



Codex Tchacos 5 (CT 5) a Corpus Hermeticum XIII (CH XIII)¹

Agata Sowińska (tłumaczenie i komentarz)²

1. Wstęp

Manuskrypt, datowany na III/IV wiek po Chrystusie – obecnie znany pod nazwą Codex Tchacos (od szwajcarskiej nabywczyni kodeksu Friedy Nussberger Tchacos) – został odkryty w bliżej nieznanych okolicznościach w Egipcie w 1978 roku. Biorąc pod uwagę kwestie lingwistyczne, można stwierdzić, że kodeks powstał w Środkowym Egipcie. Teksty zawarte w kodeksie spisane zostały wprawdzie w dialekcie saidzkim, a więc typowym dla Górnego Egiptu, jednocześnie jednak wykazują regionalne ortograficzne odstępstwa charakterystyczne dla dialektu saidzkiego w Egipcie Środkowym³. Kodeks pierwotnie zawierał przynajmniej pięć tekstów: pp. 1-9 *List Piotra do Filipa*⁴ = CT 1 (tytuł i tekst tożsame z drugim traktatem znajdującym się w VIII kodeksie tzw. biblioteki z Nag Hammadi = NHC VIII 2); pp. 10-30? *Jakub* = CT 2 (tekst tożsamy z trzecim traktatem zachowanym w piątym kodeksie

¹ Artykuł jest efektem pracy nad pierwszym polskim komentowanym przekładem całego kodeksu Tchacos (wstęp, przekład z języka koptyjskiego i komentarz: W. Myszor, P. Piwowarczyk, A. Sowińska) i jednocześnie jego piątym pilotażowym fragmentem (= CT 5).

² 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.

³ R. Kasser, *Introduction. Lost and Found: The History of Codex Tchacos*, w: R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Washington 2007, s. 3.

⁴ Zob. A. Sowińska, *List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos – tekst i wprowadzający komentarz filologiczny*, SSHT 52/1 (2019) s. 38-48 (*List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos* = CT 1).

biblioteki z Nag Hammadi = *NHC V 3* o tytule *Apokalipsa Jakuba* lub *Pierwsza Apokalipsa Jakuba* – jako że wśród tekstów z Nag Hammadi występują dwa pisma o takim właśnie tytule, dlatego *NHC V 3* określony został przez współczesnych koptologów jako (*Pierwsza*) *Apokalipsa Jakuba*, a *NHC V 4* – jako (*Druga*) *Apokalipsa Jakuba*); pp. 33-58 *Ewangelia Judasza* = *CT 3* (brak odpowiednika w jakimkolwiek innym zbiorze; informacje o jego istnieniu czerpiemy od Ireneusza z Lyonu); pp. 59-66 *Allogenes* lub *Księga Allogenesa* = *CT 4* (tekst bardzo uszkodzony, o wybrakowanym tytule; współcześnie nadano mu jedynie prowizoryczny tytuł *Allogenes* lub *Księga Allogenesa* – za główną postacią pojawiającą się w zachowanej treści; mimo że w zbiorze z Nag Hammadi pojawia się tekst o analogicznym tytule = *NHC XI 3*, jednak treść *CT 4* nie ma z nim nic wspólnego)⁵; fragm. Ohio 4578 (Tchacos 1) i Ohio 4579 (Tchacos 2) *Corpus Hermeticum XIII 2* i *XIII 1* = *CT 5* (koptyjska wersja greckich hermetycznych treści odpowiadających fragmentom trzynastego traktatu hermetycznego = *CH XIII 2* i 1).

1.1. *Corpus Hermeticum XIII (CH XIII)*

Piątym elementem występującym w kodeksie Tchacos są fragmenty, których zachowana treść świadczy o istnieniu koptyjskiej wersji językowej utworu greckojęzycznego najprawdopodobniej ze zbioru *Corpus Hermeticum*. Zachowany w kodeksie tekst jest niewielki – odczytać można zaledwie kilkanaście wersów, z licznymi ubytkami. Jednak na podstawie dostępnego materiału źródłowego można stwierdzić, że wycinki mogą reprezentować jedno z najważniejszych pism hermetycznych: *Corpus Hermeticum XIII*, pt. *Mowa tajemna Hermesa Trismegistosa do syna Tata, na górze, o odrodzeniu i nakazie*⁶ lub utwór odrębny, aczkolwiek tematycznie i strukturalnie nawiązujący do poruszanej w *CH XIII* tematyki palingenezy⁷.

⁵ Zob. Kasser, *Introduction*, s. 5-6.

⁶ G. Wurst, *Preliminary Codicological Analysis of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 27-33; G. Wurst, *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkesm – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.

