

**Przegląd Religioznawczy 1(299)/2026**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

[www.journal.ptr.edu.pl](http://www.journal.ptr.edu.pl)

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Nauk Humanistycznych

e-mail: [k.pawlowski@uksw.edu.pl](mailto:k.pawlowski@uksw.edu.pl)

<https://orcid.org/0000-0003-0474-3330>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.1

**Tajemnica i sens ludzkiej egzystencji  
według hermetycznego objawienia w *Poimandresie*,  
pierwszym traktacie *Corpus Hermeticum*.  
Religijne przesłanie hermetyzmu  
w aspekcie antropologicznym**

The mystery and meaning of human existence  
according to the hermetic revelation in the *Poimandres*,  
the first treatise of the *Corpus Hermeticum*.

The religious message of hermetism in the anthropological aspect

---

**Abstract.** The subject of this paper is the *Poimandres*, the first book of the *Corpus Hermeticum*, in which the title character, Poimandres (the Mind of the Supreme God), appears to Hermes Trismegistus, revealing to him the deepest secrets of human nature and human life from the supernatural perspective. The paper analyzes the revelation of Poimandres from the point of view of the religious message contained therein, focusing on its anthropological aspects.

**Keywords:** *Poimandres*, *Corpus Hermeticum*, Hermes Trismegistus, hermetism, anthropology, spirituality

## **Wstęp.** **Duchowy charakter *Poimandresa* i *Corpus Hermeticum***

**P***oimandres*, pierwszy traktat *Corpus Hermeticum*, interesujący bez wątpienia sam w sobie jako przedmiot badań naukowych, filologicznych i historycznych, jest też interesujący, a nawet intrygujący w sensie religijnym, bo jak cały *Corpus Hermeticum* jest to dzieło z pogranicza filozofii i religii. Jego szczególnym znamieniem jest duchowy, a zarazem mitologiczny charakter, podkreślający tajemniczość jego przekazu (Broek, 2006a, s. 490). *Poimandres*, w swojej mitycznej szacie, podejmuje najważniejsze kwestie dotyczące tajemnicy ludzkiej egzystencji. Intrygująca jest też jego forma literacka, sugerująca, że kryją się za nią jakieś intuicje duchowe, bliskie temu, co w języku religijnym nazywa się wtajemniczeniem, a nawet objawieniem. Jego treść zaczyna się od mistycznej wizji. W wizji domyślnego narratora, to jest Hermesa Trismegistosa (Festugière, 1954, s. 41; Tylak, 2021, s. 191), zjawia się *Poimandres*, Umysł najwyższej zwierzchności, to jest Boga najwyższego, i na prośbę Hermesa odsłania mu w dwóch mistycznych obrazach metafizyczną tajemnicę narodzin świata i człowieka. Z punktu widzenia antropologicznego istotne są tu mistyczne przeżycia Hermesa Trismegistosa, które wtajemniczają go w boski wymiar ludzkiej duszy, a tym samym objawiają mu nadprzyrodzony sens ludzkiej egzystencji. Hermes występuje tu w roli pierwszego wtajemniczanego w hermetyczne misteria. Jego doznania są podobne do przeżyć, które były udziałem wtajemniczanych w misteria, którzy mieli realnie doświadczać boskości – innymi słowy, wtajemniczani nie uczyli się czegoś na jej temat, lecz właśnie doświadczali jej samej, jak pisał Arystoteles (Bernabé, 2016, s. 34; Colli, 1978, s. 29, 107–108; Meyer, 1987, s. 12; Turchi, 1987, s. 70).

Wyjątkowość *Poimandresa* pod względem duchowym podkreśla także to, że przyjmuje on formę objawienia. Jak pisze Garth Fowden w odniesieniu do wszystkich traktatów *Corpus Hermeticum*: „The Hermetica are presented as revelations of divine truth, not as the product of human reason” (Fowden, 1993, s. 32; por. Reitzenstein, 1966, s. 117–160; Moreschini, 2000, s. 105–156; 1985, s. 72–118); Sfameni Gasparro, 1995, s. 109; 2018, s. 111–139; 1965, s. 43–62; Yates, 2002, s. 4–5; Bull, 2012, s. 399–426). Warto jednak dodać, że tej opinii nie podzielali Walter Scott (1993, s. 52–53) ani André-Jean Festugière (1950, s. 81–85; 1949, s. XV; por. Tordini Portogalli, 1997, s. 154–155).

## Narodziny Człowieka i jego historia (C.H. I. 12–14)

Kwestie antropologiczne w *Poimandresie* zaczynają się od rozdziału, w którym tytułowy bohater dzieła, Poimandres, czyli, jak sam się przedstawił Hermesowi Trismegistosowi, Umysł Boga Ojca, objawia mu historię człowieka, od narodzin Człowieka niebiańskiego, bezpośredniego syna Boga Ojca, aż do pojawienia się śmiertelnych ludzi na Ziemi. We wcześniejszych rozdziałach Poimandres, na prośbę Hermesa, objawił mu w dwóch mistycznych wizjach boskie pochodzenia całego świata i jego metafizyczne zakorzenienie w Bogu. Bóg, w świetle wypowiedzi Poimandresa objaśniającego owe wizje, okazuje tu się nie tylko twórcą, który zaplanował cały proces narodzin tego świata, pozostawiając realizację tego planu Demiurgowi i współistotnemu z nim Logosowi, lecz także jego Ojcem. Dlatego łączą go z tym światem więzy ojcowskie. Świat żyje energiami, które mają źródło w Bogu. Po swoim Ojcu świat odziedziczył boską duszę i boski genotyp, dlatego jest nieśmiertelny. Jest wręcz nieśmiertelnym bogiem, obrazem Boga Ojca. W szczególny sposób, jak pokazuje Poimandres w drugiej części traktatu (C.H. I. 12–30), dotyczy to człowieka.

