

Wybrane aspekty problematyki orfizmu jako źródło europejskiej wiedzy gnostycznej

Problematyka orfizmu stanowi jedno z najważniejszych i zarazem najbardziej intrygujących zagadnień początków refleksji filozoficznej naszego kręgu kulturowego. Jednoznaczna analiza założeń ontologicznych orfizmu nie jest możliwa, zarówno ze względu na brak materiałów źródłowych, jak i roztopienie się fragmentów światopoglądu orfickiego w systemach filozoficznych, które z jednej strony czerpią z orfizmu, a z drugiej, narzucając własny aparat pojęciowy, zniekształcają oryginalną jego myśl. Istnieje jednak wyraźna potrzeba pogłębionej interpretacji zasadniczych idei orfizmu, gdyż bez nich niemożliwe jest zrozumienie zarówno dalszych dziejów filozofii Greckiej (pitagoreizm, eleatyzm, neoplatonizm), jak i fundamentów europejskiej wiedzy gnostycznej.

Nie wchodząc w terminologiczne zawilości dotyczące definicji gnozy i gnostycyzmu, za gnozę uważać będziemy wiedzę o bo-

skich tajemnicach zastrzeżoną dla pewnej elity. Przez gnostycyzm będziemy rozumieć przekonanie o identyczności boskiej natury z cząstką (bądź iskrą boską) tkwiącą w duszy ludzkiej. Powinnością owej *apeks mentis* jest ponowne ożywienie i przywrócenie jej dawnego stanu¹. Ilustracja orfickiej koncepcji stosunku człowieka do sfery boskiej oraz powrotu duszy do jej naturalnego sposobu bytowania wymaga analizy podstawy mitologicznej oraz przedstawienia orfickich przekazów kosmologiczno-teogonicznych. Następnie przedstawię zarys antropologii orfickiej, wraz z jej najważniejszą częścią – etyką. Scharakteryzuję ewolucję kultu orfickiego oraz zastanowię się, czy koncepcje orfizmu mogą stanowić jedno ze źródeł wiedzy gnostycznej.

Charakterystyczną cechą myślenia greckiego jest teza, iż ontologiczną podstawę sfery polityczno-społecznej oraz antropologii stanowi problematyka kosmologiczno-teologiczna. Dlatego koncepcję człowieka, jego pochodzenie i aktualną kondycję bytową przedstawić należy na tle najważniejszych wersji orfickich teogonii. Damaskios z Damaszku w dziele *De principiis* opisuje teologię orficką przedstawioną przez Eudemosa, która „przemilczała wszystko, co rozumowe, jako całkowicie niewypowiadalne i niepoznawalne w sposób szczegółowy i [nie] opisywalne: [Orfeusz – A.P] zaś z Nocy uczynił początek”². Noc jest symbolem absolutnej jednolitości, przez co jest nieokreślona i dzięki temu niepoznawalna. *Hymn orficki do Nocy* zaświadcza o narodzinach z Nocy zarówno bogów nieśmiertelnych, jak i ludzi oraz wszelkiego życia³. Z pierwotnej nieokreśloności rodzi się wszystko inne, a więc to, co można zobaczyć, rozgraniczyć, i w konsekwencji,

¹ Tzw. „Definicja messenińska”. *Le Origini delio Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966*, Leiden 1967, s. XX–XXXII.

² Damaskios, *De pricipis*, I, 319–8–11. tłum. P. Świercz.

³ *Hymn orficki do Nocy*, Orphica, Hymni III,1–2. tłum. P. Świercz.

nazwać. Z Nocy wyłania się jajo świata, będące symbolem zarówno początku, jak i wiecznego odradzania się – powrotu do egzystencji⁴. Jajo podzieliło się: jego górna część utworzyła niebo a dolna ziemię, w środku ukazało się światotwórcze dwupłciowe bóstwo, mające cztery oczy i dwie pary skrzydeł zwane Fanesem, Protagonosem, Erikepajosem bądź Erosem. Następnie kolejno po sobie następowały świąty Fanesa, Uranosa, Kronosa, Zeusa, który ukarał ojca, podobnie jak Uranosa ukarał Kronos, za niesprawiedliwość wyrządzoną potomstwu. Symbol jedności – Uranos bądź Kronos ciemniżyli swoje potomstwo symbolizujące wielość⁵. Po przejściu rządów nad światem Zeus pragnie „sprostać wymogowi, aby wszystkie rzeczy były jednym i równocześnie każda z nich była odrębna”⁶. Zwraca się z tym pytaniem do Nocy, która w odpowiedzi radzi by zrodził (pojęcie kreacji było obce myśleniu greckiemu) świat na nowo. Zeus połyka Fanesa (Erikepajosa) wraz z całym światem i rodzi go na nowo. Celem tego zabiegu był powrót świata do jedności, która nie przekreślając tożsamości poszczególnych rzeczy jak pierwotna jednorodność Nocy, zjednoczy wielość sobą. Ze związku Zeusa i Kory zrodził się Zagreus-Dionizos, którego Zeus ogłosił królem bogów, i który miał ostatecznie zjednoczyć świat w jedności. Podjudzeni przez Herę Tytani rozszarpali ciało Zagreusa na kawałki i zjedli. Atena zdołała jedynie uratować bijące jeszcze serce Zagreusa, z którego Zeus przyrządził napój, po wypiciu którego Semele urodziła ich syna Zagreusa-Dionizosa. Zeus spalił Tytanów, z sadzy pozostałej po nich powstało nowe ludzkie plemię. Ludzie noszą w sobie za-

⁴ M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Warszawa 2000, s. 436–437.

⁵ A. Krokiewicz: *Studia ofickie*. W: *Studia orfićkie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 42.

⁶ D. Kubok: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 59.

równy dziedzictwo Zagreusa, jak i Tytanów. Powrót do jedności i pełni ma się zrealizować na dwóch płaszczyznach: kosmologicznej i teologicznej. Zarówno kosmos przechodzi fazę jedności, z której wylania się wielość, mająca być potem jednoczona przez Zagreusa-Dionizosa, jak i sam Zagreus-Dionizos w pierw rozczłonkowany, ma być później zjednoczony. Owo poszukiwanie utraconej jedności wyrażające się w przekonaniu, że po cyklicznym rozproszeniu powinien nastąpić cykl powtórnego połączenia części, jest podstawowym zagadnieniem myśli orfickiej. Jedność wszystkiego dokona się w szóstym pokoleniu, w dniu nadejścia orfickiego Dionizosa. Ów cykl, nadzieja na odzyskanie utraconej jedności, jest również udziałem człowieka. Nosimy w śmiertelnym ciele cząstkę Dionizosa, czyli obietnicę zbawienia, perspektywę powrotu do utraconej jedności⁷. Postać Dionizosa-Zagreusa przenika nie tylko płaszczyznę kosmogoniczno-teologiczną, ale określa substancjalność człowieka, jego przeznaczenie i miejsce, do którego przynależy.

Orficka koncepcja człowieka jest zbudowana na dychotomii dwóch elementów: duszy, która jest pochodzenia dionizyjskiego oraz pierwiastka tytanicznego w człowieku, które przeważnie określane jest jako ciało. Należy jednak określić relację w jakiej znajdują się te dwa elementy. Orficka wizja człowieka została przejęta i rozszerzona przez pitagoreizm oraz sformułowana w Platońskim dialogu *Gorgiasz* w sławnym zdaniu: „ciało jest grobowcem duszy”⁸. Jednak, jeżeli człowieczy powrót do jedności ma się zasadzać na prostym powrocie duszy do sfery dionizyjskiej, czyli boskiej, z której pochodzi, cóż stoi na przeszkodzie? W Platońskim *Fedonie* Sokrates wyraża dezaprobatę

⁷ J.P.Vernant: *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Warszawa 1998, s. 93–95.

