



Hermetica Berolinensia I (Papyrus Berolinensis Graeca 9794)

Agata Sowińska (tłumaczenie i komentarz)¹

1. Wstęp

1.1. Papyrus Berolinensis Graeca 9794 – manuskrypt²

P.Berol. 9794 to fragment zwoju o wysokości 25 cm i szerokości 30 cm. Treść występującą na materiale rozmieszczono w trzech kolumnach. Z pierwszej kolumny zachowały się jedynie końcówki wersów. Druga kolumna jest praktycznie kompletna. Trzecia posiada zaledwie początki wersów. Pismo datuje się na III wiek (ew. początek IV wieku) po Chrystusie, nie jest ładne, ale stosunkowo wyraźne – zbliżone graficznie do kursywy³.

Papirus berliński 9794 to zbiór modlitw (hymnów) liturgicznych przeznaczonych do użytku kościelnego porównywany ze zbiorem modlitw chrześcijańskich Serapiona z Thmuis w Egipcie⁴. Poszczególne modlitwy z P.Berol. 9794 oznaczone zostały na końcu doksologii liniami, po czym można wywnioskować, że trzy kolumny papirusu zawierają elementy łącznie pięciu modlitw, w różnym stanie zachowania. W kolumnie

¹ Dr Agata Sowińska, adiunkt, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: agata.sowinska@us.edu.pl, agata.ewa.sowinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

² Opis podają głównie za: *Berliner Klassikertexte herausgegeben von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin*, t. 6: *Altchristliche Texte*, ed. C. Schmidt – W. Schubart, Berlin 1910, s. 110-117. Niemniej wskazana pozycja wydawnicza zawiera również edycję krytyczną P.Berol. 9794, co pozwala skonsultować tekst.

³ Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 110.

⁴ Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 115.

pierwszej widnieje zakończenie (8 wersów) jednego utworu, następnie cały drugi utwór (15 wersów) oraz początek (4 wersy) trzeciego, który kończy się (11 wersów) dopiero w kolumnie drugiej. Kolumna druga zawiera – oprócz dużej części trzeciej modlitwy, łącznie z jej zakończeniem – cały utwór czwarty (17 wersów) i początek (4 wersy) piątego, który to prawdopodobnie zajmuje całą kolumnę trzecią (łącznie 33 wersy, choć dziesiąty wers od góry wygląda na początek nowego utworu). Czwarta modlitwa, w drugiej kolumnie, nosi nagłówek: *ALLĒ* (być może *allē* [*proseuchē*] lub *allē* [*euchē*] – ‘inna modlitwa’) i jest wyimkiem pochodzącym ze zbioru tekstów hermetycznych *Corpus Hermeticum*, a dokładnie hymnem wieńczącym pierwszy utwór tego zbioru, czyli *Corpus Hermeticum I* vel *Poimandres*. Przypuszczalnie poprzednie modlitwy mogły mieć podobny nagłówek przez wzgląd na lukę występującą nad pierwszymi ich wersami⁵. Przy końcu kolumny drugiej rozpoczyna się modlitwa piąta o tytule „Modlitwa (*PROSEUCHĒ*) apostołów, Piotra i innych”. Trudno mówić tutaj o faktycznym autorstwie apostoelskim, atrybucję wskazuje nam po prostu tytuł, w samym tekście występują odniesienia tak do Nowego, jak i Starego Testamentu⁶. Poza trzecią i czwartą modlitwą (oraz początkiem piątej) w kolumnie drugiej reszta utworów jest bardzo wybrakowana i wymyka się praktycznie wszelkiej większej koniekturze, ponieważ nie posiada analogii w literaturze liturgicznej⁷. Biorąc pod uwagę najlepiej zachowane dwie modlitwy z P.Berol. 9794, można stwierdzić, że bez wątplenia są to formuły związane z kultem. Wskazuje na to m.in. ich podniosły styl oraz rozbudowane doksologie na końcu trzeciego⁸ i czwartego utworu. Przez wzgląd na czwarty utwór – a zatem o proveniencji hermetycznej – P.Berol. 9794 stał się materiałem źródłowym wykorzystywanym podczas badań nad złożonymi i nachodzącymi na siebie tożsamościami grup religijnych późnego antyku, dając jednocześnie wgląd w ich praktyki kultowe⁹. Przykładowo pionierskie badania R. Reitzensteina dotyczące P.Berol. 9794 doprowadziły go

⁵ Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 111 i 115.