Warto przy tym zauważyć, że kolejność zagadnień wprowadzanych przez Poimandresa, od kosmologicznych i teologicznych do antropologicznych i eschatologicznych, ma swoje znaczenie. Sugeruje bowiem, że wszystko w tym świecie zaczyna się od Boga i od niego jest w swym istnieniu zależne. Szczególne więzy z Bogiem Ojcem łączą człowieka. Wprawdzie jest on owocem miłości pierwszego Człowieka (niebieskiego) i ziemskiej natury, ale po Człowieku dziedziczy (w swojej duszy) boskie geny. Pomimo jego skomplikowanej historii – wynikającej ze związania się pierwszego Człowieka ze zmysłową naturą ziemskiego świata, ze wszystkimi tego konsekwencjami, włącznie z cielesną śmiercią – owe geny pozostają ciągle żywe i dają o sobie znać w nieśmiertelnej duszy każdego ziemskiego człowieka. Przejawem ich istnienia były dziwne, tajemne, bo nielicujące z jego cielesną naturą, tęsknoty Hermesa, który pragnął pojąć egzystencjalne tajemnice ludzkiej natury i natury świata, a nawet Boga. To właśnie te pragnienia przywołały doń Boga, który zjawił się przed nim (a właściwie w jego umyśle) jako Poimandres, by objawić mu tajemnicę boskiego pochodzenia człowieka. Boskie geny wymagają jednak aktywacji. Droga do tego są wtajemniczenia, takie jak te, których doświadczył Hermes Trismegistos, a których efektem ma być odrodzenie, czyli właśnie aktywacja boskich energii w ludzkiej duszy, dzięki którym człowiek odzyskuje duchowy status dziecka bożego (odnośnie do odrodzenia: C.H. XIII. 1–16; por. Festugière, 1954, s. 211–216; Broek, 2006b, s. 565; Fowden, 1993, s. 97–98; Amersfort, 2000, s. 213–218).

To wszystko objawia Poimandres Hermesowi w drugiej części *Poimandresa* (C.H. I. 12–30), w której wtajemnicza go w nadprzyrodzony wymiar ludzkiej duszy i objawia mu jej tajemną, mityczną historię. W ten sposób Hermes staje się pierwszym wtajemniczonym w misteria hermetyczne.

Na początku tej mitycznej historii był androgyniczny Bóg Ojciec, rodzic każdego człowieka. Bóg Ojciec, będąc życiem i światłem, zrodził Człowieka (niebiańskiego) podobnego do siebie i obdarzył go swoją miłością jako swój obraz (C.H. I. 12; por. Pseudo-Apuleius, *Asclepius*, 10). Pojawiający tu się motyw „obrazu Boga” jest charakterystyczny dla antropologii hermetyzmu (Jonas, 1994, s. 170). Człowiek jest obrazem Boga, to znaczy, że posiada w sobie energie i moce twórcze swego Ojca, który oddał mu do dyspozycji wszystkie swoje dzieła. To sprawiło, że Człowiek sam zapragnął tworzyć. To też stało się początkiem jego upadku ze sfery kontemplacji do ziemskiej sfery tworzenia. Siedmiu Zarządców świata, ciesząc się zainteresowaniem, którym obdarzył ich Człowiek, obdarowało go swoimi energiami, pozwalając mu czerpać ze swych mocy. Dzięki temu posiadał on władzę nad światem zwierząt śmiertelnych i pozbawionych rozumu. Powołaniem Człowieka było panowanie nad tym niższym, zmysłowym światem ziemskim, ale bez wchodzenia w ten świat. Miał być wobec świata zwierząt ziemskich kimś w rodzaju ich wspólnego ducha i umysłu. Tymczasem Człowiek, wiedziony ciekawością, wychylił się poza krąg niebieski i zajrzał w świat zmysłowy. Ujrzawszy w wodzie swoje odbicie, zakochał się w nim. Zapragnął przeto połączyć się z tym odbiciem (nie wiedząc, że było to jego własne odbicie). Pragnienie to natychmiast się spełniło. Popadł więc w świat materii ze wszystkimi tego konsekwencjami, włącznie z tym, że dostał się pod władzę przeznaczenia i stał się niewolnikiem jego praw. Natura zmysłowego świata ze swej strony zakochała się w Człowieku, gdyż odbijał w sobie piękno samego Boga Ojca i posiadał moce siedmiu Zarządców niebieskich. Przyjęła go przeto z równą miłością. Z tego związku zrodził się rodzaj ludzki:

Umysł, ojciec wszechrzeczy, będący życiem i światłem, urodził Człowieka równego sobie, którego pokochał jako własne dziecko; był [on] bowiem bardzo piękny, mając [w sobie] obraz ojca. A ponieważ w istocie bóg pokochał własną postać, przekazał [mu] wszystkie swoje wytwory. Kiedy zaś [Człowiek] spostrzegł tworzenie Demiurga w ogniu, zapragnął sam tworzyć i otrzymał pozwolenie od ojca. Aby mieć wszelką władzę, znalazł się w strefie tworzenia [i tam] dostrzegł byty utworzone przez brata; te zaś pokochały go i każdy przekazał [mu] część swojej funkcji; a poznawszy ich istotę i otrzymawszy udział w ich naturze zapragnął rozerwać powierzchnię okręgów i poznać władzę tego, który znajduje się nad ogniem. Mając wszelką władzę nad światem istot śmiertelnych i nierozumnych zwierząt, rozerwawszy powłokę, [Człowiek] wyjrzał przez spojenie [sfer] i ukazał niżej położonej naturze piękną

postać boga; [ta zaś] ujrawszy go – mającego w sobie niezmierzone piękno, całą energię zarządców i postać boga – uśmiechnęła się z miłością, ponieważ zobaczyła w wodzie odbicie pięknego kształtu Człowieka i [jego] cień na ziemi. On zaś, ujrawszy w niej kształt podobny do siebie, znajdujący się w wodzie, pokochał [ją] i zapragnął tam zamieszkać. Jednocześnie z pragnieniem nastąpiło działanie, i zamieszkał nierozumną formę. Natura zaś, wzięwszy ukochanego, cała go objęła i połączyli się; byli bowiem zakochani. (C.H. I. 12–14; tłum. A. Tylak).

Człowiek niebieski, wiedziony chęcią tworzenia, z przyrodzonego mu stanu kontemplacji Boga Ojca popadł w stan tworzenia bytów, a tym samym znalazł się w świecie stworzonym przez Demiurga. Pozazdrościł Demiurgowi twórczości i sam zapragnął tworzyć podobne rzeczy. Kochający go Ojciec oczywiście na to przystał. I to stało się początkiem jego upadku, a zarazem początkiem ludzkiego dramatu. W sensie ścisłym początkiem upadku Człowieka była jego próżna chęć tworzenia w niższej odeń naturze i związana z nią żądza władzy, a dalej ciekawość niższego świata i wreszcie zmysłowa, próżna miłość do materialnego piękna, która przypieczętowała jego upadek – próżna podwójnie: raz, bo skierowana na niższe formy; dwa, bo jej obiektem było odbicie w wodzie jego własnej postaci. Próżna, chybiona miłość, a raczej namiętność, pojawia się jako końcowy efekt niewłaściwego porządku, zachwiania ładu w kosmosie.

