

WINCENTY MYSZOR

CORPUS HERMETICUM XIII

Wstęp, przekład z greckiego, komentarz

Corpus hermeticum XIII bywa zaliczane do grupy pism hermetycznych, w których przeważają tendencje dualistyczne. Pisma te, tj. *Corpus hermeticum I*, czyli *Poimandres*, oraz *Corpus hermeticum IV*, *VI* i *VII*, stanowią cenne źródło porównawcze dla badania tekstów gnostyckich.¹ Często zresztą zalicza się je również do pism hermetyczno-gnostyckich. *Corpus hermeticum XIII* stanowi obok *Poimadresa* najważniejszy utwór tego rodzaju. Wbrew tytułowi *Tajemnicza mowa (logos) Hermesa Trzykroć Wielkiego do syna Tata (wygłoszona) na górze na temat odrodzenia i nakazu milczenia*² utwór jest dialogiem o charakterze misteryjnym. Osoby dialogu przedstawione są jako uczestnicy wtajemniczenia, a więc „ojciec”, którym jest Hermes Trzykroć Wielki, oraz „syn”, którym jest Tat, przypominają mistagoga wprowadzającego do świętych tajemnic oraz mista wprowadzonego w misteria.

W religijności misteryjnej można wyróżnić zasadniczo trzy przedmioty przekazywane we wtajemniczeniu: ukazanie świętych przedmiotów (czyli *deiknumena*), wyjaśnienie znaków i legend (czyli *dromena*) oraz przekazanie świętych słów i pouczeń (czyli *legomena*).³ Wydaje się, że w *Corpus hermeticum XIII* chodzi jedynie o *legomena*. Tym samym utwór zbliża się raczej do pism o charakterze apokaliptycznym, objawiającym. Forma zatem literacka z pozorów misteryjna, kontynuuje tradycje literackie pism gnostyckich. K. W. Tröger, który temu zagadnieniu poświęcił specjalną monografię, dochodzi do przekonania, że w utworze brak jakichkolwiek śladów liturgicznego kultu.⁴ Z re-

¹ Por. W. Myszor, *Poimandres*, STV 15(1977) nr 1 s. 205—216; *Corpus hermeticum IV*, STV 16(1978) nr 1 s. 189—196; *Corpus hermeticum VI i VII*, STV 16(1978) nr 2 s. 241—247.

² Tekst tłumaczenia oparto na wydaniu A. Nock, *Corpus hermeticum*, t. 2, *Traité XIII—XVIII, Asclepius* (texte établie par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière), Paris 1945 s. 197—219. W trudniejszych i niepewnych partiach tekstu tłumaczenie polskie porównano z francuskim.

³ K. W. Tröger, *Misterienglaube und Gnosis in Corpus hermeticum XIII*, Berlin 1971 s. 13. Praca Trögera jest jak dotąd najpełniejszym ujęciem zagadnienia. Tam też znajduje się dalsza literatura przedmiotu. Autor nie zdołał jedynie opracować tekstów hermetycznych w języku koptyjskim, które wydali M. Krause — P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt 1971.

⁴ K. W. Tröger, dz. cyt., s. 167.

ligijności misteryjnej pozostała jednak cała szata słowna, kompleks pojęć oraz wyrażań. Najtrwalszym śladem misteryjnej religijności wydaje się nakaz milczenia w czasie przekazywania słów modlitwy.⁵ Nakaz ten wyraźnie ukazuje związek tekstów hermetyczno-gnostycznych z liturgią misteryjną. Milczenie i odrodzenie, główne tematy utworu, hermetyczny autor połączył jako jeden przedmiot nauczania. Przegląd treści tego utworu ukazuje jednak wyraźniej ideę odrodzenia.

Treść tę można podzielić na kilka odcinków. Tat, „syn”, mist, prosi swego „ojca”, Hermes, mistagoga o pouczenie na temat odrodzenia (1). Odpowiadając Hermes wyjaśnia, że człowiek posiada za matkę mądrość, za ojca wolę bożą, a nasieniem jest prawdziwe dobro, z którego się rodzi (2). Podobny pogląd wyrażony bardziej lub mniej mitologicznie znajdujemy także w tekstach gnostycznych.⁶ Hermes wyjaśnia następnie proces odrodzenia, którego sam dostąpił. Efektem tego jest przejście na wyższy, duchowy, umysłowy poziom istnienia (3). Dialog się ożywia. Tat stawia Hermesowi kolejne pytania. Odpowiedzi koncentrują się najczęściej wokół zagadnienia możliwości takiego odrodzenia (4—7). Największą przeszkodę w odrodzeniu stawiają namiętności człowieka, które utwór określa jako *timoriai* (udręczenia). W innych utworach udręczenia te są personifikowane w postaci demonów lub aniołów karzących, względnie są zwierzętami walczącymi w ciele człowieka.⁷ Dzięki miłosierdziu bożemu dwanaście udręczeń człowieka może być odrzucone przez dziesięć mocy bożych, które oczyszczają przez Słowo-Logos człowieka, tworzą go jakoby na nowo, powodują jego odrodzenie (7—10).

