

Anna Z. ZMORZANKA  
(Lublin, KUL)

## KOSMOS I JEGO BOGOWIE WEDŁUG *PISTIS SOPHIA* IV 136

Według gnostyków powstanie wszechświata<sup>1</sup> było konsekwencją degradacji substancji duchowej – wyjścia Bożej Mądrości (Sophii) poza doskonały, jasny świat Pleromy<sup>2</sup>. Dlatego też uznali, że kosmos, utworzony z materii obciążonej błędem matki<sup>3</sup> i ożywiany przez duchowe siły<sup>4</sup>, jest zły i ciem-

<sup>1</sup> Na temat genezy kosmosu w wierzeniach starożytnych por. J.E. Wright, *The Early History of Heaven*, Oxford 2002.

<sup>2</sup> Proces „zejścia” pierwiastka duchowego w rejony poza Pleromą został przedstawiony przez ofitów i walentynianów w micie o upadku Sophii (ostatniego duchowego eonu); inną jego wersją jest szymoniański mit o degradacji Ennoi (Myśli-Ideji Ojca). Zapoczątkował on akt stwórczy, bowiem z negatywnego uczucia (strachu, żalu, trwogi) Sophii (powstałego po jej upadku) źródło zostało „dzieło strachu”:  $\text{ἠΝΟΥΕΡΓΟΝ ἤΞΡΤΕ}$  (*De origine mundi*, NHC II 5: 99, 31, *Nag Hamadi Codex* II 2-7, ed. B. Layton, Leiden 1989, 32, dalej cyt. „Layton”); autor *Ewangeliu Prawdy* pisze, iż „[strach] wzmocnił się jak mgła” (*Evangelium Veritatis*, NHC I 2: 17, 10-12, *Teksty z Nag Hamadi*, z jęz. kopt. tłum. A. Dembska – W. Myszor, PSP 20, 143); Ireneusz relacjonuje, iż powstały z niego cztery elementy (zasady) świata ( $\text{στοιχεῖα τοῦ κόσμου}$ ): powietrze, woda, ogień i ziemia oraz ciała świecące (por. Ireneus, *Adversus haereses* I 2, 3; Tertullianus, *Contra Valentinianos* 15, 1); na temat upadku Sophii i jego kosmogonicznych konsekwencji zob. A.Z. Zmorzanka, *Pistis Sophia*, PEF 8, Lublin 2007, 240-242.

<sup>3</sup> Por. *Evangelium Veritatis*, NHC I 2: 17, 14-15, tłum. W. Myszor, PSP 20, 143: „Dlatego Plane [Błąd] znalazła moc, stworzyła materię”; zob. też *De origine mundi*, NHC II 5: 99, 24-26, Layton, s. 32: „Przyszła Pistis i ukazała się materii chaosu, którą wypędzono jako płód poroniony” ( $\text{ἘΠΙΣΤΙΣ ἘΒΟΛ ΖΙΧῆ ὈΥΛῆΠΙΧΟΣ ΤΑΙ ΕΝΤΑΥΝΟΧῆ ΠῶΕἰΝΟΥΖΟΥΕ ΝΕ Μῆ ΠῆΛ ΓΑΡ ἩΥΗΤῆ}$ ). Według K. Rudolpha pogląd ten miał swoje źródło w idei „bozego cienia jako narzędzia w procesie kreacji wszechświata” przedstawionej przez Filona (przytaczam za: K. Rudolph, *Gnoza: istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1998, 70).

<sup>4</sup> Pogląd, iż bogowie kierują całym kosmosem od momentu jego kształtowania po zjawiska aktualnie zachodzące i widoczne na firmamencie, był powszechnie przyjmowany w starożytności; bogów często też identyfikowano z konkretnymi obiektami nieba – planetami, gwiazdami, por. F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1912, repr. 1960; A. Sołtysiak, *Bogowie nocy: motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003. Poglądy te podzielali również filozofowie; wskazywali nie tylko na boski rodowód gwiazd (np. Platon, Arystoteles), ale też na boski status podstawowych elementów ( $\text{στοιχεῖα}$ ) świata: stoik Posejdonios nauczał, iż Hera władała powietrzem, Hefajstos ogniem, Posejdon wodą, zaś Demeter ziemią, zob. Diogenes Laertios, *De vita philosophorum* VII 147, tłum. K. Leśniak: Diogenes

ny<sup>5</sup>. Struktura gnostyckiego kosmosu odpowiada zasadniczo jego obrazowi przekazanemu przez tradycję hellenistyczną<sup>6</sup>, co odzwierciedla zwłaszcza kosmografia<sup>7</sup>. Sama geneza i proces tworzenia się kosmosu przedstawiony został

Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, 436; por. też Philo Judaeus, *De decalogo* 53; tenże, *De vita contemplativa* 3). W kosmogonii gnostyckiej kosmos zaczął się zapelniać istotami duchowymi dopiero, gdy pojawił się demiurg zrodzony z Sophii, faktyczny budowniczy kosmosu – próżny i bezbożny oraz jego archonci, tworzący kolejne sfery niebios, zob. *De origine mundi*, NHC II 5: 103, 3-12, Layton, s. 40.

<sup>5</sup> Antykosmizm gnostycki spotkał się z silną krytyką ze strony neoplatoników – np. Plotyna, i apologetów chrześcijańskich – np. Ireneusza, por. E.P. Meijering: *God Cosmos History: Christian and Neo-Platonic Views on Divine Revelation*, VigCh 28 (1974) 248-276. Stanowisko gnostyków nie było jednak odosobnione. Tendencje takie pojawiły się bowiem w I-II wieku (i były utrzymywane w późniejszym czasie) i to zarówno wśród pogan, jak i chrześcijan; ich krytyka nie dotykała jednak samego dzieła stworzenia (co widoczne jest zwłaszcza w myśli chrześcijańskiej), ale obecnych w kosmosie sił duchowych (demonów). Św. Paweł pisał o elementach kosmosu (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), czyli ciemnościach człowieka, tj. zwierchnikach, władcach, rządcach ciemności (Ef 6, 12: πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους), których identyfikował z upadłymi aniołami (por. Gal 4, 3 i 9; Ef 6, 12); ten wątek w nauczaniu Apostoła analizuje szczegółowo C.E. Arnold: *Returning to the Domain of the Powers: „Stoicheia” as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9*, „Novum Testamentum” 38 (1996) 55-76; zob. też J.Y. Lee, *Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought*, „Novum Testamentum” 12 (1970) 54-69. Podobny stosunek do bóstw kosmosu pojawił się w niektórych pismach hermetycznych, por. *Corpus Hermeticum* VI 4, texte établi par A.D. Nock, t. 1, Paris 1978, 74: „Bowiem kosmos pełen jest nikczemności, zaś Bóg dobra” (‘Ο γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ). Do tego nurtu zaliczyć można późniejszy *Testament Salomona*, w którym jest mowa o 36 elementach kosmosu, rządcach świata ciemności, por. *Testamentum Salomonis* 72, tłum. F.C. Conybeare: *Testament of Solomon*, „The Jewish Quarterly Review” 11 (1898) 34: „My jesteśmy trzydziestoma sześcioma elementami [στοιχεῖα], rządcami ciemności [κοσμοκράτορες τοῦ σκότους]”. R. Bultman uważa, iż źródłem antykosmizmu był „babiloński i perski dualizm”, zob. tenże, *Primitive Christianity in its contemporary setting*, New York 1959, 82; por. Lee, *Interpreting the Demonic Powers*, s. 57.

<sup>6</sup> Na tę zgodność wskazał m.in. K. Rudolph (*Gnoza*, s. 65-67; por. też Wright, *The Early History of Heaven*, s. 139). Gnostycy nie stworzyli, co prawda, systematycznej nauki o budowie kosmosu, czy popartego obserwacjami wykładu o ciałach niebieskich (wśród zachowanych pism nie ma traktatu ściśle astrologicznego), ale znana im była nauka o sferach, gwiazdach stałych i zmiennych oraz zodiaku; znajdują się też odniesienia do kalendarza (dni roku, miesięcy, tygodnia). Naukę tę włączyli do swojej kosmogonii; ma ona charakter synkretyczny. Można w niej wskazać na wpływy astrologii babilońskiej, egipskiej (por. B. Przybylski, *The Role of Calendarical Date in Gnostic Literature*, VigCh 34:1980, 56) i żydowskiej, znanej gnostykom, głównie z literatury apokaliptycznej (na jej znajomość powołuje się wprost autor gnostycki – por. *De origine mundi*, NHC II 5: 110, 27 – 111, 1); na temat astrologii żydowskiej i jej wpływu na gnostycką naukę o kosmosie zob. G.W.E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*, JBL 96 (1977) 383-405; J.C. Greenfield – M.E. Stone, *The Books of Enoch and the Traditions of Enoch*, „Numen” 24 (1979) 89-103, spec. 92-98.

