

Władysław Śpikowski

Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu

Collectanea Theologica 14/1-2, 38-91

1933

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

POLEMIKA ŚW. IRENEUSZA Z GNO- STYKAMI O BOGU.

Dzisiejsza protestancka krytyka uważa Kościół katolicki za pewne zniekształcenie chrześcijaństwa. W pierwszych wiekach, powiada, chrześcijaństwo nie było zawarte w pewnych ściśle określonych dogmatach, nie miało hierarchicznego ustroju; każdy dla siebie wyznawał wiarę Chrystusową bez żadnych niejako więzów, narzuconych od zewnątrz. Dopiero „gnostycy byli poprostu teologami I wieku, którzy zamienili chrześcijaństwo w system nauk (dogmatów“)¹⁾. Co jednakże się stało jakby za jednym uderzeniem u gnostyków, to wyrobił sobie Kościół katolicki z trudem i powoli w następnych wiekach. „Gnostycyzm nie jest ojcem katolicyzmu, ale starszym bratem, który gwałtownie osiągnął to, co młodszy brat zdobył w następnym czasie wśród tysiąca trudności“²⁾.

Steffes w swej książce p. t. *„Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma“*³⁾, występując przeciw takim zapatrywaniom, wykazuje, że gnostycyzm w swej istocie albo wcale, albo mało co ma styczności z chrześcijaństwem. Już w czasach przedchrześcijańskich gnostycyzm istnieje jako uniwersalna i transcendentalna religia objawienia i odkupienia, a w czasach chrześcijańskich wpływ chrześcijański zostaje na peryferji tego

¹⁾ Harnack, A. v., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Tübingen, 1909, str. 249.

²⁾ Harnack, A. v., *Über das gnostische Buch Pistis Sophia. Texte und Untersuchungen*, t. VII, Lipsk, 1891, zeszyt 2, str. 114.

³⁾ Paderborn, 1922.

ruchu i nie przynosi żadnej istotnej zmiany. Autor porównuje dogmaty i zasady moralne gnostycyzmu z katolicyzmem i wykazuje, że tamte jako naturalistyczne produkty ducha czasu w istocie nic nie mają wspólnego z dogmatami katolickimi, jako wyrazami objawienia nadprzyrodzonego. Autor więc, chcąc wykazać odrębność gnostycyzmu i katolicyzmu, przeciwstawia naukom gnostyckim dogmaty dzisiejszego Kościoła katolickiego.

Ale przecież i w czasach, kiedy ruch gnostycki rozpanoszył się na dobre i groził opanowaniem, a raczej pogwałceniem młodego chrześcijaństwa, już znaleźli się przedstawiciele katolickiego Kościoła, którzy umieli bronić nauki objawionej. Wśród tych obrońców wysuwa się na czoło św. Ireneusz, biskup lyoński. — Zadaniem niniejszej pracy jest wykazanie, jak św. Ireneusz bronił młodego Kościoła przed zalewem indywidualistycznych i naturalistycznych zapatrywań gnostyków, co groziło zniekształceniem Kościoła Chrystusowego. Z pośród rozmaitych nauk przedewszystkiem nauka o Bogu wystawiona była na zaciekle ataki przeciwników. Św. Ireneusz obronił tradycyjnej nauki o Bogu Kościoła pierwszych wieków, i ta nauka nie zmieniła się bynajmniej w dzisiejszym Kościele katolickim.

Już i wtedy za czasów gnostycyzmu ostał się zwycięsko Kościół katolicki w tej pierwszej walce, zagrażającej jego egzystencji. „Et portae inferi non praevalerunt eam“⁴⁾).

UWAGI WSTĘPNE.

Wielkie niebezpieczeństwo groziło Kościołowi w II. wieku ze strony t. zw. gnostycyzmu. Tem wspólnem mianem ochrzczono różnorodne tendencje przekształcenia, może nawet niezupełnie świadomego, tradycyjnej nauki Kościoła. Chrześcijaństwo w epoce swego powstania stanęło, jak wiadomo, w obliczu judaizmu i pogaństwa. Wprawdzie swoją bezsprzecznie wysoką nauką i swoim światopoglądem wywarło tak na żydów, jak na filozofów pogańskich niezwykle wielkie i głębokie wrażenie; ci uznali w niem wyższość nad swojemi naukami. Ale przywiązani zbyt do dawnego swego systemu religijnego, dalecy przyjąć w całej szerokości i czystości chrześcijaństwo, jak je Kościół katolicki głosił,

⁴⁾ Mat., 16, 18.

przynajmniej niektórzy, światlejsi, sądzili, że trzeba uzgodnić je z dawniejszymi swymi poglądami. Nie rozumieli, że chrystjanizm jest objawieniem zupełnie nowym i czemś w sobie zamkniętym, przeciwnie mniemali, że przedstawia on nowy w szeregu tylu innych system religijny, który można, zagłębiając się weń, ulepszyć i rozwinąć. A przede wszystkim, za powłoką zewnętrzną słów należy doszukiwać się głębszej myśli, dostępnej tylko dla jaśniejszych umysłów. To właśnie zgruntowanie ukrytej w chrześcijaństwie rzekomo głębszej myśli stanowi istotną cechę tych wszystkich dążeń gnostyckich. Gnoza (= głęboka wiedza) to cel i zadanie wszystkich t. zw. gnostyków w przeciwstawieniu do *pistis*, tej zwykłej wiary, z jaką prostoduszni wierni przyjmują naukę Chrystusową.

O ile wierni dążą do głębszego poznania nowej nauki Chrystusowej w ramach dozwolonych, rozumnych i tradycyjnych, wtedy trzeba przyznać rację bytu takim pragnieniom bądź co bądź uprawnionym rozumowi ludzkiego, chcącego siłą swej natury przeniknąć wszystko do najgłębszych przyczyn. Tak rzeczywiście powstała gnoza lojalna, chrześcijańska, której przedstawicielami były takie osobistości, jak Klemens z Aleksandrji i Orygenes. Inni, niestety zbyt przywiązani do swych dawnych poglądów, czy judaistycznych czy pogańskich, na swój sposób, częstokroć bardzo fantastyczny, usiłowali przerobić chrystjanizm. Stąd powstała fałszywa, heretycka gnoza.

Do dziś dnia nauka nie zdołała dostatecznie ustalić i wyjaśnić wszystkie te czynniki i naleciałości z innych systemów religijnych, które złożyły się na ten synkretyzm, ochrzczony mianem gnostycyzmu. Jedni widzą tylko czynniki judaistyczne, drudzy tylko pogańskie, wzięte zwłaszcza z filozofji neopłatońskiej. Ale wiadomo, że w Aleksandrji, tej centralnej siedzibie myśli filozoficznej, spotkały się z filozofją grecką także wpływy orientalne. Wiele trudu kosztowało uczonych wyłowić poszczególne składniki, ustalić ich rodowód i wykazać ich pochodzenie⁵⁾. Streszczając

⁵⁾ D. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, sam najdalej posunął badania co do pochodzenia rozmaitych elementów, składających się na gnostycyzm. W wstępie swoim (str. 1—9) streszcza i klasyfikuje dotychczasowe wyniki. Tam też podaje dokładną literaturę. Co do literatury o gnostycyzmie, porównaj jeszcze D. Ferd. Christian Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1835, w Przedmowie, str. 1—9, oraz O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, tom I, str. 345.

wszystkie dotychczasowe wyniki, Bardenhewer określa, pewnie najlepiej, gnostycyzm jako zmieszanie się idei chrześcijańskiej z religiami pogańsko-orientalnymi, mianowicie z dualizmem parasyjskim, kosmologią syryjsko-fenicką, astrologią i magią chaldejsko-babilońską. Dodaje do tego i to, że gnostycy śmiałą alegorią osłabili pozytywne objawienie, a ostatecznie na potwierdzenie swych nauk powoływali się na tajemną tradycję, rzekomo otrzymaną od Jezusa przez powołanych uczniów⁶⁾.

Gnostycy byli skrajnymi indywidualistami, opierającymi się na własnych górnych pomysłach i własnej bujnej fantazji, a nie liczyli się ani z właściwym sensem Pisma św., ani z tradycją, ani z nauką urzędowego nauczycielstwa Kościoła. Siebie samych uważali za najwyższy autorytet, tak w nauczaniu, jak w uświęcaniu wiernych. Ireneusz niemały musiał sobie zadać trud, by udowodnić im, iż autorytetem, jedynie uprawnionym i decydującym w tych sprawach jest Kościół katolicki, że tylko w zrozumieniu katolickich episkopów Pismo św. jest prawdziwe i miarodajne, że tylko w związku z tradycją katolicką, zachowaną nieskazanie przez Ducha świętego i gwarantowaną prawowitą sukcesją episkopów w poszczególnych kościołach, zwłaszcza w kościele rzymskim, można w sposób jedyny i prawdziwy tłumaczyć naukę Chrystusową. Słowem, tym indywidualistom Ireneusz przeciwstawił najwyższy i jedynie uprawniony autorytet Kościoła katolickiego⁷⁾.

Te tendencje indywidualistyczne przejawiają się konsekwentnie w systemach naukowych gnostyków. Na swój sposób przedstawili naukę o Bogu, o stworzeniu świata, o powstaniu zła, o Zbawicielu i dziele odkupienia, o rzeczach ostatecznych. W swój też sposób interpretowali naukę moralną⁸⁾.

Atoli z tych wszystkich punktów ich nauki na pierwszy plan wybija się ich zapatrywanie o Bogu. Można powiedzieć, że wszystko inne znalazło swe oświetlenie, zależnie od ich nauki o Bogu i jest tylko jakoby konkluzją, mniej lub więcej konsekwentną, ich nauki o Bogu.

Nadto należy jeszcze uwzględnić: „Eugène de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paryż, 1913, oraz D. W. Bousset, art. *Gnosis und Gnostiker* w *Realencyklopaedie für das klassische Altertum*, t. VII.

⁶⁾ O. Bardenhewer, *op. cit.*, str. 344.

⁷⁾ Por. X. Wł. Śpikowski, *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, Strasburg, 1926.

⁸⁾ Por. Tixeront, *op. cit.*, str. 194.

Jak zresztą i inne nauki, tak szczególnie nauka o Bogu przedstawia się u nich tak zawile i fantastycznie, że poprostu dawniejsi badacze, nie mogąc się oprzec ujemnemu wrażeniu, jakie wynosili ze studjum gnostycyzmu, nazwali ich fanatycznymi marzycielami, gadatliwymi fantastami, których nie można brać na serjo, i zwykłymi oszustami⁹⁾. W nowszych natomiast czasach uczeni¹⁰⁾, powodowani większym obiektywizmem oraz szczerą chęcią wyrozumienia zagadnień gnostyckich na tle danego okresu i ówczesnej myśli filozoficznej, w lepszym świetle przedstawili tych nauczycieli II. wieku, bo przypisywali im tendencje przynajmniej rozumne, filozoficzne. W ich pojęciu gnostycy są wielkimi myślicielami, których systemy zrodziły się nie z gadatliwości i pyszałkowości, choć i takich nie brak, ale z potrzeby serca i rozumu. Rozgrzeszają ich z wszelkich pragnień nieszlachetnych, niskich i brudnych. Wszelako mimo rewindykacji, skądinąd słusznych, dla nas, ludzi XX. wieku, trudno nie godzić się na sąd Tixeront'a, że gnostycyzm przedstawia taki konglomerat najrozmaitszych systemów, powikłanych, obcych i dziwacznych, że „poprostu trudno uwierzyć, by mogły one wyjść z mózgów rozumnych i poważnie być przedstawione, dopuszczone i bronione¹¹⁾. Nie można wprawdzie odmówić im pewnych dążeń racjonalnych, mianowicie dążenia, by uprzystępnić sobie w sposób ludzki pewne rzeczy pełnych tajemnic, ale systemy gnostyckie, wykończone tak, jak nam się przedstawiają, trudno ocenić w całości lepiej od wspomnianego autora, o czym zresztą w dalszym ciągu łatwo się przekonać.

Ireneusz spotkał się z objawami, które nazywamy gnostycyzmem, przedewszystkiem w Galji, kiedy jako biskup lyoński, świadom sobie swego duszpasterskiego obowiązku czuwania nad

⁹⁾ Tak Massuet, *loc. cit.* str. 68 n. 20, nazywa gnostyków marzycielami. „Quo iam tendant portentosa illa deliria et unde profluxerint, inquirendum superest“. Porównaj też Mosheim, *Institutiones historiae christianae maiores, saeculum primum, Helmstädt*, 1739, str. 147. Znamiennie jest pod tym względem zdanie Baumgartena, *Untersuchungen theol. Streitigkeiten*, t. I, 1771, str. 158: „Valentin habe so ein Lehrgebäude ersonnen, dass seines geheimen wichtigen Inhaltes wegen unter einfältigen fanatischen Leuten viel Ansehen machen konnte, ob er gleich selbst ohne Zweifel darüber gelacht habe, dass man so leicht die Wirklichkeit solcher Einfälle geglaubt habe“.

¹⁰⁾ Że tylko niektórych wymienimy: H. Hilgenfeld, *op. cit.*; Ferd. Chr. Baur, *op. cit.*; R. A. Lipsius, *op. cit.*, a zwłaszcza Eugène de Faye, *op. cit.*

¹¹⁾ Tixeront, *op. cit.*, str. 194.

czystością nauki kościelnej i tradycyjnej, znalazł wśród wiernych wielu, co pozornie zaliczali się do chrześcijaństwa, a w rzeczywistości oddani byli naukom i poglądom heretyckim. Nie wiadomo, na ile znał ten ruch antykościelny już na gruncie azjatyckim, gdzie stała kolebka gnostycyzmu, a skąd sam pochodził. Być może, że już u boku biskupa Polikarpa, który go wdrażał w naukę katolicką w młodzieńczych jego latach¹²⁾, poznał przeciwników nauki tradycyjnej, jednakże grozę niebezpieczeństwa ze strony tych heretyków w całej pełni spostrzegł dopiero jako biskup okolic nadrodańskich.

Widząc zgorznienie, upadek i klęskę, jakie powodował gnostycyzm wśród wiernych, nie zadowalał się żywym słowem, lecz schwycił za pióro i napisał około r. 180 olbrzymie dzieło, znane dziś pod tytułem „Wyjawienie i obalenie błędnie tak nazywanej gnozy“¹³⁾, albo krócej „Przeciwko herezjom“. Niestety dzieło to nie zachowało się w oryginalnym tekście greckim, ale w bardzo starym i wiernym przekładzie łacińskim; niektóre fragmenty greckie znamy z cytatów późniejszych nielicznych pisarzy kościelnych¹⁴⁾. Adresata, któremu poświęca dzieło, nie znamy; jest nim prawdopodobnie pewien biskup pochodzenia greckiego, jak wynika z przedmowy¹⁵⁾, gdzie Ireneusz zgóry prosi o wybaczenie mu pewnych barbaryzmów, które mogły się wkraść w jego język grecki. Niektórzy szukają owego greckiego biskupa w Azji Mniejszej. Chociażby tak miało być, to dzieło, poświęcone człowiekowi w Azji, bezpośrednio nie przyniosło może korzyści w Galji, ale pośrednio o tyle, że zapoznawano się z książką Ireneusza i na Zachodzie. Zresztą i w Azji grasował gnostycyzm. Słusznie więc pewien pisarz mógł powiedzieć, że Ireneusz swoim dziełem zadał gnostycyzmowi cios śmiertelny¹⁶⁾.

Dla nas dzieło Ireneusza stanowi nieocenione źródło, które pozwala nam poznać ówczesne herezje, tem bardziej, że dzieło Justyna Męczennika tej samej treści niestety pewnie na zawsze

¹²⁾ III, 3, 4.

¹³⁾ Euzebjusz, *Hist. kość.* V, 7, 1: „*Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδο-νόμου γνώσεως.*“

¹⁴⁾ Porównaj nota 18.

¹⁵⁾ I, Przedmowa, n. 3.

¹⁶⁾ A. Dufourcq, *Saint Irénée*, str. 169—176: „Saint Irénée a tué le Gnosticisme“.

zaginięto¹⁷⁾. A zatem książka Ireneusza jest pierwszym dziełem, oświetlającym nam nauki gnostyckie; późniejsze, napisane przez innych pisarzy, mniej lub więcej kopują Ireneusza¹⁸⁾.

Ireneusz na wstępie powiada, że zna doskonale komentarze t. zw. walentyńjan, a z niektórymi nawet osobiście się stykał celem lepszego poznania ich nauki. Nieco dalej pisze: „O ile możności postaramy się przedłożyć ci najnowszą naukę, mamy na myśli t. zw. uczeni Ptolemeusza, która jest odnogą szkoły Walentyna“¹⁹⁾. Właśnie to ci wymienieni przez Ireneusza heretycy rozsiewali w okolicach Rodanu błędne swe nauki. To też głównym punktem wyjścia wszelkich wywodów i argumentacji Ireneusza to nauka walentyńjan, a szczególnie uczeni Ptolemeusza. Zdaje się, że Ptolemeusz sam już nie żył za episkopatu Ireneusza, raczej chodzi tu już o jego uczniów. Natomiast inny uczeń Walentyna zdaje się żyć i działać za Ireneusza. Jest nim Marek, który nie tyle nauką, ile swymi sztuczkami magicznymi rozsiewał zamieszanie wśród wiernych nad Rodanem, a zwłaszcza wśród niewiast, z których niektóre się nawracały do Kościoła Bożego²⁰⁾, a których zeznania stały się dla Ireneusza cennym źródłem poznania nauki i machinacji Marka.