W utworze pojawia się jednak następne zagadnienie, a mianowicie skąd pochodzi owych dwanaście kar-namiętności. Utwór, zdawałoby się o tendencjach ascetycznych, w tym punkcie ujawnia zupełnie obce, niechrześcijańskie oblicze. Zbliża się do poglądów gnostycznych ewentualnie fatalistycznych. Twórcą ciała zmysłowego jest zodiak, sfera gwiazd.⁸ Z tej racji również pojawia się dwanaście udręczeń. Wewnętrzny człowiek natomiast tworzą moce boże, pochodzące od Ojca, a właściwie niemal z nim tożsame (11—12). W tym momencie rozmowy, a więc po zrozumieniu swej natury i swego pochodzenia, Tat wyjaśnia, że czuje się odrodzony. W ten sposób, choć nie wprost, utwór podkreśla zbawczą wartość gnozy. Zbawienie jest utożsamiane niemal z odrodzeniem. Pozostaje jednak jeszcze kwestia „rozwiązania” zmysłowego ciała, a więc wyrwania się z ciała, co z pewnością również należy do soteriologii tego utworu. Zagadnieniem śmiertelności ciała i nieśmiertelności wewnętrznego człowieka poświęcone są następne fragmenty dialogu (13—14). Tat, jako już wtajemniczony, pragnie poznać hymn pochwalny mocy, który Hermes usłyszał w czasie przebywania w ogoadzie.⁹ Hymn ten, być może, stanowi część misteryjnej inicjacji jako *legomena*. Podobne hymny lub też wzmianki o ich śstnie-

⁵ Tamże, s. 15 nn.

⁶ W tekstach walentynian np. *Sofia*, mądrość, jest „partnerką” Ojca, a więc i matką (*Ireneusz I*, 1,1—2), w innych „wola Ojca” nie ma przymiotów osoby (*Ewangelia prawdy*, NHC, I, p. 30, 36).

⁷ „Demon kary” w *Poimandresie* (CH I, 23), „anioły kary” w *Pa-sterzu Hermesa* (Sim V,2,5—3,3), „zwierzęta” w utworze hermetycznym z Nag-Hammadi (NHC VI, p. 49 nn).

⁸ Por. CH I, 24.

⁹ Por. CH I, 26.

niu znajdujemy także w innych tekstach hermetycznych.¹⁰ Hymn pochwalny odpowiada świętemu milczeniu, które jest również sposobem wyrażenia czci, być może wyżej stawianym od pieśni zawierającej słowa (15—16).

Dalsze partie utworu zajmuje tekst samego hymnu (17—18), który wyraźnie rozpada się na dwie części. Pierwsza będąca zachętą do wspólnej pochwały stwórcy zawiera, być może, aluzje biblijne. Przeczy zresztą antykosmicznemu nastawieniu gnostyków. Bóg najwyższy uznany jest za stwórcę (17). Druga część natomiast jest pochwałą Boga, którą wygłasza wewnętrzny człowiek, to znaczy boskie moce, które składają się na istotę człowieka. Pochwała podkreśla wyraźnie współistotowość wewnętrznego człowieka z mocami boskimi (18—20). Tat po wysłuchaniu hymnu Hermesa próbuje go naśladować. Również i on pragnie złożyć duchową ofiarę Bogu, przez co rozumie ofiarę słów, modlitwy dziękczynnej (21).

Ostatnie zdania utworu dotyczą nakazu milczenia. Wypowiedź nakazuje milczenie jako zachowanie tajemnic przed niepowołanymi oraz jako obowiązek uszanowania świętej treści (22). Być może jednak, jest również echem rytualnym misteryjnego wtajemniczenia. Głównym tematem utworu jest oczywiście odrodzenie (*palingenesia*). Temat podstawowy utworu wskazuje jednak na zasadniczą różnicę ujęcia gnostyckiego i hermetycznego. W hermetyce chodziło o nowy, wyższy sposób życia, na poziomie życia duchowego, wewnętrznego i to w stanie dotąd nigdy nie osiągniętym.¹¹ W gnostycyzmie natomiast, jak wskazują oryginalne teksty, chodziło o powrót do stanu pierwotnego, do stanu, który często bywał opisany przy pomocy tych samych pojęć i wyrażen co i w hermetyzmie. Hermetryka uczy o przemianie, gnostycyzm o przywróceniu dawnego życia. Podobne różnice występują w zagadnieniu przeobstwienia.

