

Przemysław Piwowarczyk

Mistycyzm żydowski a gnostycyzm w późnej starożytności

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 39/2, 282-303

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PRZEMYSŁAW PIWOWARCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

MISTYCYZM ŻYDOWSKI A GNOSTYCYZM W PÓŻNEJ STAROŻYTNOŚCI

Wstęp

Gnostycyzm w świadomości starożytnych autorów pojmowany był w kategoriach herezji wewnątrzchrześcijańskiej. Wydaje się to o tyle naturalne, że w nie-dogmatycznym politeizmie grecko-rzymskim, w pierwszych wiekach naszej ery przesiąkniętym już mocno wschodnimi wpływami, nie odczuwano potrzeby definiowania prawowierności religijnej, stąd brak zainteresowania tego środowiska dla specyfiki idei znanych obecnie jako gnostyckie¹. Należy więc na początku odnieść się do pojmowania gnostycyzmu przez tradycję patrystyczną. Próbę nadania ram temu zjawisku podjął Ireneusz z Lyonu w swoim dziele *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*: „Doskonałe zbawienie – według gnostyków – oznacza poznanie niewypowiedzianej wielkości”²; równie ważne: „Gnostyk uważa siebie za największego i potężniejszego od ducha proroczego, chociaż jest tylko człowiekiem”³, i jeszcze jeden wyjątek, tym razem z Tertuliana: „Niekórzy [z gnostyków – przyp. P.P.] uważają, że przybyli tu na ziemię z nieba; głoszą to z taką samą pewnością, z jaką zapowiadają, że tam znowu kiedyś powrócą”⁴. Te krótkie wyjątki zdają się najlepiej charakteryzować zasadnicze cechy gnostycyzmu. Co prawda Tertulian pisze o „niektórych”, lecz dzisiaj zdajemy sobie sprawę, iż jego charakterystyka opisuje bodajże wszystkie prądy gnostyckie. Oczywiście, ojcowie Kościoła wymieniają wiele innych charakterystyk dotyczących zarówno wszystkich, jak i tylko niektórych systemów czy zespołów myśli gnostyckiej, te jednak z dzisiejszego punktu widzenia wydają się najistotniejsze. Cały czas należy jednak pamiętać, że odnosiły się one do gnozy jako herezji w obrębie Kościoła i określały ją w opozycji do kształtującej się doktryny tegoż Kościoła.

¹ Chyba jedynym wyjątkiem byli tu neoplatonicy, z Plotynem na czele, atakujący zwłaszcza antykosmiczne nastawienie gnostyków.

² Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* I 21,4, tłum. W. Myszor, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór i oprac. H. Urs von Baltazar, Kraków 2001, s. 47.

³ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie...I*, 13,4 [w:] tamże, s. 47.

⁴ Tertulian, *O duszy* 23, tłum. M. Michalski, [w:] G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1998, s. 221.

Chcąc wprowadzić precyzję terminologiczną, kongres, obradujący w Messynie w 1966 r., podjął pewne ustalenia, mające zapobiec nieporozumieniom wśród badaczy gnozy i gnostycyzmu. Po pierwsze rozgraniczono pojęcia gnozy, jako wiedzy o boskich tajemnicach zastrzeżonej dla elity, i gnostycyzmu, jako określonej grupy systemów drugiego stulecia po Chrystusie⁵. Rozdzielenie tych dwóch, tak szeroko zdefiniowanych pojęć zostało jednak przez niektórych badaczy (np. Kurt Rudolph) odrzucone i bywają one stosowane wymiennie. Ja jednak, pisząc o gnostycyzmie, będę odwoływał się do roboczych definicji, które ustalono na kongresie, gdyż wydaje mi się konieczny pewien terminologiczny punkt zaczepienia. Ponieważ gnoza w dziejach przybierała różne formy, nieraz daleko od siebie różne, ważne jest, by odróżnić gnozę gnostycyzmu, posiadającą swoiste cechy, od innych typów ezoterycznej wiedzy. Niemniej wydaje mi się, że pewne szczegółowe kwestie poruszone w ustaleniach z Messyny wymagają dodatkowego podkreślenia, co też uczynię. Wedle tych ustaleń: „Gnostycyzm sekt drugiego stulecia obejmuje szereg powiązanych z sobą charakterystycznych cech, które można sprowadzić do wyobrażenia o obecności w człowieku boskiej «iskry», która wyszła z boskiego światła i upadła na ten świat losu, narodzin i śmierci i która może być ponownie obudzona przez boski odpowiednik samej siebie, aby w końcu zostać ostatecznie przywrócona do pierwotnego stanu”⁶. Takie postawienie sprawy wyklucza z kręgu gnostyckiego np. Marcjona, który nie uznawał obecności w człowieku boskiej iskry, jednak obecnie część badaczy zalicza go do gnostyków ze względu na prezentowany przez niego skrajny kosmiczny dualizm⁷. Gnoza gnostycyzmu zawiera, dalej wedle ustaleń kongresu, boską tożsamość poznającego gnostyka, poznawanej przez niego iskry bożej, obecnej w nim oraz środka poznania, czyli gnozy⁸. Stwierdzenie to wskazuje, choć, moim zdaniem, nie dość wyraźnie, na poznanie jako środek zbawczy, a dokładniej samozbawczy. Również ta cecha jest właściwa dla gnozy gnostycyzmu. Za podstawową cechę gnostycyzmu została uznana także różnorodnie przejawiająca się dychotomia dwóch różnie określanych zasad. Z re-

⁵ M. Idel, podejmując się krytyki rozumienia gnostycyzmu przez G. Scholema, pisze: “Scholem’s systematic use of the phrase «Jewish gnosticism» for an ancient Jewish phenomenon has provoked strong critiques from such scholars of late antiquity as David Flusser, Michael Tardieu, Ioan P. Couliano and, in a more veiled manner, Hans Jonas. Scholem reacted only very tersely to these critiques maintaining that for him it does not seem to matter greatly whether phenomena previously called gnostic are now designate as ‘esoteric’, and I for one cannot see the use of the newly introduced distinctions (for example, gnosis – Gnosticism and the like)”. M. I d e l, *Subversive Catalysts: Gnosticism and Messinism in Gershom Scholem’s View of Jewish Mysticism*, [w:] *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, ed. D. Myers, D. Ruderman, New Haven–London 1998, s. 48. Jak wynika z powyższego, chociaż w mojej pracy będę postępował wedle zagadnień uznanych przez Scholema za istotne przy definiowaniu żydowskiego gnostycyzmu, to nieraz, z racji przyjęcia nieuznawanych przez Scholema rozróżnień, podane w tej pracy propozycje rozwiązań będą odbiegały od zaproponowanych przez tego badacza.

⁶ *Propozycje kongresu w Messynie w roku 1966 dotyczące badań gnozy*, B I, „Studia Antiquitatis Christianae” 1996, 12, s. 6.

⁷ H. J o n a s, *Religia Gnozy*, Kraków 1994, s. 153; mniej zdecydowane ujęcie: K. R u d o l p h, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995, s. 275–276.

⁸ *Propozycje kongresu w Messynie w roku 1966 dotyczące badań gnozy*, B II, „Studia Antiquitatis Christianae” 1996, 12, s. 6.

guły było to przeciwstawienie sobie Boga i świata oraz człowieka i świata. Tak zwięzła definicja, wedle niektórych nie opisuje adekwatnie gnostycyzmu. Tak, na przykład, uczestnik Kongresu. Th. van Baaren zaproponował rozległą definicję opisową, rozłożoną na szesnaście punktów⁹. Dla moich celów jednak definicja wedle *Propozycji kongresu* jest wystarczająca.

W pracy analizuję elementy gnostyckie w mityce żydowskiej późnej starożytności, tj. zasadniczo od powstania Machabeusza do ekspansji islamu poza Półwysep Arabski¹⁰. Efektem tej analizy jest zaś próba udowodnienia tezy, iż nie można mówić o żydowskim mistycyzmie jako pokrewnym systemowo gnostycyzmowi czy wręcz będącym jego formą na gruncie judaizmu, a jedynie o żydowskiej gnozie starożytnej, różnej od gnostyckiej, choć mającej wspólny korzeń z gnostycyzmem i korzystającej nieraz z podobnych form wyrazu, choć użytych do przekazania odmiennych treści. Będę opierał się głównie na klasycznych pozycjach dotyczących gnozy religijnej w ogólności¹¹, jak i na tych skupiających się na gnostyckich aspektach judaizmu, w tym na starszych pracach Gershoma Scholema¹² i jego młodszych krytyków, Petera Schäfera¹³ i Mosche Idela¹⁴.

Wśród najważniejszych kwestii, jakie należy rozstrzygnąć w związku z żydowskim gnostycyzmem, Gershom Scholem¹⁵ wymienia pytania o to, czy istniał przedchrześcijański gnostycyzm żydowski, który dał początek chrześcijańskim herezjom, czy gnostycyzm żydowski od początku miał charakter dualistyczny i heretycki, czy wprowadził rozróżnienie nieznanego Boga i demiurga tożsamego z Bogiem Izraela, a jeśli tak, to co zostało z tego podziału w tradycyjnym judaizmie, czy zachował charakter monoteistyczny i czy zawierał w sobie element antynomizmu, wreszcie czy żydowski i chrześcijański gnostycyzm II i III w. n.e. wpływały wzajemnie na siebie. W znacznej mierze, idąc tropem tych wskazań, wydaje mi się dobrze wytyczonych, postaram się wykazać, dlaczego trudno mówić o żydowskim gnostycyzmie i jakie elementy łączą ówczesną myśl żydowską z szeroko rozumianą „powszechną religią” gnostycką.

⁹ Th. P. van Baaren, *Towards a definition of gnosticism, La Origini dello Gnosticismo*, [w:] *Colloquio di Messina. 15-18 Aprile 1966*, ed. U. Bianchi, Leiden 1970, s. 178–180.

¹⁰ Takie ramy chronologiczne dla omawianego zagadnienia wydają mi się właściwsze niż oparte na wydarzeniach zachodzących w cesarstwie rzymskim czy bizantyjskim, z racji braku bezpośredniego przełożenia rozpadu *Imperium Romanum* na myśl religijną poza chrześcijaństwem.

¹¹ G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1998; H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995.

¹² G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960; tenże, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Wstęp M. Galas, Warszawa 1997 (pierwsze wydanie tej książki miało miejsce w Nowym Jorku w 1941 r.).

¹³ P. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988; tenże, *The Hidden and Manifest God*, New York 1992.

¹⁴ M. Idel, *Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism*, [w:] *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, ed. D. Myers, D. Ruderman, New Haven–London 1998.

¹⁵ G. Scholem, *Jewish Gnosticism...*, s. 2. Autor we wstępie jedynie stawia powyższe kwestie, nie rozwijając zagadnienia. W kolejnych rozdziałach skupia się na motywach gnostyckich we wczesnej mistycznej literaturze żydowskiej.