Ireneusz wymienia jeszcze cały szereg innych heretyków, jednakże nie w porządku chronologicznym. Główną jego myślą jest przedstawienie nauki tych, którzy najbardziej zagrażali pokojowi Kościoła nad Rodanem. To też od nich rozpoczyna, a właściwie wyklada naukę tylko najbliższych uczniów Ptolemeusza²¹⁾. Rozgrzany ogniem polemiki woła: „Przypatrzmy się teraz zmienności ich nauki! Niema dwóch ani trzech, którzyby o tym samym przedmocie tak samo mówili, ale sprzeciwiają się sobie, czy to

¹⁷⁾ Justyn w pierwszej swej *Apologii* (1, 26) wspomina o dawniejszej swej pracy *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἰρησέων συντεταγμένον*. Dzieło to jednak zaginęło. Por. O. Bardenhewer, *op. cit.*, str. 246.

¹⁸⁾ Tak: Tertuljan: „*De praescriptionibus*“ i „*Adversus valentinianos*“; Hippolyt, „*Philosophoumena*“, w IV w. Epifan „*Panarion*“ czyli „*Haereses*“ i Filastrius „*Liber de haeresibus*“. Por. O. Bardenhewer, *op. cit.*, str. 345 i Bareille, art. *Gnosticisme*, w *Dict. de théol. cath.*, t. VI, kol. 1437—1438.

¹⁹⁾ I, Przedm., nr. 2.

²⁰⁾ I, 13, 7.

²¹⁾ I, rozdz. 1—10.

w nazwach, czy to w rzeczach“²²). I tak powraca do samego mistrza Walentyna i do jego najbliższych uczniów, wśród których wymienia imię jednego, mianowicie Sekundusa²³). Wszakże i dalsi zwolennicy Ptolemeusza²⁴), zwłaszcza Kolorbasos, odbiegają od swych nauczycieli w rozmaitych punktach. W dalszym ciągu przechodzi do innego sławetnego ucznia Walentyna, do maga Marka i wyklada w całej rozciągłości dziwaczną jego naukę²⁵). Może Ireneusz, załatwiwszy się z współczesnymi herezykami, chciał tutaj zakończyć, bo fałszywym naukom, grasującym nad Rodanem, przeciwstawia katolicką regułę wiary²⁶). Atoli wpadł na pomysł, że wytrąci broń z ręki przeciwników, jeśli przedstawi, jak sam się wyraża, „źródło i korzeń, aby poznać dokładnie i drzewo, na którym zrodziły się takie owoce“²⁷).

Wykazawszy więc naukę walentynjan oraz jej głównych przedstawicieli Ptolemeusza i Marka, Ireneusz przechodzi do omówienia samego początku herezji, do Szymona Maga i ucznia jego, Menandra²⁸), wogóle do szeregu dawniejszych herezji, które znał prawdopodobnie na podstawie zaginionej książki Justyna. A więc znajdują uwzględnienie Saturnin i Bazylides, działający jeden w Syrii, drugi w Aleksandrii²⁹); Karpokrates i jego uczniowie³⁰). Potem bez związku żadnego z poprzednimi wywodami Ireneusz omawia naukę Cerynta z Azji, ebjonitów i nikolaitów³¹). Nagle przeskakuje do Cerdona, którego nazywa zwolennikiem symonjan, i jego następcy, Marcjona z Pontu³²). W następnym rozdziale przedstawia naukę jednych jako następców Saturnina i Marcjona, t. zw. enkratytów, wśród których wyróżnia się Tacjan, i drugich jako następców Bazylidesa i Karpokrata³³).

²²) I, 11, 1.

²³) I, rozdz. 11.

²⁴) I, rozdz. 12.

²⁵) I, rozdz. 13—21.

²⁶) I, 22, 1.

²⁷) I, 22, 2.

²⁸) I, rozdz. 23.

²⁹) I, 24.

³⁰) I, 25.

³¹) I, 26.

³²) I, 27.

³³) I, 28.

W dalszym ciągu Ireneusz wymienia kilka gałęzi gnostycyzmu, które nie są związane z żadnym nazwiskiem jakiego sławnego mistrza, ale które nazwy swe wzięły od jednego z głównych przedmiotów samej nauki. Ireneusz konstruuje jakiś związek z poprzednimi naukami, mówiąc: „Nadto z wyżej wymienionych symonjan powstało, jakby grzyby z ziemi, całe mnóstwo gnostyków barbeloitów“³⁴⁾, którym poświęca osobny rozdział³⁵⁾. Dalszy rozdział zagaja słowy: „Inni zaś opowiadają rzeczy straszliwe“³⁶⁾. Nie wymienia ich nazwy, ale z treści wynika, że chodzi tu o t. zw. ofitów i setjan, których Ireneusz uważa za jedną sektę³⁷⁾. Wreszcie w ostatnim rozdziale pierwszej książki wspomina znowu o „innych“, których nazwano kainitami³⁸⁾.

Z powyższego zestawienia wynika, jak mało Ireneuszowi zależało na tem, by wnikać w genezę gnozy lub w wzajemny związek i stosunek poszczególnych systemów. Nie dba też wcale, by je uporządkować pod jakimś punktem widzenia, czy to chronologicznym, czy geograficznym, czy logicznym. Tak np. Marcjona zalicza do zwykłych gnostyków, choć swą nauką różni się od innych systemów, czemu zresztą i Ireneusz daje raz po raz wyraz³⁹⁾, a nawet chce przeciw niemu napisać osobną rozprawę⁴⁰⁾. Poprostu chodzi mu tylko o zwykłe zestawienie heretyków nie tylko swego czasu, ale również i poprzednich bez głębszych dociekań co do ich powstania, związku i wzajemnego stosunku. To jednak nie przeszkadza, by Ireneusz nie zauważył w nich pewnych wspólnych cech, pewnych punktów, w których wszystkie herezje błędzą, tak np. co do ich pojęcia o Bogu, Zbawicielu, o stworzeniu, o niemożliwości zbawienia ciała i t. d.

Ireneusz ma przeświadczenie o sobie, że poznał dokładnie dzieła swych przeciwników, nawet lepiej od dawniejszych obrońców

³⁴⁾ I, 29, 1.

³⁵⁾ I, 29.

³⁶⁾ I, 30, 1.

³⁷⁾ I, 30.

³⁸⁾ I, 31.

³⁹⁾ Zwłaszcza tam, gdzie Marcjon przyjmuje Boga złego i dobrego, III, 25, 3; IV, 33, 2.

⁴⁰⁾ I, 27, 4: Sed huic [Marcioni] quidem, quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere Scripturas et impudorate super omnes obtrectare Deum, seorsum contradicemus, ex eius scriptis, arguentes eum“.

wiary, stąd sądzi, że lepiej też uda mu się je zwalczać⁴¹⁾). Gdyby atoli jaki historyk dzisiejszy chciał na podstawie wszystkich dokumentów, nam dziś przystępnych, i również zachowanych do dziś dnia dzieł gnostyckich, przedstawić naukę poszczególnych nauczycieli gnozy, tak jak ją każdy z nich rzeczywiście głosił, zabrałby się do pracy niezmiernie trudnej i zawiłej. Niestety studia wykazały, że ani Ireneusz pod tym względem nie jest miarodajny, jakkolwiek z drugiej strony nie można bynajmniej czynić mu zarzutu, by fałszował świadomie i przejawiał błędną naukę swych przeciwników. On, nie mniej ani więcej od innych pisarzy kościelnych, nie zwrócił swej uwagi szczególnie w tym kierunku, by odróżnić naukę właściwego mistrza od naleciałości późniejszych⁴²⁾). Nieraz późniejsze nabytki, wymyślone przez uczniów, imputował samemu mistrzowi. Nie zależało i Ireneuszowi na tem, by przedstawić najszczegółowiej, co kto uczył, ale, że tak wogóle uczono, nie dbając o nazwisko, kto tak uczył. Taki de Faye⁴³⁾ niezmierny miał trud, by z Ireneusza powyciągać to, co kto uczył, i jak sam wyznaje, nie rości sobie wcale pretensji do ustalenia z całą ścisłością nauki poszczególnych gnostyków.

Ważniejsza jednak kwestja jest ta, co gnostycy uczyli, i tu Ireneusz, jak kilkakrotnie zaświadcza, starał się najdokładniej przedstawić to, co uczono, i tylko to, co rzeczywiście uczono. To też naszym zadaniem nie jest dać obiektywną naukę o Bogu każdego poszczególnego mistrza gnostyckiego, tylko jak widział tę naukę Ireneusz. To też jest niepotrzebne, można to zostawić innym badaczom. Tu chodzi o stwierdzenie myśli Ireneusza, jak on przedstawiał sobie systemy gnostyckie, i jak on potem myślał o danym przedmiocie. Zatem trzeba nam niejako patrzeć oczami Ireneusza, by dojść do jego myśli i do jego poglądów.

Wśród wielu innych błędów gnostyckich, jak już się rzekło,

⁴¹⁾ I, Przedm., 2: „Quapropter hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores non tamen satis potuerunt contradicere his, qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus“. Por. IV, Przed. 2.

⁴²⁾ Lebreton J., *op. cit.*, str. 103: „Ce polémiste [Irénee] est un pasteur et non un historien; il n'a pas la curiosité de distinguer la pensée du maître de celle des disciples ni de différencier les nuances qui caractérisent les innombrables variations de la gnose“.

⁴³⁾ Przedewszystkiem E. de Faye, *op. cit.*

na pierwszy plan wysuwa się błędna ich nauka o Bogu⁴⁴). To też Ireneusz właśnie przeciwko niej zwraca swe najgłówniejsze kontrargumenty.

Stąd rozróżnić będziemy w naszej książce trzy główne części:

I. Co myśleli gnostycy o Bogu, w oświeceniu Ireneusza.

II. Jakiemi kontrargumentami zwalcza Ireneusz błędną naukę gnostyków.

III. Jaka więc nauka Ireneusza o Bogu wynika z tej polemiki.

Innych dzieł Ireneusza, a zwłaszcza niedawno odnalezionej książki „*Demonstratio praedicationis apostolicae*“⁴⁵) tutaj uwzględnić nie potrzebujemy, gdyż nie wyrosły one na polu walki z gnostykami; mogą one być przedmiotem nowej pracy, przyczyniającej się do oświecenia całokształtu nauki Ireneusza o Bogu.

⁴⁴) II, 1, 1: „Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo...“.

Porównaj J. Kuntze, *Die Gotteslehre des Irenäus*, str. 5: „Unter den Fragen nämlich, welche zwischen der kirchlichen Theologie und dem Gnostizismus streitig waren, nahm die Frage des Gottesbegriffs eine ganz hervorragende Stelle ein; gerade hier trat die Eigentümlichkeit der gnostischen Ideen, ihr Unterschied von der bisherigen kirchlichen Lehre sowohl, wie auch von der bisherigen Philosophie zu Tage“. Zresztą co do Kuntzego, musimy zaznaczyć, że, jakkolwiek i on omawia naukę Ireneusza o Bogu, przedstawienie, lubo naogół istotne, jest zbyt suche, ponieważ wyrwał Ireneusza z tła walki. Tak, nie przedstawił dokładnie nauki gnostyków o Bogu, poprostu przypuszcza ją jako znaną, tu i tam tylko kreśli jej zasadnicze rysy. Nadto uwzględnia tylko filozofję Ireneusza, opuszcza dwa inne źródła, z których Ireneusz czerpał swoją naukę o Bogu, mianowicie tradycję i Pismo św. Potem niezawsze dostatecznie uwypukla tok argumentacji biskupa lyońskiego. A wreszcie w książce jego znajdują się niektóre błędy, na które zwracamy uwagę w ciągu rozprawy. Wszystkie te ujemne strony w części tłumaczą rację bytu niniejszej pracy.

⁴⁵) Wydana i przełożona na niemiecki język przez K. Ter-Mekertschiana i E. Ter-Minassiantza, z epilogiem i notami A. Harnacka, w *Texte und Untersuchungen*, XXXI, I, Lipsk 1907; II wydanie, 1908. Nowy przekład niemiecki S. Webera w *Bibliothek der Kirchenväter*, tom IV, Kempten 1912. Przekład francuski J. Barthelemy, z wstępem i notami, J. Tixeronta, w *Recherches de science religieuse*, Paryż 1916, t. VI, str. 361—432; przedrukowany w *Patrologia Orientalis*, t. XII, str. 747—802. Przekład łaciński S. Webera, Freiburg im Breisgau, 1917.

I. CZĘŚĆ.

NAUKA GNOSTYKÓW O BOGU W OŚWIETLENIU IRENEUSZA.

Nie mamy zamiaru przedstawić rozwoju poszczególnych systemów gnostyckich od początku do końca, ani poszczególnej części ich nauki poprzez wszystkie fazy, jakie w ciągu historii przeszły. Napewno nauka Walentyna uległa zmianom, co również i Ireneusz zauważył, dokonanych przez późniejszych jego zwolenników. Ale Ireneuszowi też na chronologicznym porządku nie zależało, bo nie pisze historii gnozy, tylko przedstawia, jak za jego czasów uczono, względnie co wówczas uczono o dawniejszych gnostykach. Zatem ścisłej genezy w właściwym sensie tego słowa nie przeprowadza.

To też i my nie potrzebujemy trzymać się porządku chronologicznego, który zresztą bardzo trudno, a prawie niemożliwie skonstruować z całą ścisłością na podstawie zachowanych dokumentów. Zatrzymamy więc porządek Ireneusza, tem bardziej, że właśnie w ten sposób najlepiej uwydatni się jego myśl.

Szkola walentynjańska: najbliżsi zwolennicy Ptolemeusza.

Na samym początku Ireneusz przedstawia ten system, który jego zdaniem, przynajmniej w jego okolicach, zdawał mu się najgroźniejszy, mianowicie system walentynjan, a szczególnie najgłówniejszego jego przedstawiciela Ptolemeusza, jak go głosili tegoż najbliżsi uczniowie. Temu systemowi poświęca Ireneusz najwięcej uwagi.

Opis Pleromy.

Pleromą nazywają nietylko ptolemejczycy, ale i inni gnostycy pełnię najwyższego jestestwa, najwyższego Boga, krainę światłości w przeciwstawieniu do krainy próżni i cienia. Jednakże w tej krainie nie istnieje jedna istota, najwyższa, ale z niej wypłynęły czyli emanowały inne istoty, niejako władze i siły tej najwyższej. Istotę najwyższą i z niej wynikłe władze nazywali eonami. Razem tych eonów w Pleromie — według nauki walentynjan — jest trzydzieści.

Otóż jak według ptolemejczyków przedstawia się pochodzenie tych trzydziestu eonów⁴⁶⁾.

W niewidzialnych i w niewysłowionych wysokościach istniał od wieków najpierw jeden eon, z powodu swej niewysłowioności nazwany Bythosem (Przepaścią). Nosi on i inne imiona, jak Pro-arche, Propater. Przez długie wieki pozostawał w milczeniu, stąd gnostycy dodawają mu jako małżonkę: Sige, t. j. Milczenie.

Atoli powstała w Bythosie myśl, aby z siebie wydać początek wszystkiego; wówczas to razem z Sigą dał początek Nousowi, którego walentynjanie nazywają również Jednorodzonym, Ojcem i Początkiem wszystkich rzeczy. Sposobem gnostyckim każdy eon posiadał jednak swoje uzupełnienie, jakoby swoją małżonkę, która powstaje razem ze stroną męską. Eony bowiem występują zawsze parzysto, czyli w t. zw. ssysgiach. Z Nousem powstała równocześnie Aletheja.

Tak więc powstała pierwsza czwórka pitagoryjska: Bythos—Sige; Nous—Aletheja.

Od drugiej pary w drodze emanacji powstała trzecia: Logos—Zoe; Logos jako ojciec wszystkich następnych rzeczy, a Zoe jako siła życiodajna całej Pleromy. Z tej trzeciej pary emanuje czwarta: Anthropos i Ekklezja.

Tak powstała druga czwórka, a razem z pierwszą, pierwotna ósemka, która w systemie walentynjan nader odgrywa ważną rolę. Ósemka nazwana jest też tylko czterema imionami męskimi: Bythos, Nous, Logos, Anthropos, bo małżonki uzupełniają tylko stronę męską.

Ku chwale Bythosa tak trzecia, jak i czwarta para wydały nowe eony. Z trzeciej powstało dziesięć eonów, a z czwartej dwaście, których nazwy podajemy w poniższym schemacie całej Pleromy.

1. Bythos—	2. Sige	}	pierwsza czwórka	}	ósemka
3. Nous—	4. Aletheja				
5. Logos—	6. Zoe	}	druga czwórka		
7. Anthropos—	8. Ekklezja				

⁴⁶⁾ I, 1, 1—3.

Dziesiątka	{	9. Bythios	—	10. Mixis
		11. Ageratos	—	12. Henosis
		13. Autophyes	—	14. Hedone
		15. Akinetos	—	16. Synkrisis
		17. Monogenes	—	18. Makaria
Dwunastka	{	19. Parakletos	—	20. Pistis
		21. Patrikos	—	22. Elpis
		23. Metrikos	—	24. Agape
		25. Aeinous	—	26. Synesis
		27. Ekklesiastikos	—	28. Makariotes
		29. Theletos	—	30. Sophia.

Nadmienić jeszcze należy to, że wszystkie eony są czysto duchowej, t. zw. pneumatycznej natury.

Historja Sophji.

Według walentyńjan, tylko Nous poznał wielkość swego ojca Bythosa, on jedyny rozkoszował się widzeniem majestatu jego, inni natomiast eonowie pozostali w niewiedomości co do wielkości, a nawet co do istnienia Bythosa. Atoli Nous pragnął udzielić i swym współeonom wiadomości o Bythosie, jaką sam posiadał. Byłby to uczynił, ale przeszkodziła mu w tem, za namową Bythosa, Sige. Tak więc Nous mógł w nich wzbudzić tylko pragnienie szukania czegoś wyższego⁴⁷⁾.