Związki między gnostycyzmem a hermetyzmem, jak również między tymi kierunkami a chrześcijaństwem są zagadnieniem bardziej skomplikowanym, choć równie interesującym. Wydaje się, że wspólną ideą, która mogła zbliżać odmienne kierunki do siebie, niezależnie od wielu wspólnych wyrażen typu językowego i literackiego, był dualizm. Chodzi przede wszystkim o dualizm kosmologiczny i antropologiczny. Wspólny dla hermetryki i gnostycyzmu był niewątpliwie pogląd na budowę świata, trychotomiczna antropologia, znaczenie zbawcze gnozy. Na podstawie tych i innych przesłanek K. W. Tröger dochodzi do przekonania, że autorem *Corpus hermeticum XIII* był gnostyk dobrze znający tradycje hermetyczne.¹² Utwór podobnie jak inne teksty hermetyczne pochodzi z Egiptu i powstał prawdopodobnie na przełomie II i III w. Wszystkie teksty hermetyczne o tendencjach dualistycznych stanowią bardzo wartościowe źródło dla poznania niechrześcijańskich elementów w gnostycyzmie. Zaslugują więc na szczególną uwagę w analizach tematycznych.

¹⁰ Por. CH I. 31.

¹¹ K. W. Tröger, dz. cyt., s. 12.

¹² Tamże, s. 168 nn.

TAJEMNA MOWA HERMESA TRZYKROC WIELKIEGO
DO SYNA TATA (OBJAWIONA)¹ NA GÓRZE
NA TEMAT ODRODZENIA² I NAKAZU MILCZENIA

1. — Ojczy mój, w ogólnych pouczeniach³ mówiłeś w sposób zagadkowy i niejasny na temat boskości⁴ i nie objawiłeś niczego, stwierdzając, że nikt nie może się zbawić przed odrodzeniem. Ja zaś, jako ten, który przyszedłem szukać u ciebie pomocy, podczas schodzenia z góry, po mojej rozmowie z tobą, pytałem się właśnie o naukę o odrodzeniu, stwierdzając, że ze wszystkich spraw tylko tego (jeszcze) nie znam. I wtedy powiedziałeś, że przekażesz mi to: „gdy zechcesz usunąć się ze świata”⁵ (tak stwierdziłeś). Stałem się gotowy i zmęźniało moje usposobienie przeciwko uludzie świata. Ty zaś wypełnij moje braki tak, jak przyrzekłeś mi przekażać początek odrodzenia, wyjaśnij mi to mową wyraźną lub też potajemnie. Nie wiem, o Trzykroć Wielki, z jakiego łona⁶ zrodził się Człowiek⁷ i z jakiego nasienia.

¹ Słowa w nawiasach dodano w tłumaczeniu.

² *Palingenesia*. Na temat odrodzenia w tekstach hermetycznych, misteryjnych i gnostyckich por. R. Reitzenstein, *Helenistische Mysterienreligionen*, Stuttgart 1973 (przedruk z: Leipzig 1927) s. 39. 50; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. 1 cz. 2, Göttingen 1964 s. 200 nn.

³ *Genikoi logoi*. W kilku wypowiedziach teksty hermetyczne podają o tego rodzaju pouczeniach: CH X,1,7. To samo wyrażenie znajdujemy w hermetycznych pismach koptyjskich: NHC VI, p.63,2—3. Prawdopodobnie oznacza to ogólne pouczenie gnostyckie bez wtajemniczenia w odrodzenie. Można zatem określić je jako pouczenie wstępne. To znów wskazywałoby na istnienie jakichś grup społecznych wśród hermetyków i gnostyków, a więc prostych wiernych i wtajemniczonych, podobnie jak to znajdujemy później w gminach manichejskich.

⁴ *Theiotes* — boska natura, boskość. Francuskie tłumaczenie Festugièrea: *l'activité divine*.

⁵ Por. fragment Walentyna: „Od początku jesteście nieśmiertelni i dziećmi życia wiecznego. Przyjmijcie śmierć na siebie jako swój udział, abyście ją pochlónęli i zniszczyli, aby śmierć umarła w was i przez was. Gdy bowiem rozwiążecie ten świat a sami nie będziecie rozwiązani, będziecie panami wszelkiego stworzenia i wszelkiej przemijalności”. W. Völker, *Quellen zu Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932 s. 58. Tłumaczenie własne ze wstępu do *Teksty z Nag-Hammadi* (PSP 20), Warszawa 1979. Por. H. Jones, dz. cyt., s. 122—126. 199 n.

⁶ *Metra*. Por. Ireneusz I,21,5. Pojęcie to występuje bardzo często w *Parafrazie Seema*, gnostyckim traktacie z VII kodeksu z Nag-Hammadi, jednak w znaczeniu zdecydowanie negatywnym, np. „łono ciemności”. NHC VII, p.13,13—14.

⁷ „Człowiek” może tu mieć to samo znaczenie co w CH I,12—14. Por. niżej CH XIII,4.

2. — Synu mój, to mądrość rozumna (działająca) w milczeniu⁸ i nasienie⁹ jest prawdziwym dobrem.

— Ojczy mój, a kto daje nasienie? Wobec tych spraw jestem kompletnie bezradny.

— To wola Boża,¹⁰ mój synu.

— A jakiego rodzaju jest ów zrodzony, ojczy? Nie ma przecież udziału w mojej istocie i umyśle?