⁷ J.P. Mahé, *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex*

1.1.1 CH XIII – datowanie

Walter Scott datuje CH XIII na III wiek (a nawet na sam koniec III wieku) po Chrystusie. Trzynasty utwór w zbiorze jest, zdaniem badacza, najprawdopodobniej jednym z najstarszych tekstów spośród hermetycznego korpusu. CH XIII różni się praktycznie od wszystkich innych utworów z grupy *Corpus Hermeticum*, dając odbiorcy wskazówki, że autor tego tekstu mógł być członkiem religijnego bractwa, które posiadało pewne ustanowione tradycje i stałe formy kultu, a w związku z tym prawdopodobnie istniało od dłuższego już czasu⁸.

1.1.2 CH XIII – źródła

Zdaniem Scotta doktryna CH XIII oparta jest w jakimś stopniu na filozofii platońskiej. Antytezy platońskie, jak *aisthēsis* i *noēsis*, *aisthēta* i *noēta*, *to alēthes* (= *to ontōs on*) i *to pseudes* (= *to phainomenon*), obecne są bowiem w całym trzynastym dialogu. W paragrafie drugim zaś autor CH XIII wydaje się nawiązywać do platońskiej *anamnēsis*. Jednak patrząc na opis zmiany zachodzącej w człowieku wychodzącym z jaskini, widzimy, że platonicy nie byli raczej obcy z wykorzystywaniem metafory odrodzenia – źródła samego pojęcia palingenezy występującego w CH XIII należy szukać zatem raczej gdzie indziej⁹. Według przypuszczeń Scotta grupa „hermetyków”, do której mógł należeć autor CH XIII, zaczerpnęła samą ideę palingenezy albo od chrześcijan, którzy utrzymywali, że człowiek odradza się po sakramencie chrztu, albo od bliżej nieokreślonego pogańskiego kultu misteryjnego, w którym człowiek miał się odrodzić poprzez pewien akt sakramentalny. Jednakowo autor CH XIII odrzuca – podobnie jak „hermetycy” w ogóle – wszelką teurgię, a co się z tym wiąże, kwestia odrodzenia różni się zarówno od tej pojmowanej z punktu widzenia chrześcijańskiego, jak i tej związanej z pogańskimi kultami misteryjnymi, w których mowa o palingenezie. Innymi słowy, autor CH XIII nie postrzega palingenezy jako efektu aktu sakramentalnego¹⁰.

Clarkianus 11 Oxoniensis, *Définitions Hermétiques, Divers*, ed. i tł. Jean-Pierre Mahé, Paris 2019, s. 335-342.

⁸ *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2, red. W. Scott, Boston 1985, s. 374.

⁹ *Hermetica*, t. 2, s. 374.

¹⁰ *Hermetica*, t. 2, s. 374.

Badacze wysuwają także koncepcję, że idea palingenezy w tekście CH XIII swą proveniencją sięga raczej filozofii stoickiej (w opozycji do *ekpyrosis*) oraz że Plutarch, Lukian, Warron i inni przenieśli znaczenie terminu ze „świata” na „jednostkę”¹¹.

1.1.3 CH XIII – palingeneza¹²

Termin „palingeneza” pojawia się w hermetycznej treści bliżej niesprecyzowanych „Mów ogólnych”, ale biorąc pod uwagę cały korpus hermetyczny jako taki, bezpośrednio (leksykalne) odniesienie do niej wykorzystane jest praktycznie jedynie w CH XIII (termin pojawia się tu aż jedenastokrotnie, w CH III – raz). Manifestację palingenezy natomiast zobaczyć można również pod postacią innych zwrotów nawiązujących do odrodzenia i występujących w pozostałych tekstach należących do zbioru *Corpus Hermeticum* – w dialogach I, X, XI, ale przede wszystkim w dialogu IV, gdzie odrodzenie dokonuje się za sprawą procesu „zanurzenia w umyśle”, czyli swego rodzaju „chrztu”¹³.

Brian Copenhaver przybliżył więcej teorii dotyczących palingenezy w CH XIII¹⁴: Charles Harold Dodd na przykład uważa, że sam motyw palingenezy nie jest dowodem na ewidentny wpływ treści biblijnych na dialog XIII. W wyniku przeprowadzonej analizy porównawczej dialogu z tekstem Pisma Świętego wykazuje on jednak paralele w przypadku dwudziestu dwóch passusów dialogu z Ewangelią według św. Jana oraz Pierwszym listem św. Jana¹⁵. Dostrzega także pewne punkty wspólne między Septuagintą a akapitami 17 i 18, będącymi częścią składową hymnu CH XIII. Jean-Pierre Mahé tymczasem proponuje porównanie

¹¹ A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018, s. 185-186, przyp. 416. Zob. *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1964, s. 686-689.

¹² Opracowanie kwestii palingenezy za: Sowińska, *Hermetica*, s. 185-186, przyp. 416.

¹³ Zob. Sowińska, *Hermetica*, s. 176, przyp. 370. Zob. też: *Hermetica*, t. 2, s. 373-374.

¹⁴ Zob. B. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992, s. 181-182 oraz Sowińska, *Hermetica*, s. 185-186, przyp. 416.