⁸ Platon: *Dialogi*. Tom I, *Gorgiasz*, 493a – 3–5. Kęty 1999, s. 406.

w stosunku do samobójców, uzasadniając to tym, że „my, ludzie jesteśmy jedną z prywatnych własności bogów”⁹. Olimpodoros w komentarzu do *Fedona* stwierdza, że „(...) nie powinniśmy sami siebie zabijać, skoro ciało nasze jest dionizyjskie: częścią bowiem jego jesteśmy, jeśli przecież z sadzy Tytanów składamy się, kosztujących ciało jego”¹⁰. W tym fragmencie ukazują się nam ograniczenia interpretacyjne wynikające z ostrego podziału na duszę (pierwiastek dionizyjski) i ciało (pierwiastek tytaniczny) w człowieku. Bowiem jak wytłumaczyć „dionizyjskość ciała”? Jak tak odmienne sfery rzeczywistości mogą na siebie oddziaływać, jak człowiek radzi sobie jako podzielony? Wydaje się, że te aporie można rozwiązać jedynie przyjmując założenie, że dusza człowieka jest złożona również z dwóch elementów: tytanicznego i dionizyjskiego. Słabszy jest pierwiastek tytaniczny, lecz przy pomocy ciała ludzkiego jest w stanie utrzymać duszę w jego „grobowcu”. Podobnie można zinterpretować opisy duszy ludzkiej u filozofów czerpiących z orfizmu. Platońska dusza składała się z trzech części: pożądlivej, impulsywnej i rozumnej. Sam Platon używa w tym podziale słowa – część, jednak pisze je zawsze w cudzysłowie, by podkreślić metaforyczność tego terminu¹¹. Dusza jako taka jest niezłożona – jeśli człowiek stanowi jedność, to dzięki swej duszy, nie ciału. Dusza rozumna poznaje idee także dzięki temu, że ma do nich podobną naturę – jest niezmienna i wieczna. Przeznaczona do kierowania, ponieważ jest najbardziej spokrewniona z tym, co boskie. Pozostałe elementy duszy związane są w sposób zasadniczy z ciałem, tj. ze światem zjawiskowym, i nie mają bezpo-

⁹ Platon: *Dialogi*. Tom I, Fedon, IV 60 d–e, op. cit., s. 632.

¹⁰ Olimpodoros: *In Platonis Phaedonem commentaria*, I, 3, 10–14. tłum. P. Świercz.

¹¹ F. Copleston: *Historia filozofii*. Tom I. Warszawa 1989, s. 237.

średniego udziału w rozumie i rozumnym działaniu¹². Ponad to jeśli interpretować człowieka tak jak go widzieli Grecy – na tle większej całości, którą jest sfera teogoniczno-kosmologiczna, to w samym Dionizosie, którego życie jest obrazem i przepowiednią ludzkiego życia, jest pewna dwoistość.

Można tu przytoczyć nieco inną interpretację stosunku elementu tytanicznego do elementu dionizyjskiego, która tylko z pozoru jest sprzeczna z omówioną na początku. M. Eliade uważa, że „ta właśnie paradoksalna dwoistość zainteresowała Greków”¹³ – istota śmiertelna (Semele) rodząca boga, który przez swoją „ludzkość”, bliższy jest śmiertelnym niż wszyscy bogowie Olimpu. Dwoistość wskazuje nie tylko na „wartość” pierwiastka śmiertelnego w boskości – w Dionizosie – ale i w człowieku, który ostatecznie, pod koniec swej wędrówki, staje się na powrót istotą boską. Orfizm głosi jedność życia i śmierci „poprzez swoje epifanie i znikania Dionizos objawia tajemnicę i świętość związku życia ze śmiercią”.¹⁴ Dowartościowanie elementu nierozumnego ma miejsce w życiorysie mitycznego Dionizosa i poprzez niego w człowieku, gdyż pierwiastek duchowy potrzebuje cielesnego do uświadomienia swojej boskości – inności. By uwypuklić z kolei element boski w tym co ciemne zaznaczmy, że Tytani „po spożyciu boga, mieli w sobie iskrę boskości”¹⁵. Tak M. Eliade tłumaczy wagę Tytanów w obrzędach misteryjnych: „tytani bowiem zachowują się jak mistrzowie inicjacji: zabijają nowicjusza, by ten się «powtórnie narodził» do wyższego istnienia, można (...) powiedzieć, że nadają małemu Dionizosowi boskość i nieśmiertelność.”¹⁶

¹² Ibidem., s. 23.

¹³ M. Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tom I. Warszawa 1988, s. 249.

¹⁴ Ibidem, s. 251.

¹⁵ B. Russel: *Dzieje filozofii Zachodu*. Warszawa 2000, s. 36–37.

¹⁶ M. Eliade: *Historia wierzeń...*, s. 258.

Podsumowując: orficka dusza ludzka składa się z elementu rozumnego (u neoplatoników częścią rozumną duszy jest orficki Dionizos) i nierozumnego (u Platona stanowi go część pożądliva i impulsywna). Relacja między tymi dwoma elementami jest analogiczna jak stosunek Jedna do wielości – zarówno Jedność, jak i wielość stają się rozpoznawane jako para pojęć. Jedno rozpoznawalne w byciu to Jedno-wielość, a wielość uczestnicząca w Jednym to wielość-Jedno. Dwóch aspektów duszy ludzkiej nie sposób oddzielić, mimo że integralność nadaje jej pierwiastek Dionizyjski, dzięki któremu możliwe jest przebóstwienie człowieka, które z konieczności zakłada element tytaniczny jako konieczny warunek przemiany.

Zasadniczo antropologia grecka oferuje nam dwa obrazy człowieka: homerycki i orficko-pitagorejsko-platoński. Człowiek Homera jest związany ze zmysłowością i cielesnością. Nieśmiertelna dusza jest jedynie pozostałością prawdziwego człowieka. Ziemskie życie jest w stanie zaoferować człowiekowi wszystko, dzięki czemu człowiek może się spełnić: piękne i zdrowe ciało, rodzinę, biesiady z przyjaciółmi. Achilles mówi do Odysa, że wolałby być parobkiem u biednego gospodarza, niż królem w podziemiu, dlatego że „człowiek homerycki kocha życie do ostatniego tchu, niczego się już nie spodziewa, gdy dusza opuści ciało (...)”¹⁷. Orficy uważają, że prawdziwe życie rozpoczyna się dopiero po zerwaniu związków z ciałem. W człowieku istnieje element boski, dzięki któremu przynależy on (człowiek) do innej rzeczywistości – boskiej. Ten pierwiastek ma zasadnicze znaczenie dla jego egzystencji. Przenosi jego fundament bytowy poza niego samego. Powoduje, że człowiek jest obcy na ziemi.

¹⁷ J. Parandowski: *Homer*. „Mówią Wieki”, 1959 r., nr 6, s. 5.

Ten problem ilustruje jedno z najważniejszych zagadnień etycznych poruszanych przez myśli grecką, którego nie można pominąć przy omawianiu koncepcji człowieka, czyli zagadnienie szczęścia. Grecy są przekonani, że człowiek na ziemi nie może odnaleźć szczęścia, które przynależy do sfery boskiej. Homer proponuje łagodzenie cierpień i nieszczęść ziemskich, zdobywaniem zaszczytów, sławy i władzy. Pełnię szczęścia można osiągnąć jedynie na mocy decyzji boskiego ubóstwienia. Człowiek jest ostatecznie uzależniony od decyzji bogów. Orfizm przedstawia zupełnie inne wyobrażenie na temat roli i miejsca człowieka w strukturze kosmosu. Tradycja orficko-pitagorejsko-platońska¹⁸ utrzymuje, że dusza ma status ontyczny istnienia bytu pośredniego między ciałem a tym, co niepodzielne – *ěv*. Dusza zwraca się do miejsca swojego pochodzenia, dzięki swej naturze poznaje pierwsze, wyprzedzające ją zasady – a dzięki nim również samą siebie. Poznaje to, czego jest odbiciem. W ten sposób „człowiek odkrywa w sobie, współtworząc zarazem, nieskażony obraz boga i sam staje się tym samym”.¹⁹ Jego misją jest uwolnienie dionizyjskiej części swojej duszy. Uwolnienie to musi poprzedzać poznanie, które dokonuje się poprzez zwrot duszy w kierunku samej siebie oraz wyzwolenie się z własnych słabości. Można to zrobić dzięki przestrzeganiu określonego stylu życia orfickiego (*ó óρφικὸς βίος*). Trzeba posiąść pewną wiedzę tajemną, a docześnie uczestniczyć w rytuałach oczyszczających – misteriach orfickich. O czym będzie mowa w dalszej części pracy. Szczęśliwość nie zależy tu od kapryśnych bogów, ale od indywidualnych wysiłków człowieka. Nie jest też możliwe jej osiągnięcie na stałe,

¹⁸ Proclus: *Elementa theologiae*, 15; wyd. E.R. Dodds, Oxford 1963, 190. s. 166, 11. 31, s. 34, 28, 167, s. 145, 22. Cyt. za S. Blandzi: *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa 2002, s. 328–333.