— Zrodzony będzie kimś różnym od Boga, synem Bożym, pełnią w pełni, złożonym ze wszelkich mocy.¹¹

— Mówisz do mnie zagadki, ojczy. Nie mówisz, jak ojciec do syna.¹²

— Mój synu, tego rodzaju rzeczy się nie uczy, lecz gdy spodoba się Bogu, da on przypomnienie.¹³

3. — Ojczy mój, mówisz mi o sprawach niemożliwych i wymuszonych.¹⁴ Wobec tych spraw chcę się słusznie sprzeciwić. Urodziłem się jako obcy, jestem synem ojcowskiego rodu.¹⁵ Nie zdrość¹⁶ mi, ojczy (tej wiedzy), jestem prawowicie twoim synem. Powiedz mi wyraźnie o sposobie odrodzenia.

— Cóż mam powiedzieć, mój synu? Nie mam nic do powiedzenia prócz tego (co następuje). Dostrzegając w sobie nie dający się

⁸ *Sofia noera en sige*. Zdaniem Festugière'a *sige* jest bytem gnostyckim, podobnie jak w relacji Ireneusza I, 1,1—2 i Hipolita, *Refutatio VI*, 29,9. Całość poglądów walentynian na temat *sige* ujął F. Sagnard, *La gnose valentiniennne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947 s. 645 (Index).

⁹ *Spora* może oznaczać w ogóle „pokolenie” albo też „element duchowy”, „pneumatyczny” w tym pokoleniu. Często bowiem gnostycy łączyli bliskoznaczne pojęcie *sperma* z pojęciem *pneuma*. Tröger dla wyjaśnienia tego fragmentu odwołuje się do źródeł walentynian. K. W. Tröger, dz. cyt., s. 154 nn.

¹⁰ Por. CH I,8; V,7; IV,1. W *Ewangelii prawdy* występuje Ojciec, Syn i ten, którego Syn „tchnął”, a który wykonuje wolę Ojca. „Gdy go bowiem zobaczyli i usłyszeli, pozwolił im zakosztować z niego i wyczuwać go i obejmować umiłowanego Syna. Gdy ten objawił się, gdy ich pouczał o Ojcu niepojętym, gdy tchnął w nich tego, który jest ich Myśli i wykonuje jego (Ojca) wolę. Wielu przyjęło światłość i zwróciło się ku niemu”, NHC I, p.30,26—37. Tłumaczenie własne z *Teksty z Nag-Hammadi* (w druku).

¹¹ „Syn Boży” oraz „moce” stanowią hipostazy Ojca, por. CH XIII,8 oraz CH I,26.

¹² To znaczy: „nie jesteś mistagogiem wobec mista”.

¹³ Por. niżej CH XIII,16. Myśl nawiązuje do idei platońskiej.

¹⁴ *Adunata* i *bebiasmena* — francuskie tłumaczenie oddaje jako *impossibles et forcées*.

¹⁵ „Obcy” wobec świata materialnego. Por. K. W. Tröger dz. cyt., s. 10. „Syn ojcowskiego rodu” znaczy: rodu boskiego. Por. Ireneusz I,21,5.

¹⁶ Por. CH IV, 3.

uksztaltować widok powstały ze zmiłowania Boga, wyszedłem ze samego siebie do ciała nieśmiertelnego¹⁷ i nie jestem teraz tym, co dawniej, lecz zrodziłem się w umyśle.¹⁸ Tego jednak nie uczy się ani nie ogląda przy pomocy stworzonego tu znaku. Dlatego obchodziła mnie pierwsza zestawiona moja postać. Nie miałem już barwy, ani zmysłu dotyku, ani wymiaru. Jestem wobec tych spraw obcym.¹⁹ Teraz zaś, mój synu, widzisz mnie wprawdzie oczyma, nie rozumiesz jednak, kim jestem (naprawdę) wpatrując się w moje ciało. To nie oczyma²⁰ można mnie teraz oglądać, mój synu.

4. — Ojcze mój, straciłeś mnie w niemałe pomieszanie zmysłów i szaloną namiętność. Teraz i ja już nie widzę siebie samego.

— Jakże to, mój synu? I ty wyszedłeś ze samego siebie, jak ci, którzy miewają senne marzenia w czasie snu, jesteś przecież na jawie.²¹

— Powiedz mi jeszcze, kim jest ten, który dokonuje²² tego odrodzenia?

— To syn Boży, człowiek²³ (działający) z woli Bożej.

5. — Tym razem wreszcie, ojcze, wprawiłeś mnie w osłupienie, straciłem rozsądek. Widzę cię bowiem, ojcze, tak samo wielkim i tej samej postaci.²⁴

— I tu właśnie się mylisz, gdyż kształt śmiertelny staje się co dnia innym i z biegiem czasu jako nieprawdziwy ulega zmianie, to powiększając się, to pomniejszając.

6. — Czy zatem jest coś prawdziwe, o Trzykroć Wielki?

— To, co niezmacone, mój synu, to, co nie jest ograniczone, to, co jest bez barwy, bez kształtu, niezmienne, nagie, świecące, pojęte tylko przez siebie niezmienne dobro, to, co bezcielesne.