Żydowskie źródła gnostycyzmu

Przed erą chrześcijańską na obrzeżach głównego nurtu judaizmu istniało kilka grup, które w swej doktrynie i praktyce religijnej przejawiały niektóre symptomy charakterystyczne dla dojrzałego gnostycyzmu. Mam na myśli gminę z Qumran, aleksandryjskich terapeutów wspomnianych przez Filona z Aleksandrii, grupy chrzcielne oraz Szymona Maga i jego zwolenników, wywodzących się z religii samarytańskiej¹⁶. Micha Brumlik poszukuje jednak pierwocin myśli gnostyckiej już w biblijnych księgach mądrościowych, takich, jak Księga Hioba czy Koheleta, spisanych między V a III w. p.n.e.¹⁷ Tematyka tych ksiąg krąży wokół trzech podstawowych zagadnień: teodycei, stworzenia świata i życia pobożnego. Te trzy obszary są z sobą ściśle powiązane. Pytanie o zło pojawiło się z ustaniem interwencji bożej w historii, wraz z oddalaniem się Boga, który nie mówił już przez swych proroków ani nie objawiał bezpośrednio swej szczególnej opieki nad narodem wybranym. Obecność cierpienia prowokowała jednak do stawiania pytań o jego przyczynę i o bożą odpowiedzialność za nie. Jako że cierpienie było doznawane jednostkowo, również Bóg został postawiony w odniesieniu do jednostki, nie zaś do narodu. Pytanie o sens zła zrodziło kolejne, o jego pochodzenie, i stąd wzięła się spekulacja nad stworzeniem świata. Próba zaś poradzenia sobie ze złem było życie pobożne, które poprzez nauki wywodzące się z mądrości ludowej i kręgów dworskich prezentowały księgi mądrościowe. Właśnie w oddaleniu się Boga od codzienności poszczególnych Żydów widzi Brumlik początek późniejszej koncepcji słabego demiurga, odpowiedzialnego za zło. Myśl ta wydaje mi się jednak nieco ryzykowna. Doszukuje się ona źródeł gnozy w okresie formowania się judaizmu zinstytucjonalizowanego, skupionego wokół świątyni, okrzepłego, wyposażonego w instytucje służące sprawowaniu kultu. Rodzi się więc pytanie, czy to

¹⁶ Są to ugrupowania najczęściej pojawiające się w literaturze. Bardzo ciekawą próbę identyfikacji heterodoksji żydowskiej, wynikłej z synkretyzmu z wierzeniami politeistycznymi, podjął Petr Pokorný (*Počátky gnose. Vznik gnostického mytu o božstvu Člověk*, „Rozprawy Československé Akademie Věd”, z. 9, Praha 1968, s. 35 nn.). Wymienia tam następujące środowiska możliwego synkretyzmu: środowisko diaspory egipskiej, w którym powstał romans Józef i Asenet, z racji wspomnianego tam jądła nieśmiertelności (Józef i Asenet VIII. XVI), które Pokorný interpretuje jako bliżej nieokreślone żydowskie misterium, Żydów którzy przyjęli kult Dionizosa w czasie represji za Ptolemeusza IV, o czym wspomina 3 Księga Machabejska (2,28-29), ludzi czczących Boga żydowskiego pod pogańskimi imionami wspomnianych przez Celsusa, co przytacza Orygenes (*Przeciw Celsusowi* I, 24), a wreszcie Żydów, którzy mogli ulec kultowi Sabazjosa w Azji Mniejszej. Propozycje Pokorného oparte są na pojedynczych wzmiankach bądź pośrednich wskazówkach, ale jego unikalne stanowisko jest na pewno warte uwagi. Prezentuje on pogląd o pierwiastku pozażydowskim jako decydującym impulsie dla przemian w obrębie samego judaizmu, które zaowocowały gnostycyzmem. Nie jest to jednak jedyna możliwość, bowiem judaizm w swym historycznym rozwoju mógł grawitować ku gnostycyzmowi dzięki ciągłemu wewnętrznym przemian, elementy religii hellenistycznej zaś odgrywały jedynie rolę drugorzędą. Sam skłanianiem się właśnie ku temu drugiemu stanowisku. Odnośnie do okresu po zburzeniu drugiej świątyni, na wpływy religijności pogańskiej, wiodące do przekraczania prawa, wskazuje J. Neusner (*Early Rabbinic Judaism*, Leiden 1975, s. 175 nn.). W kontekście osłabienia ortopraksji żydowskiej przed zdobyciem supremacji przez wykładnię tannaicką umieszcza on także mistycyzm Merkawy.

¹⁷ Te tradycje, jako pregnostyckie, przywołuje M. Brumlik (*Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999, s. 29).

nie ów okrzepły judaizm stawiał sobie wspomniane pytania, aby zdefiniować do końca sam siebie. Zwrot ku etyce mógł wynikać nie tyle z poczucia odsunięcia się Boga, ile z chęci określenia żydowskiego wzorca w okresie, który można by nazwać poheroicznym, tzn. po czasach królestw i powrocie z wygnania. Może więc była to po prostu pobożność nowych czasów. Podobnie, kiedy monoteizm żydowski skryształizował się i dookreślone zostało prawo, judaizm mógł pozwolić sobie na spekulację teologiczną, której sprzyjał spokojny okres rządów perskich i początkowo macedońsko-greckich. I być może w tej potrzebie wypracowania jakiejś zwartej teologii należy dopatrywać się zainteresowania teodyceą i stworzeniem. Uważam to w każdym razie za prawdopodobne. Wspomniane księgi mądrościowe były, według mnie, raczej nowym wyrazem głębokiej pobożności, nie zaś efektem poczucia oddalania się Boga od historii. Warto jednak zwrócić uwagę na dwie księgi, które włączono do Septuaginty, spisana po grecku Księgę Mądrości i przetłumaczoną na ten język z hebrajskiego Księgę Mądrości Syracha. Ukazują one tendencje teologiczne funkcjonujące w diasporze egipskiej, a ich spekulacja bardziej niż kwestie poruszane w księgach kanonu żydowskiego mogą ukazywać podłoże rozwoju gnozy. Czas powstania tych ksiąg to przełom II i I w. p.n.e. Należy pamiętać, że zarówno hermetyzm, jak i gnostycyzm pogański i chrześcijański właśnie w Aleksandrii egipskiej rozwijały się najprężniej, a wiele z gnostyckich szkół właśnie tam się narodziło. Wspomniane księgi przedstawiają Mądrość, jako pochodzącą od Boga, ale przebywającą w świecie (Syr 1,9-10), opisują ją w kategoriach iskry światłości, typowych dla pism gnostyckich¹⁸. Tylko Ci, w których przebywa Mądrość, są umiłowani przez Boga (Mdr 7,28). Mądrość, jako boży dar, jest w stanie wesprzeć człowieka w poznaniu, bowiem ten, posiadając ziemskie ciało, nie jest w stanie samodzielnie poznać Boga (Mdr 10,13-17) – mamy do czynienia z dualizmem pozytywnie wartościowanej boskiej mądrości, dającej poznanie, i ograniczonego ciała ludzkiego. Ciało w dojrzałych pismach gnostyckich zawsze będzie deprecjonowane jako okowy i więzienie. To, co odróżnia zasadniczo Mądrość wspomnianych ksiąg od gnostyckiej iskry, to charakter jej przebywania w świecie stworzonym. Nie jest on związany z upadkiem, zapomnieniem czy snem, ale jest bożym darem, wypełniającym świat i zapoznającym go z Bogiem, zarówno materię nieożywioną, jak i istoty żywe. Jest ona, ujmując skrótowo, obecnością bożą na ziemi, świętą, stąd nie wymagającą odkupienia, a jedynie przyjęcia przez ludzi. Personifikacja mądrości mogła jednak doprowadzić do powstania rozdwojenia w świecie niebios – do rozdziału na samego Boga i przebywającą w świecie Mądrość. Właśnie we wspomnianych, powstałych w hellenistycznym, synkretycznym środowisku księgach mądrościowych dopatrywałbym się elementów prognozy, uznając księgi mądrościowe o palestyńskim rodowodzie za próbę zbudowania spójnej podstawy teologii w dążącym do całościowego zdefiniowania się judaizmie.

¹⁸ Mdr 7,26 „Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci”. – Cytaty biblijne za Biblia Tysiąclecia, wyd. IV, Poznań 1991.

Ważną częścią literatury religijnej ostatnich wieków p.n.e jest apokaliptyka. Równie mocno jak księgi mądrościowe spisane po grecku prezentuje ona element prognostyki, zwłaszcza gdy chodzi o sferę obrazów, jest przy tym obficie reprezentowana. I. Gruenwald jako główny wkład wniesiony przez apokaliptykę w gnostycyzm wymienia koncepcję wiedzy jako warunku zbawienia¹⁹. Zbawczą wiedzą w apokaliptyce jest znajomość czasów ostatecznych, połączona często ze znajomością obszarów bóstwa, które miały już charakter pleromatyczny, ze złożoną hierarchią aniołów i skomplikowaną topografią zaświatów. Ponadto znaczną część objawienia zajmuje poznanie sekretów natury i urzędzenia wszechświata²⁰. Gruenwald zestawia te objawienia z Księgą Hioba, w której Bóg przez przyrodę objawia swoją siłę, by wymusić na człowieku podległość. Zasadnicza zmiana optyki w apokaliptyce polega na tym, iż Bóg dopuszcza ludzi do sekretów natury, więc człowiek nie musi już odczuwać przed nią lęku, ale jednocześnie zmniejsza się dystans między nim a Bogiem. Wymusza to ponowienie pytania o teodyceę, gdyż pokaz mocy dany Hiobowi za odpowiedź już nie wystarcza. W ten sposób apokaliptyka staje się generatorem spekulacji na temat istnienia w świecie zła oraz dobroci Boga. Apokaliptyka dokonała też zasadniczej dyskredytacji procesu historycznego, zwracając się ku eschatologii lub ponadczasowym światom bóstwa. Znaczenia nabrało niewchodzenie Boga w historię, ale wkroczenie człowieka w świat boży. W Księdze Henocha etiopskiej²¹, jednym z najstarszych tekstów, tego rodzaju wiedza o zaświatach jest przekazywana Henochowi podczas kilku podróży, w których przewodnikami są mu aniołowie. To kolejna zmiana perspektywy, która była zapewne ważnym czynnikiem przy postępującej w gnostycyzmie deprecjacji świata materialnego. W apokaliptyce bardzo silnie zaznaczyła się obecność wątków pochodzących z mitologii irańskiej. Takiej proveniencji były np.: idea sądu ostatecznego, zmartwychwstania umarłych, swoistej periodyzacji oraz przede wszystkim dualizmu, choć w apokaliptyce nie pojawia się idea dwubóstwa. Bóg jest zawsze przedstawiany jako potężny, a przynależne mu atrybuty mocy są podkreślane tym bardziej, im starszy jest dany tekst. Odpowiednio mniejsza jest moc otaczających Go istot anielskich. Taki obraz przedstawia m. in. jeden z najstarszych fragmentów etiopskiej Księgi Henocha – Księga Czuwających, datowana nawet na IV w. p.n.e.: „A Ten, który jest wielki, w chwale siedział na nim [tronie – przyp. P.P.], a jego promieniowanie było jaśniejsze od słońca i bielsze od śniegu. Żaden anioł nie mógł wejść, gdy ukazywało się oblicze Tego, który jest czczony i uwielbiany, żadne cielesne stworzenie nie mogło Nań spoglądać”²².