⁶ Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 113-115.

⁷ Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 110-115.

⁸ Charakterystyczne wyrażenia znajdujące się w doksologii trzeciej modlitwy („chwała”, „moc”, „majestat”, „dostojność”) można zauważyć także w modlitwie parastatycznej w Liturgii św. Jakuba. Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 116.

⁹ A. Avdokhin, *A Song-Sharing Service? Hymns, Scribal Agency, and „Religion” in Two Late Antique Papyri*, w: *Religious Identifications in Late Antique Papyri 3rd-12th Century Egypt*, red. M. Brand – E. Scheerlinck, New York 2023, s. 49.

do tezy o występowaniu pewnych wspólnot przypuszczalnie manifestujących się w mieszanym języku religijnym papirusu, co świadczy o ich synkretycznych, podzielanych wewnątrz grupy systemach wierzeń i rytuałach¹⁰. Inne interpretacje oscylują wokół postaci kopisty-chrześcijanina. Podczas spisywania tekstów na papirusie miał on bowiem być nieświadomy pogańskiej proveniencji hymnu – później zidentyfikowanego jako hermetyczny¹¹, na co zwraca uwagę G. Fowden¹². Podobne podejście do tematu wykazuje J. Schwiebert w swej pracy dotyczącej rytualnych posiłków we wczesnym chrześcijaństwie, gdzie wykazuje on podobieństwo hymnów z papirusu berlińskiego do modlitw walentynian. Dostrzega on w tych tekstach „gnostycką eucharystyczną logikę”, czyli perspektywę zbliżoną do myślenia w kategoriach chrześcijańskiej *lex orandi – lex credendi*¹³. Papirus berliński, z pogańskim hymnem hermetycznym, z jednej strony może być interpretowany jako nośnik idei i rytuałów wspólnych dla wielu wewnątrznie spójnych religii synkretycznych, z drugiej przekazuje prawdopodobnie historię indywidualnej działalności rytualnej. Treści umieszczone na papirusie berlińskim mogła skompilować osoba (lub osoby) posiadająca bardzo dobre rozeznanie w tekstach biblijnych i czerpiąca jednocześnie z innych tradycji liturgicznych pochodzących ze źródeł chrześcijańskich. W historii literatury pojawiali się bowiem już kompilatorzy poruszający się pośród różnorodnych tradycji religijnych i oryginalnie przetwarzający ich rytualne pozostałości pod postacią późnoantycznych (rytualnych) manuskryptów¹⁴. Kompilator treści P.Berol. 9794 z dużym prawdopodobieństwem miał na celu stworzenie antologii i automatycznie wyboru tekstów do modlitwy czy też medytacji, włączając – do tego swego rodzaju podręcznika – hymn hermetyczny cieszący się ówczesnie znaczną popularnością, którego fragment odnotowano również na amulecie z pierwszych wieków naszej ery. Mało prawdopodobne, by kompilator widział w hymnie hermetycznym utwór należący do konkretnej odrębnej wspólnoty (np. gnostyckiej czy innej). Twórca

¹⁰ R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 147; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

¹¹ W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, t. 1, Cambridge 1953, s. 3; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

¹² G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986, s. 84; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

¹³ J. Schwiebert, *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache's Meal Ritual and Its Place*, London 2008, s. 228; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

¹⁴ Zob. Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 48, przyp. 15 oraz s. 50, przyp. 27.

teżże kompilacji tekstów mógł czerpać z najlepiej dostępnych mu wówczas tradycji rytualnych¹⁵. Patrząc natomiast z perspektywy neutralnej – poza grupami religijnymi – papirus berliński 9794 może być rozumiany jako próba zebrania efektywnych treści rytualnych, która – pod postacią antologii – stanowiła tekstowy tygiel z funkcjonalnymi utworami religijnymi i liturgicznymi¹⁶.