<sup>7</sup> Przykładem jest tzw. diagram ośmiu (Origenes, *Contra Celsum* VIII 24-38), zrekonstruowany przez H. Laiseganga (*Die Gnosis*, Leipzig 1924, reprodukcja schematu w: Rudolph, *Gnoza*, s. 66.). Według W. Foerstera (*Die Gnosis*, Bd. 1, Zürich 1969, 125) składał się on z siedmiu koncentrycznych kół-sfer (hebdomady) oraz zewnętrznego ósmego koła (ogdoada), por. Origenes, *Contra Celsum* VII 24-38, tłum. S. Kalinkowski, kom. I.E. Stanula – W. Myszor, PSP 17/2, Warszawa 1977, 87-88 przypis 109 (W. Myszor); por. też A.J. Welburn, *Reconstructing the Ophite Diagram*, „Novum Testamentum” 23 (1981) 261-287.

w formie mitów<sup>8</sup>. Zaliczyć do nich można krótkie opowiadanie w *Pistis Sophia* IV 136<sup>9</sup>. Włączone jest ono w rozbudowaną naukę o powstaniu świata, ale może też stanowić wyodrębnioną z niej autonomiczną całość. Jezus na jego przykładzie odsłania uczniom wydarzenia (tajemnice), które bezpośrednio poprzedziły powstanie uniwersum<sup>10</sup>.

**1. Podniebna podróż i mit kosmogoniczny.** Opowiadanie o powstaniu kosmosu poprzedza opis podniebnej podróży<sup>11</sup>, którą Jezus odbywa wspólnie z uczniami:

„Jezus ze swoimi uczniami pozostali w Środku w powietrznym miejscu na ścieżkach drogi Środka, który jest poniżej Sfery. I przybyli oni do pierwszego szeregu drogi Środka. Lecz Jezus stał w powietrzu tego miejsca wraz ze swoimi uczniami”<sup>12</sup>.

W cytacie tym pojawiają się trzy terminy, których gnostycy używali w znaczeniu technicznym: „miejsce”, „Środek” i „Sfera”. „Miejsce” (τοπος), zgodnie ze znaczeniem przyjętym na gruncie fizyki<sup>13</sup>, autor odniósł do konkretnego, wydzielonego (granicą) obszaru; świadczą o tym wyrażenia: „przebywali [w]

<sup>8</sup> W kosmogonii walentyńskańskiej, setiańskańskiej i ofickiej najbardziej popularne są wersje mitu o Sophii, jej synu demiurgu Jaldabaoacie (utożsamianym z biblijnym stwórcą świata Jahwe) oraz stworzonych przez niego archontach – strażnikach planetarnych, por. *Hipostasis Archonton*, NHC II 4: 94, 4 – 95, 16; *De origine mundi*, NHC II 5: 98, 11 – 103, 29; *Apocryphon Iohannis*, NHC II 1: 9, 25 – 23, 12; NHC III 1: 14, 12 – 18, 25; BG 36, 12 – 44, 19; Irenaeus, *Adversus hereses* I 30, 5; W. Myszor, *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, ŻMT 17, 23-38; por. również wyżej przypis 2.

<sup>9</sup> Oryginalny tekst grecki *Pistis Sophia* powstał w Egipcie w III wieku, choć część ostatnia może pochodzić nawet z 2. jego połowy. Przekład koptojski, jakim dysponujemy (znajdujący się w tzw. Kodeksie Askevianus) datowany jest na wiek IV lub V, por. W. Myszor, *Pistis Sophia*, w: M. Starowiejski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu* (= SWPW), Warszawa 1999, 187-188 oraz V. MacDermont, *Introduction* XI-XIV, w: *Pistis Sophia*, ed. by C. Schmidt, transl. and notes by V. MacDermont (NHS 9), Leiden 1978 – w artykule korzystam z tego wydania (dalej cyt: *Pistis Sophia*, Schmidt).