¹⁵ Zob. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935, s. 240-241; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 44-53. Por. W.C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979, s. 52, 72-73, który podkreśla występowanie terminu „palingeneza” tylko raz w Nowym Testamencie – Tt 3,5.

dialogu XIII pod względem wątku palingenezy z innym tekstem hermetycznym (występującym jedynie w wersji koptyjskiej): *Dyskursem o Ogdoadzie i Enneadzie* (NHC VI 6)¹⁶. Lewis Keizer widzi ponadto analogię między dialogiem XIII a wspomnianym *Dyskursem*, uważając jeden i drugi tekst za swoistą „liturgię Hermesa Trismegistosa”¹⁷. Eric Dodds nazywa hermetyczne odrodzenie „zmianą tożsamości” (substytutem boskości dla ludzkiej osobowości) dokonanej za sprawą magicznych rytuałów lub aktu boskiej łaski¹⁸. Karl-Wolfgang Tröger akcentuje wspólne zainteresowanie palingenezą autorów dialogu XIII i *PGM*, IV, 475-829¹⁹, gdzie odrodzenie i apoteoza stają się celem misterium, wykazując tym samym jednak sakramentalny charakter palingenezy. Tröger podejrzewa również, że istniały małe koła, zgromadzenia „hermetyków”, które wykorzystywały dialog XIII jako podstawę do religijnych dyskursów i medytacji²⁰. Richard Reitzenstein traktował palingenezę jako jeden z terminów religijnej transformacji i zastosował dla dialogu XIII termin *Lesemysterium*, rozumiany jako misterium hermetyczne, które nie jest przedstawione w tekstach hermetycznych bezpośrednio. To autor dialogu pełni tu rolę nauczającego, mistagoga, w nadziei, że czytelnik dozna podobnych wrażeń jak podczas uczestnictwa w misterium²¹. William Grese natomiast twierdzi, że oczywiście można uznać tę formę wypowiedzi za *Lesemysterium*, jednak nic w dialogu XIII nie wskazuje, że sam traktat ma „doprowadzić” czytelnika do palingenezy. Celem dialogu, jak sądzi Grese, jest (jedynie) nauczanie, a odniesienia liturgiczne służą tu jako przypomnienie dla już wtajemniczonych, mówiąc (przypominając) odbiorcy traktatu o jego uprzednim odrodzeniu. *CH XIII* tworzy „rozumienie”, które powinno być dane poprzez ceremonię²².

¹⁶ Zob. J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978, s. 21, 41-44, 53-54; J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982, s. 288.

¹⁷ Zob. L. Keizer, *The Eight Reveals the Ninth: A New Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI)*, California 1974, s. 13.

¹⁸ Zob. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York 1970, s. 76.

¹⁹ *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, red. H.D. Betz, Chicago 1986, s. 48-54.

²⁰ Zob. K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971, s. 34-35, 57; K.W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973, s. 118-119.

²¹ Zob. R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Idea and Significance*, tł. J.E. Stealy, Pittsburgh 1978, s. 51-52, 64, 242-245, 333-337.

²² Zob. Grese: *Corpus Hermeticum XIII*, s. 201-202.

Grese sugeruje natomiast ostrożną uwagę w nawiązaniu do głównej tezy Trögera wskazującej, jakoby *CH XIII* miało być gnostyckim dokumentem wykorzystującym terminologię czerpaną z misterii²³. André-Jean Festugière, poświęcający w swych badaniach więcej miejsca kwestii regeneracji w *CH XIII*²⁴, odnotowuje ważkie dla tegoż utworu znaczenie magii inicjacyjnej, zwłaszcza *PGM IV 475-732* (tzw. recepta na nieśmiertelność, liturgia Mitry²⁵)²⁶.

1.1.4 *CH XIII* – struktura utworu

Utwór trzynasty z korpusu greckich tekstów hermetycznych jest wyraźnie dwuczłonowy. Od akapitu 1 do 16 zapis tekstu wskazuje na dialog prowadzony przez dwóch interlokutorów: mistagoga Hermesa Trismegistosa i mista Tata, od akapitu 17 utwór przechodzi w tzw. hymn pochwalny – o numerze 4, akapit 21 stanowi krótką mowę dziękczynną Tata, następnie (akapit 22) Hermes przechodzi do nakazu milczenia, czym kończy się cały utwór. Uczeni proponują różne rozwiązania kwestii numeracji hymnów hermetycznych. Walter Scott sądzi, że czwarty hymn z dialogu XIII opatrzony został takim właśnie numerem ze względu na trzy poprzedzające go tożsame utwory występujące w zbiorze *Corpus Hermeticum*, czyli hymn z dialogu I, bezpośredni zwrot do boga z dialogu V (co Scott postrzega jako hymn/modlitwę) oraz hymn/modlitwa dziękczynna z *Asclepiusa*²⁷. Arthur Darby Nock i André-Jean Festugière zgadzają się ze spostrzeżeniem Scotta jedynie w stosunku do dwóch fragmentów: hymnów z dialogu I i z *Asclepiusa*. Richard Reizenstein, pomijając hymn z *Asclepiusa*, proponuje natomiast hymn z dialogu I, dialog III (nazwany *logos hieros*, analogicznie zatem pod względem pierwszego członu – wskazującego na gatunek utworu – do nazwy hymnu w dialogu XIII: *logos d'*) oraz

²³ Grese: *Corpus Hermeticum XIII*, s. 50-54. Por. jednak: G. Sfameni Gasparro, *La Gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-61.