Fatalne to miało pociągnąć skutki u najmłodszego i ostatniego eona, u Sophji, bo u niej zwykłe pragnienie, zapoczątkowane swoją drogą u Logosa, wzrosło w niezwykle gorącą i namiętą żądzę, nawet bez współudziału jej małżonka Theletosa, odszukania tego czegoś, co mogło istnieć na czele Pleromy. Zadanie atoli niewykonalne. Słodkość odczuwania najwyższej istoty byłaby ją pochłonęła, i byłaby Sophia sama rozpuściła się w ogólną substancję, gdyby nie przybiegł jej w czas z pomocą nowy eon, nazwany Horosem⁴⁸⁾.

Co do Horosa, twierdzą ptolemejczycy, że zrodził go Bythos przez Jednorodzonego t. j. Nousa na własny swój obraz, w tym wypadku bezzenny. Tak więc i Horos jest bezzenny. Zadanie jego polegało na strzeżeniu granic całej Pleromy. Nosi on też inne nazwy, ale mniej ważne w całym systemie⁴⁹⁾.

⁴⁷⁾ I, 2, 1.

⁴⁸⁾ I, 2, 2.

⁴⁹⁾ I, 2, 4.

Otóż kiedy Sophia, szukając Bythosa, znalazła się na granicy Pleromy, i groziło jej niebezpieczeństwo, że wpadnie poza obręb Pleromy, wtedy to Horos, oczyściwszy ją z jej cierpienia, wprowadził ją zpowrotem do Pleromy. Ona też teraz przekonała się o niemożliwości pomyślnego wyniku swego przedsięwzięcia.

Sophia wprawdzie powróciła, ale jej cierpienie zostało wydalone poza obręb Pleromy. To cierpienie, nazwane „Enthymesisą“, ma odegrać w dalszym rozwoju jeszcze bardzo ważną rolę.

Co do historii Sophji, istnieje jeszcze inna wersja, mianowicie ta, że sama, bez przyczynienia się Horosa, nawróciła się, skoro przekonała się o niewykonalności swego kroku. Ale i według tej wersji zrodziła jakąś istotę niekształtną, która pozostawała poza Pleromą, podczas gdy ona sama powróciła do Pleromy⁵⁰).

Kiedy Sophja wróciła już do Pleromy do swego małżonka Theletosa, okazała się potrzeba stworzenia trzech nowych eonów dla wypełnienia specjalnych zadań. Jednorodzony, t. j. Nous, wydał nową parę eonów: Chrystusa i Ducha świętego⁵¹). Chrystusa zadaniem było pouczenie wszystkich eonów o tem, że istnieje nad nimi najwyższy Ojciec, Bythos, ale że dla nich jest niedostępny i niepoznawalny oprócz Nousa, który sam poznaje Ojca. Tak więc Chrystus zaprowadził znów równowagę i spokój w Pleromie, naruszony na pewien czas przez Sophję. Duch święty wzmocnił go jeszcze tem, że wszystkich eonów zrównał, i co do kształtu, i co do wiadomości. Dzięki więc tej nowej parze zapanowała równość i jednomyślność Pleromy.

Z radości, wywołanej tem pojednaniem, wszyscy eonowie na podziękowanie i chwałę Bythosa poznosili co który miał najpiękniejszego i najlepszego i połączywszy to, wydali nowy owoc, gwiazdę całej Pleromy, nowego eona, nazwanego Zbawicielem, albo Chrystusem, albo też „Wszystkiem“; ta ostatnia nazwa stąd, że wszyscy się nań złożyli. Dobrze tu trzeba rozróżnić poprzedniego Chrystusa od obecnego Chrystusa; obecny nosi najczęściej nazwę Zbawiciela. Z tym oto Zbawicielem powstałi tej samej natury, co on sam, aniołowie, stworzeni na chwałę jego, a przeznaczeni na jego towarzyszy⁵²).

A zatem historia Sophji wprowadziła nowe istoty: Chrystusa

⁵⁰) 1, 2, 3.

⁵¹) 1, 2, 5.

⁵²) 1, 2, 6.

i Ducha świętego, Zbawiciela i jego aniołów; a poza tem nie można zapomnieć o cierpieniu Sophji, pozostawionem poza Pleromą.

Powstanie trzech elementów⁵³⁾.

Oddzielone cierpienie Sophji, nazwane Enthymesisą, miało się stać przyczyną powstania trzech elementów, z których powstał Demiurg, t. j. Stworzyciel świata i sam świat⁵⁴⁾.

Enthymesis leżała bezkształtna, oddzielona od świata i Pleromy, w miejscach ciemnych i pustych, bez pojęcia, co się wokoło niej działo. Jest ona jednak jakąś pneumatyczną istotą, jako że jest naturalnym afektem eona. Dziwna rzecz, że teraz Enthymesisę gnostycy nazywają przeważnie inną nazwą, mianowicie Achamoth⁵⁵⁾.

Następuje pierwsza interwencja wyższego eona, co za sobą pociąga pewne ukształtowanie tego eona. Otóż wyższy Chrystus z litości nad Achamothą, zstąpiwszy z Pleromy, nadał jej przy pomocy Horosa formę tylko co do substancji, ale jeszcze nie co do świadomości. Znaczy to tyle, że Chrystus i oczywiście z nimłączony Duch święty nadali jej pewną postać i zostawili w niej „pewien zapach nieśmiertelności“⁵⁶⁾, t. j. pragnienie wyższych rzeczy. To też Achamoth wybrała się zaraz na szukanie wyższego światła, ale zatrzymana przez Horosa, nie mogła wstąpić do Pleromy, jako bądź co bądź istota mniej doskonała od istot pneumatycznych Pleromy.

Ponieważ wyższy Chrystus i Duch święty ją opuścili, popada ona w udrękę, podobną cierpieniom Sophji. Popadła i ona w rozmaite cierpienia: w smutek, bo nic z tego nie pojmowała, w lęk, by jak światła nie zgubiła czasem i życia, w przerażenie z powodu całego zajścia; a w dodatku nad wszystkim górowała niewiado-

⁵³⁾ Ireneusz, rozpoczynając tę część, powiada (I, 4, 1): „Ea vero, quae extra Pleroma dicuntur ab iis, sunt talia,..“, według Ireneusza więc rozpoczynają się dzieje poza Pleromą. Faye (*op. cit.*, str. 88) jest zdania, że podział na dzieje w Pleromie i dzieje poza nią jest zupełnie pozorny, choć poczytuje to Ireneuszowi za najmniejszy grzech. Historia bowiem Achamothy, która następuje, jego zdaniem należy do pierwszej części, tak jak historia Sophji. Atoli wydaje się nam, że ten sąd o Ireneuszu jest niesłuszny, gdyż de facto dzieje Achamothy odbywają się poza Pleromą, choć niektóre eony z Pleromy również w nich występują, ale tylko na krótki czas.

⁵⁴⁾ I, 4.

⁵⁵⁾ Może Ireneusz używa odtąd innych źródeł.

⁵⁶⁾ I, 4, 1.

mość kompletna wszystkiego, co się działo wkoło niej. A wreszcie dołączył się do tego jeszcze pewien afekt jakoby wyższej od tamtych natury, mianowicie tęsknota za tym, który ją ożywił, t. j. za wyższym Chrystusem.

Z niższych tych uczuć jej powstała substancja materjalna, jak ją gnostycy nazywają, hyliczna, która, zdaniem ich, z natury jest zła. A więc z jej łez powstała materja wilgotna, z śmiechu świecąca, z smutku i lęku cielesna. Natomiast z wyższego jej afektu, t. j. z tęsknoty powstał element wyższy, psychiczny, z którego wzięli swój początek dusza świata i Demiurg, t. j. Stworzyciel przyszłych rzeczy ziemskich.

Narazie wszystkie te uczucia były jeszcze złączone z Achamothą, która wskutek tego wielce się borykała i cierpiała, w dodatku opuszczona gdzieś w ciemnościach poza Pleromą. Potrzebna była druga interwencja Pleromy, mająca na celu oddzielenie od niej jej cierpień oraz utworzenie trzeciego elementu, pneumatycznego⁵⁷⁾.

Wyższy Chrystus już nie chciał po raz wtóry zstąpić z Pleromy. Schodzi więc Zbawiciel, ten, który przez wszystkich eonów był utworzony. Ten obdarzony przez Bythosa wszelką władzą i mocą stworzenia wszystkich rzeczy, zbliżył się wraz z swymi aniołami do biednej Achamothy. Zbawiciel uleczył ją z cierpień, oddzielił je od niej, zmieszał i zgęścił je i nadał im władzę, że można było zeń kształtować pewne formy. Powstały więc tu, wyraźnie już oddzielone od Achamothy, dwie substancje: psychiczna, jak już się rzekło, z tęsknoty i hyliczna, zła z drugich afektów.

Nadto Achamoth na widok towarzyszących Zbawicielowi aniołów zrodziła pewne płody natury pneumatycznej na obraz tychże pneumatycznych aniołów. I tak powstał poza Pleromą trzeci element, najwyższy, pneumatyczny. Poczem Zbawiciel i aniołowie wrócili do Pleromy.

W rezultacie więc mamy oczyszczoną Achamothę i trzy substancje: pneumatyczną, psychiczną i hyliczną.

Ukształtowanie świata.

Pozostało zadanie dla Achamothy utworzenie z tych substancji istot nowych⁵⁸⁾. Z pneumatyczną nie dała sobie rady, bo wszakże ona sama była niższej natury, choć, jak już mówiliśmy, o tyle była

⁵⁷⁾ I, 4, 5.

⁵⁸⁾ I, 5, 1—4.

wyższej natury, że powstała z pneumatycznej Sophji; gnostycy jednak nazywają ją wprost psychiczną. W niemożliwości więc kształtowania elementu pneumatycznego zadała się do substancji psychicznej, a kształtowała ją według wzorów, udzielonych jej przez Zbawiciela. Utworzyła więc najpierw z tej substancji psychicznej Demiurga, Ojca i Króla wszystkiego. Resztę stwarzała wszystko przez Demiurga, który ukształtował rzeczy psychiczne i hyliczne.

Ale dziwna rzecz, Demiurg nie wiedział, że przez niego działała jego matka Achamoth, a właściwie przez nią Zbawiciel. Nie uświadamiając sobie tego, tworzy on pod tajemnym natchnieniem tamtych wszystko na obraz wyższej Pleromy, tak, że rzeczy ziemskie stały się odbitkami rzeczy w Pleromie. Jak Bythos nie był znany eonom, tak Achamoth nie była znana Demiurgowi. Demiurg, tworzący na świecie, przedstawiał obraz Nousa, tworzącego wszystko w Pleromie, inne zaś rzeczy stworzone zostały na obraz aniołów, owych towarzyszy Zbawiciela.

Demiurg stworzył też siedem niebios intelektualnych, nazywanych też aniołami. Sam zasiadał w najwyższym niebie, t. j. w siódmym, gdy tymczasem jeszcze wyżej, w ósmym, panowała Achamoth. To ósme niebo nazwane też jest miejscem środkowym, bo zajmuje rzeczywiście środek między Pleromą a Demiurgiem. Demiurg, czując się panem wszystkich rzeczy stworzonych, nazwał się Bogiem i zawołał: „Jam Pan, i niemasz żadnego więcej!“⁵⁹⁾

W uzupełnieniu trzeba dodać, że tworem Demiurga jest też djabeł, powstały z substancji hylicznej, a więc zły. Z nim powstały inne złe duchy.

Djabeł zamieszkuje tutejszą ziemię i panuje na niej, stąd nazywa się też Kosmokratem. Tylko dziwna różnica zachodzi co do wiadomości rzeczy wyższych między Demiurgiem a Kosmokratem. Demiurg jest tylko psychicznym synem matki Achamothy, a Kosmokrator, choć jest tworem psychicznego Demiurga, jednak wykazuje tę wyższość nad swym ojcem, że pojmuje również rzeczy pneumatyczne, podczas gdy Demiurg o nich nie ma wcale pojęcia, a tylko jest ślepe narzędzie w ręku Achamothy, względnie Zbawiciela.

⁵⁹⁾ Iz., 45, 5 i 46, 9.

Stworzenie człowieka.

Zainteresować nas tu musi jeszcze powstanie samego człowieka⁶⁰). Demiurg utworzył jego substancję materjalną, nie z suchej ziemi, ale z niewidzialnej substancji i z płynnej i wylewającej się materji. Potem tchnął w niego człowieka psychicznego. Na obraz Demiurga jest jego część materjalna, a na podobieństwo część psychiczna. W końcu został okryty skórzaną szatą, t. j. zmysłowem ciałem. Ale brak mu jeszcze było elementu pneumatycznego, którego przecież Demiurg, jako psychiczny, dać nie mógł. Ale i temu zaradziła Achamoth. Jak sobie przypominamy, zrodziła ona ów element pneumatyczny na widok aniołów, towarzyszy Zbawiciela. Teraz w tej samej chwili, kiedy Demiurg w człowieka cielesnego tchnął duszę psychiczną, ona w ukryciu przed Demiurgiem wszczepiła do duszy człowieka element pneumatyczny.

Tak więc człowiek składa się z trzech elementów: hylicznego, psychicznego i pneumatycznego. Nie wszystkim jednak ludziom w równym stopniu były one dane. Zależnie od elementu, który przewyższa, dzielą się ludzie na trzy klasy: hyliczną, psychiczną i pneumatyczną. Gnostycy siebie zaliczają do pneumatyków, a katolików do psychicznych.

Inne dane z nauki gnostyków, mogące oświetlić ich pojęcie o Bogu.

Do czynników, mogących oświetlić naukę gnostyków o Bogu, należy na pierwszym miejscu ich zapatrywanie na Jezusa Chrystusa. Gnostycy nie chcą go nazywać Panem; nazywają go owszem Zbawicielem, którego jednak trzeba dobrze odróżnić od wyższego Zbawiciela. Otóż ten niższy Zbawiciel składa się z rozmaitych elementów: psychicznego, który otrzymał od Demiurga, jak każdy zwykły człowiek. Dostał jako drugi element ciało, ale najury psychicznej, jednakże z takim artryzmem sporządzony, że się stało widzialnem, namacalnem i podlegającym cierpieniom. Materjalnego zaś elementu wcale nie posiadał, bo ten z natury jest zły, a tego przecież Zbawiciel świata nie mógł być otrzymać. Od Achamothy odebrał element pneumatyczny. Tak uformowany przeszedł potem przez Marię, jak woda płynie przez rurę, nic od niej nie odebrawszy. Podczas chrztu niższego Chrystusa zstąpił nań wyższy

⁶⁰) 1, 5, 5—6.

Zbawiciel z Pleromy pod postacią gołębiczy, i to był czwarty element. A kiedy był Chrystus ukrzyżowany, wówczas usunął się z niego Zbawiciel i element pneumatyczny, a cierpiał tylko człowiek psychiczny i owo ciało, cudownie utworzone⁶¹⁾.

Co gnostycy mówią o prorokach, również uwydatnia lepiej ich pojęcie o Bogu. Demiurg specjalnie kochał ludzi pneumatycznych, chociaż nie znał przyczyny ich wyższej natury. Tych postanowił prorokami, kapłanami i królami. Prorocy prorokowali pod natchnieniem częściowo Demiurga, częściowo Achamothy albo jej pneumatycznego nasienia. Również i niższy Jezus mówił z natchnienia, raz wyższego Zbawiciela, raz Achamothy, raz Demiurga.

Demiurg sam dziwił się proroctwom pochodzącym od istot wyższych, bo nie wiedział, skądby one pochodziły. Ale starał wy tłumaczyć to sobie w rozmaity sposób. W tej niewiadomości przetrwał, aż zjawił się na ziemi Jezus Chrystus, który za sprawą wyższego Zbawiciela, ogłosił wyższego od Demiurga dotąd nieznanego Bythosa. Wówczas Demiurg nie rozgniewał się, ale przyjął z wszystkimi podległymi sobie władzami i aniołami nową naukę z radością i powolnością, jak ów setnik, który wyraził swoją chęć słowami: „I ja mam pod sobą żołnierzy i sługi, i co im każę, uczynią⁶²⁾).

Również i pewne punkty z eschatologii gnostyków mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia ich nauki o Bogu. Do końca świata Demiurg rządzić będzie jeszcze światem, a szczególnie Kościołem. Na końcu świata przejdzie on z swojego siódmego nieba do miejsca środkowego, gdzie dotąd zasiadywała Achamoth, a ona sama przeniesie się do Pleromy. Dusze pneumatyczne przejdą do Pleromy, by połączyć się z aniołami wyższego Zbawiciela jako z swymi oblubienicami. Dusze psychiczne zażywać będą wiecznego pokoju w miejscu środkowym razem z Demiurgiem. Dusze hyliczne i ciało ulegną zniszczeniu; ogień bowiem spali wszystko, co jest materialne⁶³⁾.

W specjalnym rozdziale⁶⁴⁾, kiedy już poznamy naukę innych gnostyków o Bogu, będziemy mieli okazję sumarycznie przedstawić ogólne pojęcie gnostyków o Bogu. Narazie zatrzymamy się

⁶¹⁾ I, 7, 2.

⁶²⁾ I, 7, 3—4. Cytat z Mat., 8, 9 (Łk. 7, 8).

⁶³⁾ I, 7, 5.

⁶⁴⁾ Poniżej Rozdział „Streszczenie nauki gnostyków o Bogu“.

jeszcze przy systemie walentynjan, by przytoczyć rozmaite miejsca z Pisma świętego, mające służyć gnostykom do potwierdzenia takiej ich nauki o Pleromie, trzydziestu eonach, Bythosie, Sophji, Horosie, Chrystusie i Duchu świętym, Zbawicielu, Achamothie, Demiurgu, czwórce, ósemce, dziesiątce i dwunastce.