<sup>10</sup> W *Pistis Sophia* Jezus, który ukazuje się uczniom po zmartwychwstaniu, por. *Pistis Sophia* I 1, Schmidt, s. 1), przekazuje też inne tajemnice, które dotyczą m.in. Pleromy, upadku Sophii oraz losu pneumatyków.

<sup>11</sup> Motyw podróży po zaświatach (w której najczęściej towarzyszy istota duchowa – np. anioł) wprowadzali autorzy pism apokaliptycznych: żydowskich (np. *Księga Henocha etiopska* – cyt. dalej HenEtp, *Księga Henocha Słowiańska* – dalej HenSlv) i chrześcijańskich (m.in. *Apokalipsa Ezdrasza*, *Wizja Ezdrasza*, *Wniebowstąpienie Izajasza*, gnostycka *Apokalipsa Pawła*; por. też 2Kor 12, 2-4). Celem było unocznienie tajemnic niebios, czyli ukazanie topografii i urzędzenia niebiańskiego świata oraz jego mieszkańców (z ich wyglądem, charakterem i działaniem), najczęściej w nawiązaniu do losów ludzi i świata.

<sup>12</sup> *Pistis Sophia* IV 135, Schmidt, s. 355:  $\lambda\gamma\omicron \text{ } \dot{\iota}\epsilon \text{ } \mu\acute{\eta}\nu \text{ } \eta\epsilon\phi\alpha\theta\eta\tau\iota\varsigma \text{ } \lambda\gamma\omega \text{ } \eta\tau\eta\mu\tau\epsilon \text{ } \eta\omicron\upsilon\tau\omicron\pi\omicron\varsigma \text{ } \eta\lambda\epsilon\pi\iota\eta\omicron\nu \text{ } \tau\eta\eta \text{ } \eta\epsilon\zeta\iota\omicron\upsilon\epsilon \text{ } \eta\tau\epsilon\zeta\eta\eta \text{ } \eta\tau\eta\mu\tau\epsilon \text{ } \tau\alpha\iota \text{ } \eta\tau\epsilon\varsigma\phi\alpha\iota\tau\alpha \text{ } \lambda\omega \text{ } \lambda\epsilon\iota' \text{ } \epsilon\tau\epsilon\zeta\omicron\upsilon\pi\tau\epsilon \text{ } \eta\tau\alpha\zeta\iota\varsigma \text{ } \eta\tau\epsilon\zeta\eta\eta \text{ } \epsilon\tau\eta\eta \text{ } \tau\eta\mu\tau\epsilon. \text{ } \dot{\iota}\epsilon \text{ } \delta\epsilon \text{ } \lambda\alpha\zeta\epsilon\tau\alpha\tau\acute{\alpha}\tau\eta\eta \text{ } \mu\alpha\eta\eta \text{ } \eta\mu\epsilon\tau\omicron\pi\omicron\varsigma \text{ } \mu\acute{\eta}\nu \text{ } \eta\epsilon\phi\alpha\theta\eta\tau\iota\varsigma.$

<sup>13</sup> Klasyczną definicję podał Arystoteles: *Phisica* D 2, 209 A 31 – B2; D 4, 210 B34 – 211 A1; por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2002, 130-131.

miejscu”, „zatrzymał się w [tym] miejscu”. Pierwszym etapem podniebnego „żeglowania” jest więc „miejsce powietrzne” (τοπος ἄερρινον), które – jak należy przypuszczać – umieszczone zostało pomiędzy planetami (czyli tzw. Sferą) a wodą, unoszącą się ponad ziemią – centrum wszechświata<sup>14</sup>. Autor przyporządkował je tzw. Środkowi (μητε)<sup>15</sup>. W kosmogonii gnostyckiej ukazywany jest on jako przestrzeń zróżnicowana, którą, poza licznymi miejscami („są to miejsca Środka”<sup>16</sup>), tworzą prowadzące do nich drogi i ścieżki (ζη), na których znajdują się progi i szeregi (ταξισ)<sup>17</sup>.