²⁴ Zob. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris 1954, s. 200-267. Por. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 1949, s. 296-297 i 303-308; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris 1949, s. 15-16.

²⁵ Zob. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, s. 2, 49-52, 70-72, 230-232; *The Mithras Liturgy*, red. i tł. M.W. Meyer, Missoula 1976, s. 7-10.

²⁶ Zob. Copenhagen, *Hermetica*, s. 181-182.

²⁷ Zob. *Hermetica*, t. 2, s. 398-399.

dialog VII jako utwory mogące poprzedzać hymn czwarty z dialogu XIII²⁸.

1.1.5 CH XIII – problem tytułu

Scott sugeruje, że odnośnik dotyczący miejsca odbywania się rozmowy: *en orei* ('na górze') związany może być z frazą występującą w treści § 1: „schodząc z góry”. Jednak te słowa odnoszą się do wcześniejszego dialogu, o którym mówi tu interlokutor (Tat). Nie wykazują natomiast związku z dialogiem bieżącym – CH XIII. Jako że z tekstu nie wynika jednoznacznie, że miejsce akcji dialogu, w tym i moment przekazania mowy uczniowi/synowi, jest na tytułowej górze²⁹. Element tytułu dotyczący „nakazu (obietnicy, reguły) milczenia” (*sigēs epangelias*) odnosi się natomiast, zdaniem Scotta, do § 22, gdzie Hermes zwraca się do Tata z prośbą o dochowanie tajemnicy, którą właśnie usłyszał. Jednakowo ze względu tylko na tę wzmiankę w tekście trudno zgodzić się z faktem tłumaczenia ostatniego członu tytułu dialogu (*sc.* „i o nakazie milczenia”) jako motywu równorzędnego z elementem wcześniejszym: „o odrodzeniu”. Motyw palingenezy rozbudowany jest bowiem w stopniu nieporównywalnie większym niż motyw „nakazu milczenia”. Jeśli zaś ostatni człon tytułu pojawia się w jego zapisie, powinien być, według Scotta, strukturalnie połączony w inny sposób³⁰.

Grese widzi w CH XIII jedynie pozorny dialog, porównując go raczej do pewnego rodzaju „katechizmu”, gdzie postać Tata nie wnosi istotnych treści³¹. Festugière zaś twierdzi, że dialog nie jest konstruktem sztucznym, a interlokutorzy są postaciami działającymi w utworze faktycznie³².

²⁸ Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, red. A.D. Nock – A.J. Festugière, Paris 2008, s. 217. Por. Copenhagen, *Hermetica*, s. 193. Zob. także: Sowińska: *Hermetica*, s. 183-184, przyp. 413.

²⁹ *Hermetica*, t. 2, s. 375. Na temat góry jako miejsca objawienia u pogan, żydów i chrześcijan (np. Zoroaster, Mojżesz, Hermas) zob. R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 33; T. Zieliński, *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft” 8 (1905) s. 323-324, 346-347; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, s. 200-203, przyp. 1; *Papyri Graecae Magicae XII 92-96 (The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells)*, red. H.D. Betz, Chicago 1986, s. 156); *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1985, s. 475-487.

³⁰ Por. *Hermetica*, t. 2, s. 375.

³¹ Za: Copenhagen, *Hermetica*, s. 180. Zob. Grese, *Corpus Hermeticum XIII*, s. 2, 62-64, 67.

³² Za: Copenhagen, *Hermetica*, s. 180. Zob. Festugière, *La Révélation*, t. 1, s. 15.