¹⁹ S. Blandzi: *Platoński projekt...*, s. 333.

w tymczasowym położeniu, w jakim znajduje się człowiek, czyli na ziemi.²⁰

Orfizm jest zindywidualizowanym nurtem, który w swojej refleksji środek ciężkości przenosi na człowieka. Tematem hymnów orfickich jest problematyka jego egzystencji. Olimpiodoros komentując orfików mówi, że nasza dusza musi osiągnąć wszystkie stopnie dzielności: teoretyczne (kontemplacyjne), oczyszczające, polityczne, etyczne. Olimpiodoros twierdzi, że kontemplacja oczyszczająca jest ruchem egzystencji ludzkiej, która skłaniając się do siebie samej, nie może przekroczyć kondycji ludzkiej. Nadzieją duchowej odnowy jest działanie skierowane na zewnątrz jednostki (cnota polityczna). Następnie człowiek musi przezwyciężyć cząstkowe (partykularne) podejście do rzeczywistości, zbudować w sobie harmonię i spojrzeć oczami zintegrowanej całości, wtedy zacznie przekraczać własną naturę.²¹ To człowiek jest ukoronowaniem mitów kosmologiczno-teogonicznych. One mają zorientować człowieka w jego czasoprzestrzeni, ukazać mu jego aktualną sytuację i drogę, jaką ma podążać.

Poglądy etyczne stanowią najważniejszą płaszczyznę rozważań antropologicznych. Warto zaznaczyć, że problematyka etyczna przekracza świat człowieka, wychodzi poza antropologię rozciągając się na inne byty. Pierwiastek dionizyjski zmusza człowieka

²⁰ Jedynym świadectwem bezpośrednim orfickich wierzeń są złote tabliczki – „liście pamięci”, które wkładano do ust zmarłemu, by po śmierci dusza wiedziała jak postąpić w Hadesie. Nie wolno jej pić ze źródła znajdującego się po prawej stronie, bo wtedy zapomni wszystko, co widziała i nie uwolni się z kręgu wcieleń. Dusza ma wypić wodę z jeziora Pamięci, przekonując strażników jego pilnujących, że wprawdzie jest dzieckiem Ziemi i Nieba gwiazdzistego, lecz jej ród jest niebiański, dlatego może pić z tego boskiego źródła. Jest to jeden z argumentów na to, że orficy byli przeświadczeni o tymczasowości ludzkiego położenia i prawdziwym przeznaczeniu pierwiastka duchowego, które wykracza poza dostępny obecnie wymiar.

²¹ Olimpiodoros, *In Platonis Phaedonem commentaria*, I 4, 4–5, 14.

do przekroczenia siebie, otwiera przed nim drogę do boskości, owo wykroczenie jest wykroczeniem etycznym, dotyczącym stosunku przyzwolenia na istnienie innych organizmów żywych. Jest to istota orfickiego zakazu spożywania mięsa: nie jest on spowodowany jedynie wiarą w reinkarnację, ale przede wszystkim przekonaniem, że najważniejsze dla człowieka jest etyczne życie zmierzające do egzystencji w harmonii i jedności, zwłaszcza, że nasze bytowanie na ziemi ma nas jedynie przygotować do pełni bytowania po śmierci. Ziemia nie jest sceną, na której dokonuje się żywot ludzki i wypełni się przeznaczenie człowieka, dlatego nie należy ona do niego, nie może nią dowolnie rozporządzać. Królestwo etyczne ważniejsze od teoretycznego, oczyszczającego, politycznego – wiąże je swoimi nakazami zachowując ich odrębność. Królestwo Dionizosa – etyka to droga, która – określając sposób zachowania na ziemi (misteria i specyficzne traktowanie innych bytów ożywionych) – może prowadzić do wyzwolenia poprzez powrót do jedności. To kolejny dar doktryny orfickiej: „mit homerycki skazywał człowieka na pozbawione sensu błądzenie po Hadesie, mit orficki skazywał jego duszę na niekończący się cykl wcieleń w istoty żywe (...) [u Homera – A.P] zamknięci w świecie podziemnym nie mieli przed sobą żadnej alternatywy, natomiast wędrówki dusz można było uniknąć lub ją przerwać”²². Dokonać tego można na drodze rytuałów (wtajemniczenia w religijne misteria orfickie) i jasno określonego stylu życia. Danuta Musiał – historyczka starożytności uważa orfizm za formę religii dionizyjskiej.²³ Wydaje się, że niezbędnym jest prześledzenie ewolucji tego kultu oraz ocena jego znaczenia

²² D. Musiał: *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*. Warszawa 2001, s. 41.

²³ Ibidem, s.117. Podobnie uważa B. Russel, por: B. Russel: *Dzieje filozofii...*, „Pitagoreizm jest jedynie zreformowanym orfizmem, podobnie jak orfizm zreformował religię Dionizosa”, s. 38, oraz por: s. 54.

w konstituowaniu się myśli orfickiej. Nie można pokusić się o jednoznaczną interpretację kultu Dionizosa, gdyż było to „bóstwo o rozległych kompetencjach i zróżnicowanych formach kultu, zmieniających się zarówno w czasie, jaki i przestrzeni”²⁴. „W IX w. przed Chr. wtargnął do Grecji, ile można sądzić, krwiożerczy Bóg tracki Dionizos – pisze A. Krokiewicz – „Plemiona trackie, używając różnych podniet i trunków, czciły w nim boga ekstatycznego upojenia, w jakim człowiek wyzwał się z karbów ograniczonej mocy ludzkiej, stawał się zdolny do czynienia cudów, i w ogóle zdobywał błogie poczucie własnej boskości”²⁵. Trakowie uważali śmierć za upragniony moment przejścia do podziemnego państwa *dajmona* Salmoksisa, w którym czekają ich prawdziwe uciechy i przyjemności życia. Co cztery lata dokonywano rytualnego mordu losowo wybranego Traka, podrzucając go do góry, celem nabicia go na włócznię, w momencie spadania. Jeśli miał szczęście i zginął oznaczało to, że zasłużył sobie na zaszczyt spotkania Salmoksisa. Podobnym okrucieństwem odznaczały się obrzędy na cześć Dionizosa, na których podobno rozszarpywano zwierzęta i ludzi. Należy jednak pamiętać, że robiono to w imię boskości człowieka i jego duszy. Odrażającym praktykom towarzyszył dar ekstatycznej wiary w boską potęgę nieśmiertelnej duszy ludzkiej²⁶. Kult Dionizosa zburzył charakterystyczne dla religii obywatelskiej relacje między sferą sacrum i profanum, które wyrażały się w absolutnej nieprzenikalności tych dwóch przeciwstawnych płaszczyzn i składaniu oby-

²⁴ Ibidem, s.117.

²⁵ A. Krokiewicz: *Studia...*, s. 71.

²⁶ Ibidem, s.71. por. M. Eliade: *Historia wierzeń...*, s. 254: „Łączność z bogiem osiągnięta poprzez ofiarowanie stworzeń rozdartych na strzepy (*sparagmos*) i spożywanie surowego mięsa (*omofagia*). Rozszarpywane i pożerane zwierzęta były epifaniami Dionizosa lub też jego wcieleniami.”

watelskiej ofiary w imieniu wspólnoty, na wzór, który, jak uczył Hezjod, ustalił Prometeusz. Od czasu złożenia pierwszej krwawej ofiary przez Prometeusza każdy, kto chciał czcić jakichkolwiek bogów składał ją według tego modelu. Kult Dionizyjski zawierał inny typ ofiary, który będąc powtórzeniem losu samego bóstwa zbliżał człowieka do boga, ale przede wszystkim „otwierał przed wyznawcami nowy obszar bardzo osobistego doświadczenia religijnego, pozwalającego w poszukiwaniu zespolenia z bogiem przekraczać granice człowieczeństwa”²⁷. Temu służyła „ekstaza jako taka, uczucie «wystąpienia» duszy poza granice ciała. W stanie tym człowiek stapiał się z czczonym przez siebie bogiem i przeżywał minuty niewysłowionego szczęścia. Słowa polskie «bachant» i «bachantka» nie dość są wymowne: Grek mówił «bakchos» i «bakcha» dając tym do zrozumienia, że opętany przez boga utożsamiał się z nim, stawał nim. Jako taki nie czuł on granicy między sobą a pozostałą przyrodą (...).”²⁸

Mityczny Orfeusz uchodzi za reformatora kultu dionizyjskiego w duchu Apollina, przez co należy rozumieć w pierwszym rzędzie zakaz wylewania krwi²⁹. Nie bez znaczenia, w przyjmowaniu orfickich reform kultu, ich autentyczności przekonania o ohydzie zabójstwa był fakt, że sam bogobojny pieśniarz zginął rozszarpany przez menady. Prawdziwa przyczyna zakazu przelewania krwi tkwiła o wiele głębiej, wynikała z przyjęcia pewnych etycznych założeń, o czym była już mowa. Powstanie

²⁷ D. Musiał: *Antyczne korzenie...*, s. 119. Por. M. Eliade: *Historia wierzeń...*, s. 254. „Misterium polegało na partycypacji bachanków w całkowitej epifanii Dionizosa.”