Tak oto w wyniku miłosnego związku Człowieka z naturą („ziemską”) pojawił się na Ziemi „ziemski” człowiek jako owoc chybionej miłości Człowieka i błędnego zrozumienia przezeń sensu jego istnienia. Jednak i ten ziemski człowiek nosi w sobie cząstkę boskości swego Ojca, obraz Boga, z jego boskim potencjałem, który może być obudzony mocą boskiego impulsu. Bóg bowiem pozostaje ciągle rodzicem człowieka także w jego „ziemskiej formule” i pragnie jego powrotu, chce być przezeń poznany (por. C.H. I. 31; C.H. X. 15).

## **Natura ziemskiego człowieka (C.H. I. 15)**

Zrodzony ze związku Człowieka „niebiańskiego” z naturą „ziemską” człowiek „ziemski” jest dwojakiej natury. Po Bogu Ojcu dziedziczy nieśmiertelność w swej duszy, gdyż jest hipostazą Człowieka „niebiańskiego” zrodzonego z Boga Ojca. Skutkiem pochodzenia od natury „ziemskiej” stał się śmiertelny w swym ciełe. Z tego też powodu dostał się pod władzę przeznaczenia, któremu podlegają wszystkie istoty śmiertelne. Człowiek ziemski był pierwotnie androgynem (o motywie androgynii w pismach starożytnych pisarzy, także chrześcijańskich: Bitter, 2000, s. 54–96), dlatego nie odczuwał pożądania. Podobnie jak Bóg, Człowiek niebiański nie potrzebował snu, nigdy nie zasypiał. Po upadku

w naturę ziemską stał się jako człowiek „ziemski” pod tym względem podobny do wszystkich istot ziemskich, które potrzebują snu:

I dlatego człowiek, w przeciwieństwie do wszystkich istot żyjących na ziemi, ma podwójną naturę: ze względu na ciało jest śmiertelny, ale nieśmiertelny dzięki [znajdującemu się w nim] istotnemu Człowiekowi. A chociaż jest nieśmiertelny i ma władzę nad wszystkim, jako poddany przeznaczeniu doznaje losu śmiertelnych; znajdując się ponad układem [sfer], stał się niewolnikiem wewnątrz niego; będąc zaś męsko-żeński, ponieważ pochodzi od męsko-żeńskiego ojca, i bezsenny – ponieważ od bezsennego, podlega władzy... (C.H. I. 15; tłum. A. Tylak).

### **Tajemnica i fenomen człowieka. Siedmiu ludzi (C.H. I. 16–17)**

Usłyszawszy to wszystko, Hermes zwrócił się do Poimandresa, by kontynuował swoje wywody. Wtedy Poimandres objawił mu coś, co – jak powiedział – pozostało dotychczas ściśle skrywaną tajemnicą (C.H. I. 16). Natura (ziemską) mianowicie, zespoliwszy się w erotycznej namiętności z Człowiekiem, zrodziła coś niezwykle cudownego i godnego podziwu, a mianowicie siedmiu ludzi:

Poimander zaś powiedział: – To jest tajemnica ukryta aż do tego dnia. Natura, połączywszy się z Człowiekiem, wydała coś zdumiewająco godnego podziwu. Skoro bowiem [Człowiek] posiadał naturę układu siedmiu [zarządców], którzy, jak ci mówiłem, są [utworzeni] z ognia i pneumy, natura nie zwlekała, lecz natychmiast urodziła siedmiu ludzi, podobnych z natury do siedmiu zarządców, męsko-żeńskich i przebywających w przestworzach (C.H. I. 16; tłum. A. Tylak).

Występujący tu motyw tajemnicy jest ważnym elementem duchowości hermetyzmu (por. C.H. X. 5; C.H. XII. 2, 8). Mistyczne doświadczenie Boga jest w swej istocie doświadczeniem Tajemnicy – Tajemnicy Boga i Tajemnicy człowieka. Największą, a zarazem najbardziej ukrytą (przed samym człowiekiem) tajemnicą ludzkiej natury jest jej boskość, czyli nadprzyrodzoność – dusza ludzka jest elementem nadprzyrodzoności. Człowiek w swej istocie jest dzieckiem Boga i jest mu, w pewnym sensie, współistotny jako Jego obraz (obraz pojęty oczywiście nie statycznie, a energetycznie jako swego rodzaju twórcza moc, a zarazem esencja człowieczeństwa ukrytego w ludzkiej duszy). Tej tajemnicy nie da się poznać rozumowo. Może być ona tylko doświadczana w akcie wtajemniczenia, którego istotą jest zawsze doświadczenie boskości. Z motywem tajemnicy wiąże się ściśle wątek milczenia (C.H. I. 16, 30), związany z ideą niepoznawalnego, niewysławialnego Boga. Jest to „święte milczenie”, jak je nazywa Hermes Trismegistos w X i XIII traktacie *Corpus Hermeticum*

(C.H. X. 5, 6; XIII. 8). Milczeniu (mistycznemu milczeniu) poświęcony jest w dużej mierze traktat XIII (C.H. XIII. 2, 8). Milczenie ma tu charakter mistyczny. Boga poznaje się (doświadcza) zawsze w milczeniu (Casel, 1967, s. 99–100).

Równie istotny i charakterystyczny dla hermetyzmu w zacytowanym wersecie jest motyw „cudowności” czy „nadzwyczajności” człowieka, który swoją dwoistą, bosko-ludzką naturą przewyższa wszystkie pozostałe stworzenia. Wprawdzie w tym miejscu Hermes odnosi to „siedmiu ludzi”, jednak ich również charakteryzuje owa dwoistość natury ludzkiej, którą odziedziczy człowiek „ziemski” (por. C.H. VIII. 5; X. 25 – tu człowiek nazwany jest „śmiertelnym bogiem”, a „bóg nieśmiertelnym człowiekiem”). Jeszcze wyraźniej motyw „cudowności człowieka” zarysowany jest w VI rozdziale *Asklepiusza* (por. Pawłowski, 2024, s. 24–43; Sowińska, 2020, s. 707–733).