Dowody z Pisma świętego przytoczone przez walentynjan na potwierdzenie nauki u Bogu.

Gnostycy to nie tylko filozofowie, ale również egzegeci Pisma świętego. Wielce cenią sobie księgi natchnione, każdy z nich powołuje się na ich powagę. Tylko że interpretacja ich pozostawia dużo do życzenia. Tłumaczą je tak, aby z nich poprostu wykręcić coś na udowodnienie swych twierdzeń. Wychodzą bowiem z tego założenia, że w Piśmie św. znajdują się obrazy i odbicia tego, co się dzieje w wyższych sferach. A jeśli się coś nie zgadza, skorzy się bardzo do okrojania takich miejsc, albo wytłumaczenia, że pochodzą one od Demiurga, który przecież rzeczy wyższych nie znał.

W każdym razie na potwierdzenie swej nauki o Pleromie, znajdują miejsca rzekomo korzystne. Ireneusz podaje nam kilka takich przykładów.

Na liczbę trzydziestu eonów niewysłowionych i milczących wskazuje według walentynjan fakt, że Jezus przez trzydzieści lat nie nauczał publicznie⁶⁵). Również w przypowieści o robotnikach w winnicy znajdują dowód na tę liczbę. Gdy się mianowicie zliczy rozmaite godziny, o których wynajęto robotników, dojdzie się do liczby 30 ($1+3+5+9+11 = 30$)⁶⁶).

Powołują się również w nauce o eonach na św. Pawła, bo pisze w liście do Efezjan⁶⁷): „Po wszystkie pokolenia eonów eonu (wieków wieku)“. W liturgii eucharystycznej wszyscy mówią „eony eonów (wieki wieków)“⁶⁸).

Liczba dwunastki znajduje swe odbicie w dwunastoletnim Jezusie, nauczającym w świątyni, i liczbie dwunastu apostołów. Reszta osiemnastu eonów jest wyobrażona w osiemnastu miesiącach, które Jezus, według gnostyków, przepędził z uczniami jeszcze

⁶⁵) I, 3, 1.

⁶⁶) Ibid.; Mat., 20, 2.

⁶⁷) Por. Ef., 3, 21.

⁶⁸) Ibid.

na ziemi po swem zmartwychwstaniu; również w dwóch pierwszych literach imienia Jezus: ($\iota = 10$, $\eta = 8$. Na dziesiątkę eonów wskazuje pierwsza litera tegoż imienia: $\iota = 10$ ⁶⁹).

Cierpienie ostatniego eona w dwunastce, t. j. Sophji rozmaicie jest potwierdzone przez Pisma św. Otóż Judasz, ostatni z dwunastu apostołów, zdradził Pana Jezusa; Jezus w dwunastym miesiącu swego nauczania publicznego, takie jest zdanie walentynjan, cierpiał swoją mękę. W uleczeniu niewiasty, cierpiącej przez dwanaście lat na krwotok, świetnie przedstawiona jest historia, nawet w szczegółach, cierpiącej Sophji. Owa niewiasta przez dwanaście lat cierpiąca, to Sophja, dwunasty eon owej dwunastki. I niewiasta byłaby przez wylew krwi straciła swoją substancję, jak Sophja szukająca nadaremno Bythosa. Niewiasta dotknęła się kraju sukni, t. j. końca sukni, a Sophja pouczona była przez Aletheję, to znaczy, poznała prawdę, że Bythos jest niepoznawalny; Aletheja również jest końcem pierwszej czwórki, a małżonką Nousa. Niewiasta uleczona została „mocą, wychodzącą od Syna“, tak jak Sophja została uleczona przez Horosa, zrodzonego przez jednorodzonego Syna, t. j. Nousa. Krwotok zatrzymał się zaraz, tak jak cierpienie Sophji⁷⁰).

I Horos znalazł swoją paralelę w Piśmie św. Według tego, jak walentynjanie przypisują Horosowi dwie siły, wzmacniającą i oddzielającą, nosi on też rozmaite imiona, a więc albo Stauros (Krzyż), albo Horos. Na jego wzmacniającą siłę wskazał Jezus, mówiąc: „Kto nie weźmie na siebie Staurosa swego i nie idzie za mną, nie może być moim uczniem“⁷¹), albo: „Wziąwszy Stauros, idź za mną“⁷²); na jego siłę dzielącą, mówiąc: „Nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz“⁷³). Jan Chrzciciel mówi o wiejadle, przy pomocy którego oczyści się boisko, zbierze się pszenicę do spichrza, a plewy wrzuci się w ogień nieugaszalny. W tem walentynjanie widzą również nakreśloną działalność Horosa, oczyszczającego Pleromę z naleciałości niepotrzebnych⁷⁴). I Paweł wspomina o Staurosie, np.: „Słowo Staurosa jest tym, którzy giną,

⁶⁹) I, 3, 2.

⁷⁰) I, 33 (Por. Mat., 9, 20; Mk., 5, 31; Łuk., 8, 45).

⁷¹) I, 3, 5; (Łuk., 14, 27; Mk., 10, 21).

⁷²) Ibid.

⁷³) Mat., 10, 34.

⁷⁴) Ibid., Łuk., 3, 17.

głupstwem; lecz tym, którzy zbawienia dostępują, mocą Bożą⁷⁵⁾, albo też: „Niepodobna mi w czemkolwiek się chlubić, jedno w Staurosie Chrystusa, przez którego mi świat jest ukrzyżowany, a ja światu“⁷⁶⁾.

Tyle podaje Ireneusz z ich dowodów, zaczerpniętych z Pisma św., na dzieje, jakie odbyły się w Pleromie, zaznacza jednakże, że gnostycy przytaczają wiele więcej miejsc, nawet z prawa Mojżeszowego i proroków⁷⁷⁾.

Po opisie dziejów poza Pleromą Ireneusz nie zaniechał znowuż dodać kilka przykładów gnostyckiej interpretacji Pisma św., którą walentynjanie pragną potwierdzić to, co uczą o zajęciach poza obrębem Pleromy⁷⁸⁾.

Że Pan w ostatnich czasach cierpiał, to ma wskazywać na cierpienia ostatniego eona, i jego koniec wskazuje na koniec historii eonów. Wprawdzie ten przykład należy jeszcze do dziejów Sophji, ale dalej już ilustruje historję Achamothy⁷⁹⁾.

Achamoth, oświecona przez górnego Chrystusa, znajduje swój wizerunek w owej dwunastoletniej córce zwierchnika bóżnicy, wskrzeszonej przez Pana⁸⁰⁾. Paweł, gdy mówi: „Na koniec był widziany i ode mnie, jakoby od poronionego płodu“⁸¹⁾, wskazuje jasno na Achamothę bezkształtną, której ukazał się wyższy Zbawiciel. Wiadomo, że Zbawiciel zjawił się przed nią z aniołami swymi. I na ten szczegół Paweł wskazuje: „Niewiasta ma mieć welon na głowie dla aniołów“⁸²⁾. Jak wtedy Achamoth zasłoniła swoją twarz, tak też Mojżesz zakrył swoje oblicze. Ona cierpiała z powodu opuszczenia, Pan Jezus cierpiący też wołał: „Boże mój, Boże mój, czemuś mię opuścił?“⁸³⁾ Horos wstrzymał ją w dążeniu naprzód, kiedy szukała światła, tak i Jezus cierpiał na krzyżu; Horos bowiem, jak sobie przypominamy, ma też drugą nazwę Stauros (Krzyż). Nawet afekty Achamothy znajdują swój wyraz w Piśmie św., mianowicie jej smutek w słowach: „Dusza moja

⁷⁵⁾ Ibid., I Kor., 1, 18.

⁷⁶⁾ Ibid., Gal., 6, 14.

⁷⁷⁾ I, 3, 6.

⁷⁸⁾ I, Rozdz. 8.

⁷⁹⁾ I, 8, 2.

⁸⁰⁾ Ibid., Łk., 8, 41.

⁸¹⁾ I Kor., 15, 8.

⁸²⁾ I Kor., 11, 10.

⁸³⁾ Mat., 27, 46.

smutna jest aż do śmierci⁸⁴), jej lęk: „Ojcze, jeżeli możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich“⁸⁵), jej zamieszanie: „I co mam powiedzieć, nie wiem“⁸⁶).

Słowa Jezusa: „Przyszedłem do tego, co zginęło“, walentynjanie tłumaczą w ten sposób, że odnoszą je do Zbawiciela, który odszukał Achamothę⁸⁷). Zaginioną owieczką jest właśnie ich matka Achamoth. I wyższa Sophja zgubiła swoją Enthymesisę, ale potem przez Zbawiciela ją odnajduje, tak też i owa niewiasta odnajduje zagubioną drachmę. Anna, owa staruszka, na chwilę zobaczyła Jezusa w świątyni, a potem już tylko czekała śmierci, tak i Achamoth na chwilę zobaczyła aniołów, aby potem tylko czekać, rychłoby mogła wyjść z miejsca środkowego do Pleromy, gdzieby na wieki mogła połączyć się z małżonkiem dla niej przeznaczonym. Achamoth nazwana była też Sophją, bo jest jej obrazem. Nawet imię jej objawił Zbawiciel mówiąc: „I usprawiedliwiona jest mądrość (Sophja) od wszystkich synów swoich“⁸⁸). A również i Paweł, mówiąc: „Opowiadamy mądrość (Sophję) między doskonałymi“⁸⁹).

Demiurg, który nic nie pojmował z rzeczy wyższych, zilustrowany jest w słowach: „Człowiek psychiczny nie pojmuje tego, co jest ducha“⁹⁰). Na fakt, że Demiurg z przyjściem Zbawiciela pouczony został o rzeczach wyższych, wskazuje postać Symeona, piastującego Chrystusa na swem ręku i błogosławiącego Bogu słowa: „Teraz puszczasz sługę swego, Panie, w pokoju, według słowa twego“⁹¹).

Już poprzednio przytoczył Ireneusz dowody gnostyczne na istnienie trzydziestu eonów, ale nie znalazł odbicia na parę eonów. Czyni to teraz. Na związki małżeńskie w Pleromie wskazuje Paweł, przyrównując je do związku ziemskiego, kiedy mówi: „Tajemnica to wielka jest, a ja mówię w Chrystusie i w Kościele“⁹²).

Najoryginalniejszą jest interpretacja walentynjan prologu św.

⁸⁴) Mat., 26, 38.

⁸⁵) Mat., 26, 39.

⁸⁶) Por. Jan, 12, 27.

⁸⁷) I, 8, 4. (Por. Łk. 15, 4).

⁸⁸) Ibid., Łk. 7, 35).

⁸⁹) Ibid., I Kor., 2, 6.

⁹⁰) I, 8, 3. (I Kor., 2, 14).

⁹¹) I, 8, 4. (Łk., 2, 28).

⁹²) Ibid., (Ef., 5, 32).

Jana⁹³), mająca na celu wykazanie w słowach ewangelisty istnienia pierwszej ósemki, a nawet ich imion; wprawdzie odnosi się to do dziejów nie poza Pleromą, ale w niej samej. Czemu Ireneusz dopiero na tem miejscu to przytacza, chociaż byłoby stosowniej, kiedy mówił o dziejach w Pleromie, tłumaczyć zdaje się można tem, że Ireneusz kopjuje na tem miejscu nowe źródło gnostyckie.

Interpretacja prologu św. Jana przez gnostyków, trzeba przyznać, tchnie bujną pomysłowością, czem się odróżnia od poprzednich, bądź co bądź dosyć banalnych przykładów. Jan pisze: „W początku był Logos, a Logos był u Boga i Bogiem był Logos. To było na początku u Boga“. Gnostycy rozumieją przez „początek“ Początek wszystkich rzeczy, t. j. Nousa. A więc wymienieni tu są: Nous, Logos i Bóg; Bóg to Bythos. „W początku był Logos“, t. j. w Nousie był Logos, a ponieważ Nous jako początek jest w Ojcu i z Ojca, wobec tego też słusznie Jan powiada, że i „Logos był u Boga“. Bogiem był też i Logos, bo co zrodzone z Boga, musi być Bogiem. Słowa „To było w początku u Boga“ wskazują na porządek pochodzenia, inaczej: Logos był w Nousie u Bythosa.

„Wszystko przez niego się stało, a bez niego nic się nie stało“, albowiem Logos stał się przyczyną powstania wszystkich eonów po nim.

„Ale co w nim się stało, jest życiem, albowiem w Logosie było, jako strona żeńska, Życie=Zoe.

„A życie było światło ludzi“, znaczy to, że życie (Zoe) stało się przyczyną powstania następnego eona Anthroposa=Człowieka, atoli tegoż małżonka Ekklezja, według walentynjan ukrycie jest zawarta w słowie Anthropos, gdyż w ich myśli Ekklezja jest właśnie liczbą mnogą Anthroposa, czyli ludzie. A tekst przecież brzmi „światłem ludzi“ w liczbie mnogiej. A że życie (Zoe) tu jest nazwane „światłem“ ludzi, to dlatego, że ono ludzi kształtuje i daje im objawienie w myśl słów Pawłowych: „Bo wszystko, co objawione było, jest światłością“.

Interpretacja gnostycka dotąd wykazała istnienie Bythosa, Nousa i Logosa, a nadto drugiej czwórki: Logos—Zoe, Anthropos—Ekklezja“. A gdzie istnienie pierwszej czwórki jako takiej, a nie tylko trzech poszczególnych wyżej wymienionych eonów?

⁹³) I, 8, 5—6 (Jan 1, 14).

Otóż i na pierwszą czwórkę wskazał Jan w następnych słowach. Chodzi tam o Zbawiciela. Ponieważ mowa o tem, że on wszystko poza Pleromą utworzył, to też nie jest nim kto inny, jak ów wyższy Zbawiciel, powstały z wszystkich eonów; on w sobie miał wyjawić pierwszą czwórkę. Kiedy Jan mówił, że jest „światłością, świecącą w ciemnościach, a które go nie pojęły“, wskazuje, że Zbawiciel objawił tu niepojętego Bythosa, t. j. pierwszego eona pierwotnej czwórki. W słowach „Widzieliśmy jego chwałę jakby (sic!) Jednorodzonego, która była jemu dana przez Ojca, pełnego łaski i prawdy“ wykazane są eony: Bythos, Sige, która nazywa się też Charis (łaska), Jednorodzony t. j. Nous, Aletheja—Prawda, a wreszcie Logos w tem, że „Logos stał się ciałem“.

Ireneusz już w samym wykładzie interpretacji gnostyckiej wskazuje przynajmniej tu na jeden zasadniczy błąd tekstu gnostyckiego⁹⁴). Mianowicie powiada, że Jan ma: „Widzieliśmy chwałę jako Jednorodzonego“, t. zn., że Zbawiciel sam jest Jednorodzym, a nie „jak by Jednorodzonego“, jakoby Zbawiciel miał chwałę tylko na wzór Jednorodzonego. Zobaczmy gdzieindziej⁹⁵), jak Ireneusz wogóle odrzuca taki sposób interpretacji prologu św. Jana.

Szkoła walentynjańska: Walentyn, jej mistrz, i jego najbliżsi uczniowie.

Jak się już rzekło, Ireneusz poświęca najwięcej uwagi systemowi walentynjan, względnie ptolemejczyków, gdyż oni to najbardziej niepokoiili jego prowincję. Jeśli omawia i innych gnostyków, to dlatego, by wykazać, że nauka walentynjan nie zgadza się z nauką już nawet ich nauczyciela i poprzedników, że ta nauka, jak ją dopiero co wyłożył, nie może absolutnie mieć pretensji do oryginalności i pierwotności, ale że jest ona tylko przekształceniem uzupełnieniem i pod pewnym względem niezrozumieniem nauki poprzedników. Z tej właśnie niezgodności Ireneusz kuje broń przeciwko swym przeciwnikom.

Tak więc Ireneusz sięga do samego autora systemu walentynjańskiego, Walentyna i jego najbliższych uczniów.

⁹⁴) I, 8, 6.

⁹⁵) Poniżej w rozdz. „Refutacja błędnej egzegezy gnostyków“.

Walenty n⁹⁶).

O Walentyntyńie wyraża się Ireneusz, że on stare nauki przekształcił na swoją modłę. Nie bardzo chwalebna rola Walenty na w oczach Ireneusza!

Pleroma trzydziestu eonów wygląda u Walenty na jak u późniejszych uczni jego. I tutaj znajduje się historia ostatniego eona. Atoli przyjmuje dwóch Horosów; jeden oddziela już Bythosa od reszty eonów, a drugi, jak tam, Pleromę od Achamothy.

Inaczej też przedstawiał pochodzenie wyższego Chrystusa i Demiurga. Kiedy bowiem Achamoth błąkała się z jakimś cieniem poza Pleromę, wówczas pewna część, rodzaju męskiego, odłączyła się od cienia i powróciła do Pleromy, i to jest Chrystus. Matka zaś pozostała z cieniem i wydała innego syna, Demiurga, a z nim razem jakiegoś lewego księcia.

Co do wyższego Jezusa sam Walenty n, według Ireneusza, nie był sobie zgodny. Aż trzy wersje podaje Ireneusz. Rzeczony Jezus pochodzić ma raz od Theletosa, wtedy, kiedy był opuszczony przez swoją małżonkę, raz od Chrystusa, kiedy z krainy cienia był powrócił do Pleromy, raz od czwartej pary, t. j. Anthroposa i Ekklezji.

Duch święty jest tworem Aletheji, zapładnia on inne eony, które rodzą z swej strony owoce prawdy.

Sekundus i inni.

Pomiędzy uczniami Walenty na Ireneusz wymienia nazwiskiem tylko jednego, Sekundusa⁹⁷). Tenże dzieli pierwszą ósemkę na dwie czwórki, prawą i lewą, które nazywa Światłem i Ciemnością. Pozatem uczy, że owa siła, która się odłączyła, nie pochodzi od trzydziestu eonów, ale od płodów tychże.