Uczniowie Walentyna odnosili go do obszaru leżącego poniżej Pleromy<sup>18</sup>. Sprawą otwartą pozostaje jego relacja do Sfery (σφαιρα). W *Pistis Sophia* stanowiła ona najprawdopodobniej ostatnią strefę Środka, oddzielającą go od Pleromy. Nie można też wykluczyć, iż gnostycy umieszczali Sferę, a przynajmniej jej górny odcinek, powyżej Środka (jako miejsce przejściowe), o czym świadczyłoby stwierdzenie: „Środek, który jest poniżej Sfery”<sup>19</sup>. W obydwu

W gnostyckim *Traktacie trójdzielnym* termin τοπος zostało odniesione do demiurga, por. *Tractatus Tripartitus* NHC I 5: 100, 29.

<sup>14</sup> Taki obraz uniwersum przyjmowali m.in. stoicy: Zenon z Kition, Chryzyp i Archedemos, por. Diogenes Laertios, *De vita philosophorum* VII 137, tłum. K. Leśniak, s. 432: „Najwyżej znajduje się ogień, który się nazywa eterem, i w nim tworzy się najpierw sfera gwiazd stałych, niżej sfera planet, dalej idzie powietrze, jeszcze niżej woda; podstawą wszystkiego jest ziemia, będąca środkiem świata”; zob. też Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, 387.

<sup>15</sup> W *Pistis Sophia* „Środek” określają dwa terminy: μητε – pochodzący z jęz. egipskiego (por. *A Coptic Dictionary*, compiled W.E. Crum, Oxford 1979, 190-191; *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, oprac. A. tembska – W. Myszor, Warszawa 1996, 68) oraz μεκος – pochodzący z jęz. greckiego (μέσος, zob. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1958, 1107; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, 112-113). M. Eliade zwraca uwagę, iż pojęcie „Środka” pojawiło się już w pierwotnych i starożytnych kosmogoniach (m.in. indyjskich, sumeryjskich, później ludów europejskich) i oznaczało fizyczne miejsce, które było centrum; utożsamiane było z konkretnym obiektem (np. świętą górą), oznaczającym lub symbolizującym miejsce, w którym styka się Niebo i Ziemia, por. tenże, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, 22-23. Eliade zwraca też uwagę, że słowo „środek” w niektórych językach semickich oznaczało również miejsce, w którym zaczęła się kosmogonia, zob. *Kosmologia i alchemia babilońska*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, 32.

<sup>16</sup> Por. *Pistis Sophia* IV 136:  $\text{ΝΑΙ ΝΕ ἸΤΟΠΟΣ ἸΤΕΖΗ ἸΤΗΙΤΕ}$ .

<sup>17</sup> Takie pojęcia jak „droga”, „ścieżka” pojawiły się już w astrologii babilońskiej, gdzie oznaczały strefę oddziaływania danej planety/gwiazdy lub tor, po którym poruszało się ciało niebieskie, por. Sołtyśiak, *Bogowie nocy*, s. 30-31. Autor *Pistis Sophia* nie wyjaśnił bliżej ich znaczenia; w opowiadaniu świadczą one przede wszystkim o skomplikowanej architekturze nieba.

<sup>18</sup> Por. *Tractatus tripartitus* NHC I 5: 102, 14-24. Walentynianie uważali Środek za strefę aktywności (substancji) psychicznej, twierdząc, że po śmierci trafiają tam dusze nie gnostyków, por. *Evangelium Philippi* II 3: 66, 20 oraz komentarz do tego fragmentu W. Myszora w: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. oraz komentarzem opatrzył W. Myszor, SACH NS 7, Katowice 2008, 281.

<sup>19</sup> Rozróżnienie pomiędzy Środkiem a Sferą pojawia się m.in. w kosmologii Arystotelesa. Według Stagiryty Sfera, w której znajdują się gwiazdy i planety, stanowi tzw. część górną świata; jego częścią dolną jest ziemia. Środek odpowiadałby zatem tzw. obszarowi sublunarnemu, który

przypadkach Środek stanowił zatem obszar zamknięty dwoma granicznymi liniami: sfery niebieskiej (tworzącej górną granicę zamykającą firmament) i horyzontu (czyli granicy dolnej)<sup>20</sup>; jako taki identyfikowany był z (całym) firmamentem niebieskim, z kosmosem (który staje się „miejscem miejsc”) <sup>21</sup>. Miejsca Środka były obszarem panowania demiurga, który znajdował się w najwyższej Sferze, oraz mieszkaniem (pochodzących od niego) istot duchowych. W *Pistis Sophia* są one nazywane m.in. sługami (ΔΙΑΚΟΝΟΣ) i aniołami (ἄγγελος)<sup>22</sup>, zaś w hierarchii bytów umieszczone zostały na niższym szczeblu niż człowiek<sup>23</sup>.