2. *Hermetica Berolinensia* I – datacja i pierwowzór

Tekst *Hermetica Berolinensia* I (*HB* I) – czwarty utwór (modlitwa, hymn) z P.Berol. 9794 – znajdujący się w całości w drugiej kolumnie trzeciowiecznego papirusu berlińskiego jest, jak wspomniano wyżej, wyimkiem pochodzącym z pierwszego utworu wchodzącego w skład grecko-żydycznych traktatów hermetycznych o zbiorowej nazwie *Corpus Hermeticum*. Biorąc pod uwagę datację papirusu berlińskiego 9794, utwór *Corpus Hermeticum* I (*CH* I = *Poimandres*), na końcu którego znajduje się pierwowzór *HB* I, musiał zostać napisany przed końcem trzeciego stulecia naszej ery. Połączenie koncepcji stoickich z platońskimi, widoczne w treści *CH* I, sugeruje, że tekst ten nie mógł zostać napisany przed I wiekiem przed Chrystusem¹⁷. Bliskie związki treściowe z dziełami Filona Aleksandryjskiego oraz znaczenie przypisywane wpływowi planet wskazują, że *Poimndres* musiał powstać już w epoce chrześcijańskiej. Co więcej, podobieństwo teorii zawartych w *CH* I do nauczania Numeniosa z Apamei – zaliczanego przez jednych (Euzebiusz i Orygenes) do grona neopitagorejczyków, przez drugich (Jamblich i Proklos) do platoników, ulegającego jednocześnie wpływom perskim, egipskim, żydowskim, a także bramińskim¹⁸ – który działał między 150 a 200 rokiem naszej ery, oraz tożsamość treściowa *CH* I z pismami chrześcijańskich gnostyków pozwalają zawęzić prawdopodobny czas powstania *CH* I na drugie stulecie po Chrystusie. Wziąwszy pod uwagę powyższe, tekst *CH* I, a jedno-

¹⁵ Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 50.

¹⁶ Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 50. Zob. więcej na temat działalności kompilatorów późnego antyku w: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

¹⁷ *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 11.

¹⁸ S. Blandzi, *Numenios z Apamei – nieznaną prekursor neoplatonizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41/4 (2013) s. 29.

częśnie i występujący w nim pierwowzór *HB I*, mógł powstać między 100 a 200 rokiem naszej ery¹⁹.

3. *Hermetica Berolinensia I* – struktura i problematyka treści

HB I należy do grupy fragmentów ośmiu tekstów zaklasyfikowanych jako hermetyczne o łącznej nazwie *Hermetica Berolinensia* i występujących na dwóch papirusach 9794 (*HB I*) i 17027 (*HB II-VIII*). Teksty *HB II-VIII* są bardzo wybrakowane, aczkolwiek nawet z zachowanych drobnych elementów można wywnioskować, iż *HB II-VIII* w większości są treściami o charakterze filozoficznym i teologicznym o strukturze nieprzypominającej raczej hymnu²⁰. W przeciwieństwie do *HB I*. Treść *HB I* można mianowicie podzielić na dwie części: początkowa zbudowana jest z dziesięciu zdań każdorazowo rozpoczynających się od przymiotnika *hagios* (‘święty’), określającego w *HB I* Boga, oraz druga, na którą składa się sześć/osiem zdań również odnoszących się do istoty najwyższej, jednak już bez charakterystycznego dla części początkowej *adiectivum*. Autor tekstu niejednokrotnie posługuje się trybem rozkazującym skierowanym do Boga-ojca-stwórcy oraz zaimkiem osobowym i dzierżawczym drugiej osoby liczby pojedynczej, również określającym istotę boską, będącą adresatem całego hymnu. *HB I* pojawia się na papirusie berlińskim pośród modlitw chrześcijańskich. Ekscerpt ów został zapożyczony z *CHI* przez chrześcijańskiego kompilatora, który uznał go za tekst odpowiedni do prywatnego użytku kultowego, wieńcząc go dodatkowo doksologią chrześcijańską i uzupełniając frazami niepojawiającymi się w pierwowzorze²¹. Treści początkowe („Święty jest Bóg, który ukazał mi poprzez umysł życie i światło”) oraz wieńczące *HB I* („Niech będzie Tobie chwała i teraz, i zawsze, i na wszystkie wieki wieków, amen”) musiały bowiem zostać dodane ręką chrześcijańskiego kopisty celem wydobywania hymnu hermetycznego poza jego pierwotny kontekst²². Niewielkie zaś zmiany fleksyjne i syntaktyczne w *HB I* względem *CHI* mają wartość drugorzędową – nie zmieniają pierwotnego sensu wypowiedzi. Jedynym