W wykładzie Poimandresa pojawił się tajemniczy wątek siedmiu ludzi, zrodzonych ze związku natury ziemskiej z Człowiekiem niebieskim, czyli synem Boga. Ponieważ wcześniej Poimandres powiedział, że Człowiek został obdarzony przez siedmiu Zarządców ich własnymi mocami, można się więc domyślać, że tych siedmiu ludzi jest swoistą emanacją owych siedmiorakich mocy w naturze niższej (ziemskiej), jako efekt zespolenia miłosego Człowieka z tą naturą. Każdy z tych siedmiu ludzi odziedziczył elementy natury siedmiu Zarządców utworzonych z ognia i tchnienia (pneumy). Byli oni, podobnie jak Zarządcy, androgyniczni i ze swej boskiej natury kierowali się ku przestworzom niebieskim, jednak żyli na ziemi.

Zrodzenie siedmiu ludzi nastąpiło z połączenia czterech elementów, a mianowicie elementu żeńskiego (tj. ziemi), męskiego (zapładniającego, tj. wody) oraz ognia i eteru. Z ognia pochodzi dojrzałość, a z eteru tchnienie (pneuma). Z tych elementów, na wzór Człowieka, zostało utworzone ciało siedmiu ludzi. Sam Człowiek z życia i światła przekształcił się w duszę i umysł. Życie stało się duszą, a światło umysłem. W takim stanie trwało wszystko aż do końca obiegu sfer niebieskich i do pojawienia się pierwszych gatunków istot żywych.

Roelof van den Broek źródłem motywu siedmiu ludzi dopatruje się w jakimś żydowskim tekście, który miał być też źródłem dla apokryficznego pisma zatytułowanego *Rozpoznania*, przypisywanego św. Klemensowi Rzymskiemu (*Recognitions*, I 29). Według tego pisma, jak pisze Broek, pierwsze siedem pokoleń rodzaju ludzkiego żyło bezgrzesznym i bezpłciowym życiem aniołów, a ósme pokolenie, uwiedzione pięknem kobiet, wprowadziło stosunek płciowy i prokreację, przez co doszło do narodzin gigantów i ostatecznie do potopu (por. *Genesis*, 6). Podobnie, według Broeka, Poimandres podkreśla, że skupienie się na seksualności i prokreacji, chociaż konieczne dla kontynuacji rodzaju ludzkiego, stanowi niebezpieczeństwo zapomnienia o swoim boskim pochodzeniu (Broek, 2006b, s. 563).

## **Podział ludzi i wszystkich istot zmysłowych na płcie (C.H. I. 18–19)**

Człowiek „ziemski” pierwotnie był androgyniczny. Podobnie androgyniczny był świat wszystkich istot żywych na ziemi. Jednak trwało to tylko do pierwszego obiegu. Po dopełnieniu się tego obiegu wszystko uległo zmianie z woli Boga. Bóg zarządził, by wszystkie stworzenia, do tej pory androgyniczne, zostały podzielone na istoty żeńskie i męskie, i zaczęły się rozmnażać zgodnie ze swym gatunkiem (Broek, 2006b, s. 563; Broek dostrzega tu wykorzystanie znanego wątku z biblijnej *Księgi Rodzaju*, I. 28). Boże zarządzenie dotyczyło też siedmiu ludzi. Nakaz Boga został wykonany przez Opatrzność za pośrednictwem przeznaczenia i harmonii sfer niebieskich. W ten sposób podział na dwie płcie, podobnie jak związany z tym proces rozmnażania, stał się elementem natury istot żywych:

Kiedy obieg wypełnił się, połączenie pomiędzy wszelkimi rzeczami zostało rozwiązane z woli boga; wszystkie bowiem istoty męsko-żeńskie razem z człowiekiem zostały rozdzielone i jedne stały się męskie, a drugie w podobny sposób żeńskie. Bóg zaś natychmiast przemówił świętym słowem: pomnażajcie się w pomnażaniu, wzrastajcie w wielkiej ilości, wszystkie stworzenia i wytwory, i niech ten, kto ma umysł, rozpozna samego siebie, że jest nieśmiertelny i że przyczyną śmierci jest miłość, i [niech pozna] wszystko, co istnieje. Kiedy [bóg] to powiedział, opatrzność, za pomocą przeznaczenia i harmonii [sfer], spowodowała łączenie się i ustanowiła narodziny; wszystkie istoty rozmnożyły się zgodnie z gatunkiem. A ten, kto rozpoznał samego siebie, osiągnął szczególne dobro, ten zaś, kto na skutek błędu miłości pokochał ciało, błąkając się, trwa w ciemności, doznając na sposób zmysłowy rzeczy podległych śmierci (C.H. I. 18–19; tłum. A. Tyłak).

Znamienne, że wydając istotom żywym nakaz rozmnażania się, Bóg dodał, zwracając się do ludzi jako istot obdarzonych umysłem, że ten, kto posiada umysł, zrozumie, że jest nieśmiertelny; zarazem uświadomi sobie, że ten, który pokocha ciało, zwiedziony erotycznym pożądaniem, będzie błąkał się w ciemności, poddany zmysłowym cierpieniom i śmierci.

Pamiętając, że to Bóg jest światłem i życiem (C.H. I. 9; C.H. I. 21), można powiedzieć, że po Bogu Ojcu ludzie odziedziczyli życie wieczne i światło. Ludzka dusza i umysł są zatem tej samej boskiej natury, co Bóg Ojciec – Boski Umysł. Jest to istotnym wyróżnikiem ludzi na tle innych stworzeń żywych. Niebawem jednak okaże się, że nie wszyscy ziemscy ludzie posiadają umysł, tym samym nie wszyscy są uczestnikami boskiego Umysłu (C.H. I. 22; C.H. IV. 3; C.H. IX. 5; C.H. XII. 3, 4). Kto posiada ten umysł, a tym samym zdolny jest partycypować w Umyśle Boga, ten może poznać i zrozumieć samego sie-

bie, swoją prawdziwą, duchową naturę, i sięgnąć po najwyższe dobro, którym jest Bóg (jest to charakterystyczny dla hermetyzmu i gnostycyzmu motyw „poznania samego siebie”, co jest jednoznaczne z poznaniem Boga).