Z nowym okresem heroicznym mamy za to do czynienia od czasu powstania Machabeuszów przeciw Selukidom (tj. od 165 r. p.n.e.). Im dalej od tej daty, tym

¹⁹ I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln 1980, s. 16.

²⁰ W *Księdze Henocha etiopskiej* jest to zwłaszcza *Księga Astronomiczna* (HenEt 72–82).

²¹ *Księga Henocha etiopska* [dalej: HenEt], tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 141–189.

²² HenEt 14,20-21. Warto porównać zwięzłe charakterystyki aniołów świętych Czuwających z HenEt 20 z fragmentami *Księgi Henocha hebrajskiej* – HenHebr 17–30, gdzie mamy zaprezentowaną niezwykle rozbudowaną i skomplikowaną hierarchię istot świata Tronu.

więcej daje się uchwycić elementów radykalnych w judaizmie, które opowiadały się przeciw wykładniom opracowanym w czasie pokoju, ale powoli kostniejącym, i szukały nowej, żarliwej formy wyrażania swej pobożności. Dopiero w owych grupach widziałbym dążność do ponownego przybliżenia oddalonego Boga, zawłaszczzonego przez Świątynię Jerozolimską.

Wspólnota esseńczyków zamieszkiwała na zboczach Wadi Qumran²³ mniej więcej od połowy II w. p.n.e., z przerwą aż do wojny żydowskiej – 68–69 r. n.e. W pismach tej wspólnoty dał o sobie znać silny dualizm. Z jednej strony mamy do czynienia ze sprawiedliwymi skupionymi we wspólnocie, której ramy organizacyjne i doktrynalne nadał Nauczyciel Sprawiedliwości. Z drugiej, jako jego przeciwnicy, figurują: Bezbożny Kapłan, Mąż Kłamstwa, który przewodzi zdrajcom, oraz najeźdźcy Kittim, zapewne Rzymianie. Wspólnota miała charakter elitarystyczny, a jej członkowie uważali się być jedynymi prawdziwymi spadkobiercami tradycji judaistycznej, zbezczeszczonej w 172 r. p.n.e., kiedy prawowity kapłan z rodu Sadoka został obalony przez uzurpatorów Menelaosa i Alkinasa, a później Jonatana i Szymona Machabeuszów. Nauczyciel Sprawiedliwości na pustyni przygotowywał nowego, czystego Izraela. Pisma qumrańskie zapowiadają wojnę ostateczną, kiedy synowie światłości, oddzieleni już od synów ciemności, stoczą wojnę, która przywróci Izrael żyjący zgodnie z wolą Boga i na zawsze poskromi jego nieprzyjaciół²⁴. Przygotowani duchowo członkowie gminy staną w tej walce po stronie sił światłości. W *Regule wojny*, jednym z dłuższych tekstów odczytanych na tzw. zwojach z Qumran, można przeczytać: „Ty Boże stworzyłeś nas dla siebie, jako wieczny lud, do dzieła światła przeznaczyłeś nas dla swojej prawdy. Księciu Światłości nakazałeś z dawien dawna wspomagać nas”²⁵. Szczególna więź Synów Światłości z aniołami polega na tym, że posiadają możliwość widzenia ich, jak również zrozumienia tajemnicy nieba, także jego rozmiarów²⁶ – jest im więc dane już uprzednio pewne szczególne uczestnictwo w świecie niebieskim. Aniołowie aktywnie będą także wspierać walczących Synów Światłości. Silnie i wielokrotnie podkreślany jest element doskonałej czystości walczących Synów Światłości²⁷, niewidoczne są natomiast zachowania antynomiczne, pojawiające się w wielu szkołach gnostyckich. Rzuca się w oczy dualizm etyczny²⁸, ściśle rozgraniczenie prawdziwych Żydów od zdrajców, które może nasuwać analogię z roszczeniami niektórych gnostyków chrześcijańskich do bycia prawdziwymi chrześcijanami, a bardziej ogólnie podział na hylików i pneumatyków, charakterystyczny dla

²³ Esseńczyków wzmiankuje Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* XII, 5,9, tłum. Z Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1962). Obecnie wielu uczonych skłania się ku utożsamianiu esseńczyków ze wspólnotą z Qumran, uważając ją przynajmniej za jedno z odgałęzień esseńskich.

²⁴ 1 QM 1,5-7.

²⁵ 1 QM 13,9-10; podobny w wymowie fragment zawiera również fragment eschatologicznego komentarza do psalmów 4 Q177 4,7.

²⁶ 1 QM 10,10-12.

²⁷ 1 QM 7,1-7; 1 QM 9,7-8; 1 QM 10,1; 1 QM 14,2-3.

²⁸ Jego podłoże teologiczne najlepiej wyraża tzw. *Pouczenie o dwóch duchach* (1 QS 3,13-4,26), będące częścią *Reguły zrzeczenia*.

gnostycyzmu. Natomiast deprecjacja ciała, jako podatnego na grzech, jest względna, bowiem w doktrynie qumrańskiej jest mowa o możliwości jego podwyższeniu, to jest oczyszczeniu, nie będącym jednak wyniszczeniem²⁹. Silnie rozbudowana jest opozycja światła i ciemności, ograniczona jednak do sfery ziemskiej³⁰. Jest to chyba jednak jedynie podobieństwo wynikające ze zbliżonych warunków funkcjonowania w małej, elitarnej wspólnoty, która musi stwarzać podobne różnice dla zachowania swej spójności. W doktrynie z Qumran istnieje również swego rodzaju dualizm kosmiczny, choć na poziomie anielskim, nie obejmującym Boga – Księciu Światłości – Michałowi³¹ przeciwstawiony był księżę ciemności – Belial. Nie pojawia się u qumrańczyków heterodoksyjna kosmogonia, nie ma też mowy o jakimś dualizmie dotyczącym sfery Boga. Grupa z Qumran daje pewne zewnętrzne ramy sprzyjające pojawieniu się myśli gnostyckiej, zwłaszcza poczucie historycznej, choć nie kosmicznej, misji odnowienia Izraela można rozumieć w kategoriach pierwocin zbawczej wiedzy³², a odnowienie jako powrót do początku, uniwersalny gnostycki wzorzec powrotu do świata bóstwa, u gminy z Qumran do prawowiernego kultu. Niechęć do kapłanów jerozolimskich przejawiana w Qumran mogła być początkiem drogi anyjudaistycznej, która zaznaczyła się silnie już w myśli gnostyckiej I w. n.e.

Jedynie z niewielkiego dzieła Filona z Aleksandrii *O życiu kontemplacyjnym* wiemy o aleksandryjskiej grupie terapeutów. Terapeuci starali się przez kontemplację osiągnąć ogład bytu w sposób jasny; w tym celu praktykowali modlitwę i alegoryczną wykładnię pisma. Żyli oni nad brzegami jeziora Mareotis, pojedynczo, w chatkach, zbierając się wspólnie jedynie w szabat. Prowadzili życie ascetyczne, jedząc i ubierając się skromnie, ale bez drastycznych praktyk pokutnych.

²⁹ Chyba najwymowniejszy przykład 1 QS 4,20-21: „Wówczas oczyści Bóg swą prawdą wszystkie czyny mężczyzny i dokona oczyszczenia dla siebie budowli człowieka, kładąc kres wszelkiemu duchowi bezprawia we wnętrzu jego ciała i oczyszczając go w duchu świętym ze wszystkich niegodziwych czynów”. Zdaniem L. Stachowiaka, doktryna qumrańska pozostaje na gruncie biblijnej nauki o afirmacji stworzenia i ciała jako dzieła bożego – *Zagadnienia dualizmu antropologicznego w starym testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1969, 7, s. 22 nn. Radykalny dualizm duszy i ciała w doktrynie esseńczyków przedstawia Józef Flawiusz (BJ II 154–155), jest on jednak odbiciem koncepcji greckich, zwłaszcza platońskich, i nie przystaje do idei zawartych w zwojach z Qumran. Wydaje się, że Józef Flawiusz, przekładając myśl esseńską na kategorie greckie, wyostrzył qumrański dualizm o względny charakter.

³⁰ Bardzo ciekawy fragment 1 QM 1,8: „Synowie Sprawiedliwości rozświetlą wszystkie krańce świata idąc i świecąc, aż przeminą wszystkie okresy ciemności”. Owe okresy ciemności (po nich ma nastąpić okres boży) nasuwają pewne skojarzenia z eonami w ich pierwotnym czasowym rozumieniu. Przekraczanie kolejnych okresów w drodze do okresu bożego może z kolei przypominać drogę wstępowania mistycznego, ale brak na to jakichś pewniejszych dowodów w tekście. Pozostając w sferze przypuszczeń, można dopatrywać się w tym obrazie pewnego stadium początkowego dla tej mistycznej metafory.

³¹ Jedyń fragment, w którym z imienia jest on wymieniony jako wsparcie wojsk Synów Światłości, to 1 QM 17,6. Imię Beliala jest wielokrotnie łączone z Synami Ciemności.

³² Co do roli wiedzy – *daat* – w myśli religijnej gminy Qumran patrz: M. Mansoor, *The nature of Gnosticism in Qumran*, [w:] *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13-18 Aprile 1966*, red. U. Bianchi, Leiden 1970, s. 394 nn. Mansoor uważa, że jakkolwiek wiedza odgrywa w Qumran rolę nawet większą niż w księgach mądrościowych, to jest to nadal wiedza w kontekście przymierza i wierności Prawu, nie zaś zbawcza gnoza.

Do wspólnoty terapeutów należały także kobiety. Niestety, nie wiemy nic o spekulacji teologicznej wewnątrz tej grupy, ale sądząc ze stosowania metody alegorycznej, musiała ona bazować w jakimś stopniu na dorobku filozofii greckiej. Można rozpoznać dualizm duszy-umysłu i ciała, oparty na greckich ideach³³. Bez wątpienia w gnozie chrześcijańskiej element grecki był istotny (choć obecnie nie uważa się go już za główną składową, jak to widział np. Harnack). Obecność tego pierwiastka w judaizmie terapeutów pozwala stwierdzić, że do takiej syntezy myśli religijnej dochodziło także w żydowskich grupach zamkniętych o elitarnym charakterze. W innych tego typu wspólnotach zapewne mogły zajść podobne procesy, które zaowocowały gnostyczką spekulacją. Przejście to jednak nie było w żaden sposób bezpośrednie i raczej trudno widzieć w terapeutach, mimo ich praktyk ascetycznych, wynikających z odrzucenia przyjemności, jakichś bezpośrednich poprzedników gnostycyzmu, zwłaszcza że posiadamy tylko jedno odizolowane źródło na ich temat. Warto jeszcze tylko położyć nacisk na różnicę między grupą z Qumran, będącą zjawiskiem wewnątrzżydowskim, a terapeutami, którzy funkcjonowali jako efekt synkretyzmu żydowsko-greckiego³⁴.