²⁸ T. Zieliński: *Szkice antyczne*. Kraków 1971, s. 117. Por. Ibidem, s. 115. „Doświadczenie orgazmu dionizyjskiego sprowadza się do rozluźnienia spójni łączącej duszę z powłoką cielesną, do jej «uniesienia» i bytowania samoistnego (...).”

²⁹ A. Krokiewicz: *Studia...*, s. 73.

owych „prawdziwych” zreformowanych dionizyjskich misteriów, noszących już miano orfickich, spowodowało, że „narodził się orfizm grecki, który odkrył w Erosie potężne bóstwo światotwórcze, głosił przykazanie wzajemnej dobroci i miłości, obowiązujące wszystko, co żyje na ziemi, potępiał wszelki mord i stworzył wielką literaturę orficką”³⁰. Znaczenie kultu dionizyjskiego dla orfizmu wydaje się być ogromne, bo to właśnie on podkreślił siłę boskości w człowieku oraz zindywidualizował doświadczenie religijne.³¹ Wydaje się, że reforma Orfeusza zmieniła samo serce misteriów, wprowadzając nową jakość. Religie antyczne uważały ludzkie czyny za ważniejsze od intencji. To, co myślało się o bogach, było prywatną sprawą, bogowie nie zaglądali w serca ludzkie. Zewnętrzny aspekt religii był ważniejszy niż doktrynalny³². Kult był jej jądrem, a sposób składania ofiar był jego rdzeniem, Orfeusz zmienił to, co definiowało kult. Ponadto „w świecie, gdzie jedzenie mięsa było ściśle związane z praktykami ofiarnymi, wegetarianizm stawiał orfików poza nawiasem społeczeństwa”³³. W Grecji „udział w publicznych ofiarach i spożywanie mięsa były wyrazem przynależności do wspólnoty, dlatego też tak chętnie orfików określa się mianem sekty, czyli związku religijnego istniejącego nie tylko na marginesie oficjalnej religii, lecz także w opozycji do niej.”³⁴ Dla orfizmu

³⁰ A. Krokiewicz: *Studia...*, s. 75.

³¹ Por. M. Eliade: *Historia wierzeń...*, s. 250. „Dionizos musiał budzić opory i prześladowania, bo pobudzane przez niego doświadczenie religijne, było zagrożeniem dla pewnego typu egzystencji i uniwersum wartości (...) zagrożeniem dla supremacji religii olimpijskiej i jej instytucji.”

³² E. Wipszycka: *Obrzędy religijne starożytnych Greków*. „Mówią Wieki”, 1987, nr 3, s. 23.

³³ D. Musiał: *Antyczne korzenie...*, s. 42.

³⁴ D. Musiał: „Ciało jest więzieniem duszy” – o nauce orfików. „Mówią Wieki”. 2000, nr 2.

sprawa misteriów (od *myein*, *myesis* – wtajemniczenie) była kwestią pierwszorzędną. Walter Burkert uważa misteria za odmianę religii wotywniej – budującą indywidualną formę religijności, która stoi w opozycji do religii państwowej, gdyż jest skierowana do człowieka nie do obywatela. Dopuszczenie do misteriów nie było tak silnie obwarowane jak przywilej bycia obywatelem, mogły w nich uczestniczyć kobiety. Misteria były „dobrowolnie podejmowanymi rytuałami inicjacyjnymi o charakterze osobistym i tajemniczym, które przez doświadczenie sacrum zmierzały do przemiany umysłu.”³⁵ Orfizm odwoływał się do przekonań i potrzeb religijnych jednostek nie wspólnoty. Misteria „stanowią formę religijności prywatnej (*personal religion*), zależnej od osobistej decyzji i mającej na celu jakąś postać zbawienia przez zbliżenie się do bóstwa”³⁶. Pełniły również funkcję terapeutyczną, miały sprowadzić na człowieka radość i uczucie ulgi. Misteria eluzyjskie miały przynieść błogosławieństwo w życiu po śmierci, nie w życiu doczesnym. Wspólnoty misteryjne w Grecji nie działały w imię jakiejś jednoznacznie brzmiącej formuły, wiara w skuteczność rytuału nie wymagała wyraźnej teologii. Orfickie misteria (w przeciwieństwie do innych misteriów helleńskich) wymagały jednak od uczestników rytualnej czystości przez całe życie, a nie tylko w ustalonych jego okresach. Elementem wyróżniającym był ich silny związek ze słowem pisanym, religia grecka nie знаła żadnych świętych ksiąg będących wykładem doktryny religijnej³⁷. Owe *hieroi logoi* to „święte opowiadania”, które przekazywali sobie kapłani, i które miały objaśnić sens obrzędów, wielu badaczy ryzyku-

³⁵ W. Burkert: *Starożytne kulty misteryjne*. Bydgoszcz 2001, s. 53.

³⁶ Ibidem, s. 57.

³⁷ A. Krokiewicz: *Studia...*, s. 76.

je tezę, że te święte opowieści mogły być zawarte w jakiejś księdze. *Mystai* chciał dowiedzieć się czegoś więcej o bogach, pragnął poznać aspekty nieznane profanom (ludziom wierzącym, nie wtajemniczonym), szczegóły boskiej tożsamości. Misteria w wydaniu greckim nie przekreślają poznania w postaci zwerbalizowanej formuły – wręcz przeciwnie – zakładają je³⁸. Istotą misteriów w wymiarze jednostkowym było wtajemniczenie. Nie wiele zostało wskazówek dotyczących bezpośredniego poznania, jakie należało osiągnąć, lecz „przekaz słowny musiał odgrywać w procesie wtajemniczenia istotną rolę, a zakaz «mówienia» niewtajemniczonym traktowano niezwykle poważnie, gdyż centralnym punktem procedury była werbalizacja (...) główną troską nie było szerzenie wiary, lecz utrzymanie tajemnicy istoty objawienia. To właśnie czyniło misteria atrakcyjnymi, ale zarazem powodowało ich odosobnienie, nie mogły one przekształcić się w kościoł.”³⁹ Fazy misterium stanowiły: oczyszczenie (*katharsis*), ofiara śpiewu i tańca (*synthesis*), oraz święte widowisko (*epopteja*) – nie dostępne dla profanów, podczas którego orficy odtwarzali śmierć Dionizosa-Zagreusa.⁴⁰ Istotą misteriów w wymiarze metafizycznym są dwa przymiotniki: (*arrheta*) niewypowiadalne i (*aporrheta*) zakazane. Podczas misterium człowiek uczestniczy w rzeczywistości boskiej, wchodząc w relację z bogiem przekracza swą racjonalność, to, co w nich najważniejsze i najbardziej istotne, zawsze pozostawało

³⁸ W. Burkert (w *Starożytne...*, s. 131 i in.) uważa, że wszyscy kapłani mieli swoje księgi. Dekret Ptolemeusza Filopatora domaga się, by kapłani Dionizosa dokonujący wtajemniczeń przekazali zapieczętowany egzemplarz swych *hieroi logoi* urzędnikom państwowym w Aleksandrii, co świadczy o tym, że mieli takie księgi.

³⁹ Ibidem, s. 131 i in.