Z woli Boga zatem wszystkie istoty żyjące w świecie zmysłowym, które do tej pory były androgyniczne, zostały podzielone w ramach swoich rodzajów na dwie rozdzielone płcie, męską i żeńską. Dotyczyło to też owych siedmiu ludzi. Dokonawszy tego podziału, Bóg narzucił wszystkim rodzajom istot żywych konieczność rozmnażania się. Poimandres wyraźnie zaznaczył, że Bóg wydał ten nakaz za pośrednictwem Słowa świętego (*hagios Logos*), czyli swego Syna, który jest motorem napędowym także prawa naturalnego, według którego istoty żywe realizują swoje przeznaczenie. Podlegają temu prawu również ludzie narażeni, skutkiem swej cielesnej, a przeto zmysłowej natury, na wszystko to, co wiąże się ze śmiercią. Ludzie jednak różnią się od innych istot żywych tym, że oprócz zmysłowego i śmiertelnego ciała posiadają nieśmiertelną duszę. To właśnie sprawia, że są oni czymś wyjątkowym w świecie istot żywych. Inny jest też cel ich życia. Realizacja tego celu zaczyna się od rozpoznania ich rzeczywistej, nieziemskiej natury duchowej, a następnie jej rozbudzenia i aktywizacji poprzez właściwe wybory w sferze moralnej i duchowej.

To wyjaśni Poimandres Hermesowi w dalszym ciągu swoich wywodów (C.H. I. 21, 22). Wcześniej jednak będzie musiał odpowiedzieć na wątpliwości Hermesa, który chce wiedzieć, dlaczego ludzie pozostający w niewiedzy co do swego rzeczywistego statusu duchowego utracili nieśmiertelność przyrodzoną istotom duchowym i jakimi splamili się grzechami?

### **Utrata nieśmiertelności przez ludzi i droga do jej odzyskania (C.H. I. 20–21)**

Usłyszawszy ostatnie pytanie Hermesa, Poimandres najpierw zwraca mu uwagę, że niedostatecznie rozważył jego słowa, po czym zmusza go, by sam na nie odpowiedział:

– Czym tak bardzo błędą [ludzie] nieposiadający wiedzy – zapytałem – że zostaną pozbawieni nieśmiertelności? – Wydaje się, że nie rozważyłeś tych rzeczy, które usłyszałeś. Czy nie powiedziałem ci, abyś myślał? – Myślę i przypominam sobie, i jestem wdzięczny. – Jeśli zastanowiłeś się, powiedz mi, dlaczego ci, którzy są w śmierci, zasługują na śmierć? – Ponieważ tym, co dało początek własnemu ciału, jest ponura ciemność, z której [pochodzi] wilgotna natura; z niej powstało ciało w zmysłowym świecie, z którego pije śmierć (C.H. I. 20; tłum. A. Tylak).

Poimandres odwołuje się w tym fragmencie do pochodzenia i metafizycznej natury ludzkiego ciała, przypominając, że jego pierwotnym źródłem jest ponura

ciemność. Z niej bowiem pochodzi natura wilgotna, z której zbudowana jest substancja ludzkiego ciała. Śmierć ciała, a właściwie rozkład ciała na elementy pierwotne, bo do tego sprowadza się śmierć, jak zasugeruje niebawem Poimandres (C.H. I. 24; wprost mówi się o tym w C.H. VIII. 1; C.H. XI. 15; C.H. XII. 16; *Asclepius*, 27), jest więc wynikiem naturalnych procesów w samej materii. Innymi słowy, materia niejako ze swej natury dąży do pierwotnego stanu, czyli rozkładu na cztery żywioły. Z pierwotnego stanu może ją wyprowadzić jedynie Bóg, za pośrednictwem Logosu i twórczej energii swego boskiego światła zdolnego przewyciężyć mroczne ciemności pierwotnego chaosu i utworzyć w ten sposób uporządkowany kosmos, a potem go utrzymać w istnieniu, wbrew wrodzonym tendencjom samej materii, z której jest on zbudowany (C.H. I. 4–5; por. C.H. III. 1–2; C.H. XI. 2; C.H. VIII. 4). W traktacie VIII (C.H. VIII. 4) i XI (C.H. XI. 2) mowa jest o metafizycznej idei *apokastasis* całego układu kosmicznego, która polega na tym, że cały kosmos powraca cyklicznie do punktu wyjścia i w ten niejako naturalny sposób się odnawia. Nie dotyczy to jednak istot żyjących na Ziemi. Odnowa całej sytuacji na Ziemi, przede wszystkim usunięcie zła wśród ludzi, wymaga odrębnej ingerencji samego Boga, który wkracza wtedy, gdy zło na Ziemi sięgnie zenitu. Wówczas Bóg przywraca ład na Ziemi, po uprzednim jej oczyszczeniu ze zła, które opanowało społeczeństwo ludzi. Pokazuje to mit apokaliptyczny w Pseudo-Apulejuszowym *Asklepiuszu* (*Asclepius*, 24–26).

Poimandres następnie sam zadał pytanie swemu rozmówcy: „dlaczego zaś ten, który poznał samego siebie, zmierza do siebie, jak ujmuje to słowo boga?” (C.H. I. 21; tłum. A. Tylak). W niektórych wydaniach tekstu *Poimandresa*, m.in. w łacińskim tłumaczeniu Ficina, to pytanie przyjmuje postać: „dlaczego ten, który poznaje siebie, zmierza do Boga?”: „Tenes etiam qua de causa »qui se ipsum cognoscit, transit in deum«, ut dei verbum tradidit?” (Ficino, *Pimander*, 165, s. 14). W traktacie XIII (C.H. XIII. 22) jest wyraźnie powiedziane, że poznanie siebie i poznanie Boga Ojca są nierozzerwalnie ze sobą związane, właściwie dokonują się w tym samym akcie. W każdym razie, jak można przypuszczać, poznanie siebie prowadzi do obudzenia i aktywizacji boskich energii w duszy ludzkiej i ukrytego w niej swoistego kodu, który ukierunkowuje ją na Boga jako źródło tych energii (CH I. 9 i 21). I to jest w tym miejscu najistotniejsze. Hermes odpowiada, zgodnie zapewne z oczekiwaniem Poimandresa: „dlatego że Ojciec wszech rzeczy, z którego urodził się człowiek, ukonstytuowany jest ze światła i życia” (C.H. I. 21; tłum. własne).

Odpowiedź Hermesa potwierdził Poimandres, dodając, że jeśli Hermes zrozumie, iż sam posiada naturę światła i życia, to wróci znowu do życia:

– Dobrze mówisz; światłem i życiem jest bóg i ojciec, z którego powstał Człowiek. Jeśli więc zrozumiesz, że jesteś z życia i światła, i że z nich właśnie [pochodzisz], znowu pójdziesz do życia (C.H. I. 21; tłum. A. Tylak).