Trzecim ruchem religijnym funkcjonującym na obrzeżach judaizmu w początku I w. n.e. były grupy chrzcielne, które znamy dzięki Ewangeliom (gdzie mowa jest o Janie Chrzcicielu) i funkcjonującej do dziś religii mandajskiej. Co do tej ostatniej, jakkolwiek nie jesteśmy w stanie odtworzyć jej pierwotnej doktryny, to wydaje się przesądzone, że kształtowała się równoległe z chrześcijaństwem, nie będąc jednak jego pochodną. Dla grup chrzcielnych charakterystyczna jest negacja świata i natury ludzkiej jako grzesznej. Chrzest jest w stanie zmyć ten grzech poprzez obmycie w płynącej wodzie. Mandajczycy wierzą, że źródła tej wody znajdują się na północy w górach, które swymi wierzchołkami sięgają świata światłości. Obmycie niejako wprowadza człowieka w ten obszar. O Janie Chrzcicielu wiemy ponadto, że praktykował surową ascezę, choć nie ma przesłanek, by sądzić, że miało to związek z negacją materii jako takiej. Grupy chrzcielne odrzucały dotychczasowy porządek dziejów, otwierając się na rzeczywistość duchową, tworzyły elitarystyczne wspólnoty oczyszczonych, oczekujące przyjścia czasów mesjańskich. O takim charakterze gmin świadczą najstarsze określenia, jakich wobec siebie używali sami mandajczycy: „wybrańcy sprawiedliwości” oraz „stróże (tajemnych rytów)”³⁵. To przesunięcie akcentów w sferę eschatologii łączy je z gminą Qumran. Niestety, nie jesteśmy w stanie uchwycić momentu ukształto-

³³ Najdobitniejszy fragment „Żaden z nich nie bierze do ust jedzenia ani napoju przed zachodem słońca, bowiem utrzymują, że filozofii właściwe jest światło, zaś potrzebom ciała mrok; dlatego tej pierwszej poświęcają dzień, tym drugim zaś małą część nocy” (*De Vita Con.* 34), tłum. z języka angielskiego własne na podstawie: P h i l o J u d a e u s, *On the Contemplative Life (fragments)*, tłum. F. H. Colson, [w:] *Judaism. Postbiblical and Talmudic Period*, ed. S. W. Baron, L. Blau, New York, 1954, s. 84–85.

³⁴ G. Vermes (*Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, s. 34 nn.) stawia tezę i przytacza pewne dowody, w świetle których uznaje esseńczyków i terapeutów za zwolenników tej samej doktryny, ale realizowanej przez tych pierwszych na drodze aktywnej, a przez drugich na drodze kontemplacji.

³⁵ K. R u d o l p h, *Gnoza...*, s. 310.

wania się mandaizmu jako religii gnostyckiej, musiało to jednak mieć miejsce już na początku naszej ery. Ten swoisty relikw stanowią żywe świadectwo powiązania grup chrzcielnych z gnostycyzmem.

W tym miejscu nie chciałbym wchodzić w zagadnienie wpływu irańskiej myśli religijnej i kategorii greckiej filozofii, których roli nie sposób przecenić, na modyfikowanie judaizmu w kierunku gnostyckim³⁶, warto tylko zwrócić uwagę, że wiele gnostyckich struktur jak i poszczególnych motywów pojawia się na obrzeżach judaizmu samodzielnie lub tylko za nieznacznym udziałem idei przejętych z obcych tradycji. W końcu muszę poświęcić nieco miejsca zjawisku religijnemu rozwijającemu się także równoległe do młodego chrześcijaństwa, ale o wiele bardziej znaczącemu niż grupy chrzcielne, a przy tym będącemu już silnie synkretycznym. Chodzi mianowicie o wystąpienie Szymona Maga w Samarii. Uważany przez ojców Kościoła za korzeń wszelkiej herezji, na pewno nie był jednak chrześcijaninem³⁷. On pierwszy w zdecydowany sposób rozdziela Dobrego Ojca, którym sam się mieni, od Boga Żydów, jednego z siedemdziesięciu aniołów, którzy podzielili między siebie świat. Bardzo silnie przejawiał się u Szymona antyjudajizm, zapewne wywodzący się z zadawnionej wzajemnej nienawiści między Żydami a Samarytanami, prowadzącej u Szymona aż do zanegowania żydowskiego dziedzictwa samych Samarytan. Szymon jednak nie jest jeszcze gnostykiem, mimo że niekiedy bywa tak przedstawiany – nie ma u niego nauki o boskiej iskrze tkwiącej w człowieku, tożsamej z bóstwem, nie pojawia się także koncepcja transcendentnego Ojca. Szymon, tj. postać Ojca, interesuje się losami świata i zstępuje nań osobiście, by ratować swą pierwszą myśl (*ennoia*), a przy tym by okazać się ludziom, którzy są od niego radykalnie inni. Trudno uchwycić, kiedy system szymoniański przekształcił się w wykształcony gnostycyzm, i nie ma w tej pracy miejsca na takie rozważanie. Pewne jest jednak, że ta wywodząca się z dalekiej peryferii judaizmu doktryna najbliższa była rozwiniętym systemom gnostyckim II w., które – wedle ojców Kościoła – w niej miały początek. Poniżej, gdy będę śledził wątki gnostyckie w ramach judaizmu rabinicznego, zobaczymy, iż ten nigdy nie osiągnął tego poziomu zbliżenia do myśli gnostyckiej.

Sumując ten przegląd heterodoksji żydowskiej, trzeba podkreślić, że funkcjonujące w jej ramach przedgnostyckie koncepcje, w połączeniu z ideami irańskimi i hellenistycznymi, doprowadziły do ukształtowania się klasycznego gnostycyzmu II w. n.e. Co ciekawe jednak, zarówno religia Szymona Maga, jak i myśl wspólnoty z Qumran bliższa jest gnostycyzmowi niż rabiniczny judaizm, który odciał się od tych tradycji, z wyjątkiem myśli apokaliptycznej. Być może, szereg idei, które zostały zapoczątkowane przed naszą erą, myśl żydowska przejęła za pośrednictwem gnostycyzmu właściwego, z racji przerwania łączności ze swą własną heterodoksją, zagadnienie to wymaga jednak dokładniejszego zbadania.

³⁶ Na ten temat K. Rudolph, *Gnoza...*, s. 247–251; H. Jonas, *Religia gnozy...*, s. 21–44.

³⁷ Epizod z Dz 8,9-24 pokazuje jedynie zainteresowanie Szymona nauczaniem apostołów, wskazując jednocześnie na jego szeroką, wcześniejszą działalność w Samarii.

Mistyka hechalot a idee gnostyckie

Próbując przeanalizować mistykę hechalot pod względem obecności w niej elementów gnostyckich, rozpocznę od problemu dualizmu, bowiem w organizacji świata Merkawy możemy się dopatrzeć elementów dualistycznych. W Księdze Henocha hebrajskiej³⁸ mamy siedem pałaców niebiańskich w najwyższym niebie *arawot*, do których wejścia strzegą aniołowie, tacy jak Kacpiel (HenHebr 1,3), pełniący na drodze wstępowania duszy rolę podobną do gnostyckich archontów³⁹. Podobnie występują aniołowie ciał niebieskich i zjawisk atmosferycznych – „kierują światem swoimi rękami” (HenHebr 14,3)⁴⁰. Człowiek posiadał dzięki upadłym aniołom pewną zdolność, magię (HenHebr 5,9), która pozwala mu wywierać wpływ na planety, jednak władza ta nie sięga w żaden sposób Boga. Żydowskie wyobrażenia o kosmosie mają strukturę hierarchiczną, z Bogiem, jako suwerenem, któremu podlega całość stworzenia. *Poimandres* (*Corpus Hermeticum* – dalej: CH – I)⁴¹, najważniejszy z tekstów gnozy hermetycznej, mówi o rządach przeznaczenia, tj. *heimarmene*. „Rozum, Bóg, będąc męsko-żeński, życiem i światłością zrodził przez Słowo drugi Rozum, Demiurga. Ten, będąc bogiem ognia i ducha, wytworzył siedmiu zarządców, którzy na okręgach otaczają świat widzialny, a ich rządy nazywa się przeznaczeniem. (...) Demiurg – Rozum zjednoczony ze słowem otacza okręgi i kręcąc nimi, syczy; zwrócił swoje stworzenia i pozwolił im zawracać się od nieokreślonego początku ku nieokreślonemu kresowi, zaczynają bowiem tam, gdzie kończą” (CH I, 9.11)⁴². Człowieka więzią dary sfer (CH I, 13),

³⁸ *Księga Henocha hebrajska* [dalej: HenHebr], tłum. M. Prokopowicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 215-249. Porównanie *Księgi Henocha hebrajskiej* i *Poimandresa* oparto na pracy P. Piwowarczyka, *Żydowska mentalność w mistyce hechalot a idee gnostyckie. Hebrajska Księga Henocha a Poimandres. Studium porównawcze*, [w:] *Przemiany mentalności w kulturach starożytnych*, red. A. Gendźwiłł, A. Izdebski, E. Sroczyńska, Warszawa–Poznań 2005, s. 103–112.

³⁹ Por. *Apokryf Jana, Nag Hammadi Codex* [dalej: NHC] II, 1,10-11.

⁴⁰ Na temat rozwoju koncepcji aniołów w starożytnym judaizmie patrz: G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era*, vol. I, *The age of Tannaim*, Cambridge 1967, s. 401–413. Autor mocno zwraca uwagę na biblijną genezę rozbudowanej angelologii. Zwraca szczególną uwagę na Księgę Ezechiela i Daniela.

⁴¹ *Poimandres*, W. Myszor (tłum., wstęp i komentarz), „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1977, 15, s. 205–216. W rozumieniu *Propozycji* mesyjskich mógłby być zaliczony do protognostycyzmu (*Propozycje* III), jako pozachrześcijański, z drugiej strony jednak należy do religijności II w. i trudno zestawiać go z innymi kierunkami myśli hellenistycznej zaliczanymi do protognostycyzmu (platonizm, pitagoreizm, orfizm), które w swym głównym nurcie są od gnostycyzmu zasadniczo odrębne. Zatem włączam go w grupę właściwych tekstów gnostyckich. *Poimandres* jest właściwy dla porównań z mistyką żydowską, gdyż prezentując wszystkie zasadnicze wątki gnostyckie (w ujęciu *Propozycji*), nie jest zależny od judaizmu (jak zależne jest chrześcijaństwo i gnostycyzm chrześcijański, nawet antyjudaistyczny nastawiony). Trzeba jednak zaznaczyć, że niektórzy badacze, jak Pokorny, uważają, iż *Poimandres* powstał w jakimś ośrodku heterodoksyjnego judaizmu – patrz. *Počátky gnose...*, s. 11.