— Ależ właśnie to mnie wzburzyło, ojcze, gdyż wydaje mi się,

¹⁷ „Ciało nieśmiertelne” oznacza tu ciało duchowe. Por. niżej CH XIII, 14; K. W. Tröger, dz. cyt., s. 83. 91.

¹⁸ *Nous*. „Umysł” ten może posiadać cechy osoby, ewentualnie eonu, Por. CH IV, 4.

¹⁹ Por. przyp. 15.

²⁰ Por. CH IV, 9.

²¹ „Na jawie”, a dosłownie: bez snu.

²² *Telesiourgos*. Uwagi na temat patrz K. W. Tröger, dz. cyt., s. 39. Wyrażenie może sugerować zarówno ostatecznego sprawcę odrodzenia, jak również pośrednika — mistagoga.

²³ Por. przyp. 7. Inaczej tłumaczy *anthropos heis Festugière: un homme comme les autres*.

²⁴ Jest to widzenie cielesne, zmysłowe. Być może, jednak nawiązuje do nowego sposobu widzenia istoty człowieka, o którym była mowa wyżej CH XIII, 3.

że stałem się przez ciebie mądrym, a zmysły mojego spostrzegania zostały zamknięte.²⁵

— Tak się rzeczy mają, mój synu! To (co zmysłowe) wznosi się jak ogień, opada jak ziemia, jest mokre jak woda, ogarnia technieniem²⁶ jak powietrze(...). Ale jak możesz poznać zmysłowo to, co nie jest ani twarde, ani mokre, co nie jest luźne, czego nie da się przesunąć, to, co w swej mocy i działaniu da się uchwycić jedynie siłą umysłu, to, co umożliwi poznanie pochodzenia w Bogu?²⁷

7. — A więc, ojcze mój, jestem niezdolny do tego?

— Przenigdy, mój synu! Przywołaj siebie samego, a wówczas i to przybędzie.

Zechciej, a stanie się. Opanuj tylko zmysły ciała a nastanie początek bóstwa.²⁸ Oczyść siebie samego z udręczenia.²⁹ nierozumnej materii.

— Czyż mam w sobie, mój ojcze, jakichś mścicieli?

— I to niemało, mój synu, ale wielu i strasznych.

— Ojcze, tego nie znam.

— I ta niewiedza jest pierwszym udręczeniem, mój synu. Drugim jest smutek, trzecim niepowściągliwość, czwartym żądza, piątym niesprawiedliwość, szóstym chciwość, siódmym fałsz, ósmym zazdrość, dziewiątym udręczeniem jest zdrada, dziesiątym gniew, jedenastym popędliwość, dwunastym wreszcie udręczeniem jest występek.³⁰ To tylko dwanaście udręczeń, jeśli chodzi o samą liczbę, ale, synu mój, wśród nich są jeszcze inne, liczniejsze. Zmuszają one wewnętrznego człowieka³¹ za pomocą zmysłów do cierpienia w niewoli ciała. Same zaś ustępują, choć niezupełnie, przez zmiłowania Boga. W ten to sposób kształtuje się metoda i zrozumienie odrodzenia.

8. O reszcie zachowaj milczenie, mój synu, przestrzegaj zbożnego milczenia.³² Przez to nie skończy się miłosierdzie Boga nad nami. Zresztą ciesz się, mój synu. Zostajesz oczyszczony przez Moce Boże, aby wejść w skład połączenia z Logosem. Przybyła

²⁵ Por. CH VII, 3.

²⁶ *Sympnoos*. Na temat trudności rozumienia tego słowa patrz A. Nock, dz. cyt., s. 211 przyp. 32.

²⁷ Por. CH I, 26.

²⁸ *Theotes* — bóstwo, w odróżnieniu od *theiotes* — boskość, boska natura (patrz wyżej przyp. 4), ma znaczenie ściślejsze.

²⁹ *Timoriai* tłumaczę jako „udręczenia”. „Mściciele”, o których mowa dalej, to greckie *timoroi*.

³⁰ Po grecku są to: *agnoia*, *lupe*, *akrasia*, *epithumia*, *akidia*, *pleoneksia*, *apathe*, *fthonos*, *dołos*, *orge*, *propteteia*, *kakia*, Por. CH I, 23,25.

³¹ *Anthropos endiathetos*.

³² Występują tu dwa określenia milczenia: *siopao* i *eufemeo*. Na temat milczenia misteryjnego por. K. W. Tröger, dz. cyt., s. 48.

do nas gnoza Boga, a z jej przybyciem, mój synu, smutek uciekł ku tym, którzy go przyjmują.