Poimandres odsłonił tym samym Hermesowi największą tajemnicę ludzkiego bytu, a mianowicie tajemnicę jego rzeczywistej natury. Uświadomił mu, że z racji swego powinowactwa z Bogiem Ojcem, który jest światłem i życiem, ludzie powołani są do życia i światła. Boskość, która kryje się w życiu i świetle, stanowi ich ukrytą naturę – ukrytą w materialnym ciełe, które jako takie jest dziedzictwem mrocznej ciemności i pochodzącej z niej wilgotnej natury, którą Hermes oglądał w pierwszej wizji (C.H. I. 4–5). Poimandres wyraźnie zasugerował mu, że zrozumienie tej sytuacji prowadzi do rzeczywistego poznania siebie. Chodzi oczywiście nie o takie poznanie, które sprowadza się do uzyskania jakiejś specjalnej wiedzy, lecz o przeżycie duchowego odrodzenia (C.H. XIII. 1–13). Głównym autorem tego odrodzenia jest sam Bóg (C.H. XIII. 4), ale wymaga ono od człowieka pełnego zaangażowania, i to nie tylko w sensie poznawczym, ale także duchowym. Wtedy „poznanie siebie” staje się czymś rzeczywistym. Jest to szczególnie podkreślone w traktacie IV *Corpus Hermeticum*, w którym mowa jest o miłości własnej, która z konieczności wiąże się z radykalnym odwróceniem się od swego ciała, wręcz ze zniechęceniem go (C.H. IV. 6; por. C.H. I. 22). Tak rozumiana miłość własna ma na celu otwarcie się na swoje duchowe wnętrze, a zarazem na Boga (C.H. IV. 7). Nie obywa to się bez udziału samego Boga, który jest inicjatorem procesu odrodzenia (por. C.H. XIII. 4).

Gdy Poimandres objawił mu historię człowieka od jego narodzin do upadku w naturę ziemską, Hermes stawia mu nowe pytanie. Tym razem pyta, w jaki sposób ma powrócić do prawdziwego życia.

Poimandres odpowiada na pytanie Hermesa i wyjaśnia, dlaczego nie wszyscy ludzie mają uczestnictwo w Boskim Umyśle (C.H. I. 22–23). Mówi o Boskim Umyśle i o „poznaniu siebie” oraz o tych ludziach, którzy mogą uczestniczyć w Umyśle Boga. Powraca do tezy, że nie wszyscy otrzymali dar Boskiego Umysłu. Jest to teza, która pojawia się w kilku traktatach *Corpus Hermeticum*, a najdobitniej wyrażona jest w traktacie IV (C.H. I. 22; IV. 3–5; X. 18; XII. 4).

Wiemy z jego poprzednich wypowiedzi, że tym Umysłem jest On sam, Poimandres, Umysł Boga Ojca, czyli Bóg. Teraz dopowiada on, że jako Umysł Boga Ojca przychodzi tylko do ludzi szlachetnych w sensie moralnym i duchowym. Tylko oni będą w stanie wykorzystać dar, dzięki któremu rozpoznają w sobie boskie korzenie oraz powołanie do nadprzyrodzoności i Boga. W ten sposób poznają swoją rzeczywistą naturę, a zarazem Boga, który jest w nich obecny. „Poznanie samego siebie” prowadzi do poznania Boga uobecniającego się w sposób duchowy, tym niemniej jak najbardziej realny, w ludzkiej duszy. To poznanie jest aktem nie tyle intelektualnym, ile duchowym. Inicjuje je duchowa tęsknota za czymś tajemnym, co istnieje poza całym materialnym, zmysłowym

światem, i odpowiada na pytanie o sens istnienia tego świata oraz sens życia samego człowieka. Okazuje się, że owym tajemnym obiektem wspomnianej tęsknoty jest sam Bóg, ujawniający się w ludzkiej duszy, która tego pragnie, choć pozostaje on ciągle Bogiem ukrytym (Festugière, 1954, s. 59–78). Duchowe przeżycie, w którym doświadcza się Boga, wskazuje jednocześnie, że we wnętrzu człowieka żyje coś, co pod względem swej duchowej natury jest bliskie Bogu. Tym czymś jest dusza, która funkcjonuje w materialnym ciele, z którym jest związana, a zarazem duchowo go transcenduje. Transcenduje też, w sensie duchowym, cały materialny świat i dociera w swych aktach duchowych do samego Boga. W ten sposób w duszy ludzkiej następuje poznanie siebie i Boga w jednym akcie duchowym. Z racji swego duchowego charakteru nie daje ono wiedzy sprawdzalnej i komunikowalnej w sensie naukowym, ale daje poczucie sensu ludzkiego życia, i to w perspektywie wieczności. Człowiek, który tego doświadcza, dostępuje hermetycznego wtajemniczenia i odrodzenia, stając się uczestnikiem życia i światła Boga. Tym samym przygotowuje się do „wielkich wtajemniczeń” związanych z cielesną śmiercią, czyli do wiecznego zjednoczenia z Bogiem Ojcem, o czym Poimandres naucza Hermesa w swojej eschatologii.

Poimandres dodaje, że obecność Boskiego Umysłu w duszy niektórych ludzi chroni też przed rozpaleniem się w nich nikczemnych żądz i pragnień. Jest to ważny wątek jego wypowiedzi. Rzecz w tym, że Boski Umysł aktywizuje w ludzkich duszach duchowe energie i otwiera je na nadprzyrodzony wymiar ich egzystencji, a tym samym chroni je przed uzależnieniem od zmysłowego ciała.

Zupełnie inaczej Poimandres zachowuje się, jak sam mówi, wobec ludzi nikczemnych i niesprawiedliwych i wyjaśnia, dlaczego do nich nie przychodzi. Nie jest to jego kaprys, lecz kwestia stanu moralnego i upodobań życiowych tych ludzi. Najkrócej mówiąc, chodzi o to, że u nich nigdy nie pojawiła się myśl o Bogu ani tym bardziej pragnienie Boga, a to jest nieodzowny warunek tego, aby Bóg pojawił się w ich życiu. Mają oni inne preferencje życiowe i moralne, które rozmijają się całkowicie z Bogiem. Ich życiem i pragnieniami kieruje nie miłosa tęsknota do Boga Ojca, lecz upodobanie do zła. Poimandres stroni od takich ludzi. Pozostawia ich osądowi „demonia mściciela” (C.H. I. 24), który będzie ich dręczył, zapewne po śmierci cielesnej, rozbudzając w nich wszelkiego rodzaju żądze i nikczemne pragnienia, a oni nie będą mogli już ich zaspokoić z powodu braku ciała i zmysłów. Właśnie na tym będą polegać ich pośmiertne męczarnie i katusze. Będą dręczeni przez własne niezaspokajalne żądze i namiętności.