1.1.6 CH XIII – przegląd treści³³

CH XIII jest dialogiem mającym miejsce po zejściu Hermesa i Tata z góry. Hermes rozprawia wówczas o swym odrodzeniu: wyszedł ze swej dawnej postaci i przybrał ciało nieśmiertelne, które nie ma koloru, nie można go dotknąć czy zmierzyć. Hermes został odrodzony w boskim Umyśle. Tat jest natomiast namawiany do zwrócenia się ku sobie i oczyszczenia z dwunastu dręczących „duchów” (Namiętności) pochodzących ze świata materialnego (być może tożsamy z dwunastoma znakami Zodiaku): Ignorancji, Smutku, Nieumiarkowania, Żądz, niesprawiedliwości, Chciwości, Fałszu, Zazdrości, Zdrady, Złości, Lekkomyslności i Złośliwości. Owe „duchy” odstępują od człowieka otrzymującego Bożą łaskę – na tym właśnie polega odrodzenie. Duchowe odrodzenie jest realizowane w wyniku przybycia tzw. dziesięciu dobrych „duchów” (Mocy): Mądrości Bożej, Radości, Opanowania, Niezłomności, Sprawiedliwości, Hojności, Prawdy, Dobra, Życia i Światła. Ktokolwiek dostąpił boskich narodzin poprzez łaskę Boga, ma świadomość, że jest zbudowany z tych dziesięciu dobrych Mocy³⁴. W momencie ekspozycji w dialogu dwunastu złych Namiętności i dziesięciu dobrych Mocy tekst nieoczekiwanie zaczyna opisywać doświadczenie duchowe Tata, które okazuje się jego własną palingenezą. Owo odrodzenie, którego Tat doświadcza wraz z całym światem (CH XIII 11), różni się od doświadczenia osiągnięcia hermetycznej dziewiątej sfery (enneady) opisanej w CH I (*Poimader*) czy w *Dyskursie o Ogdoadzie i Enneadzie*, co pokazuje, że wtajemniczenie w misteria hermetyczne może prowadzić do różnych doświadczeń mistycznych. Poprzez swoje odrodzenie Tat staje się bogiem, dzieckiem tego Jedyne, i pragnie usłyszeć hymn laudacyjny, który – zgodnie z treścią CH I – był śpiewany w Ogdoadzie (CH I 26). Tę pochwalną pieśń i jednocześnie hymn o odrodzeniu można jednak usłyszeć tylko w ciszy – nie można jej się nauczyć, jest tajemnicą ukrytą w ciszy. Hymn celebryje piękno świata i chwałę jego Stwórcy. CH XIII zwieńczone jest stwierdzeniem o pomyślnie zakończonym odrodzeniu, a więc o duchowym oświeceniu: o dostąpieniu duchowej wiedzy tak o sobie samym, jak i o Ojcu³⁵.

§ 1-7 Nauczyciel tłumaczy kwestię palingenezy. Zasady palingenezy mogą być przekazywane tylko tym, którzy są gotowi na oderwanie się

³³ Podział treści (ze zmianami) głównie według: *Hermetica*, t. 2, s. 372-373.

³⁴ Zob. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s. 491-492.

³⁵ Zob. *Dictionary of Gnosis*, s. 492.

od świata materialnego. Człowiekiem, który został powołany do życia poprzez odrodzenie, jest syn Boży, który należy do świata Umysłu, zbudowany jest z boskich Mocy. Człowiek zrodzony ponownie staje się istotą bezcielesną, nie jest postacią widoczną dla ludzkich, hylicznych oczu. Powłoka cielesna człowieka jest podporządkowana zmianom, jest także nierzeczywista (jak wszelkie materialne i podlegające zmysłom rzeczy) – rzeczywiste jest jedynie to, co jest niezmiennie i bezcielesne. Osoba, która ma dostąpić odrodzenia, musi stłumić działanie zmysłów oraz pozbyć się złych namiętności pochodzących z materii – jest to wykonalne jedynie za sprawą miłosierdzia Bożego³⁶.

§ 8-14 Uczeń doświadcza palingenezy. Gdy Moce Boga wnikną w człowieka, powstaje w nim bezcielesny organizm, którego komponentami są Moce. Obecne więc wówczas w człowieku są m.in. Wiedza, Rzeczywistość, Dobro, Życie i Światłość. Od tego momentu żadne (złe) namiętności nie wzbudzą niepokoju człowieka – człowiek stał się bogiem. Nie widzi już niczego za pomocą zmysłu, ale Umysłem. Postrzega siebie w jedności ze wszystkim, co istnieje. Odczuwa, że jest wszechobecny i wieczny. Ta nowa jaźń (nowy wymiar człowieka) jest niezniszczalna – ten, kto raz stał się bogiem i synem Boga, nie może przestać nim być³⁷.

§ 15-22 Nauczyciel i uczeń składają dzięki bogu za odrodzenie (w tym hymn dziękczynny § 17-20). Moce wyśpiewujące Bogu chwałę są obecne w nauczycielu (odrodzonym), śpiewają w nim. I on sam śpiewa więc hymn dziękczynny, w którym chwali Boga jako twórcę materialnego świata oraz tego, który działa, poprzez swoje Moce, w umyśle człowieka odrodzonego. Uczeń natchniony zaś, oświecony hymnem swego nauczyciela, składa dzięki Bogu w kilku słowach (hymnem?) swego autorstwa. Uczeń musi jednak obiecać, że zachowa pouczenia o palingenezie, o tym cudzie, w sekrecie³⁸.

1.2. CT 5 a CH XIII – Wurst (2007, 2012)

Edycji zachowanego koptyjskiego elementu CT 5 (= fr. gr. CH XIII) podjął się m.in. Gregor Wurst już w 2007 roku³⁹. Dokładniejsze wyniki swej pracy przedstawił w 2012 roku w artykule *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus*

³⁶ *Hermetica*, t. 2, s. 372.

³⁷ *Hermetica*, t. 2, s. 372.

³⁸ *Hermetica*, t. 2, s. 372-373.

³⁹ Zob. Wurst, *Preliminary*, s. 27-33.