¹⁹ *Hermetica*, t. 2, s. 11-12.

²⁰ Więcej o *HB II-VIII*, zob. A. Sowińska, *Hermetica Berolinensia II-VIII (Papyrus Berolinensis Graeca 17027)*, *VoxP* 88 (2023) s. 229-248.

²¹ *Hermetica*, t. 2, s. 69.

²² Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. XXXVII.

wyjątkiem może być w tym wypadku zdanie: „Duch mój bowiem [związany jest z] boskim duchem”, będące prawdopodobnie elementem dodanym do pierwowzoru (badacze nie są jednomyślni co do proveniencji tej frazy)²³. Występowanie fragmentu tekstu hermetycznego na papirusie z III wieku naszej ery jest – jak podkreśla W. Scott – istotną wskazówką na drodze ku właściwej dacie *CH I*. Dostrzega on ponadto kompatybilność wyrażania pobożności w przypadku hermetyzmu i chrześcijaństwa, na co wskazuje włączenie pogańskiego hymnu hermetycznego do grupy hymnów chrześcijańskich²⁴. J.P. Mahé uważa zaś, że hymn ten zawiera z jednej strony elementy liturgii żydowskiej, z drugiej – zdania, które łączą literaturę hermetyczną z egipską literaturą gnomologiczną²⁵. Dodaje również, że fraza występująca w języku koptyjskim w Nag Hammadi Codex VI 6.57: „Przyjmij od nas te duchowe ofiary, które wysyłamy ci z całego naszego serca i naszej duszy”, która koresponduje treściowo ze słowami z *HB I*: „Przyjmij czyste błagania z duszy i serca do ciebie wygłaszane”, może odnosić się do sakramentu. To prowadzi Mahégo do wniosku, że trzy teksty hermetyczne (*NHC VI 6*, *CH I* i *CH XIII*) wskazują na istnienie społeczności działających pod patronatem Hermesa Trismegistosa, w których to modlitwa, określona jako *logikē thysia* (w *HB I – litaneias*), może być odpowiednikiem sakramentu²⁶. Z drugiej strony jednak inny znawca hermetyzmu – A.-J. Festugière – nie dostrzega żadnego argumentu w literaturze hermetycznej przemawiającego za występowaniem wspólnot hermetycznych: żadnego duchowieństwa, żadnej hierarchicznej organizacji, żadnych stopni inicjacyjnych, żadnych obrzędów i nic, co jego zdaniem mogłoby przypominać sakramenty. Co więcej, hermetyzm uwypukla szczerą odrazę do materialnych aktów okazywania czci²⁷. Badacze, jak np. J. Carcopino, zwracają przy tej okazji także uwagę na możliwe znaczenie muzy Euterpe dla hermetyzmu (muzy wzmiankowane są ogólnie w hermetycznym traktacie pt. *Asclepius* –

²³ Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, s. 19.

²⁴ *Hermetica*, t. 2, s. 11-12, 69; Copenhaver, *Hermetica*, s. 122.

²⁵ Zob. J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 2: *Le fragment du „Discours parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8 a)*, Quebec 1982, s. 433-436; B. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992, s. 122.