Następnie Poimandres, na prośbę Hermesa, opowiada, co się dzieje z ludzką duszą po śmierci cielesnej człowieka.

## **Eschatologia *Poimandresa* (C.H. I. 24–27)**

Według *Poimandresa* dusza (mowa o duszach ludzi szlachetnych, którym towarzyszył *Poimandres* jako Boski Umysł) opuszcza ciało i przez siedem sfer niebieskich udaje się w drogę do ósmej sfery (ogdoady), a z niej do Boga (C.H. I. 24–26, por. C.H. XIII. 15). Ciało materialne ulega dezaktywacji. Elementy, z których jest utworzone, zostają uwolnione, a jego widzialna postać zanika. Same elementy (żywioty) nie ulegają anihilacji, lecz wracają do stanu pierwotnego, by następnie wkomponować się w inne ciało. W *Poimandresie* bohater nie mówi o tym wprost. Wprost mówi się o tym w traktacie VIII, XI, XII i w *Asklepiuszu* (C.H. VIII. 1; C.H. XI. 15; C.H. XII. 16; *Asclepius*, 27). Osobowość, czyli to, co jest efektem wcielenia duchowej i boskiej ze swej natury, a tym samym wiecznej duszy w materialne ciało, zmysłowe i śmiertelne, również musi ulec dezaktywacji.

W siedmiu sferach dusza pozostawia kolejno wszystkie swoje poprzednie dyspozycje, które wiązały ją z ciałem, a teraz stanowią tylko niepotrzebny balast. W pierwszej sferze pozostawia zdolność zwiększania i zmniejszania, w drugiej – skłonność do zła i chytryść, w trzeciej – złudność pożądań, w czwartej – żądzę władzy, w piątej – nikczemną zuchwałość i ślepą bezczelność, w szóstej – skłonność do nieuczciwego bogacenia się, w siódmej wreszcie – skłonność do hipokryzji i zakłamania. Oczyszczona z tych wszystkich zmysłowych zlogów może ona już jako czysty duch wejść do sfery ósmej, czyli ogdoady (C.H. I. 26; C.H. XIII. 15; por. Jonas, 1994, s. 169, 194–219; Quispel, 1988, s. 142; Reitzenstein, 1966, s. 53–54; Rudolf, 1995, s. 66, 67). Dusza osiąga tę sferę (a zarazem stan ducha) po przejściu siedmiu niższych sfer, w których pozostawia to, co w niej pochodziło z tych sfer, czyli jej dyspozycje zmysłowe i psychiczne związane ze światem emocji i pożądań. Oczyszczeniwszy się z tego, dusza osiąga stan, którym cieszył się pierwszy („niebiański”) Człowiek, zanim utracił pierwotną czystość i prostotę swojej natury, gdy został doposażony przez siedmiu Zarządców sfer niebieskich w ich moce, które przysłoniły tę pierwotną naturę. Reszty dopełniło jego pragnienie tworzenia w świecie zmysłowym, wskutek czego sam stał się zmysłowy, co już zupełnie przytłumiło jego pierwotną prostotę dziecka Boga. Z Ogdoady dusza wraz z innymi duchami wstępuje do Boga, co może być rozumiane jako odrodzenie pierwotnego Człowieka, w którym wszystkie dusze ludzkie odzyskują swój naturalny stan (Reitzenstein, 1966, s. 54–58; Jonas, 1994, s. 180–184). W ten sposób dopiero po śmierci cielesnej człowiek zrealizuje swoje powołanie do boskości. Jednak, jak zauważył Roelof van den Broek, traktat XIII *Corpus Hermeticum* (C.H. XIII. 15) sugeruje, że doznania podobne do tych opisanych w *Poimandresie* są możliwe do osiągnięcia jeszcze

za życia cielesnego w akcie ekstazy (Broek, 2006b, s. 565; por. Festugière, 1954, s. 241–257). Jednak, jak Hermes mówi już na początku XIII traktatu, jest to ściśle związane z odrodzeniem (C.H. XIII. 1; por. Amersfort, 2000, s. 213–218; Broek, 2006b, s. 565; Festugière, 1954, s. 211–257; Fowden, 1993, s. 97–98).

Odsłoniwszy wszystkie te tajemnice przed Hermesem, Poimandres wrócił do Boga. Natomiast Hermes, rozpalony mistycznymi wizjami i wtajemniczony przez Poimandresa w hermetyczne misteria, rozpoczął misję głoszenia ludziom hermetycznego przesłania. Stał się w ten sposób misjonarzem hermetyzmu.

### **Przesłanie Hermesa w wymiarze moralnym i duchowym (C.H. I. 27–30)**

Przesłanie Hermesa Trismegistosa w aspekcie moralnym i duchowym przyjmuje formę nauk moralnych, a zarazem wezwania do „nawrócenia”, czyli do odwrócenia się od niegodziwych, nierozumnych czynów i upodobań, będących efektem nieznamośności prawdziwej natury ludzkiej duszy i niezrozumienia prawdziwego sensu życia. Jak widać, ignorancja jest jednym z głównych grzechów wiodących na manowce:

Ludzie, mężowie zrodzeni z ziemi, wy, którzy oddaliście się pijaństwu i snowi, i nieznamośności boga, otrzeźwiejcie, zaprzestańcie pijaństwa, zaczarowani nierozumnym snem (C.H. I. 27; por. C.H. VII. 1, 2; tłum. A. Tylak).

Istotnym elementem przesłania Hermesa jest nauka o powołaniu człowieka do wieczności i nieśmiertelności. Jego słowa miały poruszyć słuchaczy i wzbudzić w nich żarliwą tęsknotę do wyższej, duchowej formy życia. Niektórzy jednak zignorowali jego słowa, a nawet go wyśmiali. Jednak pozostali przyjęli je, a nawet poprosili go, by dalej ich nauczał. W ten sposób Trismegistos stał się ich przewodnikiem duchowym. Odkrył przed nimi istotne elementy hermetyzmu, wlewając w ich uszy – jak się wyraził – słowa zbawienia i mądrości.