Hermeticum XIII. Na podstawie dostępnych materiałów archiwalnych (tzw. Ohio I i Ohio II) Wurst wyodrębnia w artykule łącznie piętnaście fragmentów *Corpus Hermeticum XIII*, których rozpiętość pod względem numeracji akapitów sugeruje, że piąty tekst w kodeksie Tchacos mógł niegdyś być dostępny w całości (choć można mieć ewentualnie wątpliwości co do występowania w kodeksie łącznie z treścią dialogu *CH XIII* części hymnicznej trzynastego utworu, traktowanej niejednokrotnie przez redaktorów jako odrębny tekst). Zgodnie z zapisem greckim *CH XIII* składa się łącznie z dwudziestu dwóch akapitów, Wurst identyfikuje natomiast w kodeksie Tchacos następujące fragmenty *CH XIII* w wersji koptyjskiej: *CH XIII* 1, 2, 3, 5-6, 7-8, 9, ?, 11-12, 13-14, 16, ?. Spośród wskazanych fragmentów Wurst podaje edycję ośmiu niepełnych wersów w wersji koptyjskiej, które okazują się wersami początkowymi trzynastego dialogu hermetycznego.

1.3. *CT 5* a *CH XIII* – Mahé (2019) a Wurst (2007, 2012)

W 2019 roku nakładem wydawnictwa Les Belles Lettres opublikowano hermetyczne *varia* autorstwa J.P. Mahé⁴⁰, w tym fragmenty hermetyczne znajdujące się w kodeksie Tchacos i wstępnie zrekonstruowane przez Mahé na podstawie dwóch dostępnych wariantów: Ohio 4578 (Tchacos 1) i Ohio 4579 (Tchacos 2). W notce wprowadzającej do wydania ekscerptów Mahé wspomina o momencie, w którym Wurst podaje do wiadomości informację o istnieniu dodatkowych fragmentów kodeksu Tchacos, co miało miejsce podczas konferencji międzynarodowej dotyczącej Ewangelii Judasza, w październiku 2006 roku na Sorbonie, kiedy to Marvin Meyer oraz Wurst zaprezentowali swą edycję kodeksu Tchacos, w kooperacji z Rodolfem Kasserem i François Gardardem, opublikowaną w 2007 roku⁴¹. Wurst przekazuje wówczas także informację o pięćdziesięciu fragmentach papirusu, z prywatnej kolekcji z Ohio, z pewnością będących częścią tegoż samego kodeksu. Mając dostęp jedynie do zdjęć rzeczonych fragmentów, Wurst był w stanie przyprządkować dwanaście zdjęć do zachowanej części kodeksu⁴², co dało sześć dodatkowych fragmentów tekstów. Fotografie, jak podaje Wurst⁴³, ukazują fragmenty z górnej lewej lub prawej krawędzi, z wewnętrznych

⁴⁰ *Hermès Trismégiste*, t. 5.

⁴¹ *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 337.

⁴² *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 337.

⁴³ Zob. Wurst, *Preliminary*, s. 28-30.

lub zewnętrznych marginesów oraz ze środka kilku kart papirusu. Kodeks Tchacos, jak twierdzi Wurst, mógł pierwotnie zawierać co najmniej pięć traktatów, czego dowodem mają być fragmenty Ohio 4586/4587 oraz Ohio 4578/4579. Ohio 4578 ponadto zawiera, jak relacjonuje Wurst, wersy w języku koptyjskim dialogu *CH XIII 2* (co jednoznacznie identyfikuje Mahé), a Ohio 4579 – *CH XIII 1* (ta identyfikacja jest raczej kwestią sporną)⁴⁴. Według Wursta Ohio 4579 poprzedza w kodeksie Ohio 4578. Ohio 4579 znajduje się na stronie nieparzystej (wewnętrzny margines z lewej strony), Ohio 4578 – na stronie parzystej (wewnętrzny margines z prawej strony). Ohio 4578 bezsprzecznie koresponduje z *CH XIII 2*, czyli w edycji Nocka i Festugière'a są to wersy zaczynające się od linii 22. Wurst, zdaniem Mahé, szuka greckiego odpowiednika Ohio 4579 raczej zbyt wysoko, bo wśród wersów *CH XIII 1*, a dokładnie 13-15 w edycji Nocka i Festugière'a, asekurując się jednocześnie twierdzeniem, że nie jest to literalna paralela, ale jedynie prawdopodobna⁴⁵. Propozycja Wursta co do utożsamienia Ohio 4579 z *CH XIII 1* nie do końca przekonuje Mahé, który – idąc tropem Wursta – widzi ewentualnie trzy punkty zbieżne między Ohio 4579 a *CH XIII 1*:

- *EMPE[DŽP]O ENKECO[P* (kopt.) = (*tēs*) *palingenesias* (gr.);
- *PTRISMEGISTOS* (kopt.) = *Trismegiste* (gr.);
- *PETHĒP'* (kopt.) = *krybén* (?) (gr.).