Wyjaśniając przyczynę powstania i przeznaczenie miejsc Środka, a także genezę narodzin zamieszkujących go wielorakich duchów (mocy nieba), Jezus przedstawia taką oto opowieść:

„Było to tak: kiedy archonci Adamasa zbuntowali się i uprawiali stosunki płciowe, zrodzili archontów z archaniołami, z aniołami, z liturgami i z dziekanami. Wtedy Jezu, ojciec mojego ojca, stanął po prawicy oraz związał ich w Przeznaczeniu Sfery. Tam było dwanaście czasów, tak że Sabaoth Adamasa panował nad sześcioma, zaś Jabraoth, jego brat, nad pozostałymi sześcioma. Jabraoth więc ze swoimi archontami uwierzył w tajemnice światła i ze swoimi archontami praktykował tajemnice światła, a porzucił tajemnice stosunków płciowych. [Natomiast] Sabaoth Adamasa praktykował tajemnice związków płciowych. Gdy Jezu zobaczył, że Jabraoth uwierzył, przeniósł go wraz z jego archontami, którzy uwierzyli wraz z nim i umieścił go samego w Sferze; wzięł go do oczyszczenia powietrza w obecności światła słonecznego, pomiędzy miejscami Środka, a miejscami Niewidzialnego Boga. Umieścił go tam z archontami, którzy uwierzyli [wraz] z nim. Przeniósł on również Sabaotha Adamasa z jego archontami, którzy nie praktykowali tajemnic światła, ale praktykowali tajemnice związków płciowych oraz związał ich wewnątrz Sfery. Związał on też tysiąc osmiuset archontów w każdym czasie [eonie]. Postawił trzystu sześćdziesięciu nad nimi i pięciu wielkich archontów do kierowania trzystu sześćdziesięcioma i nad wszystkimi archontami, którzy są ograniczeni. Są nazywani w całym ludzkim świecie swoimi imionami. Pierwszy jest nazwany Kronosem, drugi – Aresem, trzeci – Hermesem, czwarty – Afrodytą, piąty – Zeusem”<sup>24</sup>.

rozciąga się w dół od najniższej planety Sfery – Księżycy, por. P. Siwek, *Wstęp*, w: Arystoteles, *O niebie*, tłum., wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek, Warszawa 1980, s. XX-XXII.

<sup>20</sup> Por. HenEtp I 18, tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. tenże, Warszawa 2000, 150: „To jest miejsce krańca nieba i ziemi”.

<sup>21</sup> Filozofowie greccy często używali zamiennie takich pojęć, jak wszechświat/kosmos (κόσμος) i niebo/firmament niebieski (οὐρανός), por. Siwek, *Wstęp*, s. XX.

<sup>22</sup> Por. *Pistis Sophia* II 93, Schmidt, s. 216: „I znamy te tajemnice, dlaczego zaistnieli słudzy Środka, i dlaczego zaistnieli aniołowie Środka” (ἀϋ πνευστηριον εἰρημᾶ ἦτορ πεετσοοϋν κε εἴβε οϋ ἀϋϋπε ἵδι ἡδιακονος ἦηθεσος. ἀϋ εἴβε οϋ ἀϋϋπε ἵδι ἡαγγελος ἦηθεσος).

<sup>23</sup> Chodzi tutaj o gnostyków, którzy, posiadając w sobie iskrę ducha, byli wyżsi od wszystkich bóstw kosmosu, por. *Pistis Sophia* II 96, Schmidt, s. 231: „On jest człowiekiem w świecie, ale on jest wyższy od wszystkich tych Środka” (οϋϋπε πε εϋϋϋϋη πκοσμος αλλα ϋοϋοἴβε εἰηηθεσος τηροϋ).