Jakiś inny sławny mistrz⁹⁸) ustala następującą czwórkę: Monotes — Henotes, Monas — Hen. Monotes jest prapoczątkiem, nieokreślonym i niewysłowionym. Z nim istniała siła Henotes. Para ta jako całość wydała nową siłę Monas, tak jednak, że nowy płód nie tworzył niczego odrębnego, ale stanowił z poprzednimi jedność. Ten Monas jest początkiem wszystkiego, inte-

⁹⁶) I, 11, 1.

⁹⁷) I, 11, 2.

⁹⁸) I, 11, 3.

lektualny, niezrodzony i niewidzialny. Z nim istniała Hen. Czwórka ta wydała potem na świat resztę eonów, ale Ireneusz nie donosi, ile i jakich.

Inni⁹⁹⁾ przyjęli nawet przed Bythosem i Sigą nową ósemkę; poszczególni eonowie pierwszej czwórki rodzą członków drugiej czwórki.

- | | |
|---------------|----------------|
| 1. Proarche | 5. Arche |
| 2. Anennoetos | 6. Akataleptos |
| 3. Arrhetos | 7. Anonomastos |
| 4. Aoratos | 8. Agennetos. |

Ósemka ta tworzy osobną Pleromę.

Między tymi uczniami panuje niezgoda co do Bythosa, bo jedni poczytują go za bezpłciowego, inni za dwupłciowego, a znowu inni dodają mu Sigę za małżonkę¹⁰⁰⁾.

Szkoła walentynjańska: dalsi zwolennicy Ptolemeusza i inni.

Nie można temu zaprzeczyć, że napotykamy na pewną trudność w identyfikowaniu obecnych zwolenników Ptolemeusza. Wszakże Ireneusz na wstępie oświadczył, że przedkłada zaraz na początku naukę walentynjan¹⁰¹⁾, a szczególnie naukę ptolemejczyków. Dlaczego teraz po raz drugi mówi osobno o nich¹⁰²⁾. Trudność da się naszym zdaniem tak rozwiązać, że na początku Ireneusz rzeczywiście traktuje naukę Ptolemeusza, jako jednego z głównych nauczycieli wśród walentynjan, i tegoż najbliższych uczniów, którzy albo wcale nie, albo trochę tylko odbiegli od nauki Ptolemeusza. Teraz natomiast wspomina o tych dalszych zwolennikach Ptolemeusza, którzy już zdołali przerobić właściwą naukę mistrza na własny sposób. Teraz przecież Ireneuszowi zależy na wykazaniu zmienności nauki uczeni w stosunku do nauki mistrza. A zatem prawdopodobnie chodzi tu o dalszych zwolenników Ptolemeusza. Zresztą i Ireneusz, wprowadzając ich, powiada o nich, że „chcą jeszcze lepiej rozumieć, aniżeli ich własny nauczyciel“.

W ich systemie znajdujemy już, że Bythos obdarzony jest dwiema niewiastami: Ennoją i Thelemą (Myślą i Wolą). Uzasad-

⁹⁹⁾ I, 11, 5.

¹⁰⁰⁾ Ibid.

¹⁰¹⁾ I, Przedm., 2.

¹⁰²⁾ I, 12.

niąją to tem, że Bythos, chcąc coś wydać na świat, musiał najpierw pomyśleć o tem, a potem chcieć to wydać. Z Ennoji i Thelemy pochodzą Monogenes i Aletheja, jako widzialne odbitki tamtych niewidzialnych sił; Monogenes nazwany też Nousem, jako odbitka męska zapładniającego Thelema, a Aletheja jako odbitka żeńska zapłodnionej Ennoji¹⁰³).

Niektórzy¹⁰⁴), chcący uchodzić za jeszcze mędrszych, uczą, że ósemka powstała kolejno, jeden eon za drugim, a mimo to równocześnie i naraz od Propatera i jego małżonki Ennoji. Przesławiają również trzecią i czwartą parę, a więc najpierw Anthropos—Ekklezja, a z nich dopiero Logos—Zoe. Nawet uzasadniają to tak: Gdy Propater chciał coś wydać, pomyślał, a ta myśl jego to Nous, nazwany też Pater, a gdy to stało się prawdą, nazwał to Prawdą (Aletheją). Gdy się sam okazał, t. j. siebie w odbitce, nazwał tę odbitkę Anthroposem, a inne rzeczy wydał na świat w odbitce Ekklezji. Anthropos wypowiedział słowo, i to jest Logos, nazwany też pierworodnym synem. Z Logosem było też życie (Zoe).

Między tymi zwolennikami Ptolemeusza toczyły się wielkie dysputy co do Zbawiciela. Według jednej wersji, powstał on z wszystkich i nazywa się „Upodobaniem“, bo wszyscy eonowie upodobali byli sobie przez niego chwalić Ojca. Według drugiej wersji, pochodzi od dziesięciu eonów, powstałych z Logosa i Zoe, a nosi imię swych rodziców, bo nazywa się sam albo Logos, albo Zoe. Inna znowu wersja głosi, że powstał z dwunastu eonów pochodzących od Anthroposa i Ekklezji, i dlatego nazywa się Synem Człowieka (Anthroposa). Jeszcze inna opinja, że powstał z Chrystusa i Ducha świętego, a nazywa się po ojcu Chrystusem¹⁰⁵).

Wogóle co do nazwisk istnieje wprost zamieszanie wśród nich, co wynika z przykładu przytoczonego przez Ireneusza, że według niektórych Propater, Proarche, Proanenoetos nazywa się Anthroposem, a ten Anthropos jest mocą przewyższającą i zawierającą wszystko, wskutek czego Zbawiciel nazwał się synem Anthroposa¹⁰⁶).

¹⁰³) I, 12, 1.

¹⁰⁴) I, 12, 3.

¹⁰⁵) I, 12, 4.

¹⁰⁶) Ibid.

Szkoła walentynjańska: Marek.

Obok Ptolemeusza drugim głównym przedstawicielem szkoły walentynjańskiej jest Marek¹⁰⁷⁾. Ptolemeusz może uchodzić za reprezentanta odnogi zachodniej¹⁰⁸⁾, a Marek wschodniej, choć prawdopodobnie i on sam, a napewno uczniowie jego dotarli do rzeki Rodanu¹⁰⁹⁾.

Marek nie cieszył się u Ireneusza bynajmniej dobrą opinią, przeciwnie, biskup lyoński zdaje się nawet przesadzać w obniżaniu moralnej wartości Marka. Nazywa go zwykłym zwodzicielem ludzi, a szczególnie niewiast, czarnoksiężnikiem, oszustem najpodlejszym i wysłannikiem antychrysta. Marek zasłynął szczególnie swemi eksperymentami podczas uczt eucharystycznych, gdzie farbował wino na czerwono, by tem potężniejsze wywołać wrażenie u widzów. Niemniej też uchodził za proroka, udzielającego nawet innym daru prorokowania¹¹⁰⁾. Nie dziwić się więc bujnej jego pomysłowości, że i w nauce o Bogu dokonał przekształceń nadzwyczajnych.

Widocznie Ireneusz musiał mieć w ręku jakie pismo, a może kilka, tego wytrawnego maga, bo opisuje z całą dokładnością jego naukę. Odnosi się wrażenie, że Ireneusz kopiuje te pisma słowo za słowem, że za górnolotnemi obrachunkami pitagorejskimi nawet podążyć nie zdołał, i że niektóre rzeczy pozostały i jemu wprost niezrozumiałe.

Zaprawdę jego system liczbowy i cyfrowy jest tak pełen fantazji i zawiłości, że Ireneusz nie może powstrzymać się od powiedzenia, że Marek „bajał“¹¹¹⁾ i od przy oczenia pewnego satyrycznego wiersza, ułożonego przez jakiegoś prezbitera na wyśmianie Marka¹¹²⁾. Hilgenfeld powiada, że „bawienie się Marka w liczby i cyfry jest mało rozkoszne i pouczające“¹¹³⁾, jednakże choć w bardzo streszczonej formy pragniemy tu podać zawiły jego system.

¹⁰⁷⁾ I, 13—21.

¹⁰⁸⁾ Przedstawicielem zachodniego walentynjanizmu jest również Herakleon, którego nauki Ireneusz nie rozwija, ale tylko raz oń wspomina, zamieszczając jego nazwisko obok Ptolemeusza (II, 4, 1). Por. O. Bardehewer, *op. cit.*, str. 360—361.

¹⁰⁹⁾ I, 13, 7.

¹¹⁰⁾ I, cały rozdz. 13.

¹¹¹⁾ I, 14, 9: *ὄρθως ἐγίγησεν*, co tłumacz przełożył: „sic deliravit“.

¹¹²⁾ I, 15, 6.

¹¹³⁾ Hilgenfeld, *Ketzergesch. d. Urchristent.*, Lipsk 1884, str. 371.

Nauka Marka.

Często wspomina Marek o jakiejś niewidzialnej czwórce, która wyjawiała mu rozmaite głębokie tajemnice¹¹⁴). Jest to czwórka, którą Marek, jak również niektórzy inni uczniowie, kładzie przed właściwym Bythosem, nazwanym u niego Arrhetosem. Skład jej jest taki: Monotes—Henotes, Monas—Hen. Jest to czwórka, którą można tylko pojąć, a której nie można wypowiedzieć.

Z tej czwórki zaś wypływają: Arrhetos—Seige, Pater—Aletheja, Logos—Zoe, Anthropos—Ekklezja¹¹⁵).

W gruncie jednak rzeczy i Marek uczy Pleromę o trzydziestu eonach, tylko że ubiera to w fantastyczną szatę pitagorejskich liter.

Otóż, co mówi o powstaniu Pleromy: Niewypowiedzialny Ojciec, chcąc się uczynić wypowiedzianym, wypowiedział słowo o czterech literach, poczem wymówił słowo znowu o czterech literach, następnie trzecie słowo o dziesięciu literach, a wreszcie czwarte i ostatnie o dwunastu literach. Każda litera każdego poszczególnego słowa wypowiedziała znowu swoją nazwę. Ireneusz objaśnia to na literze δ . Chcąc ją wypowiedzieć, trzeba mówić δ , ε , λ , τ , α , a znowu każda z tych głosek rozpada się na nowo na litery, że weźmiemy tylko ε na ε , ψ , ι , λ , σ , ν , i tak dalej. Gdy te wszystkie litery razem brzmią, wypowiadają niewypowiedzialne słowo Ojca¹¹⁶).

Najważniejsze z całego enigmatu jest to, że i Marek dzieli Pleromę o trzydziestu eonach na cztery części: dwie czwórki, dziesiątkę i dwunastkę. Uczy i to, że ostatni dźwięk ostatniej litery zstąpił na dół i zrodził elementy, z których powstały rzeczy ziemskie, podczas gdy sama litera powróciła do Pleromy dla zachowania całości imienia. Przypomina to oczywiście historję Sophji.

Marek twierdzi, że tego uczyła go sama najwyższa czwórka. Ta sama czwórka pouczyła go o poszczególnych częściach ciała Aletheji¹¹⁷). Warto choć dla zaspokojenia samej ciekawości nazskicować to ciało według tego, co Marek sam opisuje. Wiele korzyści to wprawdzie nie przyniesie.

¹¹⁴) I, 14, 1.

¹¹⁵) I, 15, 1.

¹¹⁶) I, 14, 1—2.

¹¹⁷) I, 14, 3.

głowa	α — ω
szyja	β — ψ
ramiona i ręce	γ — χ
piersi	δ — φ
błona brzuszna	ε — ν
plecy	ζ — τ
brzuch	η — σ
uda	ϑ — ρ
kolana	ι — π
golenia	κ — \omicron
kostki	λ — ξ
stopy	μ — ν

Ciało Aletheji nie jest niczem innym, jak imieniem „Anthropos“, bo litery odpowiadają członkom ciała ludzkiego. Słowo Anthropos jest „źródłem wszelkiego słowa, początkiem wszystkiego wyrazu, wypowiedzeniem rzeczy niewypowiedzianych i ustami milczącej Sige¹¹⁸⁾. Co to znaczy, trudno zrozumieć.

Następnie Marek baje o literach i wartościach liczbowych liter greckich, składających się na imię *Ἰησοῦς*. Aletheja wypowiedziała bowiem Markowi to imię, on jednak nie przeczując w brzmieniu tego imienia nic nadzwyczajnego, sądził, że oznacza ono niższego Jezusa. Tymczasem Aletheja objawiła mu, że to imię jest innej formy i innego typu, które bywa rozumiane tylko przez pneumatyków. Imię Jezus, składające się z sześciu świętych liter, objawia rzeczy boskie¹¹⁹⁾.

Znaczenie sześciu liter objaśnia Marek w dalszym ciągu¹²⁰⁾. Cała Pleroma wyrażona jest w dwudziestu czterech literach alfabetu greckiego. Dziewięć spółgłosek tworzą potęgę pierwszą: Nous—Aletheja, ponieważ litery te są nieme i nie można ich samych wypowiedzieć, jak i Nous—Aletheja są niewypowiedzialni. Osiem półsamogłosek należy do drugiej potęgi: Logos—Zoe; jak bowiem Logos—Zoe stoją w środku między pierwszą a trzecią potęgą i pośredniczą między niemi, tak te litery mają coś wspólnego z wyżej wymienionymi spółgłoskami i z następną grupą liter. Siedem samogłosek to Anthropos—Ekklezja, bo jak te głoski

¹¹⁸⁾ Ibid.

¹¹⁹⁾ I, 14, 4.

¹²⁰⁾ I, 14, 5—6.

można łatwo wypowiedzieć, tak właśnie ta potęga jest wypowiedzialna, jak to Marek wyżej wykazał, że ciało Aletheji jest wypowiedzialne w imieniu Anthropos, a ostatni dźwięk wychodzący Anthroposa, ukształtował wszystko.

Liczby jednak trzech tych potęg (9, 8, 7) nie są równe, wobec czego jedna litera pierwszej potęgi zstąpiła do trzeciej potęgi, tak że wszystkie trzy rzędy stały się równe (8, 8, 8). Wskazuje to na to, 1) że ostatnia potęga miała w sobie coś niedoskonałego, t. j. błędzącą Sophję, 2) że wyższy Chrystus zstąpił do Sophji, by ją doprowadzić do doskonałości.

Z tych trzech potęg (Nous — Logos — Anthropos) wypływa cała Pleroma, a mianowicie tak: Trzy wymienione potęgi tworzą razem z swemi małżonkami świętą liczbę sześć. Na każdego z tych sześciu elementów przypadają 4 litery, więc razem $6 \times 4 = 24$. Trzy potęgi są obrazem wypowiedzialnym niewypowiedzialnego Ojca, a wyrażone to jest w literach podwójnych ζ, ξ, ψ, ponieważ to σ, zawarte w tych trzech, sprawia, że nieme współgłoski tych liter stawają się słyszalne. Trzy te litery należy z powodu tego, że zachodzą w parach małżeńskich, podwoić, a więc razem 6. Doliczy się 6 do wyżej wspomnianej liczby 24, dostanie się 30.

Zatem szóstka odgrywa tu nader ważną rolę; posiada ona siłę działania i odradzania. To też reprezentantem jej jest Jezus, zawierający w sobie według greckiego sześć liter. On jest twórcy i Zbawicielem, czyli wyrazem całego życia w Pleromie.

Szóstka jest jeszcze z innego względu bardzo ważna, ponieważ działała ona jeszcze dalej przy kształtowaniu niższych rzeczy¹²¹⁾. Działa ona jednak teraz za pośrednictwem majestatu siedmiu liczb, t. j. ostatniej potęgi, składającej się pierwotnie, jak widzieliśmy, z siedmiu liter. Obrazem tej potęgi jest Achamoth, która została udoskonalona przez wyższego Chrystusa, jak liczba 7 trzeciej potęgi została uzupełniona przez jedną literę z pierwszej potęgi, tak że siódemka przekształciła się w ósemkę.

Otóż wyższy Jezus, składający się z sześciu liter, działa teraz dalej przez Achamothę. Achamoth wydała potomka, Demiurga. Przez niego ożywiła ona siedem niebios, które są obrazem siedmiu eonów trzeciej potęgi. Demiurg, i według Marka, tylko bezwiednie wykonuje myśli matki Achamothy. Pierwsze niebo woła α, drugie

¹²¹⁾ I, 14, 7.

ε, trzecie η, czwarte ι, piąte ο, szóste υ, siódme ω, tak jak trzecia potęga Anthopros—Ekklezja składa się z siedmiu samogłosek. Wszystkie te potęgi, złączone, chwałą swego ojca Logosa, a odgłos tego wspólnego hymnu spadł na dół i stał się sprawcą wszystkiego na ziemi. To też niejako echem ich hymnu jest wołanie nowonarodzonego dziecka, a kiedy człowiek z bólu woła: „O!“, to właśnie dlatego, by odpowiednia potęga wyższa przyszła mu na pomoc¹²²).

W dalszym ciągu przytoczyć należy teorię Marka o pochodzeniu Jezusa od wszystkich¹²³). Marek znowu ubiera to w liczby. Imię Jezus według wartości liczbowej liter greckich wynosi sumę 888. Ale ta cyfra jest tylko zewnętrznym wyrazem pewnych tajemnic Pleromy. Z pierwszej bowiem czwórki wyszła druga i tak powstała ósemka, z której wyszła dziesiątka. Dziesiątka pomnożyła ósemkę przez dziesięć, wynikło 80, i tę cyfrę pomnażając przez dziesięć, dostanie się 800. Czemu tutaj się mnoży, to znak zapytania. W każdym razie rezultat tych poszczególnych sum (8 + 80 + 800) równa się 888. I znowu odbiciem tych tajemnic jest alfabet grecki, dzielący się na 8 jedynek, 8 dziesiątek i 8 setek¹²⁴). Tak więc Jezus (888) jest wyrażeniem wszystkich eonów.