W przypadku całej reszty materiału z fragmentu Ohio 4579 można mówić o głęboko posuniętych różnicach w stosunku do sugerowanych przez Wursta odpowiedników greckich z *CH XIII 1*. Tekst grecki, jak zaznacza Mahé, rozpoczyna się długą prośbą ucznia (Tata) do Hermesa. Tat zwraca się do mistrza bez przerwy od wersu 4 do 16⁴⁶. W wersji koptyjskiej natomiast zwroty oddane w wołaczu („ojcie”, „Trismegistosie”) w wersach 4 i 5 denotują zmianę interlokutora. Na początku jest nim „ojciec”, później (o czym świadczą wokatiwy) – najprawdopodobniej „syn” (dziecko, uczeń)⁴⁷.

Mahé podkreśla, że różnica między treścią grecką *CH XIII* a koptyjską (Ohio) jest na tyle znacząca, że trudno mówić w tym wypadku o dwóch wersjach tego samego dialogu – „hermetyczne” fragmenty kodeksu Tchacos, pomimo kilku zbieżności, nie wydają się pochodzić z (przekładu) *CH XIII* (na ile możemy wywnioskować na podstawie edycji współczesnych *CH XIII*), ale raczej z jakiegoś odrębnego(?)

⁴⁴ Wurst, *Preliminary*, s. 29.

⁴⁵ *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 339.

⁴⁶ Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, s. 200.

⁴⁷ *Hermès Trismégiste*, t. 5, s. 339.

traktatu, który – podobnie jak *CH XIII* – dotyka problematyki palingenezy. Jednak, pomimo rozbieżności między Ohio 4579 a *CH XIII* 1, Ohio 4578 wyraźnie koresponduje z *CH XIII* 2. Jak można wytłumaczyć tę dychotomię (= Ohio 4578 jest wiernym przekładem *CH XIII* 2, a Ohio 4579 – nie), mając jednocześnie na uwadze postawione wcześniej założenie o innym, odrębnym traktacie dotyczącym palingenezy, którego fragmentami są Ohio 4578 i Ohio 4579? Mahé wychodzi tu od stwierdzenia, że trzy podstawowe komponenty (rama narracyjna, formuły rytualne, modły/prośby) hermetycznych dialogów inicjacyjnych związanych z misterium palingenezy są nierównomierne. Elementem najbardziej swobodnym jest prolog wyznaczający ramy narracyjne dla ceremonii. Po czym następuje o wiele bardziej sztywna rytualna formuła, której początek jest tożsamy z ostatnimi słowami fragmentu Ohio 4579 („Nie wiem, Trismegistosis”) i która ciągnie się aż do frazy „stworzony ze wszystkich Moc”, który występuje w Ohio 4578. Wydaje się rzeczą naturalną, że te rytualne słowa przenoszone były w tych dwóch traktatach (*CT* 5 i *CH XIII*) w sposób identyczny (a przynajmniej w bardzo zbliżonej formie), pomimo widocznych różnic między utworami. Można przypuszczać, że piąty utwór kodeksu Tchacos, który posiadamy jedynie pod postacią nielicznych fragmentów, nie był jedynie koptyjskim przekładem *CH XIII*, ale odrębnym utworem traktującym o tajemnicy odrodzenia. Pytanie, czy Mahé, wysuwając powyższą tezę, miał dostęp do artykułu Wursta z 2012 roku, pozostaje otwarte, albowiem Mahé (2019) nie odnotowuje tego studium, z czego można z dużym prawdopodobieństwem wnioskować, że jednak nie.

2. Wydania tekstu

Mahé J.P., *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers, textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé*, Paris 2019, s. 335-342.

Wurst G., *Preliminary Codicological Analysis of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 27-33.

Wurst G., *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.

3. Przekłady współczesne

- Mahé J.P., *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers*, ed. i tł. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 335-342.
- Wurst G., *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes“ und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.

4. Bibliografia

- Copenhaver B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006.
- Dieterich A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.
- Dodd C.H., *The Bible and the Greeks*, London 1935.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Dodds E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York 1970.
- Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1-4, Paris 1950-1954.
- Grese W.C., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979.
- Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, red. A.D. Nock – A.J. Festugière, Paris 2008.
- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2, red. W. Scott, Boston 1985.
- Kasser R., *Introduction. Lost and Found: The History of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 1-25.
- Keizer L., *The Eight Reveals the Ninth: A New Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI)*, California 1974.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait“ et les „Définitions“ hermétiques arméniennes*, Québec 1982.
- Reitzenstein R., *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Idea and Significance*, tł. J.E. Stealy, Pittsburgh 1978.

- Reitzenstein R., *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
- Sfameni Gasparro G., *La Gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-61.
- Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.
- Sowińska A., *List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos – tekst i wprowadzający komentarz filologiczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 52/1 (2019) s. 38-48.
- The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, red. H.D. Betz, Chicago 1986.
- The Mithras Liturgy*, red. i tł. M.W. Meyer, Missoula 1976.
- Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1985.
- Tröger K.W., *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973.
- Tröger K.W., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971.
- Zieliński T., *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft” 8 (1905) s. 321-372.