⁴⁰ D. Musiał: „*Ciało jest więzieniem duszy*”..., s. 40.

poza możliwościami werbalizacji. Misteria są niewypowiadalne nie w znaczeniu sztucznego sekretu, podtrzymywanego po to, by wywołać ciekawość, ale dlatego, że wypowiedziane człowiekowi nie przygotowanemu do przyjęcia tej wiedzy (nie żyjącemu w czystości), nic „nie powiedzą”. Nie zostaną zrozumiane. Oto korzenie zakazu zachowania tajemnicy: nie można ich zdradzić nie dlatego, że to zaszkodzi instytucji misteriów, ale dlatego, że nie można tego zrobić na mocy samej ich natury.⁴¹

Podsumowując, orfizm nie stanowi zbioru nauk tajemnych (a jeśli nawet kiedyś takie nauki były, do naszych czasów zachował się jedynie ślad ich śladu). Staralam się jednak pokazać, że orfizm wykształcił pewien typ duchowości, bez którego niemożliwe byłoby powstanie gnozy.⁴² Jako indywidualistyczny nurt myślenia greckiego skoncentrowany był na odpowiedzi na pytanie, czemu ma służyć egzystencja człowieka (co ilustrowały mity kosmologiczno-teogoniczne), podczas gdy ówczesni filozofowie zajmowali się badaniem pierwszych zasad bytu w ogóle. Damaskios z Damaszku w dziele *De principiis* analizując teogonię orficką zwraca uwagę na niewystarczalność elementów rozumowych w opisie powstania świata. Osią, wokół której ogniskują się koncepcje kosmologiczno-teogoniczne, jest problematyka ponownego zjednoczenia się rozprzestrzenionych cząstek kosmosu. Przywrócenie jedności świata stanowi ważny aspekt gnostycyzmu. Gnostycyzm czyni zapożyczenia z języka mitów, posługuje się nimi by nadając

⁴¹ W. Burkert: *Starożytne...*, s. 54.

⁴² Podobnie utrzymuje B. Russel. Analizując dzieje stoicyzmu po czasach Chryzypa, dochodzi do wniosku, że działalność Panajtiosa i Posejdoniosa, zmierzająca w kierunku odrzucenia materializmu, przyczyniła się do renesansu idei myśli antymaterialistycznej, „dzięki temu wskrzeszeniu idei orfickich i przyswojeniu poglądów neopitagorejskich Posejdonios utworował być może drogę gnostycyzmowi”. B. Russel: *Dzieje filozofii...*, s. 306.

im nowe znaczenie – przekroczyć ramy kulturowe i rozbić tradycyjne struktury myślenia – mając nadzieję, że w ten sposób ukarze się to, co niewyrażalne. Podobnie postępował orfizm.

Po ukazaniu jak powstał człowiek, daje jasną odpowiedź, co powinien robić by wypełnić swoje przeznaczenie i wrócić do swojej „ojczyzny” (żyć zgodnie z orficką formułą etyczną, w którą człowiek musi zostać wtajemniczony podczas misterium). Orfizm był próbą interpretacji ludzkiego istnienia. Misteria ukierunkowane były na bezpośrednie wewnętrzne doświadczenie boskości, którą człowiek w sobie posiada. Pierwiastek dionizyjski definiował człowieka. Sprawiał, że czuł się on obco, w miejscu, do którego nie przynależał i otwierał go na nieograniczoność i wieczność. Orfizm przyjmował to, co dziś nazwalibyśmy transracjonalnością wiedzy: przekonanie, że poza wiedzą racjonalną istnieje nieirracjonalna wiedza, przewyższająca ludzki *logos*, która ujawnia się podczas misterium. Wiedzy tej nie można przekazać werbalnie, ona się „dzieje” lub „wydarza” w nas, poprzedzona treningiem etycznym, który umożliwia jej przyjęcie. Człowiek popadł w cielesność, a orfizm ofiarował mu wyzwolenie z struktury doczesnej, której nie dawała homerycka wizja człowieka. Orfizm dawał nadzieję.

Jezus Chrystus: mesjasz czy gnostyk?

„Jezus Chrystus był gnostykiem” – zapewnia anonimowy autor artykułu opublikowanego w Internecie. Chcąc przekonać czytelnika o słuszności tego poglądu, odwołał się nie tylko do tekstów autorów chrześcijańskich i gnostyckich, ale także hinduskich, a nawet do jednej z teorii fizyki współczesnej¹. Aby sprawdzić, czy tak jest w istocie, trzeba najpierw ustalić, kim jest gnostyk. Słownikowa definicja głosi, że jest to „posiadacz intelektualnej lub ezoterycznej wiedzy o duchowych rzeczach”². Ta wiedza to gnoza. Greckiego słowa *gnōsis* („poznanie”, „wgląd”) używa się zasadniczo w trzech znaczeniach: (1) pozaracjonalnej, bezpośredniej i wewnętrznej wiedzy o ukrytej przed oczami niewtajemniczonych prawdziwej naturze bóstwa, człowieka i wszechświata,

¹ *The Gnostic Jesus*, <http://www.gnostic-jesus.com> (pobrano: 10.11.2005).

² *WordReference.com, English Dictionary*, <http://www.wordreference.com/definition/Gnostic> (pobrano: 11.11.2005).

wiedzy dającej wyzwolenie z iluzji;³ (2) znajomości tajemnych zaklęć, umożliwiających wtajemniczonym przejście po śmierci fizycznego ciała poprzez sfery, nad którymi władzę sprawują strażnicy owej iluzji czyli archonci; oraz (3) każdego doświadczenia mistycznego wglądu, z którym wiąże się otrzymanie przekazu inicjacyjnego i wiedzy. Jeśli Jezus faktycznie był tym, za kogo uważa go główny nurt chrześcijaństwa, to jako istota wszechwiedząca musiał posiadać wiedzę na każdy z wyżej wymienionych tematów, naturalnie przy założeniu, że taka wiedza w ogóle istniała w jego czasach.

Współcześnie tak dalece rozmyło się znaczenie tego, co gnostyckie, że znany religioznawca i gnostykolog Ioan Culianu stwierdza: „nie tylko gnoza była gnostycka, ale gnostycy byli także autorzy katolicycy i neoplatonicy. Reformacja była gnostycka, komunizm był gnostycki, nazizm był gnostycki, także liberalizm, egzystencjalizm i psychoanaliza były (są) gnostyckie. Współczesna biologia jest gnostycka. Blake, Yeats i Kafka byli gnostykami. (...) Nauka jest gnostycka i przesady są gnostyckie. Hegel był gnostykiem, podobnie jak Marks. Wszystkie rzeczy i ich przeciwieństwa są równie gnostyckie”⁴. Polscy badacze za gnostyków uznali zwolenników New Age, nowej, niekonfesyjnej religijności, a nawet medycyny holistycznej⁵. Z tego punktu widzenia gnoza przenika świat jak sól wodę morską, stanowiąc – przez analogię do słynnej opowieści z upaniszadu Čhandogja – istotę rzeczywi-

³ Por. J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998, s. 12.

⁴ I.P. Culianu, *The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature*, w: *Religionstheorie und Politische Theologie*, red. J. Taubes, Band 2: *Gnosis und Politik*, Munich 1984, s. 209, cyt. w: S.A. Hoeller, *What Is a Gnostic?*, <http://www.gnosis.org/whatisgnostic.htm> (pobrano: 10.11.2005).

⁵ Zob. artykuły B. Dobroczyńskiego i W. Myszora w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, red. W. Myszor, Warszawa 1996, s. 56–83, 99–104.

stości⁶. Zwolennicy tego podejścia zdają się głosić, że wszystko jest wiedzą, a niewiedza – jak sanskrycka awidya (*avidyā*) – to tylko iluzja.

Skoro Stachura uważał, że wszystko jest poezją, niektórzy zaś mniemają, że wszystko jest literaturą lub sztuką (nawet reklamówka ze śmieciami, wystawiona w jednej z galerii i wyceniona na kilkanaście tysięcy funtów, którą sprzątaczką uznała za zwykłą torbę ze śmieciami i wyrzuciła na śmietnik), skoro prawda jest mitem (jak głosił Nietzsche i jak utrzymują postmoderniści) i skoro nie ma różnicy między rzeczywistością a fikcją, bo wszystko jest tylko *simulacrum* (jak przekonuje J. Baudrillard) – to po co pytać, kim był Jezus, skoro nie ma nawet pewności, czy był on w ogóle postacią historyczną? Skoro nawet teksty kanonu chrześcijańskiego – Ewangelie i listy Pawła – zawierają tyle sprzecznego materiału na temat Jezusa, to czy w ogóle jest sens dociekać, kim on był?