### **Zakończenie**

Przedstawione w *Poimandresie* (12–30) treści antropologiczne zostały podane w formie mitu, który przyjmuje postać boskiego objawienia odsłaniającego tajemnicę ludzkiej natury i rzeczywisty sens ludzkiego życia w perspektywie wieczności. Poprzez wzbudzenie przeżyć duchowych (takich jak te, które były udziałem Hermesa w *Poimandresie*) mit ma wtajemniczyć odbiorców w nadprzyrodzony wymiar ludzkiej egzystencji. Chodzi tu o doświadczenie

Boga, a wraz z tym zrozumienie, w sensie duchowym, nadprzyrodzonego celu ludzkiego życia. Odbiorca mitu dostępuje w ten sposób duchowego wtajemniczenia, a zarazem odrodzenia. Uświadamia sobie też, na zasadzie duchowego przeżycia, swoje duchowe powinowactwo z samym Bogiem i swoje powołanie do boskości. Można to odnaleźć w mitologii z *Poimandresa* i innych pism hermetycznych. Jak pisze Izabela Trzcińska:

W pismach gnostyckich i hermetycznych mit jest ciągle świętym słowem, które służy do tego, aby głosić człowiekowi najważniejsze tajemnice Boga. Mit jest więc uznawany za podstawową formę religijnej wypowiedzi, za swoisty przewodnik człowieka w jego inicjacyjnej drodze ku transcendencji (Trzcińska, 2006, s. 147).

Można powiedzieć, że tak odbierany mit odnosi się do tego, co Karl Rahner nazywał „pierwotnym ukierunkowaniem człowieka na tajemnicę”, umożliwiającym podstawowe doświadczenie Boga (Rahner, 1987, s. 48). Dotyczy to w szczególności odbiorcy mitu hermetycznego, takiego jak mityczny Hermes Trismegistos w *Poimandresie*. Sam Hermes może być pojmowany jako mityczny archetyp hermetryka, który sam przeżył hermetyczne wtajemniczenie i duchowe odrodzenie, a to, czego doświadczył, zawarł w swoim przesłaniu. Główna myśl tego przesłania kryje się w stwierdzeniu, że człowiek jest dzieckiem Boga i z racji swego boskiego pochodzenia posiada w sobie – w duszy, która jest częścią nadprzyrodzoności w jego materialnym ciele – boskie dyspozycje i związane z nimi duchowe energie, które w naturalny sposób kierują go do Boga jako jego rodzica. Ta myśl stanowi istotny element hermetycznego przesłania *Poimandresa*, które sugeruje, że człowieka i jego życie w można w pełni zrozumieć tylko w perspektywie nadprzyrodzoności. Poza tą perspektywą człowiek ze swoimi egzystencjalnymi pytaniami pozostaje sam dla siebie zupełnie niezrozumiały.

## Literatura

- Amersfort, J. van (2000). Hermes, das Thomas-Evangelium und das Judenchristentum. W: G. Quispel (red.), *Die Hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte* (s. 187–227). Haarlem und Birnbach: Rozekruis Pers / DRP Verlag.
- Bernabé, A. (2016). Aristotle and the Mysteries. W: M.J. Martín-Velasco, M.J. García Blanco (red.), *Greek Philosophy and Mystery Cults* (s. 27–42). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bitter, R.A. (2000). Die Androgynie des Menschen bei Philo von Alexandrien, Clemens von Aleksandrien, Origenes und in der russischen Orthodoxie. W: G. Quispel (red.), *Die Hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte* (s. 54–96). Haarlem und Birnbach: Rozekruis Pers / DRP Verlag.

- Broek, R. van den (2006a). Hermetic Literature I. W: W.J. Hanegraaff (red.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (s. 487–499). Leiden – Boston: Brill.
- Broek, R. van den (2006b). Hermetism. W: W.J. Hanegraaff (red.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (s. 558–570). Leiden – Boston: Brill.
- Bull, Ch.H. (2012). The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition. W: Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner (red.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (s. 399–426). Leiden – Boston: Brill.
- Casel, O. (1967). *De philosophorum Graecorum silentio mystico*. Berlin: Alfred Töpelmann Verlag.
- Colli, G. (1978). *La sapienza greca*. T. I. Milano: Adelphi Edizioni S.P.A.
- Corpus Hermeticum* (2014). Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. A cura di I. Ramelli. Milano: Bompiani. Il Pensiero Occidentale.
- Festugière, A.-J. (1949). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. II. Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs.
- Festugière, A.-J. (1950). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. I. Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs.
- Festugière, A.-J. (1953). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. III. Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs.
- Festugière, A.-J. (1954). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. IV. Paris: J. Gabalda et Cie, Éditeurs.
- Ficino, M. (2011). *Mercurii Trismegisti 'Pimander sive de potestate et sapientia Dei'*. Red. M. Campanelli. Torino: Nino Aragno Editore.
- Fowden, G. (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Meyer, M.W. (1987). *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Moreschini, C. (1985). *Dall'Asclepius al. Crater Hermetis. Studi sull' ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*. Agnano Pisano – Pisa: Giardini Editori e Stampatori in Pisa.
- Moreschini, C. (2000). *Storia dell'ermetismo cristiano*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Pawłowski, K. (2024). *Magnum miraculum est homo*. *Schole*, 18(1), 24–43.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Rahner, K. (1987). *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Reitzenstein, R. (1966). *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen literatur*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Rudolf, K. (1995). *Gnoza*. Tłum. G. Sowiński. Kraków 1995: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Scott, W. (1993). *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Edited with English Translation and Notes by Walter Scott. Boston: Shambhala.
- Sfameni Gasparo, G. (1965). *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36, 43–62.

- Sfameni Gasparro, G. (1995). Cosmo, male, salvezza nel 'Poimandres' (CH I): Tra apokalipsis e gnosis. W: M.V. Cerutti (red.), *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993* (s. 107-138). Roma: Gruppo Editoriale Internazionale.
- Sfameni Gasparro, G. (2018). Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica. W: L.G. Soares Santoprete, C.O. Tommasi, H. Seng (red.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike* (s. 111-139). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Sowińska, A. (2021). Magnum Miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div.inst. 7.13.3. *The Biblical Annals*, 10(4), 707-734.
- Tordini Portogalli, B.M. (1997). *Ermete Trismegisto. Corpo Ermetico e Asclepio*. Red. B.M. Tordini Portogalli. Milano: SE SRL.
- Trzcińska, I. (2006). Koncepcja Logosu w *Poimandresie*. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica*, 39, 141-156.
- Turchi, N. (1987). *Le religioni dei misteri nel mondo antico*. Genova: Fratelli Melita Editori.
- Tylak, A. (2021). *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Yates, F. (2002). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London – New York: Routledge Classics.