I jeszcze inaczej można wykazać pochodzenie Jezusa od wszystkich. Początkująca litera imienia Jezus I, mająca wartość liczbową 10, wskazuje na pierwszą czwórkę, bo liczby pojedyncze tej czwórki zliczone równają się 10. Chrystus ma osiem liter¹²⁵), wskazuje to na ósemkę. Nazwa „Syn Chrystus¹²⁶) ma dwanaście liter, co wskazuje na dwunastkę.

Tego jednak ludzie nie zrozumieli, dopóki sam Jezus z wypowiedzialnem imieniem o sześciu literach nie zjawił się na ziemi. Wtedy to on objawił wszystkie wyższe tajemnice.

Człowiek Jezus powstał, według Marka, w następujący sposób¹²⁷): Z drugiej czwórki (Anthropos — Ekklezja, Logos — Zoe) wychodzące siły zrodziły Jezusa, który pojawił się na ziemi. Wtedy miejsce Logosa zajął Anioł Gabriel, miejsce Zoy Duch święty,

¹²²) I, 14, 8.

¹²³) I, 15, 2.

¹²⁴) 8 jedynek od α do ϑ; 6 (bau) jako osobnej głoski nie liczy się 8 dziesiątek: od ι do υ, i 8 setek: od ρ do ω.

¹²⁵) χρϵιστός.

¹²⁶) υιδς χρϵιστός.

¹²⁷) I, 15, 3.

Anthroposa „siła Najwyższego“, a Ekklezji Dziewica. Kiedy tak człowiek Jezus przechodził przez łono matki, wybrał go Ojciec za pośrednictwem Logosa na głosiciela tajemnic Pleromy. W czasie chrztu zstąpił nań wyższy Zbawiciel, obdarzony siłą wszystkich eonów, przez niego nazywał się Synem Człowieka, bo miał za Ojca wyższego Anthroposa.

Ireneusz na widok takich kombinacyj Marka nie może wstrzymać swego oburzenia, wołając: „Toć już przechodzi wszelkie „Ojej!“ i wszelkie rozpaczliwe wołanie i bolesną skargę!“ I dalej daje wyraz swemu zdziwieniu, jak to Marek niewypowiedzianą i niepodzielną czwórkę chce dzielić i uczynić wypowiedzianą¹²⁸⁾.

Dowody przytoczone przez Marka.

Oczywiście Marek, niemniej od innych gnostyków, szuka rozmaitych dowodów, zaczerpniętych szczególnie z Pisma świętego, na potwierdzenie swej rzekomo wysokiej nauki¹²⁹⁾.

Szóstkę, tę liczbę świętą, z której składa się imię Jezus, widział Marek niejako odbitą w rozmaitych faktach Pisma świętego. Na górze Tabor Jezus był szósty z obecnych (Piotr, Jan, Jakób, Mojżesz, Eljasz). W szóstym dniu został według Genesis stworzony człowiek. W Parascewę t. j. w szósty dzień umarł Jezus¹³⁰⁾.

Celem potwierdzenia historii błędzącego eona powołuje się na zagubioną owieczkę i drachmę, ale, jak zwykle, ubiera to na swój sposób w szaty arytmetyczne. Niech wystarczy tu zwrócić tylko uwagę na to, bez przeprowadzenia analizy, bo to naprawdę zbyteczne i niepotrzebne¹³¹⁾.

Ważniejsze jest, jak Marek udowadnia, że rzeczy ziemskie są stworzone na obraz rzeczy wyższych. Na obraz czwórki zostały stworzone cztery elementy: ogień, woda, ziemia i powietrze. Ósemkę wydostanie się w ten sposób, że dodaje się do tych elementów każdemu jego właściwy skutek, a więc: ciepło, zimno, suchość i wilgoć. Dziesiątką odbija się w siedmiu niebach, w obejmującym je ósmym niebie, w słońcu i księżycu. Na dwunastkę wskazuje dwanaście konstelacyj gwiazd. Horosa przedsta-

¹²⁸⁾ I, 15, 4—5.

¹²⁹⁾ I, 16—20.

¹³⁰⁾ I, 14, 6. (Por. Mat., 16, 1 i Mk., 11, 2).

¹³¹⁾ I, 16, 1.

wia Saturn, który swoim przeciwnym biegiem hamuje hyżość innych planet, a to, że obiega swe koło w trzydziestu latach, wskazuje na to, że Horos mieści w sobie swoją matkę Sophję, która jest trzydziestym eonem. Trzydzieści eonów wyobrażonych jest w trzydziestodniowym obiegu księżyca. Dwanaście miesięcy wskazuje na dwunastkę eonów, tak samo dni, liczące po dwanaście godzin, a nawet godzina, która jest dwunastą częścią dnia. Jedna konstelacja wynosi trzydzieści stopni, a ponieważ jest dwanaście konstelacyj, to w obiegu gwiazd zarazem są wyobrażone i dwunastka i trzydziestka. Ziemia dzieli się na dwanaście pasów klimatycznych na wyobrażenie przeciwległych niebios, z których spadają nasienia i które rodzą odpowiedniej natury dzieci. To jest wyobrażeniem dwunastki i jej potomków¹³²⁾.

Demiurg chciał też naśladować to, co w wyższej ósemce jest nieskończone i wieczne. Ponieważ jednak tego dokonać nie mógł jako płód niedomagania, starał się osiągnąć wieczność stworzeniem długich okresów i wieków. W ten sposób zakradło się kłamstwo do jego dzieła, i wskutek tego musi ono ostatecznie zginąć¹³³⁾.

W swej nauce o stworzeniu świata powołują się Marek i jego uczniowie jeszcze wprost na Pismo święte. Ireneusz, rozpoczynając ten rozdział, powiada: „Ponieważ oni o stworzeniu świata bają takie rzeczy, dlatego też każdy z nich, jak może, codziennie coś nowego dodaje. Albowiem nikt nie uchodziłby za doskonałego, jeśliby nie spłodził wielkich kłamstw“¹³⁴⁾.

Zniekształcając sens Pisma świętego, szukają tak dowodów na swe wymysły. Kiedy Mojżesz mówił: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię“¹³⁵⁾, miał wskazać na czwórkę: Początek, Boga, niebo i ziemię. Niewidzialność jej wyraził słowami: „Ziemia zaś była niewidzialna i pusta“¹³⁶⁾. Drugą czwórkę odzwierciedlił słowami „głębokość i ciemność“. Dzieśiątka przedstawiona jest przez niego w świetle, dniu, nocy, firmamencie, wieczorze, poranku, lądzie, morzu, roślinie i drzewie; a dwunastka w słońcu, księżycu, gwiazdach, czasach, la-

¹³²⁾ I, 17, 1.

¹³³⁾ I, 17, 2.

¹³⁴⁾ I, 18, 1.

¹³⁵⁾ Gen., 1, 1.

¹³⁶⁾ Gen., 1, 2.

tach, zwierzętach, rybach, ptakach, czworonogach, dzikich zwierzętach i człowieku.

Człowiek, stworzony na wzór Ojca, posiada siłę, która wychodzi z mózgu na wszystkie strony. Z mózgu wypływają, na wzór wyższej czwórki, cztery siły: wzrok, słuch, powonienie i smak. Ósemka również znajduje swe odbicie, bo człowiek posiada parę oczu, parę uszu, dwa przewody węchowe, dwa rodzaje smaku (słodki i gorzki). Trzydziestka wyobrażona jest w ten sposób: dziesięć palcy, tułów o dwunastu członkach, „ósemkę zaś, która jest niewypowiedzialna i niewidzialna, trzeba sobie wyobrazić schowaną w jelitach“¹³⁷).

I wiele innych miejsc przytaczają z Pisma świętego jako dowody na pierwszą czwórkę, drugą czwórkę, ósemkę, dziesiątkę, dwunastkę i trzydziestkę¹³⁸). Niepodobna wyliczyć je wszystkie szczegółowo.

O wiele ważniejszą rzeczą jest stwierdzić, jak Marek z swą szkołą udowadniał za pomocą Pisma świętego rzekomy fakt, że Najwyższy Ojciec został nieznany ludziom aż do przybycia Zbawiciela. Powołują się na pewne miejsca Izajasza, Ozeasza, Psalmów i księgi Exodus. Ireneusz zaraz z miejsca zbija taką przewrotną egzegezę¹³⁹).

Nie dość, że powołują się na Stary Testament, ale również przytaczają Nowy Testament i wiele apokryfów. „Jako najwyższy dowód i niejako koronę swej metody — powiada Ireneusz — przytaczają słowa: „Wyznamam tobie, Ojcze, Panie nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je maluczkiemu. Ojcze mój, tak się tobie podobało. Wszystkie rzeczy dane mi są od Ojca mego, i nikt nie zna Ojca, jedno Syn, i Syna, jedno Ojciec i komuby chciał Syn objawić“¹⁴⁰). Słowa te mają Markowi i jego szkole służyć jako najgłówniejszy argument, że do przyjścia Zbawiciela znany był tylko Demiurg, a nieznany pozostał najwyższy Ojciec.

Jak widzimy, Marek w głównych zarysach zachował naukę walentyńjan z wyjątkiem tylko tego, że przed niewypowiedzial-

¹³⁷) I, 18, 1.

¹³⁸) I, 18, 2—4.

¹³⁹) I, 19, 1—2 (Iz., 1, 3; Oz., 4, 1; Ps. 13, 3; wzgl. Rzym., 3, 11; Ex., 33, 20; Dan., 12, 9—10.

¹⁴⁰) I, 20, 2. (Mat., 11, 25; Łk. 10, 21).

nym Ojcem wsunął jeszcze inną, całkiem też niewypowiedzialną czwórkę, i że wszystkie jego kombinacje roją się od liter i cyfr.

Na tem Ireneusz skończył wykład nauki gnostyków, żyjących jeszcze za jego czasów, a niepokojących jego prowincję. Przechodzi teraz, jak się rzekło w przedmowie, do omówienia ich „źródła i korzenia“¹⁴¹⁾, czyli innemi słowy do nauczycieli starszej daty.

Dawniejsi gnostycy.

Po wyliczeniu gnostyków współczesnych i przedstawieniu ich nauk Ireneusz podaje rodzaj genealogii gnostycyzmu, poczynając od Szymona Maga aż do Marcjona, obok tego wspominając o gnostycyzmie judaizującym Cerynta, ebionitów i nikolaitów¹⁴²⁾. Czyni to w tym celu, by wykazać rozbieżność w nauce poszczególnych nauczycieli. Nas oczywiście interesować będzie tylko ich teoria o Bogu.

Szymon Mag i Menander.

Za głowę wszelkich herezji poczytuje Ireneusz Szymona Maga z Samarii. Znane jest z „Dziejów Apostolskich“¹⁴³⁾, jak Szymon spotkał się z apostołami Piotrem i Janem w Samarii i chciał kupić od nich władzę udzielania darów Ducha świętego. Już w Samarii uchodził za „moc Bożą, nazwaną wielką“. Po pozornym nawróceniu się, na nowo odpadł i tem pilniej oddał się sztuce magicznej, przy czem też głosił błędne nauki o Bogu.

Wielu uwielbiało go jako Boga, znaczy to zapewne, jako reprezentanta Boga. Uczy, że właśnie on jest tym, który wśród żydów ukazał się jako Syn, w Samarii zstąpił jako Ojciec, wśród innych narodów, pogańskich, przybył jako Duch święty. Mawiał, że jest najwyższą mocą, t. j. Ojcem, stojącym nad wszystkim. Zresztą pozwala ludziom nazywać się również i innemi imionami¹⁴⁴⁾.

Wykupiwszy pewną ulicnicę, Helenę z Tyru w Fenicji, głosił, że ona jest pierwszym pomysłem jego umysłu (Ennoją), przez którą powziął myśl stworzenia archaniołów. Ona rzeczywiście

¹⁴¹⁾ I, 22, 2.

¹⁴²⁾ I, od rozdz. 23 do końca książki, t. j. do rozdz. 31.

¹⁴³⁾ Dziej. Ap., 8, 9 nn.

¹⁴⁴⁾ I, 23, 1.

zszedłszy na dół, zrodziła te moce, a te znowu z swej strony stworzyły świat. Aniołowie nic nie wiedzieli o Ojcu, a Ennoję gwałtem zatrzymali u siebie, wskutek czego ona wiele cierpiała. Na ziemi przechodziła przez rozmaite ciała kobiece, była też w Helenie trojańskiej, aż wreszcie znalazła się w owej Helenie z Tyru, którą Szymon wyzwolił. Ona to jest ową zaginioną owieczką¹⁴⁵⁾.

Aniołowie źle rządzą światem, wobec czego przyszedł Szymon, przemieniony i podobny do aniołów. Ukazał się wśród ludzi jako człowiek, choć człowiekiem nie był; w Judei cierpiał, choć rzeczywiście nie cierpiał. Ludzie bywają zbawieni, przyjmując wiarę w niego i Helenę, a odrzucając światotwórczych aniołów, którzy ludzi trzymają w niewoli. Prorocy prorokowali pod inspiracją aniołów, którzy stworzyli świat¹⁴⁶⁾.

Ireneusz powiada na zakończenie, że od Szymona wzięta początek błędnie nazwana gnoza¹⁴⁷⁾.

Następca jego, Menander, z pochodzenia samarytanin, uczył, że pierwsza siła nikomu nie była znana. Dopiero on został przez potęgę niewidzialne wysłany jako Zbawiciel na zbawienie świata. Aniołowie, pochodzący od Ennoji, stworzyli ten świat. Za pomocą pewnych sztuczek magicznych Menandra można dojść do znajomości sposobu, jakim pokonać można światotwórczych aniołów¹⁴⁸⁾.

Może Ireneusz ma rację, pisząc, że od nich pochodzi późniejsza gnoza, bo znajdujemy już tutaj najglówniejsze elementy rozwiniętych później systemów. Mowa już tu o nieznannej sile, o światotwórczych aniołach, których trzeba zwalczać, o Zbawicielu, przynoszącym znajomość nieznannej siły, a przez nią zbawienie ludzi.

Saturnin i Bazylides.

Związek między tymi gnostykami a poprzednimi ustanawia Ireneusz bardzo luźny, bo powiada zwyczajnie, że „ci zostali natchnieni przez tamtych nauczycieli“¹⁴⁹⁾.

Saturnin, działający według Ireneusza w Syrii, przyjmował jednego Ojca, przez nikogo niepoznanego, który stworzył aniołów,

¹⁴⁵⁾ I, 23, 2.

¹⁴⁶⁾ I, 23, 3.

¹⁴⁷⁾ I, 23, 4.

¹⁴⁸⁾ I, 23, 5.

¹⁴⁹⁾ I, 24, 1: „occasiones accipientes“.

archaniołów, władze i potęgi. Bóg żydów jest również jednym z aniołów. Cały świat został stworzony przez siedmiu aniołów¹⁵⁰).

Człowiek jest również tworem aniołów. Saturnin dokładnie opisuje powstanie człowieka. Z góry od najwyższej siły zjawił się obraz świetlany, ale zaraz wrócił do góry. Aniołowie wówczas napominali się, mówiąc: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo“¹⁵¹) to znaczy oczywiście, na obraz i podobieństwo owego wyższego zjawiska. Uczylnili wprawdzie człowieka, ale bardzo ułomnego, bo tylko pełzał po ziemi. Wówczas wyższa moc, zlitowawszy się nad nim, zesłała iskrę życia, która człowieka podniosła i dała mu życie¹⁵²).

Najwyższy Ojciec, chcąc strącić aniołów i władze, a głównie Boga żydów, posłał Chrystusa, który zniszczy ludzi złych i demonów, a zhawi ludzi dobrych, posiadających iskrę życia. Zbawiciel jest niezrodzony przez niewiastę, niecielesny i niekształtny. Błędnie się wierzy, że ukazał się jako człowiek, bo chyba tylko pozornie mógł przyjąć postać ludzką¹⁵³).

Proctwa pochodzą jedne od światotwórczych aniołów, inne od samego nawet szatana¹⁵⁴).

Pogarda szkoły Saturnina dla aniołów, którzy stworzyli ciało i rzeczy ziemskie, okazuje się również w tem, że wstrzymują się od małżeństw i pokarmów mięsnych¹⁵⁵).

Bazyliides, uczący według Ireneusza w Aleksandrii, ustanawia taką hierarchję:

Niezrodzony Ojciec
 Nous
 Logos
 Phronesis
 Sophia i Dynamis
 Pierwsi aniołowie i książeża
 Pierwsze niebo
 Drudzy aniołowie i książeża
 Drugie niebo
 i tak dalej aż do
 365-go nieba

¹⁵⁰) I, 24, 1.

¹⁵¹) Gen., 1, 26.

¹⁵²) I, 24, 1.

¹⁵³) I, 24, 2.

¹⁵⁴) Ibid.

¹⁵⁵) Ibid.

Właśnie na wzór liczby niebios rok ma tyleż dni¹⁵⁶). Tym rozmaitym niebiosom nadawają rozmaite imiona, których jednak Ireneusz nie wymienia, prócz jednego, z którego zstąpił Zbawiciel; to niebo ma się nazywać Kaulakau¹⁵⁷). Położenie lokalne tych niebios rozdzielają w podobny sposób, jak matematycy, tylko Ireneusz nie powiada, jak. Księciem najwyższym jest Abraksas, bo jego imię mieści w sobie wartość liczebną sumy 365¹⁵⁸).