Jeżeli wszystko jest gnozą i każdy jest gnostykiem, to dlaczego nie miałby nim być również Jezus Chrystus? Pomijając tych, którzy kwestionują jego historyczność, to w ostatnim półwieczu Jezusa uważano za wędrownego kaznodzieję, za faryzeusza, za galilejskiego chasyda, za świętego, za charyzmatycznego, wędrownego mędrca w typie Sokratesa, bądź Gandhiego, za żydowskiego kynika, za przywódcę radykalnego odłamu eseneików, współpracujących z jeszcze radykalniejszymi zelotami, za proroka eschatologicznego i fanatyka wierzącego w ziszczenie się królestwa bożego na ziemi i bliski koniec świata, za charyzmatycznego uzdrowiciela, za egzorcystę, za przywódcę kultowego, za charyzmatyka, który od swoich zwolenników wymagał wiary,

⁶ *Czbandogja Upaniszad* VI 13.1–3, w: *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1999, s. 247.

a niewielkie znaczenie przykładał do spójności i treści swego przesłania, za hellenistycznego maga-szamana, za żydowskiego nacjonalistę, za organizatora pokojowych protestów, za zwolennika antypatriarchalnych i samowystarczalnych wspólnot chłopskich, za człowieka sekretnie namaszczonego na króla żydowskiego, za konspiratora i rewolucjonistę, który zamierzał obalić władzę rzymską i zostać królem żydowskim, za założyciela nowego, radykalnego ruchu społecznego, kwestionującego ustanowiony porządek społeczny, który z tego powodu był postrzegany jako niebezpieczny zwodzielec i fałszywy prorok, za ekscentryka wypełnionego duchem bożym, którego inni, nie wyłączając jego rodziny, uważali za szaleńca, za psychoterapeutę, za hipnotyzera, za nawiedzonego przez ducha uzdrowiciela, który leczył innych wchodząc w stan ekstazy-transowy, wreszcie za wytwór wyobraźni członków kultu płodności świętego grzyba halucynogenego⁷. Konkluzją znanej pracy Gezy Vermesa *Jezus Żyd* (1973), badającego postać Jezusa z punktu widzenia bezstronnego historyka, jest to, że był on charyzmatycznym uzdrowicielem i nauczycielem⁸. Jednak w 32 lata po opublikowaniu tamtej książki Vermes nie był już tak pewien swojej opinii, gdyż zapytany przeze mnie po jego wykładzie w Krakowie (16 lutego 2005 roku w Instytucie Judaistyki UJ), stwierdził, że jedynym pewnym faktem z jego życia jest to, że został on ukrzyżowany; reszta to opinie.

Każda z powyższych tez o Jezusie powstała nierzadko jako wynik wielu lat pracy teologa bądź historyka starożytności. Można, oczywiście, za prawdziwą i jedynie słuszną przyjąć jakąś jedną

⁷ Zob. J. Sieradzan, *Jezus Magus: Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*. Kraków 2005, s. 81-85.

⁸ G. Vermes, *Jezus Żyd: Ewangelia w oczach historyka*. Kraków 2003, s. 301.

z tych interpretacji, ale nie będzie to podejście naukowe. Na przykład, przyjmując konfesyjną, chrześcijańską wizję Jezusa jako syna bożego, zbawiciela i mesjasza, trzeba pamiętać, że terminy te co innego oznaczały w I wieku, a co innego zaczęły oznaczać w późniejszej teologii chrześcijańskiej. W czasach Jezusa za „syna bożego” uznawano – odwołując się do słów Psalmu (2, 7) – namaszczonego króla-mesjasza, zaś metaforycznie za syna bożego uważał się każdy Żyd. Za zbawiciela (zbawcę) uchodził każdy uzdrowiciel, który wybawiał z problemów zdrowotnych, a za spełnionego mesjasza (czyli tego, kto wypędzi okupantów z Palestyny i założy państwo żydowskie) wszyscy Żydzi mogą chyba uznać dopiero pierwszego premiera Izraela, syjonistę i socjalistę Dawida ben Guriona, który *nota bene* prywatnie praktykował jogę indyjską⁹.

Ale, wracając do tematu, czy można uznać Jezusa za gnostyka czy za mesjasza? Czy faktycznie był nauczycielem tajemnej mądrości, w typie indyjskiego guru, takiego jak Budda, za jakiego uznaje go Elaine Pagels¹⁰ Co do tego, że Jezus przekazywał nauki tajemne, nie ma też wątpliwości Gedaliahu Stroumsa¹¹. Z faktu, że ukrywał swoje przesłanie przed obcymi, nie będącymi jego uczniami, niekoniecznie jednak należy wnosić, że był nauczycielem tajemnej, gnostyckiej mądrości, gdyż np. S.G.F. Brandon wyciągnął z tego wnioski, że był konspiratorem, spiskują-

⁹ *Paula Ben-Gurion*, http://www.en.wikipedia.org/wiki/Paula_Ben-Gurion (pobrano: 10.11.2005).

¹⁰ E. Pagels, *The Gnostic Gospels*. New York 1989, s. XX–XXI.

¹¹ G. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Tradition and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden 1996, s. 33–40, zwł. s. 34. Por. wypowiedziane w roku 1962 słowa wybitnego francuskiego filozofa: „Chrystus nie był ani Żydem, ani chrześcijaninem, lecz buddystą, bliższy Dalaj Lamie niż papieżowi” (G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 164).

cym przeciw rzymskiej władzy, „pretendentem do tytułu mesjańskiego”, który „stawiał sobie cele rewolucyjne” i w związku z tym otaczał się rewolucjonistami¹². Hipotezę tę potwierdzają choćby słowa Jezusa, zakazujące uczniom rozgłaszać, że jest mesjaszem (Mk 8, 29–30), a więc charyzmatycznym politycznym przywódcą, dążącym do obalenia siłą władzy rzymskiej i restytucji państwa izraelskiego. Pytany przez arcykapłana Kajfasza, Jezus potwierdził, że jest mesjaszem (Mk 14, 61–62). Znaczna ilość perykop wskazuje na to, że ruch Jezusa miał charakter polityczno-wojskowy. Już w opisie okoliczności narodzin Jezusa przytacza się biblijne proroctwo (Mi 5, 1), wspominające o wodzu, który narodzi się w Betlejem (Mt 2, 6). Jan Chrzciciel zapowiadał nadejście mesjasza, który będzie chrzczył ogniem (Mt 3, 11). Na mesjańskość Jezusa wskazują też: wzmianka, że jego przesłanie ograniczało się wyłącznie do Żydów, a nie do pogan czy Samarytan (Mt 10, 5–6), żądanie zachowania zasad konspiracji (Mt 16, 20), fakt posiadania przez jego uczniów mieczy (Mt 26, 51), groźby skierowane pod adresem tych, którzy nie udzielili pomocy jego uczniom (Mt 10, 14–15), obawa Jezusa przed wydaniem jego zwolenników wrogom (Mt 10, 19), chęć oddania przez niego życia za sprawę (Mt 20, 28), niezłomna wiara w nieuchronność wybuchu wojny światowej (Mt 24, 6–10), a w końcu fakt aresztowania go podczas tajnego nocnego zebrania uzbrojonych ludzi (Mt 26, 47–55). Szczególnie znamieną jest świadomość kontrowersji, jaką wzbudza jego nauka: nienawiść ze strony jej przeciwników oraz konflikty w łonie rodzin, prowadzące do krwawych waśni i zabójstw (Mt 10, 21–22). Jezus często wypowiadał się w duchu wojennym: mawiał, że przyszedł podpalić ziemię (Łk 12, 49),

¹² S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Manchester 1967, s. 364.

poróżnić rodziny (Mt 10, 35) i przynieść „rozdwojenie” zamiast pokoju (Łk 12, 51), swoim uczniom nakazywał sprzedać drugą szatę i kupić miecz (Łk 22, 36). Ponadto ostro krytykował faryzeuszy, ale nie wojowniczych zelotów i skrytobójczych sykariuszy¹³. Najbardziej charakterystyczne są słowa samego Jezusa: „Kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie” (Mt 12, 30; por. Mt 10, 34). W imię powodzenia swej misji żądał rezygnacji z życia rodzinnego, obiecując sowitą zapłatę po przyszłym zwycięstwie (Mt 10, 37–42). Nalegał, aby jego zwolennicy szukali „najpierw Królestwa Bożego” (Mt 6, 33), czyli – w tej interpretacji – odrodzonego państwa Izrael. Zapewniał ich, że nawet jeśli w walce stracą życie, odzyskają je w czasie eschatologicznym (Mt 16, 25–29). Z tej perspektywy Jezus jawi się jako przywódca religijno-politycznej sekty eschatologicznej, żywiący całkowitą pewnością, że jego wiara stanie się rzeczywistością.