²⁶ J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978, s. 56, 110; Copenhaver, *Hermetica*, s. 123.

²⁷ A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1: *L’Astrologie et les Sciences Occultes*, Paris 2014, s. 81-84; Copenhaver, *Hermetica*, s. 123.

cap. 9). Środkowa sylaba jej imienia może bowiem oznaczać w kontekście hermetycznym potrójne błogosławieństwo od postaci modlącej się, czyli samego Hermesa Trismegistosa²⁸.

Niektóre treści zawarte w hymnie, którym przypisano walory magiczne, odnotowane również zostały na wykonanym z karneolu amulecie nieznanego pochodzenia z III wieku po Chrystusie, zdeponowanym w British Museum (Brit. Mus. Inv. G 489, EA 56489)²⁹. Przedmiot miał być wykonany i wykorzystywany wewnątrz gnostyckiej społeczności³⁰. Filolog klasyczny C. Bonner odczytał zapisane na londyńskim artefakcie trzy zwroty tożsame z *HB I* oraz *CH I*: „Większy nad wyniosłość (godność/wybitność), potężniejszy od mocy, więcej znaczący niż pochwały, Mennath”. Zapis na amulecie różni się od tożsamych treści w *HB I* i *CH I* szykiem wyrazów oraz kolejnością występowania fraz. Różnice dostrzec można także na gruncie leksykalnym: *enkōmiōn* (zapis na amulecie przez *n* oraz *omikron*: *enkomiōn*) zamiast *epainon*, *tēs hyperochēs* zamiast *pasēs hyperochēs*³¹ oraz *dynameōs* zamiast *dynasteōs*, przy czym leksem *dynasteōs* w *HB I* może być błędem, który wyszedł spod pióra kompilatora tekstów na papirusie berlińskim. Elementem dodatkowym

²⁸ Zob. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, s. 277-283; Copenhaver, *Hermetica*, s. 122, 223.

²⁹ Czerwonawy, półprzezroczysty amulet (być może część pierścienia) ma kształt owalny o wymiarach 13 x 10 x 4 mm, jest polerowany (jedynie matowy we wgłębieniach), krawędź ma ściętą ku tyłowi, brzeg zaś – zaokrąglony. Zapisano na nim frazy pochodzące z hymnu *CH I*. Przedstawia on – na awersie (wypukłym) – popiersie młodej męskiej postaci (przypominającej Heliosa lub Apolla, będącej prawdopodobnie gnostyckim typem Chrystusa) z głową zwróconą w lewo, prawą ręką blisko ciała i trzymającą bat. Przez lewe ramię młodzieńca przerzucona jest chlamida, a klatka piersiowa osłonięta została napierśnikiem, na którym widnieje lustrzanie odwrócony zapis w postaci trzech liter i krzyża: *XEC+* (być może „*E(ICOYC) X(PICTE) C(WTHP) †*”, jak sugeruje S. Michel w: *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, t. 1, London 2001, s. 153). Na głowie postaci widoczna jest korona z siedmioma rozchodzącymi się od niej promieniami. Rewers (płaski) amuletu stanowi napis w języku greckim, zaczerpnięty z hymnu *CH I*. Tekst rozpoczyna się na obwódce i kończy na rewersie gemmy, gdzie widać sześć linijek tekstu greckiego. Zob. Magical gem: Bust of Helios (A) Hermetic text (B), *The Campbell Bonner Magical Gems Database*, w: <http://cbd.mfab.hu/cbd/647> (dostęp: 18.02.2024); Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 48; C. Bonner, *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets*, HTR 25 (1932) s. 362, 365.

³⁰ Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 48.

³¹ Bonner jest zdania, że rodzajnik jest w tym wypadku koniekturą trafniejszą, wypełniającą długość lakuny na papirusie berlińskim lepiej niż przymiotnik. Za: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, s. XXXVII.

zapisanym na amulecie jest wyraz *mennath* – słowo bliżej nieznanne, być może tajemnicze boskie imię³².

4. Wydania tekstu

Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. 18.