5. Przekład

Objaśnienia

- Mahé 2019 = *Fragments Hermétiques du Codex Tchacos*, w: *Hermès Trismégiste*, t. 5: *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétiques, Divers*, red. J.P. Mahé, Paris 2019, s. 335-342.
- NF, t. 2 = *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum*, t. 2, red. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008.
- Wurst 2012 = G. Wurst, *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes” und zu Corpus Hermeticum XIII*, w: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, s. 1-12.
- Wurst 2007 = G. Wurst, *Preliminary Codicological Analysis of Codex Tchacos*, w: *The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, red. R. Kasser – G. Wurst – M. Meyer – F. Gaudard, Washington 2007, s. 27-33.

6. Treść

Wurst (2012)⁴⁸, fr. = CH XIII 1

(1) [] w [] (2) [] nie[jasno]⁴⁹ (3) [o] boskości [] (4) [że] żaden człowiek nie [dostąpi zbawienia] (5) [ze względu na potrzebę] ponownego narodzenia się (6) I gdy poprosiłem (7) cię, schodząc na dół [] (8) []

Mahé (2019), (Tchacos 2 – OHIO 4579)⁵⁰, fr. = CH XIII 1?

(1) (O mój synu) [] (2) chciałem [ci powiedzieć] (3) (mowę o) odro-
[dze]niu⁵¹ [w] (4) tym, co ukryte⁵²; O mój oj[cze, o] (5) Trisme[gistosie⁵³,
jestem (6) ignorantem] [...]

Mahé (2019), (Tchacos 1 – OHIO 4578)⁵⁴, fr. = CH XIII 2

(1) [bóg, sy]n boga, (2) [całość], która jest w całości, (3) (ten), któ-
r[y ustanowił] się⁵⁵ z (4) wsz[ystkich mocy]; O mój (5) oj[cze, mówisz
mi (jakąś) zagadkę⁵⁶]

⁴⁸ Przekład tekstu koptyjskiego za: Wurst 2012, s. 11 ≈ CH XIII 1 (w: NF, t. 2, s. 200).

⁴⁹ Wurst proponuje uzupełnienie: [... HEN OY|OYŌN|EH EBAL EN (kopt.) = oy tēlaygōs (gr.) lub EK|ŌYON|EH EBAL EN (kopt.) = oyk apekalypsas (gr.).

⁵⁰ Przekład tekstu koptyjskiego Ohio 4579 za: Mahé 2019, s. 339. Por. rekonstrukcja Wursta (w: Mahé 2019, s. 339; por. Wurst 2007, s. 30) ≈(?) CH XIII 1 (w: NF, t. 2, s. 200).

⁵¹ Koniektura: EMPE|DŽP|O ENKECO|P (kopt.) jest kalką z greki: (tēs) palingenias (gr.). Zob. Mahé 2019, s. 340.

⁵² Kopt. Ō PTRISMEGISTOS koresponduje z greckim wołaczem: ō Trismegiste. Trudno natomiast znaleźć grecki odpowiednik koptyjskiego zwrotu Ō PAE|IŌT. We fragmencie koptyjskim, między wyrazami „ojciec” i „Trismegistos” w wołaczu, występuje przerwa z miejscem na ± cztery litery. Mahé uważa, że najlepszym uzupełnieniem tej luki mogłaby być koniektura typu: PHERMĒS lub po prostu partykuła Ō. Zob. Mahé 2019, s. 340.

⁵³ Wurst prawdopodobnie widzi element wspólny między kopt. PETHĒP’ a gr. krybēn (inne lekcje: krybdēn Patricius; krybōn lub krybēi Reitzenstein). Zob. Mahé 2019, s. 340.

⁵⁴ Przekład tekstu koptyjskiego Ohio 4578 za: Mahé 2019, s. 338. Por. rekonstrukcja Wursta (w: Wurst 2007, s. 30) = CH XIII 2 (w: NF, t. 2, s. 200).

⁵⁵ „Ustanowił się” sc. stworzył się (?)/umocnił się (?). W celu oddania w języku koptyjskim greckiej formy synestōs Mahé pierwotnie zastosował tu koniekturę ENTAFŌHE ERATEF (kopt.). Wyrażenie ŌHE, AHE†: „stać”, „stanać” (ŌHE ERAT=, ŌHI ERAT=: „stanać”, „stać”, „czekać”, „podnieść się”) jest bowiem potwierdzone w samym kodeksie (zob. Wurst 2007, index, s.v. RAT= oraz ŌHE), lecz to uzupełnienie wydaje się zbyt długie jak na lakunę występującą w tym miejscu. Mahé decyduje się więc na formę dialektu fajumskiego czasownika SMINE (→ ENTAFSMINI [EBAL HEN]): „umocnić”, „ustanowić”. Zob. Mahé 2019, s. 338.

⁵⁶ „Zagadka” – prawdopodobna koniektura: HRB lub np. początek słowa TA|N-TEN. Zob. Mahé 2019, s. 338.