Z drugiej strony wiele miejsc w *Ewangelii Marka* podkreśla, że Jezus „na osobności” (4, 10; 9, 28; 13, 3), albo „w domu” (7, 17–18; 10, 10) wyjaśniał uczniom prawdziwe znaczenie nauk, które – jak sądzą niektórzy – nie miało charakteru politycznego, lecz ezoteryczny. Weźmy choćby przemienienie na górze Jezusa, tajemnicze wydarzenie (Mk 9, 2–13), którego znaczenie do dzisiaj pozostaje zagadką nawet dla specjalistów¹⁴. Podczas niego Jezus ukazał trzem wybranym uczniom swoje świetliste ciało. Piotr, Jakub i Jan mieli wtedy – podobnie jak inni wtajemniczeni we wszystkich ścieżkach mistyczno-ezoterycznych – bezpośrednią wizję bóstwa. Dlaczego

¹³ Tamże, s. 200.

¹⁴ O tym, że interpretacja tego wydarzenia nie jest bynajmniej rzeczą prostą, świadczy choćby fakt, że wytrawny badacz pierwotnego chrześcijaństwa M. Smith dwukrotnie zmieniał poglądy na jego temat. Por. J. Sieradzan, *Jezus Magus*, s. 143–144.

Jezus nie wtajemniczył wszystkich albo choćby nie przemienił się przed innymi apostołami, o tym tekst ewangelii milczy.

O ezoterycznym charakterze pierwotnego chrześcijaństwa wspomina wiele źródeł antycznych. Paweł zwierzał się w liście, że „został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać” (2 Kor 12, 4). *Ewangelia Tomasa* mająca – według niektórych badaczy powstawać jeszcze przed ewangeliami kanonicznymi¹⁵ – zawiera „tajemne słowa, które Jezus żywy wypowiedział”¹⁶. Oraz: „Kto napił się z mych ust, stanie się takim jak ja. Ja sam stanę się nim i tajemnice zostaną mu objawione”¹⁷. Tekst informuje, że tego typu nauki są przeznaczone dla nielicznych wtajemniczonych¹⁸. Klemens Aleksandryjski podkreślał wartość nauk niepisanych,¹⁹ oraz znaczenie samodzielnego poszukiwania prawdy²⁰. Szczególnie mocno akcentował postać Jezusa jako mistrza gnozy²¹.

¹⁵ Tak uważa choćby H. Koester. Zob. tamże, s. 88, przyp. 311.

¹⁶ *Ewangelia Tomasa*, Katowice 1992, logion 1, s. 13.

¹⁷ Tamże, logion 108, s. 49.

¹⁸ Tamże, logion 62, s. 35–37.

¹⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, Warszawa 1994. Zob. rozdziały: I 3, 3 (z powołaniem się na 2 Tm 2, 2), I 5, 1 (z powołaniem się na 1 Tm 5, 21), V 65 (z powołaniem się na Platona [*List II* 312DE, 314BC] i Pawła: „My tedy głosimy mądrość wśród doskonałych” [1 Kor 2, 6]).

²⁰ Tamże, IV 4, 4–5.1, t. 1, s. 299.

²¹ „Według Klemensa Chrystus jest przede wszystkim nauczycielem gnozyckim, który zstąpił na ziemię, aby poprowadzić kilka wybranych osób do wyższej gnozy swego ojca, uczać ich doskonałego nieprzywiązania (*āpātbeia*) oraz przekazując im tajemne nauki oparte na alegorycznej interpretacji Pism. To właśnie Klemens rozumie jako zbawienie (*Kobierce...* IV 136, 5). Idea Chrystusa jako zbawiciela całej ludzkości poprzez jego ofiarę, została w filozoficznym systemie Klemensa zastąpiona ezoteryczną ideą gnozy” (S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971, s. 159).

O tym, że Jezus przekazywał (lub miał przekazywać) nauki tajemne wybranym uczniom, wspomina kilku Ojców Kościoła. Ireneusz pisał, iż karpokracjanie głosili, że „Jezus mówił prywatnie i w tajemnicy do Swoich uczniów i apostołów, i że oni prosili go o pozwolenie przekazywania tego, czego ich nauczał [ludziom] wartościowym i wierzącym”²². Św. Bazyli z Cezarei stwierdzał: „Nie zadowolamy się zaiste tym, o czym przypomina Apostoł lub Ewangelia, lecz zapowiadamy i przytaczamy także i to, co przejęliśmy z nauczania niepisanego, a co ma wielkie znaczenie dla misterium. (...) Z jakich pism? Czy nie z tradycji okrytej milczeniem i tajemnicą”²³. Według Klemensa mądrość przekazywano „ustnie” i „tylko nielicznym”²⁴. W jego *Wypisach z Theodota* czytamy: „Zbawca nauczał Apostołów najpierw w sposób figuratywny i misteryjny, potem za pomocą przypowieści i zagadek, a w końcu jako trzeci etap – kiedy byli oni sami – w sposób jawny i bezpośredni”²⁵. W zachowanym u Euzebiusza fragmencie z zaginionych *Zarysów* Klemensa, czytamy, że „Jakubowi *Sprawiedliwemu*, Janowi i Piotrowi [czyli tym trzem, przed którymi przemienił się na górze – J. S.] dał Pan [Jezus] po zmartwychwstaniu wiedzę (= gnozę), oni zaś dali ją wszystkim innym apostołom, a znowu apostołowie [wtajemniczyli] Siedemdziesięciu, do których należał Barnaba”²⁶, towarzyszący w podróżach Pawłowi z Tarsu, będącego – w opinii gnostyków – jednym z wtajemniczonych. Celsus nazywał chrześcijaństwo „nauką tajemną”, a Orygenes wprawdzie określił ten pogląd mia-

²² Ireneusz, *Przeciwko herezjom* I 25, 5, A. Roberts, J. Donaldson (red.), *Ante-Nicene Christian Library: The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 1, Albany 1996, s. 724 [edycja na CD-ROM]. Por. także, rozdział III 3, 1.

²³ Bazyli Wielki, *O duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 175–176, rozdział 66.

²⁴ Klemens, *Kobierce...* VI 61, 3, t. 2, s. 147.

²⁵ Klemens, *Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, s. 68, rozdział 66.

²⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Poznań 1924, s. 52, rozdział II 1, 4.

nem głupoty, ale, z drugiej strony, stwierdził, że „istnienie pewnych tajemnic ukrywanych przez pospółstwem *nie jest wyłączną własnością nauk chrześcijańskich*”²⁷. Przypomniał, że również Jezus nie nauczał wszystkiego publicznie²⁸, i że większość ludzi nie zasługuje na otrzymanie nauk ezoterycznych²⁹. Podkreślił zakaz przekazywania „ludziom niegodnym” niektórych nauk³⁰. Powód, dla którego pewne nauki należy zachować w sekrecie, najdobitniej wyłuszczył Klemens: „Jest bowiem bardzo niebezpieczną rzeczą wykład prawdziwej filozofii, istotnie misteryjnej [a więc tajemnej – J.S.] ujawnić tym, którzy chcą bez skrupułów i bez troski o sprawiedliwość wszystkiemu się przeciwstawić, którzy wyrzucają z siebie wszelkie słowa i myśli bez nadmiernego umiaru, sami siebie oszukując i wprowadzając w stan zupełnego oszołomienia swych własnych zwolenników”³¹. Klemens posunął się tak daleko, że prostych, niewtajemniczonych chrześcijan, porównał do świń, co uważano wtedy (i uważa się obecnie) za wysoce obraźliwe: „Jest bowiem rzeczą szczególnie uciążliwą przekazywać pouczenia istotne, kryształowej przejrzystości, o prawdziwym świetle, słuchaczom podobnym do świń i *nieoświeconym*”³².