Berliner Klassikertexte herausgegeben von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin, t. 6: *Altchristliche Texte*, ed. C. Schmidt – W. Schubart, Berlin 1910, s. 112-113.

Reitzenstein R. – Schaeder H.H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, s. 160-161.

5. Przekłady współczesne

Francuskie

Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. 18.

6. Bibliografia

Avdokhin A., *A Song-Sharing Service? Hymns, Scribal Agency, and „Religion” in Two Late Antique Papyri*, w: *Religious Identifications in Late Antique Papyri. 3rd-12th Century Egypt*, red. M. Brand – E. Scheerlinck, New York 2023, s. 45-68.

Blandzi S., *Numenios z Apamei – nieznanany prekursor neoplatonizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41/4 (2013) s. 29-58.

Bonner C., *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets*, „Harvard Theological Review” 25 (1932) s. 362-367.

Carcopino J., *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941.

Festugière A.-J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1: *L’Astrologie et les Sciences Occultes*, Paris 2014.

Frankfurter D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

³² Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, s. XXXVII. Zob. także: Bonner, *Liturgical Fragments*, s. 362-367; Magical gem: Bust of Helios (A) Hermetic text (B), *The Campbell Bonner Magical Gems Database*.

- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-2, ed. W. Scott, Boston 1985.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 2: *Le fragment du „Discours parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8 a)*, Quebec 1982.
- Michel S., *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, t. 1, London 2001.
- Myszor W., *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 15/1 (1977) s. 216.
- Reitzenstein R., *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
- Schwiebert J., *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache’s Meal Ritual and Its Place*, London 2008.
- Sowińska A., *Hermetica Berolinensia II-VIII (Papyrus Berolinensis Graeca 17027)*, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 229-248.
- The Campbell Bonner Magical Gems Database*, w: <http://cbd.mfab.hu/cbd/647> (dostęp: 18.02.2024).

7. Przekład

Uwagi do przekładu

Tłumaczenia dokonano w oparciu o edycję A.D. Nocka i A.-J. Festugière’a: *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. 18 oraz R. Reitzensteina: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, s. 160-161. W komentarzu zamieszczono także porównanie tekstu *HB I* z hymnem o tożsamej treści, a stanowiącym końcowy fragment dialogu *CH I*.

Treść *HB I*

Święty jest Bóg, który ukazał mi poprzez umysł życie i światło³³. Święty jest Bóg i Ojciec wszystkiego³⁴. Święty jesteś, który istniejesz od początku³⁵.

³³ „Święty (...) światło” – brak w *CH I*.

³⁴ „Święty (...) wszystkiego” – *HB I* = *CH I*.

³⁵ „Święty (...) początku” – brak w *CH I*.

Święty jest Bóg, który jest wspomagany³⁶ poprzez własne moce³⁷. Święty jest Bóg, który chce być poznany i znany jest tym, którzy należą do niego³⁸ – ten, który słowem ustanowił byty³⁹. Święty jesteś, którego nie ukształtowała natura⁴⁰. Święty jesteś, którego obrazem jest cała natura⁴¹. Święty jesteś – będąc tym, który jest potężniejszy od każdego władcy⁴². Święty jesteś – będąc tym, który jest większy nad wszelką wysokość⁴³. Święty jesteś – będąc tym, który jest ponad pochwały⁴⁴. Przyjmij⁴⁵ czyste⁴⁶ błagania⁴⁷ z duszy i serca do ciebie wygłaszane⁴⁸, [o] niewypowiedziany, [o] nieopisany, [o] milczeniem⁴⁹ nazy-

³⁶ Por. CHI „Święty jest Bóg, którego wola jest wypełniana”.

³⁷ „Święty (...) moce” – HB I ≈ CHI. Szczegóły różnicy między HB I a CHI względem tego wersu zob. wyżej.

³⁸ „Święty (...) niego” – HB I = CHI, przy czym fraza „tym, którzy należą do niego” w HB I oddana jest przez zapis *ei[dios]*, a w CHI – przez *idios*.