⁴² *Heimarmene* wyjaśnia też NHC II, 28 – „Z tego *heimarmene* powstały wszelka bezbożność i niesprawiedliwość, i bluźnierstwo, i węzeł zapomnienia, i niewiedza, i wszelkie uciążliwe rozkazy z poważnymi grzechami i wielkim strachem. I tak całe stworzenie stało się ślepe, żeby nie rozpoznało Boga. A z powodu więzów zapomnienia ich grzechy były ukryte. Bo byli uwięzieni miazmami i chwilami i danymi momentami czasu podczas gdy fatum było panią nad wszystkim”. Por. CH XIII, 7.12.

którymi otoczył się, zstępując w naturę. Właśnie tych przydatków musi pozbyć się w procesie wstępowania, który jest puryfikacją⁴³. Rządy *heimarmene* i świat pleromy to układ wzajemnie opozycyjny. Ta biegunowość jest zasadniczo różna od planu świata boskiego w mityce hechalot, dlatego nie są one na siebie przekładalne. Istnieje jednak jedna, zasadnicza rysa w prostym hierarchicznym świecie Merkawy – jest ona związana z postacią anioła Metatrona. Zarówno w literaturze hechalot, jak i w koptyjskich pismach gnostyckich pojawia się ciekawe określenie anioła Metatrona jako „mniejszego Jaho” lub „Jao”⁴⁴. Źródłem tej myśli należy się dopatrywać w spekulacji dotyczącej anioła Jahoela. Do III w. n.e. obserwujemy również ślady utożsamiania anioła Michała z Metatronem. Najważniejszym tekstem, na podstawie którego możemy śledzić tę przemianę, są tzw. *Wizje Ezechiela*. *Wizje* dają nam opis siedmiu nieb, w każdym z nich zaś znajduje się Merkawa. Ponadto wyjawiają nam imiona aniołów-władców każdego z nieb; w trzecim niebie pojawia się postać Michała, Wielkiego Księcia, który spełnia ofiarę w niebiańskiej świątyni. Następnie pada szereg sekretnych imion odnoszących się do Michała, wśród nich właśnie imię Metatrona, przy czym w tekście zaznacza się, iż jest to również imię Mocy – tj. Boga⁴⁵. Poza tym imię to nie jest szczególnie wyróżnione pomiędzy innymi. Wynika stąd, że jeszcze w IV w. n.e. Metatron był tylko jednym z imion Michała. Do literatury hechalot przeniknęły tylko niektóre z imion zawartych w *Wizjach*, naczelne miejsce pośród nich zajmują właśnie Metatron i Jahoel. Stąd dają się wyróżnić dwa stadia rozwoju koncepcji siedmiu niebios i ich rządców. W pierwszym nie pojawia się postać Metatrona ani sekretne imiona strażników odrzwi, w drugim natomiast Michał zostaje zastąpiony Metatronem. Trudno stwierdzić, w którym okresie nastąpiła ta zmiana, zapewne w IV w., po powstaniu *Wizji*. W okresie potalmudycznym, w dziele *Raza Rabba*, o którym nie wiemy, czy powstało ono w Palestynie, czy w Babilonii, pojawia się Książę Świata spełniający ofiarę w niebiańskiej świątyni. Nie padają tam imiona, trudno więc rzec czy rzecz dotyczy Michała, czy już Metatrona. Natomiast *Szi'ur Koma* wprost określa Metatrona jako niebiańskiego Arcykapłana⁴⁶. W hebrajskiej Księdze Henocha pojawia się motyw przemiany patriarchy Henocha w Metatrona, który stoi w sprzeczności z wcześniejszą tradycją wywodzącą go od anioła Michała. Wynika stąd, że istnieją dwie rozbieżne tradycje odnośnie do anioła Metatrona, zmieszane w literaturze hechalot, choć wzajemnie z sobą sprzeczne. Jedna identyfikuje Metatrona z aniołami Michałem i Jahoem, odwołując się do tradycji talmudycznej, druga widzi w nim przemienionego Henocha, i wywodzi się z apokaliptyki, skąd przeniknęła do tekstów hagadycznych i targumów. Chrześcijańska gnoza oparła się na tej pierwszej tradycji, wywodząc „mniejszego Jaho” od Jahoela, natomiast *Hechalot*,

⁴³ Por. CH XIII, 8.

⁴⁴ „Z głębi miłości umiłował mnie Święty, niech będzie błogosławiony (...) i nazwał mnie Małym JHWH w obecności wszystkich domowników wysokości, jak powiedziano: «Gdyż moje imię jest w jego wnętrzu»”. Wj 23,21 (HenHebr 12, 1.4).

⁴⁵ Patrz. G. Scholem, *Jewish Gnosticism...*, s. 46.

⁴⁶ O kapłańskiej roli Metatrona szerzej N. Deutch, *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity*, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 28 nn.

a w ramach niej Księga Henocha hebrajska nie przechowuje już tej tradycji, odwołując się do metamorfozy. Po naszkicowaniu procesu kształtowania się tej tradycji chcę przyrzeć się jej gnostyckim elementom, gdyż samo używanie imienia Małego Jaho przez gnostyków nie uprawnia do nazwania tej idei gnostycką. W rzeczy samej zdaje się, że pozycja Metatrona mogła stwarzać zagrożenie dla monoteizmu. W Księdze Henocha czytamy o przybyciu przed Tron Eliszy ben Abuji, zwanego Acher: „A gdy przybył Acher, aby kontemplować w obrazie rydwanu, i gdy położył swój wzrok na mnie – przeraził się i zadrzał przede mną. (...) Wtedy otworzył swe usta i rzekł: Rzeczywiście są [teraz] dwie władze, moce w niebie” (HenHebr 16,3). Fragment Talmudu odnoszący się do tej sytuacji podaje:

Aher podeptał kielki. O nim Pismo mówi: Nie pozwól, by twoje usta przywiodły do grzechu twoje ciało (Koh 5,5). Do czego to się odnosi? Ujrzał, że Metatron mógł siedzieć i zapisywać zasługi Izraela. Powiedział: Czyż tradycja nie uczy że na wysokościach nie ma siedzenia i nie ma pleców, i nie ma znużenia! Może – Boże uchowaj! – są dwa bóstwa! [Więc] przyprowadzono Metatrona i ukarano go sześćdziesięcioma ognistymi razami, mówiąc: Czemuś nie wstał przed nim, kiedyś go ujrzał?⁴⁷

Kwestia istnienia dwóch bóstw, czy dwóch mocy pojawia się zresztą i w innych miejscach Talmudu i literatury okołotalmudycznej⁴⁸, głównie w kontekście polemik wokół pewnych wersetów Ksiąg Rodzaju (np. 1,26) i Wyjścia (np. 23,21; 24,1). Gwido Zlatkes stwierdza w przypisie do tego fragmentu, iż „Ben Abuja [tj. Aher] winien był herezji gnostyckiej, dualizmu”⁴⁹. Metatron był przełożonym nad książętami bożych królestw⁵⁰, utrzymywał ludzkość oraz zarządzał niebiańskimi księżkami, tak więc Bóg scedował na niego znaczną część swej władzy. Rzeczywiście może być on nazwany księciem świata. Jednak trudno utożsamiać go z gnostyckim demiurgiem, bytem samodzielnym, w niektórych, radykalnych systemach nieświadomym nawet istnienia Ojca. Metatron ewidentnie uczestniczy w świecie bóstwa i jest podległy Bogu, o czym świadczy wymierzenie mu kary. Gnostycki demiurg jest, co prawda, ułomny i ograniczony, ale nie podlega Ojcu. Zlatkes wydaje się utożsamiać dualizm z gnostycyzmem, który – jak zaznaczyłem – nie jest wystarczającym warunkiem zaliczenia do nurtu myśli gnostyckiej. Wydaje się raczej, że Aher popełnił grzech wielobóstwa, i w ujęciu żydowskim zbliżył się bar-

⁴⁷ *Talmud Bawli, Seder Moed, Masechet Chagiga* (rozdział II), [15a], tłum. G. Zlatkes, [w:] G. Zlatkes, *Czterech weszło do Pardes*, „Studia Judaica” 2001, nr 1–2(7–8), s. 141. Tę i inne znane wersje spotkania Ahera z Metatronem analizuje N. Deutch, *Guardians...*, s. 48 nn.

⁴⁸ Przytacza je, obok innych, R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrasch*, New York 1903, s. 255, 285, 299, 300.

⁴⁹ G. Zlatkes, *Czterech...*, s. 141, przypis 80.

⁵⁰ Lecz z istotnym wyjątkiem, wedle HenHebr 10,3: „z wyjątkiem ośmiu wielkich książąt (...), którzy są nazwani JHWH”. Wskazywałoby to na pewien podział w pleromie; Metatron jest przedstawiony jako zarządca jej zewnętrznej części, utrzymującej kontakt ze stworzeniem, owych zaś ośmiu książąt byłoby głęboko osadzonych w pleromie. Wynikało by stąd, że Metatron nie uczestniczy w świecie pleromy, który zasadniczo jest obcy dla kosmosu. Można zaryzykować twierdzenie, że jest on swoistą antytezą Sofii, która schodzi w świat. W jego wypadku mamy do czynienia raczej ze wstąpieniem w świat bóstwa, z angelizacją, nie zaś – jak w wypadku Sofii czy Ennoi – z upadkiem. Podobnie jak ona nie uczestniczy jednak w hermetyczności świata bóstwa.

dziej do chrześcijaństwa niż do gnostycyzmu⁵¹. Wspólną cechą tradycji judaistycznych i gnostyckich jest jedynie to, że wyraźnie starają się one umniejszyć rolę odpowiednio Metatrona i Demiurga w stosunku do Boga czy nieznanego Ojca⁵². Jeszcze jedną postacią ambiwalentną w mistyce żydowskiej, mniej jednak ekspozowaną od Metatrona, jest Akatriel. W *Synopse* §597 jest nazwany Bogiem Izraela, Panem Zastępów. W innych tekstach występuje jako sam Bóg, anioł lub tajemne imię wryte na koronie lub tronie. N. Deutsch dopatruje się w nim, przynajmniej w niektórych kontekstach, hipostazy bożych atrybutów (a raczej jednego atrybutu) miłosierdzia i sprawiedliwości⁵³. Gershom Scholem uznaje, że elementy gnostyckie trwały w ramach nurtu rabinicznego niepiętnowane, a wynikało to z bardzo plastycznej natury gnozy, potrafiącej odnaleźć się w różnorodnych formach religijnych i niedążącej do separacji, lecz do przetworzenia, swoistego dopełnienia danej tradycji. Chrześcijaństwo natomiast było radykalnie odmienne i napiętnowanie Ahera jestem skłonny wiązać raczej ze skłonieniem się przez niego ku tej drodze. Nie można jednak powiedzieć, że postać Metatrona jest całkowicie wolna od symboliki gnostyckiej, widziałbym ją natomiast w innym miejscu niż w jego roli w świecie Tronu. Zdaje się on mianowicie być podobny do boskiej iskry wracającej z materii do świata bóstwa. Sam proces angelizacji, pełen obrazowości skupionej wokół światła i ognia, wskazuje na jego powiązania z tym obszarem (HenHebr 15). Nasuwa się skojarzenie z manichejskim mechanizmem odzyskiwania cząstek światła⁵⁴. Metatron mówi rabi Iszmaelowi: „Święty, niech będzie błogosławiony, odpowiedział: (...) ten zaś, którego wyniosłem spomiedzy nich, jest wybranym spośród [istniejących] na świecie” (HenHebr 6,3). Wybraństwo to nasuwa skojarzenie z gnostykami, mniemającymi się jedynymi prawdziwymi chrześcijanami, a co bardzo możliwe w judaizmie, jedynymi prawdziwymi, choć zapewne bardziej duchowo niż w sprawach wierności prawu, Żydami. W *Poimandresie* czytamy:

Następnie uwolniony od działań układu całości wchodzi do natury sfery ósmej. Posiada własną moc i śpiewa hymny ku czci Ojca razem z bytami [...] A wtedy w ustalonym porządku dochodzą (gnostycy) do Ojca i sami zamieniają się w moce – stawszy się mocami trwającymi w Bogu. To jest ostateczne dobro dla tych, którzy posiadają gnozę: stać się Bogiem” (CH I, 26).