9. Po radości jako kolejną moc wymieniam powściągliwość. O jakież to przyjemna moc, mój synu. Pochwyćmy ją z największą gotowością. (Patrz) jak z jej pojawieniem się odpędzono niepowściągliwość. Jako czwartą moc wymienię cierpliwość. To moc żądry. Ten stopień, mój synu, jest podstawą sprawiedliwości. Oto jak bez sądu przepędziła ona niesprawiedliwość. Zostaliśmy usprawiedliwieni,³⁴ mój synu, z chwilą, gdy usunięto niesprawiedliwość. Szóstą mocą wobec nas nazywam tę, która sprzeciwia się chciwości, a jest nią współczucie. Przy odparciu chciwości wymienię jeszcze prawdę. Gdy fałsz ucieka, nadchodzi prawda. Oto, mój synu, jak dobro osiągnęło pełnię wraz z przybyciem prawdy. Gdy zazdrość oddaliła się od nas, za prawdą nadeszło i dobro, wraz z życiem i światłością.³⁵ Nie przybyło już żadne udęczenie ciemności, przeciwnie, zwyciężone (udęczenia) odleciały z trzepotem skrzydeł.

10. Poznałeś, mój synu, sposób odrodzenia. Przez nadejście dekady, mój synu, zaistniał (dla nas) duchowy początek, ten zaś przepędził dekadę. Przez ten początek zostaliśmy ubóstwieni.³⁶ Kogo spotkało ze zmiłowania to szczęście odrodzenia według Boga, ten opuścił cielesne czucie zmysłów. Ten poznaje samego siebie jako złożonego z tych (mocy bożych)³⁷ i raduje się.³⁸

11. — Mój ojcze, stawszy się przez Boga niewzruszonym,³⁹ przedstawiam sobie sprawę nie przez ogląd oczu,⁴⁰ ale na podstawie duchowego działania mocy. Jestem w niebie, w wodzie, w powietrzu, jestem w istotach żywych, w roślinach, w łonie macierzyńskim, przed łonem, po macierzyńskim łonie⁴¹ — wszędzie.

³³ Festugière łączy nakaz milczenia i radość jako aluzję do misterii, o których wspomina Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 19. Milczenie w czasie świętych czynności poprzedzało odrodzenie, a radość była jego skutkiem. Dalsze zdania potwierdzałyby tę hipotezę.

³⁴ Por. Rz 3,21—24; 6,6.

³⁵ Dziesięć mocy bożych to: *gnosis, chara, enkrateia, karteria, dikaiosune, koinonia, aletheia, agathon, zoe, fos*. Zestawienia tych i innych wyrazów dokonał K. W. Tröger, dz. cyt., s. 91.

³⁶ *Entheothemen te genesi*, Por. CH I, 26; IV, 7.

³⁷ Por. CH I, 18, 19, 21.

³⁸ Por. CH I, 30.

³⁹ *Aklines* jest wyrazem bliskoznacznym do *anapausis, heremia*. Wszędzie wskazują na mistyczny stan człowieka zbawionego.

⁴⁰ Por. przyp. 20.

⁴¹ Por. CH XI, 20. „W łonie macierzyńskim, przed łonem i po macie-

Jednak powiedz mi jeszcze, jak to udręczenia ciemności w liczbie dwunastu mogą być odrzucone przez dziesięć mocy. Jakim sposobem, o Trzykroć Wielki?

12. — To pomieszczenie⁴² właśnie, mój synu, z którego wyszliśmy, zostało ukształtowane przez krąg zodiaku. Ten znów składa się z dwunastu elementów pochodzących od natury, która przybiera zresztą rozliczne kształty, aby zwieść człowieka. Wśród tych (udręczeń), mój synu, są dwa, które działają w zjednoczeniu, to popędliwość i gniew od niej nieoddzielny. Są też właściwie nie do odróżnienia. Odpowiednio więc według zdrowej rachuby odstupują w miarę, jak zostają przepędzone przez owych dziesięć mocy, to znaczy dekadę. Dekada bowiem, mój synu, jest zrodzeniem duszy. Życie i światłość są złączone. Liczba taka zrodziła się z jedności, z ducha, Tak więc jedność według (takiej) rachuby zawiera dekadę, dekada zaś jedność.⁴³

13. — Ojciec mój, widzę wszystko, a siebie (widzę) w umyśle. — To właśnie, mój synu, jest odrodzeniem. Nie wyobrażaj sobie niczego według ciała o trzech wymiarach (...) przez tę naukę o odrodzeniu, którą zanotowałem (...),⁴⁴ abyśmy nie byli oszczercami⁴⁵ wszystkiego wobec wielu, (ale) wobec tych tylko, wobec których Bóg sam postanawia.

14. — Ojciec, powiedz mi, czy ciało złożone z mocy dozna kiedyś rozwiązania.

— Zachowaj święte milczenie, nie wypowiadaj rzeczy niemożliwych, gdyż zgrzeszyłbyś, a oko twego umysłu popełniłoby błąd. Zmysłowe ciało natury oddalone zostało od rodzenia substancjalnego,⁴⁶ jedno bowiem jest rozwiązalne, drugie zaś nierozwiązalne, jedno jest śmiertelne, drugie zaś nieśmiertelne. Czy

rzyńskim łonie" (*gaster*), oznacza: być niezależnym od cielesnego rodzenia, a więc odrodzonym duchowo.

⁴² *Skenos* oznacza: namiot, ziemskie pomieszczenie, ciało jako osłonę duszy a także trupa.