²⁷ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 40, rozdział I 7, podkr. – J.S.

²⁸ „(...) na przykład wykład przypowieści, które Jezus opowiadał tym, którzy są *na zewnątrz*, zachowując ich wyjaśnienie dla tych, którzy przeszli stadium nauczania egzoterycznego i przyłączyli się do Jezusa prywatnie” (tamże, rozdział III 21, s. 150).

²⁹ „(...) rzesze wiernych słuchały przypowieści tak, jakby się znajdowali *na zewnątrz* i zasługiwali jedynie na otrzymanie nauk egzoterycznych; natomiast uczniowie na osobności otrzymywali wyjaśnienia przypowieści. Jezus bowiem (...) wyżej nad tłum” cenił „tych, którzy pragnęli poznać Jego mądrość” (tamże, rozdział III 46, s. 165).

³⁰ Tamże, rozdział VI 6, s. 291.

³¹ Klemens, *Kobierce...*, t. 1, s. 15, rozdział I 21, 2.

³² Tamże, s. 42, rozdział I 55, 4. Nieoświeconych w znaczeniu „niewyćwiczonych”.

Klemens – podobnie jak gnostycy – uważał więc, że ogół prostych chrześcijan nie zrozumie najgłębszych nauk chrześcijańskich, i że przekazywanie im jest jak rzucanie pereł przed wieprze³³. Jak czytamy w *Ewangelii Jana*, większość uczniów Jezusa po prostu nie rozumiała głębi jego nauczania³⁴. Być może w tym należy szukać wyjaśnienia faktu, dlaczego Jezus przemienił się tylko przed tymi trzema. Podobną uwagę znajdujemy w gnostyckiej *Księdze Tomasza Atlety*: „Jeżeli rzeczy, które widzisz, są dla ciebie niezrozumiałe, to jak możesz słuchać o rzeczach, które są niewidzialne? – powiada Zbawca do Judy Tomasza – Jeśli czyny prawdy, które są widoczne w świecie, są dla ciebie trudne do wykonania; jak więc, doprawdy, możesz dokonać tych, które przynależą do wzniosłych wyżyn i do pleromy, która jest niewidzialna?”³⁵.

Według zwolenników Walentyna, gnostyka z II wieku n.e.: „gnoza to zbawienie wewnętrzne, duchowego człowieka”³⁶. Walentyńianie powoływali się przy tym na właściwego twórcę chrześcijaństwa i jego pierwszego teologa Pawła z Tarsu, który podkreślał różnicę między „człowiekiem zewnętrznym” poddanym prawu moższowemu (Rz 7, 22), a „człowiekiem wewnętrznym” działającym w zgodzie z Duchem (Ef 3, 16). Według W. Schmithalsa Paweł akceptował język gnozy, a odrzucenie tendencji gnostyckich nastąpiło dopiero w łonie instytucjonalnego Kościoła³⁷. K. Rudolph nie

³³ „Nie rzucajcie pereł świniom” (*Ewangelia Tomasza*, logion 93 s. 45).

³⁴ J 10, 6 pokazuje, że uczniowie Jezusa nie zrozumieli znaczenia przypowieści, którą im opowiedział. Por. *Ewangelia Tomasza*, logiony 28 i 51, s. 25, 33.

³⁵ *Księga Tomasza Atlety* 138, 28–33, w: *The Nag Hammadi Library in English*, red. J.M. Robinson, Leiden 1977, s. 189.

³⁶ Ireneusz, *Przeciwko herezjom* I 21, 4, za: *Ante-Nicene Christian Library*, red. A. Roberts, J. Donaldson, s. 713.

³⁷ W. Schmithals, *The Corpus Paulinum and Gnosis*, w: *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of Robert McL. Wilson*, red. A.H.B. Logan i A.J.M. Wedderburn, Edinburgh 1983, s. 123.

tylko podkreślił niewątpliwy wpływ gnozy na religię Pawła³⁸, ale, co więcej, ujrzał „w doktrynie Marcjona konsekwentną kontynuację nauki Pawła w duchu gnostyckim”³⁹.

Związek Pawła z gnostycyzmem jest do dzisiaj przedmiotem kontrowersji. Listy Pawła wskazują na to, że nurt ten wywarł na Pawła silny wpływ. Dlatego herezjolodzy nie powoływali się na Pawła, a Tertulian nazwał go nawet ironicznie „apostołem heretyków” (*haereticorum apostolus*)⁴⁰. Trudno się temu dziwić, skoro gnostycka *Hipostaza archontów* (86, 21–22) nazywa go „wielkim apostołem”⁴¹, a *Nauki Sylwana* (108, 30–32) mówią o „Pawle, który stał się jak Chrystus”⁴². Typowo gnostyckich terminów, takich jak *gnōsis* czy *sophía*, Paweł zawsze używał w pozytywnym kontekście⁴³. W gnostyckiej manierze przeciwstawiał ducha (porównywanego do światła) ciału, które porównywał do ciemności (Rz 8, 5–9). Życie „według ciała” uznawał za śmierć Ducha (Rz 8, 13). Swoich uczniów dzielił na zaawansowanych, czyli „duchowych” (*pneumatikois*) i „cielesnych” (*sarksínois*) (1 Kor 3, 1); tych ostatnich traktował jak niemowlęta na duchowej ścieżce. Swoich zwolenników uważał za „synów światłości”, członków jednego, mistycznego ciała Chrystusa (Rz 12, 4–5) i przeciwstawiał ich „synom ciemności” (1 Tes 5, 5), którzy nie należeli do ich wspólnoty wybrańców. Wreszcie, swoją naukę Paweł nazy-

³⁸ K. Rudolph, *Gnoza: Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995, s. 262–263.

³⁹ Tamże, s. 278.

⁴⁰ K.S.F. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, Warszawa 1994, s. 108, rozdział III 5, 4.

⁴¹ *The Nag Hammadi Library in English*, red. J.M. Robinson, s. 152.

⁴² Tamże, s. 357.

⁴³ Termin *gnōsis* („wiedza”, „poznanie”) pojawia się w autentycznych listach Pawła 13 razy (głównie w 2 Kor), a termin *sophía* („mądrość”) występuje czterokrotnie w 1 Kor: dwa razy w 2, 6 i po razie w 2, 7 i 12, 8. Tylko w 1 Tm 6, 20 napotykamy ostrzeżenie przed „błędą rzekomą nauką (*gnoseos*)”, jednak list ten powstał w wiele lat po śmierci Pawła.

wał „tajemną” (*mysterēō*; 1 Kor 2, 7), a swych nawróconych „doskonałymi” (*teleíois*; 1 Kor 2, 6), tak jak czynili to gnostycy⁴⁴. Autor gnostyckiej *Ewangelii według Filipa* powtórzył za nim⁴⁵, że „ciało ani krew nie będą mogły dziedziczyć królestwa bożego”⁴⁶. Podkreślano też związek Pawła z ezoteryką żydowską, „mystyką rydwanu” czyli heichalot⁴⁷, mistyczną tradycją henochiańską, jak również sugerowano wpływ, jaki wywarły na niego tradycje misteryjne Azji Mniejszej oraz kosmologiczne spekulacje chaldejskie i neoplatońskie⁴⁸.

Mając to wszystko na względzie być może więc rację mają badacze wyraźnie oddzielający opisanego w ewangelii synoptycznych człowieka Jezusa, który być może był głównie politycznym mesjaszem od mistycznego Chrystusa, którego wizje miał i od którego otrzymał nauki Paweł. Trudno orzec, czy ten Chrystus jest bliższy Jezusowi chrześcijan kościelnych, czy Chrystusowi gnostyków. Tak czy inaczej problem tożsamości Jezusa pozostaje nierozwiązany i nic nie wskazuje, żeby kiedykolwiek miał doczekać się zadowalającego rozstrzygnięcia.

⁴⁴ Niegnostycki charakter ma jednak przedkładanie przez niego wiary nad wiedzę.

⁴⁵ „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1 Kor 15, 50).

⁴⁶ *Ewangelia według Filipa* 56, 32–34, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, red. W. Myszor, s. 244.

⁴⁷ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, s. 18.

⁴⁸ H. Schonfield, *Those Incredible Christians: A New Look at the Early Church*, Shaftesbury 1985, s. 228–237.