Jeśli zatem mamy interpretować Metatrona poprzez pryzmat gnostycki, to wydaje się być on nie tyle odpowiednikiem demiurga, ile zbawionego gnostyka. Dla Petera Schäfera „Enoch-Metatron, as the prototype of the *yored merkavah* shows

⁵¹ Kwestię tę porusza R. T. Herford, *Christianity in Talmud...*, s. 370. Jakkolwiek stara się on udowodnić, że *minim* spekulujący na temat dwóch potęg to chrześcijanie, które to przekonanie udowodnia bardzo przekonująco, to jednak co do określenia charakteru herezji Ahera jest powściągliwy, jako że ten nigdy nie jest nazwany *min*. D. Friedländer, z którym Herford w swej pracy polemizuje, rozpoznaje *minim*, ale także i Ahera jako gnostyków z kręgu ofitów. Identyfikację z gnostykami, ale wywodzącymi się z judaizmu hellenistycznego, proponuje także G. Vermes, *Post-Biblical...*, s. 176. Ja sądzę jednak, że spekulcja Achera jest na tyle bliska innym odnoszącym się do dwóch potęg, że może być uznana za co najmniej zbliżoną do chrześcijańskiej.

⁵² N. Deutsch, *Guardians...*, s. 75.

⁵³ Tamże, s. 69.

⁵⁴ Jak również z ideą luriańskiego *tikkun*.

that man can come very close to God, so close as to be almost similar to him, so that Aher-Elisha ben Avuyah can mistake him for God”⁵⁵. Co prawda Schäfer nie porównuje wyniesienia Metatrona do powrotu gnostyka w świat pleromy, ale wyraźnie wskazuje na aspekt zbliżenia do Boga, swoistego przebóstwienia. Nathaniel Deutsch wskazuje na przekazy utożsamiające Metatrona z samym Bogiem, w niektórych tekstach tak skonstruowane, że nie sposób stwierdzić czy traktują o Bogu, czy o jego aniele⁵⁶. Na to nakłada się jeszcze kwestia kreacyjnych mocy Metatrona⁵⁷. Zatem przemieniony krańcowo staje się nieodróżnialny od Boga. Taka interpretacja jest możliwa oczywiście tylko w tradycji odwołującej się do Trzeciej Księgi Henocha, odwołującej się do przemiany.

Dla wcześniejszych warstw hechalot Metatron (czy wówczas jeszcze Michał) jest jedynie częścią świata pleromy bądź swoistą metamorfozą archonta. Mówiąc o dualizmie, trzeba jeszcze wspomnieć o aspekcie ewentualnego oddalenia Boga, jego pozaświatowości. Gershom Scholem, idąc za Heinrichem Graetzem, określa treść mistyki Merkawy jako „bezyleomorfizm” oparty na koncepcji królewskości Boga⁵⁸, wyniosłego, który daje się oglądać, ale nie daje się poznać, pozostaje odległy⁵⁹. To oddalenie potęguje zasłona znajdująca się przed tronem, oddzielająca Boga od aniołów, którą jednak przekracza mistyk, by oglądać Tron. Sądzę, że zasłona ta pozostaje w związku z Kresem (*horos*) ze spekulacji walentyńskańskiej, oddzielającym pleromę od świata archontów i leżącego poniżej świata materialnego. Od postrzegania Boga wyłącznie w kategoriach transcendencji dystansuje się Peter Schäfer⁶⁰ Dla niego podróż mistyka do świata Tronu jest właśnie próbą zasypania przepaści między światem a Bogiem; Izrael, w osobie *jored merkawa* znajduje się bliżej Boga niż sami aniołowie. Z drugiej strony Bóg najwyraźniej pragnie wstąpienia mistyka. Sam mistyk znajduje się dzięki temu w bardziej intymnej łączności z Bogiem niż aniołowie czy *hajjot*, które oddane są jedynie jednostronnej dewocji. Jeszcze inną próbą dopatrywania się we wczesnych tekstach mistycznych elementów dualizmu były nawiązania do spekulacji *Szi'ur Koma*, czyli „wymiarów ciała”. W postaci opisywanej olbrzymimi liczbami dopatrywano się niekiedy kształtów kosmicznego pracźlowieka – *anthroposa* z mitologii gnostyckich bądź nawet demiurga, zwłaszcza że bywał określany jako *Jocer Bereszit* – Stwórca Światów. Gershom Scholem jedna stwierdza, że interpretacja tego typu nie jest poparta żadnym mocnym argumentem, a w postaci tej należy widzieć siedzący na tronie Kształt Boga, niepochwytne dla normalnego widzenia⁶¹.

⁵⁵ P. Schäfer, *The Hidden...*, s. 149.

⁵⁶ M. Deutsch, *Guardians...*, s. 43 nn.

⁵⁷ HenHebr 11, 1; fragment *Wizji Ezechiela*, [w:] N. Deutsch, *Guardians...*, s. 45.

⁵⁸ G. Scholem, *Mistyctzm...*, s. 85.

⁵⁹ Co ciekawe, ten stan jest właściwy dla człowieka nie posiadającego gnozy; iskra, która wraca do pleromy, na powrót łączy się z bóstwem dzięki posiadanej wiedzy. Fakt, że mistyk Merkawy tylko ogląda Boga, pokazuje, że nie posiada on jeszcze pełni gnozy, że jest jedynie gościem. Bliższy ideałowi gnostyka jest wspomniany Metatron, noszący imię Boga, i przez to w nim niejako uczestniczący.

⁶⁰ P. Schäfer, *The Hidden...*, s. 148–149.

⁶¹ G. Scholem, *Mistyctzm...*, s. 97.

Jak wynika z powyższego szkicu, nie da się uchwycić w judaizmie dualizmu typu gnostyckiego, odnoszącego się do przeciwstawienia sobie demiurga i Boga-Ojca, a nawet Boga-Stwórcy i archontów, jak to miało miejsce choćby w systemie Szymona Maga. Najbardziej radykalną próbą tego typu w obrębie judaizmu pozostaje doktryna qumrańska, w której rozróżnia się dwie sfery anielskiej, obejmującej dwa równoważne sobie królestwa podległe Bogu, nie dotykając jednak samego Boga; nawet jednak ta, umiarkowana idea nie znalazła naśladowania w głównym nurcie judaizmu.

Próbując uchwycić związki łączące judaizm z gnostycyzmem, chcę zająć się jeszcze jedną koncepcją, która wydaje się w tych tradycjach bliźniacza; mam na myśli zstępowanie do Merkawy w żydowskiej tradycji mistycznej hechalot i powrót boskiej iskry do pleromy poprzez kolejne sfery w spekulacji gnostyckiej. Omawiając mistykę Merkawy, Gershom Scholem stwierdza dość radykalnie:

W zasadzie mamy tu do czynienia z żydowską odmianą drogiej gnostykom i hermytykom z II i III wieku idei (będące dla nich najwyższym celem mistyki) wznoszenia się duszy, która z ziemi wędruje poprzez sfery wrogich jej aniołów planetarnych i władców kosmosu, aby wreszcie dotrzeć do swej boskiej ojczyzny – „pełni” świetlistego świata Boga. Ta koncepcja wędrówki duszy w górę była uważana przez niektórych badaczy za rdzeń doktryny gnostyckiej⁶².

W hebrajskiej Księdze Henocha mamy dwa opisy wstępowania: Henoch został wyniesiony na ognistym rydwanie przez anioła Anafiela JHWH, posłanego przez Boga (HenHebr 6, 1), Ismael zaś został wprowadzony do siódmego pałacu przez, również posłanego od Boga, Metatrona (HenHebr 1,4–5); Między aniołem a mistykiem występuje relacja: mistrz–uczeń, charakterystyczna dla tekstów gnostyckich, także dla *Poimandresa*. D. Frankfuter widzi w tym odbicie rzeczywistości szkół żydowskich, jako środowiska, w którym powstawała apokaliptyka⁶³. Apokalipsy żydowskie są zaś podłożem dla mistyki hechalot. W opisie wstępowania nie pojawia się opis przekraczania kolejnych niebios, natomiast mistyk otrzymuje pewne moce, bez których pozostałby obcy w Świecie Tronu, jako odróżniający się zapachem zrodzonego z niewiasty (HenHebr 2,2; 6,2). Dary uzyskuje się dzięki przekraczaniu kolejnych obszarów, które przynależą Bogu: „Godzinę później Święty, niech będzie błogosławiony, otworzył mi bramy Szechiny, bramy pokoju, bramy mądrości, bramy mocy, bramy potęgi, bramy wymowy, bramy pieśni, bramy Keduszy, bramy melodii” (HenHebr 1,11). Dopiero po takim przygotowaniu mistyk może modlić się przed Tronem Chwały. Wędrówka w górę jest wydoskonaleniem, nie puryfikacją. Wstępowanie w Księdze Henocha hebrajskiej, choć jest wysiłkiem podejmowanym przez wybranego, wymaga pomocy Bożej, jest w istocie wzorcowym przykładem podróży mistycznej⁶⁴. Dla porównania tego elementu misty-

⁶² Tamże, s. 78.

⁶³ D. Frankfuter, *The legacy of Jewish apocalypses in early Christianity. Regional trajectories*, [w:] *The Jewish Apocalyptic heritage in Early Christianity*, ed. J. C. van der Kam, E. Adler, Assen–Minneapolis 1996, s. 152.

⁶⁴ P. Schäfer ujmuje to w sposób następujący: „Man – though not every man: Enoch – Metatron as the prototype of the past. R. Yishma'el as the prototype of the present – can ascent to him and see

ki hechalot z tradycją gnostycką posłużyć się znów *Poimandresem*. Wstępowanie jest w rozumieniu gnostyckim oczyszczaniem, a jednocześnie powrotem do pełni, w pierwej mistyk porzuca ciało materialne, charakter, zmysły ciała i uczucia (CH I, 24)⁶⁵, następnie: „wyrusza człowiek dalej, w górę układu całości. W pierwszej sferze oddaje siłę wzrostu i pomniejszania, w drugiej sferze działanie złych czynów i nieużyteczny podstęp, w trzeciej sferze nieużyteczną ułudę pożądań, w czwartej sferze władczą wystawność, wolną już od chciwości, w piątej sferze bezbożną zuchwałość i lekkomyślną bezczelność, w szóstej sferze złe skłonności ku bogactwu jako bezużyteczne, w siódmej sferze podstępne kłamstwo” (CH I, 25)⁶⁶. Dzięki temu procesowi do *ogdoady* wraca już tylko oczyszczona *pneuma* (CH I, 26), to jest uwikłany od czasu upadku w naturę praczłowiek (CH I, 14). Jak wynika z powyższego, gnostycy pojmowali wstępowanie jako ujęcie tego co zbędne – ziemskie wyposażenie człowieka uważali za przeszkodę, Żydzi zaś pojmowali je jako wzmocnienie tego co słabe, wzmocnienie ziemskiej postaci człowieka, uznawanej za dobrą. Zatem oba ujęcia są do siebie niesprowadzalne.