Ostatnie niebo jest to, które jest widoczne dla nas. Aniołowie, zajmujący je, stworzyli świat i podzielili między sobą ziemię i narody. Najgłówniejszym ich księciem jest Bóg żydów, który usiłował podbić również i inne narody. Wtedy najwyższy Ojciec posłał swego jednorodzonego Nousa, który ukazał się w pozornym ciele i pozornie cierpiał. Wybawił on wszystkich wierzących w niego od światotwórczych aniołów¹⁵⁹).

Proroctwa pochodzą od aniołów, a w szczególności prawo Mojżeszowe od anioła czyli od Boga żydów¹⁶⁰).

Właściwością więc Bazylidesa jest pomnożenie liczby aniołów i niebios do trzysta sześćdziesięciu.

Karpokrates i jego uczniowie.

Tutaj Ireneusz już całkiem nie ustala związku tych nauczycieli z poprzednimi. Odrazu wykłada ich teorię.

Odróżniają oni niestworzonego Ojca od aniołów o wiele niższych, którzy stworzyli świat. Dusza Jezusa jest jak zwykła inna ludzka co do swej istoty, tylko mocniejsza i nieskalana. Lepiej sobie przypominała, co widziała, kiedy przebywała jeszcze w bliskości niestworzonego Ojca. Dostała ona jeszcze specjalnie z góry wyższą siłę dla pokonania wszelkich namiętności¹⁶¹). Należy pogardzać twórczycielami świata i dążyć do wyzwolenia się z pod ich władzy¹⁶²).

¹⁵⁶) I, 24, 3.

¹⁵⁷) I, 24, 5.

¹⁵⁸) I, 24, 6.

$$\alpha + \beta + \rho + \alpha + \xi + \alpha + \varsigma \\ 1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 = 365.$$

¹⁵⁹) I, 24, 4.

¹⁶⁰) I, 24, 5.

¹⁶¹) I, 25, 1.

¹⁶²) I, 25, 2.

Cerynt, ebionici i nikolaici.

Jak już we wstępie zaznaczyliśmy, Ireneusz, omawiając dawniejszych gnostyków, przesuwając jednego za drugim bez jakiegokolwiek wewnętrznego związku. Nieraz powie jakieś ogólne zdanie, a nieraz absolutnie nic o ich pochodzeniu. Może Ireneusz czerpał z jakiego dawniejszego źródła, gdzie znalazł taką kolejność, albo też używał rozmaitych źródeł bez zastanowienia się nad chronologią. Widzi tylko to, że wyliczeni przez niego mistrzowie odrębną od katolickiej głosili naukę.

Tak więc w dalszym ciągu po szkole Karpokratesa przechodzi Ireneusz do omówienia nauki Cerynta, ebionitów i nikolaitów.

Cerynt z Azji uczył, że świat nie był stworzony przez najwyższego Boga, ale przez jakąś moc, daleko od tej pierwszej siły oddaloną i nieznającą jej. Jezus to zwykły człowiek, zrodzony z Józefa i Marji, na którego w czasie chrztu zstąpił wyższy Chrystus pod postacią gołębicę. Ten Chrystus nie cierpiał, ale tylko człowiek Jezus¹⁶³).

Ebionici zgadzają się z katolikami co do tego, że świat został stworzony przez Boga. Co do Jezusa uczą podobnie jak Cerynt i Karpokrates, mianowicie, że Jezus jest zwykłym człowiekiem, zrodzonym w ludzki sposób. Z proroctwami starają się, jak mówi Ireneusz, z wielką troską załatwić się; to pewnie znaczy tyle, co, przyjmując całość, jednak wykładają dane miejsca w swój sposób, aby odpowiadały ich naukom. Obserwują troskliwie Stary Testament¹⁶⁴). Odrzucają Pawła i z Nowego Testamentu uznają tylko ewangelję Mateusza¹⁶⁵).

O nikolaitach, pochodzących od Nikolasa, jednego z pierwszych diakonów, Ireneusz mało co wspomina w ogólności, a już wcale nic o ich teorii. Przedstawia tylko ich naukę o moralności, a raczej niemoralności¹⁶⁶).

Cerdon i Marcjon.

Tak jak zwykle, Ireneusz i w tym rozdziale nie zastanawia się nad klasyfikacją gnostyków pod kątem widzenia ich nauki. Dzisiejsza nauka wprost oddziela Cerdona i jego ucznia Marcjona

¹⁶³) I, 26, 1.

¹⁶⁴) I, 26, 2.

¹⁶⁵) P. 26, 2 i III, 17, 7.

¹⁶⁶) I, 26, 3.

od gnostyków i poświęca im osobny rozdział zatytułowany: „Marcjonizm“¹⁶⁷). I to słusznie, bo oni naprawdę głoszą teorię odmienną od zwykłych gnostyków, zwłaszcza w nauce o Bogu.

Tak Cerdon, którego związek z gnostykami Ireneusz ogólnikowo zaznacza, mówiąc, że był zwolennikiem symonjan, uczy dwóch bogów. Bóg Starego Testamentu jest innym od tego, którego Jezus głosił w Nowym, niema nawet między nimi żadnego związku. Bóg Nowego Testamentu jest dobry, a Boga Starego Testamentu najwyżej nazwać można jeszcze sprawiedliwym¹⁶⁸).

Dalej posuwa się jego następcą, Marcjon z Pontu, nazywając Boga Starego Testamentu wprost złym, sprawcą wszelkiego zła, żądnym wojen, niestałym w swem zdaniu i sprzeciwiającym się sam sobie. Ten też stworzył świat, z natury zły, stąd nazwany też on jest księciem świata. Jezus, pochodzący od dobrego Boga, rozwiązał Stary Testament. W tym celu Marcjon obcina z Ewangelji i św. Pawła wszystko to, co przemawiało za tem, że Ojcem Jezusa jest Bóg Starego Testamentu¹⁶⁹).

Enkratyci (Taccjan) i inni.

Tutaj wprowadzie Ireneusz ustala pewien związek, ale zbyt luźny, aby mógł rzeczywiście służyć jako cenny materiał do poznania genezy gnostycyzmu. Powiada bowiem tak: „Powyżsi mężowie stali się przyczyną już wielu innych odłamów herezji, dlatego, że wielu z nich, bodaj czy nie wszyscy, chcą zostać doktorami i odłączyć się od dawnej swej herezji. Kombinując inne prawdy z innych zdań, a potem z innych inne, prą do tego, żeby coś nowego uczyć i ogłosić siebie samych wynalzcami nowej, w jakikolwiek sposób skłeconej nauki“¹⁷⁰).

Enkratyci, którzy duchowo, według Ireneusza, pochodzą od Saturnina i Marcjona, nie tak bardzo może wdawają się w teorię, ile wyciągają z niej praktyczne wnioski. Pogardę swoją dla Boga Stworzyciela okazują w wstrzymywaniu się od małżeństw, które przecież mają na celu rozmnożenie dzieł właśnie tego Boga Stworzyciela. Głoszą również abstynencję od t. zw. rzeczy psychicznych.

Wśród tej grupy Ireneusz wspomina imiennie Taccjana,

¹⁶⁷) Np. Tixeront, *op. cit.*, str. 206—212.

¹⁶⁸) I, 27, 1.

¹⁶⁹) I, 27, 2 i III, 12, 12.

¹⁷⁰) I, 28, 1.

który odpadłszy od Kościoła, opowiadał bajki na sposób walentyńjan o jakichś niewidzialnych eonach. Małżeństwo ogłosił również, jak Marcejon i Saturnin, za złe, a nowość przyniósł swą nauką o tem, że Adam nie dostał zbawienia¹⁷¹⁾.

Ireneusz wspomina też o i n n y c h, którzy pod natchnieniem Bazylidesa i Karpokrata uczyli, że Bóg nie zważa wcale na to, czy ludzie żyją w złych stosunkach, albo czy spożywają z ofiar składanych bożkom¹⁷²⁾.

Kończąc, powiada Ireneusz, że wprost niepodobieństwem jest wyliczyć wszystkich, którzy w ten albo inny sposób odbiegli od prawdy¹⁷³⁾.

Barbeloici.

Odtąd Ireneusz przechodzi do omówienia kilku systemów, które nie wiążą swej nazwy z nazwiskiem mistrza, ale biorą ją od pewnego głównego punktu nauki.

Tak barbeloici, którzy według Ireneusza powstałi z wyżej wymienionych symonjan, jakoby grzyby z ziemi, przyjmują jakiegoś eona, który w dziewiczym duchu nigdy się nie starzeje, a którego nazywają Barbelo. Jest on jakoby myślą (Ennoją) niewypowiedzialnego Ojca.

Z nich obuch powstała Prognoza, potem Aphtharsia i Wieczna Zoe. Barbelo, patrząc na nich, zrodziła w upojeniu Światło, podobne do niej. Tak więc Barbelo stała się początkiem światłości i pochodzenia wszystkiego.

Ojciec namaścił to światło, i to jest Chrystus (Namaszczony). Na prośbę Chrystusa powstał Nous, a potem Logos. Powstawają między nimi takie pary:

1. Ennoja—Logos
2. Aphtharsia—Chrystus
3. Wieczna Zoe—Thelema
4. Nous—Prognoza¹⁷⁴⁾

To jest pierwsza ósemka, druga powstała tak: z pierwszej pary powstał Autogenes, aby reprezentować Wielkie Światło; jemu wszystko jest poddane. Z nim powstała Aletheja. Z drugiej pary

¹⁷¹⁾ Ibid.

¹⁷²⁾ I, 28, 2.

¹⁷³⁾ Ibid.

¹⁷⁴⁾ I, 29, 1.

powstały cztery światła, czyli anioły dla towarzystwa Autogenesa: Harmogenes, Raguel, Dawid, Eleleth. Od trzeciej pary pochodzą również cztery twory dla obsłużenia powyżej wymienionych czterech światła, a mianowicie: Charis, Thelesis, Synesis, Phronesis¹⁷⁵).

W dalszym ciągu Autogenes wydał człowieka, który nazywa się Adamas, niepokonalny, a Harmogenes dodał mu za małżonkę Gnozę. Wskutek połączenia swego z Gnozą, Adamas odebrał znajomość nieznanego Ojca, a Barbelo dodała mu jeszcze siłę niepokonalną. Z Adamasa i Gnozy zrodziło się drzewo, nazwane przez barbeloitów również Gnozą¹⁷⁶).

Od anioła, towarzyszącego Autogenesowi czyli Monogenesowi, pochodzi Duch święty, nazwany również Sophją albo Prounikos. Sophja, będąc bez pary, spojrzała na dół, aby znaleźć małżonka, a uczyniła to bez zezwolenia Ojca. Z tego wynikło coś, w czym znalazły się niewiadomość i zuchwałość. I to jest Proarchon, twórca tego świata.

Z siłą, odebraną od matki, Proarchon udał się w sfery niższe i utworzył firmament nieba, gdzie sam mieszka. W swej niewiadomości stworzył podległe mu władze, aniołów, firmamenty i wszystko, co ziemskie.

Wreszcie połączył się z Authadją i zrodził z nią wszelką złość, zazdrość, nienawiść, zemstę i pożydlivość.

Sophja na widok tego uciekła do siódmego nieba i tak stała się głową niższej ósemki, w której skład wchodzi: Proarchon, niewiadomość, Authadja i pięcioro ich dzieci (złość, zazdrość i t. d., jak wyżej)¹⁷⁷).

Ofici i setjanie.

Ofici i setjanie tworzą według Ireneusza jedną sektę. Ireneusz nie wymienia ich nazwy, tylko mówi o nich ogólnikowo: „inni“¹⁷⁸).

Otóż według tych „innych“ istnieje jakieś Praświatło w mocy Bythosa, szczęśliwe, nieskazitelne i bezgraniczne, które jest początkiem wszystkiego, a nazywa się Pracźłowiekiem. Powstała z niego Ennoję nazywają Drugim Człowiekiem. Pod nimi jest Duch święty, nazwany również Pierwszą Niewiastą, który unosi się nad oddzie-

¹⁷⁵) I, 29, 2

¹⁷⁶) I, 29, 3.

¹⁷⁷) I, 29, 4.

¹⁷⁸) I, 30, 1.

lonemi od niego, niewiadomo w jaki sposób powstałemi, elementami: wodą, ciemnościami, przepaścią i chaosem. Pracłowiek i Drugi Człowiek, patrząc na piękność Pierwszej Niewiasty, zrodzili z niej nowe światło: Chrystusa, nazwanego też Trzecim Człowiekiem¹⁷⁹).

Powstanie tego Trzeciego Człowieka dokładniej opisują. Pierwsza Niewiasta nie mogła zmieścić w sobie światła Pracłowieka i Drugiego Człowieka. Wtedy przepłynęło światło częściowo na lewą stronę. Z prawej strony powstał, jako jedyny jej syn, wyżej wymieniony Chrystus. Ten został zaraz z matką znowu wyniesiony do nieskazitelnego eona. I wtedy na nowo połączyła i zjednoczyła się pierwsza czwórka: Pracłowiek, Drugi Człowiek, Pierwsza Niewiasta i Chrystus, a to połączenie nazywają prawdziwym i świętym Kościołem (zgromadzeniem)¹⁸⁰.

Siła, która wypłynęła z Niewiasty na lewą stronę, nazywa się lewą, Prounikos, Sophja, albo też męsko-żeńską. Zawierała ona w sobie rosę świetlaną. Spadła ona od ojców na dół do wód. Wtedy do świetlanej rosy wszystko przylgnęło, i siła owa w ten sposób otrzymała ciało. Byłaby w tej materji zginęła. Mimo wysiłków nie mogła wydostać się sama z wody. Starła się przynajmniej ukryć resztki wyższego światła w obawie, by czasem i ono nie było skaleczone przez niższe elementy. Wzmocniona nową siłą przez świetlaną rosę, wzniosła się w górę i tam rozpostarłszy się, utworzyła sklepienie i ukształtowała z swego ciała niebo, które widzimy, które i do dziś zachowało swoje wodniste ciało. Wkońcu, palona żądzą za wyższem światłem, otrzymała nową siłę i w ten sposób zdołała pozbyć się swego ciała. To ciało nazywają Niewiastą z Niewiasty¹⁸¹).

Miała też syna, Ialdabaotha,¹ który jednak nie znał matki. Temu zostawiła pewne tchnienie nieśmiertelności, dzięki czemu zrodził on, już bez swej matki, syna, a ten wydał drugiego syna, ten drugi trzeciego i t. d. aż do siódmego. Co do pochodzenia i godności jeden od drugiego był wyższy. Tak więc powstała ósemka: siedmiu synów, a na ósmym miejscu ich matka¹⁸²).

Każdy z tych synów czyli aniołów stworzył swoje niebo.

¹⁷⁹) Ibid.

¹⁸⁰) I, 30, 2.

¹⁸¹) I, 30, 3.

¹⁸²) I, 30, 4.

Oni to panują nad rzeczami niebieskimi i ziemskimi, a na czele ich stoi laldabaoth¹⁸³).

Tenże laldabaoth zrodził bez pozwolenia matki aniołów, archaniołów, siły, władze i potęgi. Potomkowie zwrócili się niestety przeciw własnemu swemu Ojcu. Wtedy laldabaoth, spojrzawszy na leżący pod sobą kwas materji, złożył w nim swoją popędlivość i zrodził syna, Nousa, skrzyconego w postaci węża. Tam też powstały duch, dusza i wszystko, co na ziemi jest: zapomnienie, złość, zemsta, zazdrość i śmierć¹⁸⁴).

W drugiej części znajdujemy opis powstania człowieka. laldabaoth sądził, że jest panem najwyższym i z dumą zawołał: „Jam Ojciec i Bóg, a nademną nikt!“ Ale matka jego zaprotestowała, wołając: „Nie kłam, laldabaoth, albowiem jest nad tobą Ojciec wszystkich rzeczy, Pierwszy Człowiek i Człowiek, syn Człowieka!“ Wówczas to księżęta, wprowadzeni w zdumienie z powodu tych niezwykłych słów, zaczęli szukać przyczyny tego wołania. laldabaoth, celem odwiedzenia ich od szukania, rzekł: „Chodźcie, uczynimy człowieka na podobieństwo nasze!“¹⁸⁵). Sześć potęg odebrało od matki wyobrażenie człowieka w tym celu, by ci, stwarzając go, sami siebie wypróznili z siły wyższej. Tak też uczynili człowieka, ale bardzo niezgrabnego, bo niezmiernie szerokiego i długiego, który tylko pełzał po ziemi. laldabaoth, do którego przyprowadzono człowieka, tchnął weń ducha życia, a tem samem za sprawą swej matki i on pozbawił się wyższej siły. Człowiek zaś odebrał siłę wyższą, bo Nousa i Enthymesisę, dzięki czemu poznał Pierwszego Człowieka, któremu składał dzięki z pominięciem swych twórcyeli¹⁸⁶).

laldabaoth, zazdrosny, chciał pozbawić człowieka jego wyższej siły. Stworzył z niego niewiastę, Ewę, ale matka jego Prounikos wypróżniła ją niewidzialnie z wyższej siły. Reszta sześć sił, podziwiając Ewę, zrodziła z niej aniołów¹⁸⁷).

Matce Prounikosie nie dosyć było na tem, że już przy stworzeniu człowieka pozbawiła laldabaotha częściowo jego siły wyższej, i tak samo Ewę, zamierzała teraz doprowadzić Adama i Ewę do

¹⁸³) I, 30, 5.

¹⁸⁴) Ibid.

¹⁸⁵) Por. Gen., 1, 26.

¹⁸⁶) I, 30, 6.

¹⁸⁷) I, 30, 7.

całkowitego nieposłuszeństwa względem Ialdabaotha. Do tego użyła jako narzędzia węża t. j. Nousa. Za namową tegoż węża zjedli oni owoc, zakazany przez Ialdabaotha, a tem samem poznali oną siłę, która jest ponad wszystkim i całkiem odpadli od swych twórcy, z czego oczywiście Prounikos wielce się ucieszyła¹⁸⁸).