³⁹ „ten (...) byty” – HB I ≈ CHI. W HB I ten fragment stanowi część dłuższego zdania zaczynającego się słowami „Święty jest Bóg, który chce być poznany”. W CHI jest natomiast nową frazą, zaczynającą się bezpośrednim zwrotem do Boga: „Święty jesteś”, co daje łącznie: „Święty jesteś – będąc tym, który słowem ustanowił byty”.

⁴⁰ „Święty (...) ukształtowała” – HB I = CHI, przy czym w CHI ta fraza zamieniona jest miejscami ze zdaniem: „Święty jesteś, którego obrazem jest cała natura”. W przypadku przyjętego przeze mnie w tłumaczeniu polskiego czasownika „ukształtowała” Nock i Festugière podają formę *emorphōsen*, wydawca niemiecki natomiast (Carl Schmidt) zaproponował wcześniej wersję *emaurōsen* (= *ēmaurōsen*) – co daje wówczas: „Święty jesteś, którego natura nie pozbawiła blasku (nie osłabiła)”. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 18.

⁴¹ „Święty (...) natura” – HB I = CHI. Zob. także przypis wyżej.

⁴² „Święty (...) władcy” – HB I ≈ CHI. W CHI zamiast leksemu *dynasteōs* pojawia się *dynameōs*, toteż w CHI zdanie przyjmuje brzmienie: „Święty jesteś – będąc tym, który jest potężniejszy od wszelkiej mocy”.

⁴³ „Święty (...) wysokość” – HB I = CHI. „Wysokość” (*hyperochē*) tu w znaczeniu dwojakim: ‘godności’ czy ‘władzy’, ale i ‘wzniesienia’ fizycznego występującego w przyrodzie. Można zatem *hyperochē* traktować tu dosłownie (wysokość fizyczna), jak i w przenośni (pojęcie abstrakcyjne).

⁴⁴ „Święty (...) pochwały” – HB I = CHI. Różnica w zapisie: HB I *krittōn* – CHI *kreittōn*.

⁴⁵ HB I *dekse* – CHI *deksai*.

⁴⁶ Lub „święte”.

⁴⁷ HB I *litaneias* (‘błagania/prośby’) – CHI *logikas thysias* (‘ofiary słowne’).

⁴⁸ Por. CHI: „Przyjmij słowne ofiary [prosto] z duszy i serca do ciebie wyciągniętego”; HB I *litaneias* (...) *anatetagmenas* (‘błagania (...) wygłaszane’) – CHI *kardias* (...) *anatetamenēs* (‘serca (...) wyciągniętego’).

⁴⁹ Tzn. jedynie w milczeniu.

wany⁵⁰. W błaganiu [mym] o niepobłądzenie w wiedzy (...) ⁵¹ nas samych skiń na mnie⁵² i napełnij mnie mocą – i dzięki tej łasce rzucać będę światło na tych [z mego] rodzaju, którzy trwają w łaskowości⁵³, moich braci, twych zaś synów⁵⁴. Duch mój bowiem [związany jest z] boskim duchem⁵⁵. Toteż mam wiarę i daję świadectwo: zmierzam ku życiu⁵⁶ i światłu⁵⁷. Błogosławiony jesteś, Ojcze⁵⁸. Twój człowiek chce brać udział w świętości⁵⁹, stosownie do tego, jak

⁵⁰ „Przyjmij (...) nazywany” – *HB I* ≈ *CH I*. *HB I* „Przyjmij czyste błaganie z duszy i serca do ciebie wygłaszane, [o] niewypowiedziany, [o] nieopisany, [o] milczeniem nazywany” – *CH I* „Przyjmij słowne ofiary [prosto] z duszy i serca do ciebie wyciągniętego, [o] niewypowiedziany, [o] nieopisany, [o] milczeniem nazywany”. Szczegóły różnic między *HB I* a *CH I* względem tego wersu zob. wyżej.