Szczytem wędrówki w świat boski, w obu tradycjach, jest ubóstwienie. W wypadku Henocha proces ten następował w kilku stadiach: zwiększenie rozmiarów i zmianę kształtu ciała, intronizację, wtajemniczenie w sprawy boskie (HenHebr 9–11); jego szczytem było obdarzenie wstępującego bożym imieniem: „Z głębi miłości umiłował mnie święty (...), i uczynił mi królewską koronę, w której umieszczono 49 kamieni błyszczących jak światło dysku słonecznego (...) I związał ją na mojej głowie, i nazwał mnie Małym JHWH w obecności wszystkich domowników wysokości” (HenHebr 12,1.3.5). W *Poimandresie* (CH I, 26) proces ten został ujęty inaczej⁶⁷. Z nadaniem boskości przez samego Boga mamy do czynienia w obu tekstach, w *Poimandresie* jest to naturalny efekt przejścia gnostyka przez sfery, natomiast w Księdze Henocha jest to efekt bożego działania Boga, wynikły z miłości, nie zaś prosty skutek przejścia określonej drogi prób. U Żydów nie występuje koncepcja samozbawienia. Punktem ciężkości pozostaje wola Boża, która wybiera i prowadzi mistyka. Jak zaznaczyłem na wstępie, wędrówka duszy ku niebu czy pełni nie jest dzisiaj przyjmowana za podstawowe kryterium wedle przynależności do nurtu gnostyckiego⁶⁸. Sądzę, że stało się tak dlatego, iż wątek ten nie zawsze współwystępuje z bardziej podstawowymi dla gnostycyzmu koncepcjami, takimi jak: radykalny, antykosmiczny dualizm czy tożsamość gnostyka, bożej iskry i gnozy. Ciekawą rzeczą jest, że o ile *Mniejsze Hechalot* datowane na ok. III w n.e.⁶⁹ mówią jeszcze o „wnoszeniu się do Merkawy”, o tyle w *Większych*

him seated on his high and exalted throne”. (*The Hidden...*, s. 127).

⁶⁵ Por. CH VII, 2–3.

⁶⁶ Por. CH IV, 8.

⁶⁷ Fragment przytoczony w przypisie 44. niniejszej pracy; por. CH IV, 7.

⁶⁸ G. Scholem za główne wyznaczniki gnostycyzmu żydowskiego uważał koncepcje wstępowania duszy, pleromatycznej budowy świata Merkawy i objawienia mistykowi tajemnej wiedzy; patrz. M. Idel, *Subversive Catalysts...*, s. 47. Wedle ustaleń messyjskich żadna z tych idei nie decyduje o gnostyckim charakterze danej tradycji.

⁶⁹ G. Scholem, *Mistyctyzm...*, s. 74.

Hechalot mamy do czynienia już ze zstępowaniem, choć w narracji utrzymany jest wstępujący kierunek ruchu mistyka. Wędrowka mistyka Merkawy odbywa się poprzez siedem niebiańskich pałaców. W gnostycyzmie nieżydowskim mamy do czynienia z archontami broniącymi przejścia przez każdą sferę, natomiast w tradycji żydowskiej poszczególnych pałaców strzegą aniołowie, ich opisy jednak równie dobrze pasowałyby do wrogich zamiarom gnostyka archontów. Poniżej, jako przykład, zamieszczam opis anielskich koni:

Ich konie są końmi mroku / końmi cienia śmierci / końmi ciemności / końmi ognia / końmi krwi (...) / konie których dosiadają / które stoją przed korytami ognia / wypełnionymi żarem spalonych jałowców (...) / i chmura jest ponad ich głowami / z której krew cieknie / ponad ich [strażników odrzwi] głowami i głowami ich koni⁷⁰.

Dla przejścia przez nieba i pałace konieczne jest posiadanie pieczęci z tajemnymi imionami Boga, które są rodzajami zaklęć, pozwalającymi przełamać opór archontów. W tym miejscu Peter Schäfer zwraca uwagę, iż błędem może być umieszczanie w centrum *hechalot* idei wspinania się ku Bogu, a właściwsze byłoby tutaj odczytywanie w duchu teurgii: „The purpose of adjuration is clear. It is to bring the angel down to earth in what is, in effect, a reverse heavenly journey: instead of the mystic ascending to heaven, the angel descends to earth to carry out the mystic's wishes”⁷¹. W takiej interpretacji, gdzie wstępowanie mistyka ku Merkawie znajduje się w cieniu praktyk magicznych, dużo trudniej mówić o elemencie gnostyckim. Gnostycyzm ze swoją negatywną kwalifikacją świata materialnego nie był skłonny wyzyskiwać swojej gnozy w celach światowych. Prawda, że istniały praktyki magiczne, teurgiczne, ale nie były one istotą, lecz raczej mieściły się na obrzeżach grup gnostyckich, wśród nieuczestniczących w pełni zbawczej wiedzy⁷². W takim wypadku niejasny pozostaje jedynie kierunek przepływu praktyk magicznych, wydaje się jednak, że był on obustronny. Konkludując analizę idei wstępowania, trzeba zauważyć, iż rzeczywiście posiada ona wiele punktów styecznych do opisów gnostyckich; można nawet pokusić się o odczytanie podró-

⁷⁰ *Synopse zur Hekhalot Literatur* §§ 302–304, [w:] P. S c h ä f e r, *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988, s. 281–282; tłumaczenie z angielskiego własne.

⁷¹ P. S c h ä f e r, *Hekhalot-Studien...*, s. 282. Również I. Gruenwald (*Apocalyptic...*, s. 99) uznaje, iż element „techniczny”, tzn. opis praktyk, dzięki którym można uzyskać wiedzę o świecie boskim, takich jak: modlitwy, wezwania, posty, znajomość sekretnych imion i pieczęci, są podstawowym kryterium odróżniania literatury *hechalot* od apokaliptyki. Za wspólny dla obydwu tradycji uważa opis tajemnic natury i świata boskiego. Uważam jednak, że mistyka Merkawy wyróżnia się od apokaliptyki szczególnie obecnością elementów pokrewnym gnostyckim, którym poświęcona jest ta praca, więc zwłaszcza idei wędrowki do niebios, jako typowi doskonalenia duszy w celu osiągnięcia stanu boskiego.

⁷² Jeśli chodzi o hermetyzm, to J. Zieliński wprowadził rozróżnienie na hemetyzm niższy – magiczny i teurgiczny, zakorzeniony w tradycji egipskiej, i wyższy – metafizyczny, oparty na ideach greckich. – Tenże, *Hermes Trzykroć Wielki* = (*Hermes Trismegistos*): *studjum z cyklu: Współzawodnicy chrześcijaństwa*, Zamość 1921, s. 49. G. Quispel przypisuje żydowskiej magii dużą rolę w formowaniu się myśli Szymona, zwanego właśnie Magiem (*Gnoza...*, s. 111–113). Myśl Szymona była jednak bardzo wczesna i właściwie jeszcze nie gnostycka; zresztą znamy ją bardzo słabo, zatem trudno odnosić te intuicje Quispela do rozwiniętych systemów spekulacyjnych, a takim była na pewno mistyka *hechalot*.

ży *jored markawa* w duchu gnostycyzmu, jako reintegracji pleromy. Jak wspominałem jednak wyżej, znacznie lepiej tej interpretacji poddaje się anioł Metatron. Sądzę, że w wypadku tej podróży mamy do czynienia z rzeczywistym równoległym przetworzeniem idei apokaliptyki żydowskiej przez judaizm i gnostycyzm okołochrześcijański; zapewne z racji wspólnoty tego dziedzictwa dochodziło również do przemieszania się obydwu idei. Jest to chyba najwyraźniejsza więź łącząca gnostycyzm z judaizmem, ale zdecydowanie za wątła, bo przecież nawet struktury tych dwóch typów wędrówki nie są całkowicie zbieżne, aby mówić o żydowskim gnostycyzmie. Co najwyżej może to być żydowska gnoza, zawierająca metodę przedostania się do Merkawy, w formie wyrazu i w pewnym zakresie również w treści, zbieżna z gnozą gnostycyzmu.

Poniżej chcę wyliczyć kilka pomniejszych wątków, które niewątpliwie są efektem przenikania się tradycji gnostyckiej z żydowskim mistycyzmem Merkawy⁷³. Gnostycka spekulacja kosmologiczna była skupiona szczególnie na ósmym z eonów – ogdoadzie⁷⁴ – siedzibie Najwyższej Zasady, Ojca, ewentualnie Mądrości – Achamoth, jak u walentynian. Jakkolwiek tradycja siedmiu sfer planetarnych wywodzi się z greckiej myśli astrologicznej, nie jest ona obca również literaturze talmudycznej. Zachowały się nawet wzmianki o owym ósmym niebie; wg. Rabina Jahy ben Jakuba⁷⁵ (ok. 300 n.e.), działającego w Babilonii, ósme niebo wznosiło się ponad głowami „żyjących stworzeń” – *hajjot* z wizji Ezechiela. W Ez 1,22 jest mowa o sklepieniu, lśniącym niby kryształ, i to ono został odczytane jak ósme niebo. Według Jahy ben Jakuba w ósmym niebie ukryte są największe tajemnice i dlatego wszelkie rozważanie na jego temat jest rzeczą zabronioną. Ósme niebo ben Jakuba zdaje się być odpowiednikiem hellenistycznej ogdoady. Gershom Scholem sądzi, że myśl o ósmym niebie dotarła do Babilonii z kręgów zachodniego żydostwa, żyjącego w zhellenizowanym środowisku. W literaturze o charakterze magicznym przechowane zostało ponadto jedno z sekretnych imię Boga. W hechalot brzmi ono Azboga⁷⁶ – *Szem ha-Szeminijut* – Imię Ogdoady. Jest ono złożone z trzech grup spółgłosek, z których każda daje łączną wartość liczbową osiem. Imię to w starszej warstwie hechalot jest tłumaczone jako *Szem szel Gebura* – dosłownie: „imię Mocy”. Z kolei Moc była używana jako zastępcza nazwa dla Chwały Bożej z pism apokaliptycznych. Dla rabinów dwóch pierwszych wieków naszej ery Siła była często określeniem samego Boga. Również Szymon Mag nazywa siebie „wielką mocą bożą”. Moc jest pierwotnym znaczeniem tego imienia, utożsamiana zresztą bywała z Chwałą (*kawod*) z wizji Ezechiela. W *Wizjach Ezechiela* z kolei „Imię Mocy” jest odnoszone do „Imienia Stwórcy świata”, poza tym Metatron miał odzwierciedlać sekretne imię Mocy. W *Większych Hechalot*

⁷³ Poniższy fragment oparto na G. S c h o l e m, *Jewish Gnosticism...*, s. 65–74.