⁴³ Podobne spekulacje na temat „dziesięć stanowi jedność” znajdujemy u gnostyków. Opierały się one zapewne na symbolice liter, którymi wyrażano liczby. Tutaj dziesięć oznaczałaby jota. Por. *Ireneus z I, 3,2; Hipolit, Refutatio VIII, 12—14* oraz *CH IV, 10*. Interesujące informacje podaje H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969 s. 261.

⁴⁴ Tekst skażony lub posiada luki.

⁴⁵ *Diaboloî*. Por. niżej *CH XIII, 16,22*. Dają przekład dosłowny. W całej wypowiedzi chodzi prawdopodobnie o to, aby nie przekazywać niepowołanym nauki przeznaczonej dla wtajemniczonych. Pojęcie to występuje również w podobnym znaczeniu w tekstach magicznych. Por. R. Wünsch, *Aus einem griechischen Zauberpapyrus*, Bonn 1911 s. 6 n.

⁴⁶ *Ousiodes* jako przeciwstawienie człowieka, który jest *hylikos*.

nie wiesz, że jako bóg się zrodziłeś? Jako syn jedności, tak jak i ja sam?

15. — Ojczy mój, pragnąłbym (poznać) tę pochwałę hymnu, którą jak mi powiedziałeś, słyszałeś śpiewaną ku czci mocy, gdy doszedłeś do ogdoady ⁴⁷

— Synu mój, w ogdoadzie to objawił Poimandres, ⁴⁸ ty zaś stary się rozwiązać to pomieszczenie (ciała), ⁴⁹ ponieważ już zostałeś oczyszczony. Poimandres zaś, umysł absolutu, ⁵⁰ nie przekazał mi niczego poza tym, co zapisane, wiedząc, że ja sam od siebie mógłbym wszystko pojąć i usłyszeć cokolwiek zechcę i (w ten sposób) wszystko zobaczyć. ⁵¹ On nakazał mi jednak tworzyć piękno. Przeto moce śpiewają we mnie we wszystkim.

— Ojczy mój, pragnę to usłyszeć i poznać.

16. — Zachowaj więc spokój, ⁵² mój synu, i posłuchaj teraz pochwały, ⁵³ (pieśni) ułożonej, (jako) hymn odrodzenia. Nie postanowiłem ujawniać tego hymnu, tak sobie, bez zastrzeżeń, gdyby nie to, że w końcu przede wszystkim chodzi o ciebie. Bo i tego hymnu nie należy się uczyć, tylko ukrywać w milczeniu. A teraz mój synu, stań na miejscu pod gołym niebem, a patrząc w stronę wiatru południowego, w czasie gdy słońce chyli się ku zachodowi, oddawaj cześć. W podobny sposób (czyń) zwracając się w stronę wiatru wschodniego, podczas wschodu słońca. ⁵⁴ Zachowaj spokój, mój synu.

Tajemny hymn, wypowiedź czwarta ⁵⁵

17. Niech wszelka natura świata oczekuje tego hymnu! Otwórz się, ziemio! Niech rozstąpi się zaporą ulewnego deszczu! Drzewa, przestańcie się kołysać! Oto chcę hymnem uczcić Pana stworzenia, pełnię i jedność. Otwórzcie się, niebiosy, zatrzymajcie się, wi-

⁴⁷ Por. CH I, 26.

⁴⁸ Por. CH I, 2—26.

⁴⁹ *Skenos*. Por. przyp. 42.

⁵⁰ Por. CH I, 2,30.

⁵¹ Chodzi, oczywiście, o słuch i wzrok człowieka wewnętrznego. Por. CH I, 6.

⁵² *Hesuchason*.

⁵³ *Eulogia*.

⁵⁴ Wpływ nakazów magicznych. Por. *Asklepios* 41 oraz A. M. Kropf, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, t. 1, Bruxelles 1931, s. 53; t. 2 s. 34. 37.

⁵⁵ Podobne hymny lub wzmianki o nich znajdujemy w CH I, 31—32 oraz *Asklepios* 41. Festugière sądzi, że określenie „wypowiedź czwarta” jest notatką redaktora, kopisty, który miał przed sobą cztery co najmniej hymny tego rodzaju.

chry! Niech krąg nieśmiertelny Boga gotowy będzie na moje słowo! Pragnę uczcić hymnem Twórcę wszystkiego, Tego, który utwierdził ziemię i niebo zawiesił, który nakazał słodkiej wodzie wyjść z oceanu i rozlać się po całej zamieszkałej i niezamieszkałej ziemi dla dostarczenia pożywienia i wzrostu wszystkich ludzi, który nakazał zjawić się ogniovi potrzebnemu do działania bogom i ludziom. Oddajmy Mu chwałę wszyscy wspólnie, Temu, który umieszczony jest ponad niebem, Stwórcy całej natury. To on jest okiem umysłu, który przyjmuje pochwałę moich mocy.⁵⁶