⁵¹ Ewentualna koniektura: *tēs katō phorās* vel *tēs katōphorou* <*physeōs*> Reitzenstein (≈ ‘tej sięgającej w dół/w głąb natury’ / ‘tej odpowiadającej naturze’). Por. *CH I tēs kat’ousian* (‘tej skierowanej w dół/w głąb istoty’ / ‘tej odpowiadającej istocie’). Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 19; Copenhaver, *Hermetica*, s. 7; *Hermetica*, t. 1, s. 131; W. Myszor, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 15/1 (1977) s. 216.

⁵² „skiń na mnie”: *HB I epineuson me* – *CH I epineuson moi*. Papirus berliński ma w tym miejscu wspólny z kilkoma manuskryptami z tekstem *Corpus Hermeticum* błąd: *me* zamiast *moi* – zob. Mss Parisinus Gr. 1220 (XIV wiek), Vaticanus Gr. 237 (XIV wiek), Venetus Marcianus 263 (XV wiek), Parisinus 2007 (XVI wiek), Ottonianus Gr. 177 (XVI wiek). Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. XXXVII.

⁵³ Ew. „życzliwości”. Por. jednak *CH I agnoiai* = ‘(w) niewiedzy’. Zważywszy na kontekst, wersja pochodząca z *CH I* jest bardziej prawdopodobna.

⁵⁴ „W błaganiu (...) synów” – *HB I* ≈ *CH I*. Szczegóły różnicy między *HB I* a *CH I* – zob. wyżej.

⁵⁵ „Duch (...) duchem” (ew. „Duch mój bowiem <pozostaje wespół z> / <oddycha wespół z> boskim duchem”) – brak w *CH I* (*res incerta*). Nie ma pewności i zgodności wśród badaczy, czy ta fraza występująca na papirusie berlińskim w tym miejscu jest dodatkiem chrześcijańskiego kompilatora czy występowała jednak pierwotnie w *CH I*. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 19.

⁵⁶ W *HB I* wydawca wskazuje formę *ēs zōēs* zamiast *eis zōēn*, jak przyjęto w *CH I*. Przyjmuję w przekładzie formę *eis zōēn* (podobnie jak Reitzenstein) – lekcja *ēs zōēs* wydaje się zapisem błędnym.

⁵⁷ „Toteż [...] światłu” – *HB I* ≈ *CH I*. Różnica między *HB I* a *CH I* – zob. przypis wyżej.

⁵⁸ „Błogosławiony [...] ojcze” – *HB I* = *CH I*.

⁵⁹ Prawdopodobnie pierwotnie chodziło o sens następujący: „Twój człowiek chce być tak święty (chce być uczyniony świętym), jak i ty jesteś święty”, biorąc tutaj pod uwagę frazy *hagios ho theos*. Leksem *hagiazein* znaczy jednakże ‘poświęcać, czynić świętym’, co w przypadku bezokolicznika *synagiazein* moglibyśmy tłumaczyć opisowo np. ‘współuczestniczyć w uświęcaniu/w robieniu świętym’. Toteż zważywszy na sens, który mógł mieć na uwadze autor tekstu, powinniśmy oczekiwać w tekście raczej formy

przekazałeś mi całą moc⁶⁰. Niech będzie Tobie chwała i teraz, i zawsze, i na wszystkie wieki wieków, amen⁶¹ > > > >

pasywnej bezokolicznika czasu teraźniejszego: *synagiazesthai*. Zob. *Hermetica*, t. 1, s. 73, Copenhaver, *Hermetica*, s. 123, Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 19.

⁶⁰ „Twój (...) moc” – *HB I* ≈ *CH I* W *HB I* występuje inny szyk zdania: *pronomēn reflexivum (autōi)* umieszczone zostało tam na końcu frazy w przeciwieństwie do *CH I*, gdzie tenże zaimek zajmuje czwarte miejsce od końca zdania.

⁶¹ „Niech (...) wieków amen” – brak w *CHI*. Wydania *HB I* Nocka i Festugière’a oraz Reitzensteina nie zawierają słowa końcowego „amen”. Odnotowują je jednakże edytorzy całego papirusu berlińskiego 9794 – Schmidt i Schubart.