⁷⁴ Por. *Świadectwo Prawdy* 55,1-3. Ogdoada, to jest ósemka, miejsce, w którym otrzymamy zbawienie”. *Świadectwo Prawdy* (NHC IX, 3), tłum. W. Myszor, „Studia Theologica Varsoviensia” 1987, 25, s. 199–233.

⁷⁵ G. S c h o l e m, *Jewish gnosticism...*, s. 65.

⁷⁶ אַזבוּגָה.

Azboga jest wielką pieczęcią – kolejnym sekretnym imieniem Boga, koniecznym dla przejścia do drugiego pałacu. *Mniejsze Hechalot* podają ponadto inne sekretne imię Atba, tj. Dekada. Gershom Scholem stwierdza, iż rozważanie nad ósmym niebem jest ewidentnie pozażydowskiej proveniencji i sugeruje jego chrześcijańskie pochodzenie, skąd miała ta spekulacja przeniknąć do judaizmu przed definitywnym rozdzieleniem obu religii. Oczywiście jest to możliwe, jednak wydaje się, że chrześcijaństwo do czasu rozłączenia nie zdołało wypracować takiej spekulacji, być może więc pochodzi ona z hellenistycznej tradycji astrologicznej. Z kolei ślady żydowskiego wpływu można znaleźć w gnozie chrześcijańskiej. Jaldabaoth w wyobrażeniach ofitów pojawiał się z głową lwa. Znamy oficki amulet z takim wyobrażeniem, na którym wypisane są po grecku imiona Jaldabaoth i Ariel, na rewersie zaś imiona siedmiu archontów. Przed odkryciem tego amuletu nie było wiadome, że Jaldabaoth nosił również owo drugie imię. Pochodzi ono z żydowskiej angelologii i tłumaczy się jako „lew boży”. Wynika stąd, że ofici, a przynajmniej twórca amuletu pozostawał pod silnym wpływem wyobrażeń żydowskich, postać człowieka-lwa odnosi się bowiem do jednego z żyjących stworzeń z wizji Ezechiela. Pojedyncze ślady świadczą o wzajemnej wymianie wyobrażeń pomiędzy gnostycyzmem a żydowską mistyką. Wpływy te nie sięgają jednak jądra doktryn teologicznych.

Odbicie tradycji mistyki Merkawy można znaleźć nawet w Nowym Testamencie, w Drugim Liście Św. Pawła do Koryntian:

Jezeli trzeba się chlubić – choć co prawda nie wypada – przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który przed czterdziestu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać (2 Kor 12,1-4).

Scholem, opisując ten fragment, zwraca uwagę na jego zakorzenienie w żydowskiej tradycji mistycznej, utożsamiając rabiniczny *pardes* z *paradeison* Pawła⁷⁷. Ponadto stwierdza dalej, iż: „Paul’s testimony is a link between these older Jewish texts and the Gnosis of the Tannaitic Markavah mystics”⁷⁸. Schäfer podejmuje się ponownej analizy tego fragmentu⁷⁹, dochodząc do wniosku, że trudno jest ustalić faktyczną zależność między doświadczeniem Pawła a mistyką Merkawy, zwłaszcza na skutek pewnych znaczących różnic między nimi. Tak np. Paweł opisuje porwanie, natomiast historia o czterech w *pardes* opisuje wejście. Są to oczywiście diametralnie inne drogi dostąpienia do bożych tajemnic. Ponadto Paweł kładzie nacisk na słyszenie, podczas gdy mistycy Merkawy – na widzenie. Te i inne, mniej znaczące różnice świadczą, że opis Pawła co prawda mieści się w szerokim spektrum żydowskiego doświadczenia mistycznego, ale na jego podstawie nie można datować funkcjonowania mistyki Merkawy już w połowie I w. n.e. Element mo-

⁷⁷ G. Scholem, *Jewish Gnosticism...*, s. 14–19.

⁷⁸ Tamże, s. 18.

⁷⁹ P. Schäfer, *Hekhalot-Studien...*, s. 234–249.

gący sugerować wpływ mistyki żydowskiej na chrześcijańskie pisma objawione widać również w Apokalipsie św. Jana. Największe podobieństwo zdradza wizja bożego tronu w IV rozdziale księgi, jednak znów trudno określić jakieś możliwe wzajemne zależności z mistyką Merkawy.

Co ciekawe, w ramach judaizmu, nawet czerpiącego poszczególne motywy z gnostycyzmu chrześcijańskiego i hellenistycznego, nie pojawia się nurt antynomistyczny⁸⁰. Ponownie cytuję Gershoma Scholema:

W epoce bujnego rozkwitu herezji w judaizmie i chrześcijaństwie zbyt wielkie było niebezpieczeństwo, że spekulacje mistyczne, opierające się przecież na osobistym doświadczeniu religijnym, popadną w konflikt z krystalizującym się właśnie intensywnie „rabinicznym” judaizmem. Wielkie Hechalot zaświadczały mnóstwem nieraz bardzo interesujących szczegółów o tym, że ich anonimowym autorom niezwykle zależało na kultywowaniu swej gnozy w normatywnym, halahicznym judaizmie⁸¹.

I rzeczywiście, choć mamy wzmianki o libertyńskim antynominalizmie nikolaitów i karpokracjan⁸² czy też zwolenników Szymona Maga, nie wiemy nic o podobnych praktykach zachodzących w obrębie judaizmu. Najpotężniejszym hamulcem musiała być obawa o skłanianie się ku chrześcijaństwu, które po tzw. soborze jerozolimskim ostro odcięło się od swego judaistycznego podłoża, zwłaszcza gdy chodzi o konwertytów z politeizmu. Jeśli zachodzi podejrzenie, że obecne 12. błogosławieństwo modlitwy *Szmona Esre* było wymierzone jeszcze w kogoś innego poza chrześcijanami, to faktycznie może tu chodzić o gnostyków, ale być może bardziej o, i tak odłączonych już od ortodoksji, członków grup chrzcielnych typu mandajskiego niż o gnostycyzujących mistyków.

Podsumowanie

Rozważając formy i treści późnostarożytnej mistyki żydowskiej w aspekcie jej związków z gnostycyzmem, wypada jeszcze raz podkreślić kilka rzeczy. Bez wątpienia przed pojawieniem chrześcijaństwa istniały na obrzeżach judaizmu heterodoksyjne grupy o wyraźnie pregnostycznych doktrynach, będących w znacznej mierze efektem krytycznej refleksji nad żydowską tradycją, zwłaszcza mądrościową i apokaliptyczną, często ze znaczną domieszką myśli irańskiej i greckiej. Grupy te były jednym z głównych czynników ukształtowania się gnostycyzmu w jego klasycznej postaci, również tych jego odgałęzień, które nawiązywały do myśli chrześ-

⁸⁰ Będzie on obecny, nawet silnie w dużo późniejszej XVII- i XVIII-wiecznej tradycji mistycznej, związanej z nazwiskami Sabbataja Cwi, Baruchji Russo, Jakuba Kerido czy Jakuba Franka. Ruchy te również były oparte na gnozie, ale nie była to gnoza gnostycyzmu; podczas gdy starożytny gnostyk mógł, posiadając gnozę, sam wnieść swą duszę ku pleromie, owi nowożytni gnostycy żydowscy, nawet po objawieniu nowego prawa, musieli oczekiwać końca czasu i zbawienia zapośredniczonego przez powracającego czy odradzającego się historycznego mesjasza – była to gnoza wpleciona w porządek dziejów, podczas gdy gnoza starożytna jest zdecydowanie ahistoryczna.

⁸¹ G. S c h o l e m, *Mistycyzm...*, s. 76.

⁸² K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce* III 25,1–30,1.

cijańskiej. Jednocześnie wywierały one niewielki wpływ na judaizm rabiniczny, w tym na funkcjonujące w jego obrębie grupy mistyczne, nawiązujące do apokaliptyki żydowskiej. W treści tej mistyki, znanej jako mistyka Merkawy, nie pojawia się element radykalnego antykosmicznego dualizmu ani rozdzielenia transcendentnego Dobrego Ojca od demiurga. Kluczowym punktem łączącym obydwie tradycje jest idea wędrówki ku niebu, w wypadku gnostycyzmu dotycząca boskiej iskry, w wypadku mistyki Merkawy samego mistyka. Mimo podobnej formy, treść tej idei w obydwu tradycjach jest w wielu miejscach różna, jak o tym była mowa. Istnieje natomiast szereg drugorzędnych wzajemnych zapożyczeń między gnostycyzmem a mistyką Merkawy. Na końcu trzeba stwierdzić, że typ gnozy występujący w mistyce jest różny od tego charakterystycznego dla gnostycyzmu. Gnoza Merkawy obejmuje sposób dotarcia do Tronu i oglądania Boga, natomiast gnoza gnostycka sama jest zbawieniem, a nie środkiem do czego innego. Jest to wiedza ostateczna, o odcieniu soteriologicznym, nie zaś mistycznym, nie zakładająca jednoczesnego udziału w zinstytucjonalizowanej religii na ziemi, ale ostateczne połączenie się (a nie dostąpienie oglądu) z boską pełnią. Tak więc w wypadku mistyki Merkawy mamy do czynienia ze swoistą gnozą, która jest odrębna jednak od gnozy gnostycyzmu. Nie można w takim razie mówić o występowaniu żydowskiego gnostycyzmu, a co najwyżej, o gnostyckich inspiracjach żydowskiej mistyki w ramach swoistej żydowskiej gnozy.

JEWISH MYSTICISM AND GNOSTICISM IN LATE ANTIQUITY

S u m m a r y

Gershom Scholem, the founder and main authority of modern research on Jewish mysticism, strictly connected the first ancient stage of this religion phenomenon, so called Hekhalot or Merkavah mysticism, with Gnosticism (in its broad definition). Scholem's complex view was questioned by some authors of younger generation, however the relations between main ideas of Gnosticism and early Jewish Mysticism have not been yet precisely characterized. In first part of this paper I examine the Jewish milieu from which Gnosticism emerged such as Qumran community, Philo's Therapeutes, baptistic sects and followers of Simon Magus. Then I compare some main ideas of Hekhalot Mysticism and Gnosticism in order to find dependencies and discrepancies between them. As a result of this analysis it can be stated that there is no common core in Gnostic and Hekhalot tradition. The latter did not possess a fundamental Gnostic opposition between Good Father and Demiurge, divine spark and matter. At first sight there is a delusive similarity in scheme of ascension of the soul but in deeper analysis it cannot be stated any longer. Mutual dependencies are rather minor and they occur especially in the field of magic. If we want to call the esoteric knowledge of Hekhalot mysticism a Gnosis we should stress that it is not a Gnosis of Gnosticism. The aim of these two ways of ascension to the Heaven was definitely different. When the Gnostic practiced a self-salvation, Jewish mystic used his specific Gnosis as means of reaching God's Throne and God itself – what was for him an ultimate aim.