Najbliższym skutkiem przekroczenia zakazu Ialdabaotha było to, że tenże strącił za karę Adama i Ewę z raju, czyli z nieba na ziemię. Prounikos na pewien czas pozbawiła ich rosy świetlanej, by czasem i duch nie miał udziału w przeklęciu i poniżeniu. Razem z nimi strącony został wąż Nous na ziemię, gdzie podbiwszy sobie tamtejszych aniołów, sam zrodził sześciu demonów ziemskich, sprzeciwiających się zawsze rodzajowi ludzkiemu, a sam był siódmym¹⁸⁹).

Na ziemi ciała Adama i Ewy stały się cięższe, a dusza słabsza. Ale Prounikos, zlitowawszy się nad nimi, znowu zwróciła im miły zapach świetlanej rosy, wskutek czego doszli do świadomości siebie samych. Poznali, że otoczeni są ciałem materialnym, ale, na szczęście, tylko na pewien czas. Prounikos przyczyniła się też do tego, że znaleźli potrawy. Potem Adam i Ewa zrodzili Kaina w upojeniu cielesnem. Chytry wąż zapanował nad nimi i doprowadził go do bratobójstwa. Natomiast Set zrodził się za pośrednictwem Prounikosy, stąd też w tej sekcie zażywa szczególniejszego poważania. Przyszedł i Noreah¹⁹⁰) i reszta ludzi, których demonowie doprowadzili do odszczepieństwa i bałwochwalstwa, podczas gdy Prounikos starała się ratować tylko swoją własność, t. j. świetlaną rosę¹⁹¹).

Dalsza historia ludzkości również przyczynia się do oświecenia idei wymienionej szkoły o Bogu. Ialdabaoth sprowadził na ludzi zły potop, ale Prounikos uratowała świetlaną rosę w arce Noego, dzięki czemu świat na nowo napełnił się ludźmi. Ialdabaoth zawarł przymierze z Abrahamem i opiekował się szczególnie żydami za pośrednictwem Mojżesza. Każdy z owych siedmiu potomków Ialdabaotha, o których powyżej była już mowa, wybrał sobie swego herolda, aby ogłaszał jego chwałę¹⁹²). Ale i Prounikos inspirowała

¹⁸⁸) Ibid.

¹⁸⁹) I, 30, 8.

¹⁹⁰) Zapewnie tyle co: Noe.

¹⁹¹) I, 30, 9.

¹⁹²) I, 30, 10.

proroków, by nie zapomnieli o Pracłowieku, nieśmiertelnym eonie i o wyższym Chrystusie. Sprawiała ona i to, że przez nieświadomego swych uczynków Ialdabaotha zrodziły się dwie istoty, jedna z niepłodnej Elżbiety, drugą z dziewicy Marji¹⁹³).

Również i z ich chrystologii trzeba dorzucić kilka notatek, mogących przydać się do lepszego zrozumienia ich nauki o Bogu

Sophja czyli Prounikos nie zaznała na ziemi pokoju. Wtedy Pierwsza Niewiasta, t. j. Duch święty, zażądała od Pracłowieka, by posłał na ziemię Chrystusa, owo, jak sobie przypominamy, namaszczone światło. Chrystus też, zstępując, przyciągnął do siebie wszystko, co w sobie nosiło świetlaną rosę, a przedewszystkiem samą Sophję. Człowiek Jezus pochodzi z dziewicy za sprawą Ialdabaotha, a został przygotowany przez Sophję specjalnie jako naczynie czyste na przyjęcie Chrystusa. Chrystus wraz z Sophją wstąpili w Jezusa, i tak stał się Jezus-Chrystus¹⁹⁴).

Zadanie Jezusa-Chrystusa polegało na tem, że ogłosił się synem Pracłowieka, a ludziom głosił nieznanе dotąd nikomu wyższe tajemnice. Cierpiał tylko Jezus, a Chrystus razem z Sophją przenieśli się jeszcze poprzednio do nieśmiertelnego eona¹⁹⁵).

Ireneusz donosi jeszcze w jednym zdaniu o pewnej wersji co do węża. Powiada, że niektórzy uczą, iż sama Sophja stała się wężem, sprzeciwiającym się stworzycielowi Adama, Ialdabaothowi¹⁹⁶).

Kainici.

Na ostatniem miejscu w szeregu wszystkich heretyków Ireneusz wyklada jeszcze naukę pewnych nauczycieli, którzy wzamian za Seta nazywają Kaina błogostawionym, stąd późniejsza nazwa tej sekty „Kainici“.

Kain, jak wogóle wszyscy jemu podobni ludzie Starego Testamentu uchodzą u tych gnostyków za ludzi, pochodzących od wyższej potęgi. Tych zwalcza Stworzyciel świata, choć daremnie, bo Sophja ratuje, co jej jest własnością. Judasz, który zdradził Jezusa, najlepiej poznał prawdę, on też zniósł wszystko, co pochodziło od Stworzyciela świata¹⁹⁷). Ireneusz czytał ich książki, gdzie

¹⁹³) I, 30, 11.

¹⁹⁴) I, 30, 12.

¹⁹⁵) I, 30, 13.

¹⁹⁶) I, 30, 15.

¹⁹⁷) I, 31, 1.

autorowie nawoływali do ogólnego zniszczenia twórcy świata, nazwanego też Histerą, czyli dokładnie „brzuchem“. Głosili, że należy zniszczyć brzuch t. j. ciało jako dzieło twórcy świata. To też i niemoralność, powiada Ireneusz, podobna była do rozwiązłego życia Karpokratesa i jego szkoły¹⁹⁸).

Na tem Ireneusz kończy drugą serję gnostyków, mianowicie dawniejszych, począwszy od Szymona Maga. Naznacza też stosunek pierwszej serji t. j. walentynjan w najogólniejszem znaczeniu do drugiej serji, mówiąc z przekazem: „Od takich matek, ojców i praocjów pochodzą walentynjanie“¹⁹⁹).

Streszczenie nauki gnostyków o Bogu.

Sądzimy, że nie od rzeczy będzie streścić pokrótce naukę wymienionych gnostyków, trzymając się poglądu Ireneusza. Dzisiaj możnaby rozmaicie zgrupować tych nauczycieli II a częściowo nawet I wieku, właśnie czy to pod kątem widzenia miejsca pochodzenia poszczególnych nauczycieli, czy też treści ich nauki. Ale, jak powiedzieliśmy, Ireneusz tego nie czynił, albo tylko zupełnie ogólnikowo.

Pod względem chronologicznym widzi Ireneusz dwie klasy, jedną żyjącą za jego czasów. Tak więc aktualną dla biskupa lyońskiego była nauka walentynjan z głównymi przedstawicielami, Ptolemeuszem i Markiem. Drugą grupę, począwszy od Szymona Maga, poczytuje za dawniejszych i jako takich za źródło późniejszych herezji.

Pod względem treści nauki, Ireneusz ich wcale nie klasyfikuje. Widzi tylko jedną grupę heretyków, odbiegających od tradycyjnej nauki Kościoła. Oczywiście, że w swych kontrargumentach ma nieraz na myśli szczególnie jednego mistrza, chce nawet pisać osobną książkę przeciwko Marcjonowi²⁰⁰), ale nigdzie nie czyni takiej różnicy, iżby poświęcił cały choćby rozdział jednemu systemowi. On zbija ich globalnie.

W nauce o Bogu głównym punktem, który go przedewszystkiem uderza, jest ten, że gnostycy odróżniają poprostu dwóch Bogów, jednego najwyższego, Bythosa, a drugiego Demiurga, który

¹⁹⁸) I, 31, 2.

¹⁹⁹) I, 31, 3.

²⁰⁰) I, 27, 4.

stworzył niebo i ziemię i wszystko, co się nań znajduje ²⁰¹). Pierwszy jest niewysłowiony, niezbadany, wieczny, prapoczątkiem, od którego emanował większy lub mniejszy szereg eonów, z którymi on tworzy Pleromę, czyli pełność swojego bóstwa. Drugi natomiast jest jakiś niższy Bóg, ale nazywa się też Bogiem, Stwórcą nieba i ziemi, powstały, jak się Ireneusz wyraża, z błędu albo niedomagania ²⁰²). Jest też w oczach Ireneusza jakimś upośledzonym Bogiem, bo natury tylko psychicznej ²⁰³), upośledzony nawet do tego stopnia, że taki Kosmokrator (szatan), jako duch pneumatyczny, w lepszych od Demiurga znajduje się warunkach ²⁰⁴).

Widzi więc Ireneusz wszędzie dualizm, mniej lub więcej występujący. U jednych bowiem Demiurg w jakiś jednak sposób pochodzi od Bythosa ²⁰⁵), ale u drugich, jak Cerdona i Marcjona, istnieje wprost przepaść nieusuwalna między Bogiem dobrym a Bogiem sprawiedliwym ²⁰⁶), względnie nawet złym ²⁰⁷).

Zdaje się, że właśnie ta cecha dualizmu jest najgłówniejszą w systemach gnostyckich, to też Ireneusz jej poświęca najwięcej uwagi i przeciwko niej najwięcej kuje kontrargumentów.

W nauce o Bogu wysuwa się dalej u gnostyków na przedni plan to, że świat został stworzony nie przez najwyższego Boga, Bythosa, ale przez aniołów lub też jakiegoś innego stwórcy świata, odrębnego od Bythosa, Demiurga. Jedynie w systemie ebionitów zaznacza Ireneusz ich prawowierną naukę, mianowicie,

²⁰¹) I, Przedm., 1: *καὶ πολλοὺς ἀνατρέπουσιν. ἀπάγοντες αὐτοὺς προφάσει γνώσεως ἀπὸ τοῦ τόδε τὸ πᾶν συστησάμενον καὶ κεκοσμηκότος. ὡς ὑψολοιτερόν τι καὶ μεῖζον ἔχοντες ἐπιρριζαί τὸν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκότος Θεοῦ.* Por. II, 19, 9.

²⁰²) II, 19, 9: „*labis eum dicentes fructum*“.

²⁰³) I, 5, 4.

²⁰⁴) Ibid.

²⁰⁵) Nie chodzi więc tu o wyraźny dualizm, ale o taki, w którym jednak przeciwstawia się Demiurga Bythosowi. Ta kategoria gnostyków utrzymywała ostatecznie jedność Boga, o tyle, że Demiurg był tylko podrzędnym stworzeniem Bythosa. Stąd też Ireneusz mógł pisać (I, 22, 1): „*omnes enim fere quotquot sunt haereses, Deum quidem unum dicunt.*“, ale, myśląc o Cerdonie i Marcjonie, dodaje to słówko „*fere*“.

²⁰⁶) I, 27, 1.

²⁰⁷) I, 28, 2: *Διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικός, ἠϋξίσε τὸ διδασκαλεῖον, ἀπηρυσθρασιμένως βλασφημῶν.* „*eum qui a lege et prophetis annuntiatum est Deus, malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum dicens*“.

że świat został stworzony przez Boga²⁰⁸). Ale tego już nawet w swej refutacji Ireneusz nie podkreśla, tak nikłym wydaje mu się to wyjątkowe stanowisko ebionitów.

Dziwi Ireneusza, że Demiurg czy inni aniołowie, choć nie posiadali natury pneumatycznej, t. zn. nie byli doskonałymi, mieli jednak tę władzę, by uformować cały ten świat. A dokonują tego bez pozwolenia, wyraźnego albo też niewyraźnego, Bythosa, idąc za własnym rzekomo popędem. Nie znają nawet Bythosa ani Pleromy, a jednak kształtują wszystko na obraz górnej Pleromy zupełnie nieświadomie, podczas gdy w rzeczywistości przez nich, jakby przez narzędzia, działa inna wyższa siła.

Te dwa wyżej wymienione punkty, mianowicie dualizm i inferjoryzm stwórcy świata wydają się Ireneuszowi kardynalnymi w nauce gnostyków o Bogu.

Ale i inne punkty, choć mniej ważne, zauważa Ireneusz w systemach gnostyckich. Wszystkie mówią o eonach jako emanacjach najwyższej istoty. Jedni przyjmują mniej, drudzy więcej eonów, jedni nazywają te emanacje eonami, drudzy aniołami, niebami, księżętami i t. d., rozmaicie też przedstawiają ich kolejność i nazwę, w niektórych systemach zachodzą też dodatkowe eony, ale prawie w wszystkich systemach występują emanacje eonów, i to przeważnie w pewnych klasach, zazwyczaj w czwórkach, ósemkach, dziesiątkach i dwunastkach. Najbardziej pod tym względem rozwinięty jest system walentynjan, o którym też Ireneusz najwięcej mówi i który też najwięcej zbija.

Charakterystyczną cechą stanowi też w nieomal wszystkich systemach upadek ostatniego z eonów i związana z nim cała tragiczna jego historia, która jednak nie kończy się tak tragicznie, bo daje początek innym istotom, wprawdzie niższej natury, a jednak na tyle zdolnym, by kształtować inne rzeczy. Historia ta jest mniej lub więcej rozwinięta, mniej lub więcej zawiła, potrzebna w każdym razie, by stworzyć pomost między światem duchowym i niewidzialnym a światem materialnym i widzialnym. Im dalej jakaś istota odpada od Pleromy, tem bardziej nabiera formy materialnej. Gnostycy bowiem, czego wprawdzie Ireneusz nie powiada wyraźnie, ale co przyjmuje u gnostyków jako rzecz naturalną, uważali materję, a więc ciała i rzeczy ziemskie za złe z swej na-

²⁰⁸) I, 26, 2: „Qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum“.

tury. Chodziło więc im o wytłumaczenie sobie pochodzenia zła. Ponieważ sprawcą zła nie mógł być sam najwyższy Bóg, przypisywali to Demiurgowi, owej sile daleko niższej od Bythosa. I aby wytłumaczyć sobie powstanie Demiurga, wymyślili całą historię pośredniego świata, w którym upadły eon odgrywa tak wielką rolę. Cerdon i Marcjon w tym względzie nawet nie usiłowali utworzyć pomostu między Bythosem a Demiurgiem; zgóry przyjmowali dwa odwieczne pierwiastki, dobry i zły.

W powstaniu człowieka, jak widzieliśmy, najwyższy Bóg nie brał wcale udziału. Ciało bowiem i duszę psychiczną dał Demiurg, a element pneumatyczny wsunęła w człowieka potajemnie Achromoth, według walentynjan, — lub inna siła, wyższa od Demiurga, a niższa od najwyższego Boga, według innych. Najwyższy Bóg jakoby nie wiele troszczył się o świat, a według systemu walentynjan, to Demiurg zatrzymuje rządy świata do jego końca.

Wogóle najwyższy Bóg nie jest ludziom znany w Starym Testamencie, przyszedł dopiero ziemski Jezus, by ludziom objawić tajemnice Pleromy. Nawet Demiurg nic nie wiedział przedtem. Aż do przyjścia Zbawiciela on uważał się jedynym i najwyższym Panem i Bogiem. A kiedy dowiedział się od Jezusa całą prawdę o wyższym świecie, chętnie, według walentynjan, przyjął tę wiadomość, choć nadal, jak się rzekło, rządził światem.

Prorocy prorokowali nie pod natchnieniem najwyższego Boga, ale częściowo pod wpływem Demiurga, częściowo też jego matki, Achromothy.

Jezus, który przyszedł na zbawienie ludzkości, według jednych pochodzi z dziewicy, według drugich na zwykły ludzki sposób. Dopiero w czasie chrztu zstąpiła nań wyższa siła, która jednak usunęła się zpowrotem w czasie jego męki.

Dotykając jeszcze rzeczy ostatecznych, trzeba stwierdzić, że Demiurg sam w nagrodę za swe rządy przeniesie się z swego siódmego nieba do miejsca swej matki, do t. zw. miejsca środkowego; do Pleromy jednak sam nie wejdzie, chociaż dusze ludzkie pneumatyczne tam dotąd będą miały dostęp.

Sądźmy, że za wzorem Ireneusza wyliczyliśmy wszystkie punkty zasadnicze nauki gnostyków o Bogu. W myśl Ireneusza musimy powiedzieć, że to jakiś dziwny Bóg, podzielony, związany w swej działalności, zależny, nie troszczący się o świat. W kwestji Trójcy świętej gnostycy wcale się nie wypowiedzieli, choć spotyka

się nazwy Ojca, Syna i Ducha świętego²⁰⁹), i to w zupełnie innym od katolickiego pojęcia wyglądzie. Pan Jezus nie jest w prawdziwym znaczeniu Synem Boga, ale najwyżej, według gnostyków, człowiekiem wyposażonym w wyższą siłę.

Nie dziw więc, że Ireneusz, jako biskup dbały o czystość nauki apostołskiej²¹⁰), z wszelką energią przeciwstawił się błędnej idei gnostyków o Bogu. Właśnie walka z gnostycyzmem sprawiła, że Ireneusz musiał tradycyjną naukę o Bogu bronić, w niektórych punktach rozumowo wyświecić i poprzeć argumentami, zaczerpniętymi z Pisma świętego i tradycji. Poznawszy więc szczegółowo naukę gnostyków o Bogu, jak się ona przedstawiała Ireneuszowi, w dalszym ciągu poznamy Ireneusza kontrargumentację, aby potem z nich wysnuć myśl samego Ireneusza o Bogu.

(Dokończenie nastąpi).

Poznań

Ks. Władysław Śpikowski.

Vladislaus Śpikowski: Notio Dei a s. Irenaeo contra gnosticos explanata et defensa.

Summarium publicabitur in fine dissertationis in numero sequenti.

²⁰⁹) W systemie walentynjan i ofitów (I, 30, 1).

²¹⁰) I, Przedm., 2; III, 6, 4; IV, 26, 4; V, Przedm.