionsgeschichte” 18-19 (2017) s. 255-281.
- Trzcińska J., *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011.
- Trzcińska I., *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiológica” 39 (2006) s. 141-156.
- Turchi N., *Le religioni dei misteri nel mondo antico*, Genova 1987.
- Tylak A., *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź 2021.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum V*, „Collectanea Philologica” 15 (2012) s. 103-108.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum XVI*, „Collectanea Philologica” 17 (2014) s. 29-36.
- Vasoli C., *Dalla pace religiosa alla „prisca theologia”*, w: *Atti del Convegno di studi (Firenze, 19 novembre-2 dicembre 1989)*, red. P. Viti, Firenze 1994, s. 3-25.
- Vasoli C., *Quasi sit deus: Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999.
- Vasoli C., *„Prisca theologia” e scienze occulte nell’umanesimo fiorentino*, w: *Storia d’Italia. Annali 25. Esoterismo*, red. G.M. Cazzaniga, Torino 2010, s. 175-205.
- Vasoli C., *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della „prisca theologia”*, w: *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, red. G. Cerboni Baiardi, Roma 2001, s. 787-800.
- Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London – New York 2002.
- Zandee J., *Der Hermetismus und das alte Ägypten*, w: *Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 98-176.
- Zieliński T., *Hermes Trismegistos*, Sandomierz 2017.