18. Moce, które we mnie jesteście,⁵⁷ uczycie hymnem Jednego i Pełnię! Śpiewajcie razem z moją wolą, wszystkie moce we mnie! Święta gnozo, tobą oświecony śpiewam tobie hymn ku czci Umysłowej Światłości i raduję się w umysłowej radości. Wszystkie moce, śpiewajcie hymn ze mną i ty, powściągliwości! Śpiewaj mi, sprawiedliwości moja, śpiewaj przeze mnie hymny ku czci Sprawiedliwego! Współczucie moje, śpiewaj przeze mnie hymn ku czci Pełni! Prawdo, opiewaj hymnem Prawdę! Dobro, czcij pieśnią Dobrego! Życie i światłości, to przez was wypływa ku wam pochwała. Dzięki ci składam, Ojcze, siło mocy. Dzięki ci składam, Boże, mocy moich sił. Twój Logos śpiewa przeze mnie hymn ku czci twojej. Przeze mnie otrzymujesz pełnię za pomocą słowa jako duchową ofiarę.⁵⁸

19. Oto, co wołają moce, które są we mnie. Śpiewają hymn ku czci Pełni. To one wypełniają twą wolę. Twoje chcenie od ciebie (pochodzi) i ku tobie (zdaża) (jako) Pełnia. Przyjmij od wszystkich duchową ofiarę, Pełnio, która we mnie jesteś. Życie, ożywaj! Światłości, oświecaj! Duchu, Boże! Umysł bowiem jest pasterzem twego Słowa, o noszący ducha, demiurgu!

20. Ty jesteś Bogiem. To twój Człowiek woła⁵⁹ przez ogień, przez powietrze, przez ziemię, przez wodę, przez tchnienie, przez twe rzeczy stworzone. Od ciebie otrzymałem pochwałę eonu⁶⁰ i według twego pragnienia za twoją wolą dostąpiłem odpoczynku.⁶¹ Przez twoją wolę zobaczyłem tę oto wygłoszoną pochwałę.

⁵⁶ W tej części hymnu nie widać wpływów gnostyckich. Bóg jest jednocześnie Stwórcą świata. Nie ma jednak również bezpośrednich wpływów biblijnych.

⁵⁷ Początek zdecydowanie gnostyckiej części hymnu. Ten fragment zbliża się bardziej do CH I, 31—32 i *Asklepios* 41.

⁵⁸ *Logike thusia*. Por. CH I, 31.

⁵⁹ Por. CH I, 26.

⁶⁰ Jest *eulogia* pochodząca z eonu.

⁶¹ Por. przyp. 39. Pojęcie *anapausis* oraz inne zbliżone do niego znaczeniowo odegrały wielką rolę w gnostyckiej i chrześcijańskiej soteiologii II i III w.

21. — Ojciec mój, ja również złożyłem siebie w moim świecie.
— Mój synu, powiedz, w (świecie) umysłowym.⁶²

— W (świecie) umysłowym, mój ojciec. Mam moc, ojciec, płynącą z twego hymnu i twej pochwały. Mój umysł został oświecony. Co więcej, ja sam pragnę z własnego serca wznieść pochwałę Bogu.

— Synu mój, żeby to nie było nierozważnie!

— Mówię to, co widzę w moim umyśle, ojciec. Tobie, początku stwarzania, ja Tat, przesyłam tobie, Boże, duchowe ofiary. Boże, ty jesteś Ojcem, ty jesteś Panem, ty jesteś Umysłem, przyjmij duchowe (ofiary), których pragniesz ode mnie, gdyż dzięki twojej woli wszystko się spełnia.

— Synu mój, prześlij Ojcu wszystkiego, Bogu, ofiarę miłą, ale dodaj, mój synu: „przez słowo”.

22. — Dzięki składam ci, ojciec, za to, co dodałeś do mojej modlitwy.

— Cieszę się, mój synu, gdyż przyniosłeś owoce dobra z prawdy, nieśmiertelne plony.⁶³ Teraz, gdy nauczyłeś się tego ode mnie, przyrzeknij mi milczenie o tej doskonałości, mój synu. Abyś nie wyjawiał nikomu sposobu odrodzenia, abyśmy nie zostali uznani za oszczerców⁶⁴ (tej nauki). Każdy z nas był bowiem zajęty; ja mówieniem tobie, ty słuchaniem mnie. Poznałeś już w sposób umysłowy i siebie samego jak i naszego Ojca.⁶⁵

⁶² (*Kosmos*) *noetos*.

⁶³ Prawda przyniosła dobre owoce i plony. Por. 1 Kor 3,6—7.

⁶⁴ Por. przyp. 45.

⁶⁵ Poznanie siebie samego jako syna Bożego, jako boga, oraz samego Boga prowadzi według gnostyckiej soteriologii do zbawienia. Festugiere przytacza tu także Plotyna (*Enneada* VI, 9,9;: „Zaprawdę widzieć wtedy można i Jego, i siebie, jako widzieć się godzi, a raczej to stałeś się światłem samym, stałeś się czysty, wolny od ciężaru, lekki, stałeś się Bogiem, a raczej — nim jesteś”. Plotyn, *Enneady* (Biblioteka Klasyków Filozofii), t. 2 (tłum. A. Krokiewicz), Warszawa 1954 s. 692.