<sup>24</sup> *Pistis Sophia* IV 136, Schmidt, s. 355-356: ἀϋϋπε γαρ ἦτεροϋακτακι ἵδι ἡαρϋων ἦπαδμας ἀϋμοϋνι εβολ εϋϋϋβε εἴεϋνοϋσια εϋϋπεαρϋων ϋι αρϋαγγελοσ ϋι αγγελοσ ϋι λειτοϋργροσ ϋι δεκα-

**2. Moce Światła i bunt aniołów.** Pomimo, iż prezentowany mit stanowić może autonomiczne opowiadanie, sama narracja zakłada wiedzę, którą Jezus już wcześniej przekazał uczniom. Dotyczy ona przede wszystkim Jeu (Ιεου) oraz wiążących się z nim spraw świata duchowego (światłości), tak zwanych „Tajemnic Światła” (μυστήριον ἡπογοειν).

Postać Jeu – poza *Pistis Sophia* – pojawia się jeszcze w *Księgach Jeu*<sup>25</sup>. Według autorów tych pism, jest to imię prawdziwego Boga: „Jeu, prawdziwy Bóg. To jest jego imię”<sup>26</sup>. O jego wysokiej pozycji w hierarchii bytów duchowych świadczą słowa Jezusa: „ojciec mojego ojca” (ΠΕΙΩΤ Μ̅ΝΑΕΙΩΤ)<sup>27</sup>. Zostały mu przypisane takie tytuły jak: „anioł światła”<sup>28</sup> oraz „pierwszy człowiek” (ΠΩΦΩΡ̅Π̅ Ν̅ΡΩΜΕ), który jest „zarządcą światła” (ΠΕΠΙΣΚΟΠΟΣ Ν̅ΤΕ ΠΟΥΟΕΙΝ) i „posłańcem pierwszego ustanowienia” (ΠΕΠΡΕΣΥΤΗΣ ΠΩΦΩΡ̅Π̅ Ν̅ΤΩΦ)<sup>29</sup>. Ich znaczenie dobrze ilustruje *Hymn do Pierwszej Tajemnicy*<sup>30</sup> – pochodzący z *I Księgi*. Bóg Jeu przedstawiony jest w nim jako „założyciel” królestwa Światła oraz twórca zamieszkujących je duchów. Każda kolejna zwrotka hymnu przedstawia założenie kolejnego eonu (ΛΙΩΝ – czyli czasu, okresu) Światła

нос. аσει евол з̅н̅ оунам̅ н̅б̅и̅ Ιεου̅ Πειωτ̅ Μ̅ναειωτ̅. ақмоур̅ ἡ̅ноу̅ з̅н̅οу̅ з̅и̅α̅ρ̅м̅е̅н̅н̅ ἡ̅с̅φ̅α̅ι̅ρ̅а̅ оу̅н̅н̅η̅т̅с̅н̅οо̅у̅с̅ г̅а̅р̅ ἡ̅а̅ι̅ων̅ φ̅ω̅ο̅π̅ е̅ρε̅ са̅β̅а̅ω̅θ̅ π̅α̅δ̅α̅μ̅α̅с̅ а̅ρ̅χ̅и̅ е̅х̅ñ̅ соо̅у̅ а̅у̅ω̅ е̅ре̅ Ια̅β̅ρα̅ω̅θ̅ π̅ε̅φ̅с̅ο̅н̅ а̅р̅χ̅и̅ е̅х̅ñ̅ κ̅ε̅с̅ο̅ο̅у̅. т̅ο̅т̅е̅ β̅ε̅ Ια̅β̅ρα̅ω̅θ̅ а̅φ̅ι̅σ̅т̅ε̅у̅ε̅ ε̅н̅μ̅υ̅σ̅т̅η̅ρι̅ο̅н̅ ἡ̅п̅ο̅υ̅ο̅ε̅ι̅ν̅ ἡ̅н̅ η̅ε̅φ̅α̅ρ̅х̅ω̅н̅. а̅у̅ω̅ а̅з̅ρ̅ω̅β̅ з̅н̅ ἡ̅μ̅υ̅с̅т̅η̅ρι̅ο̅н̅ ἡ̅п̅ο̅υ̅ο̅ε̅ι̅ν̅ а̅қ̅м̅ω̅ ἡ̅с̅φ̅ω̅ ἡ̅п̅μ̅υ̅с̅т̅η̅ρι̅ο̅н̅ ἡ̅т̅с̅у̅н̅ο̅υ̅с̅и̅а̅ са̅β̅а̅ω̅θ̅ Δ̅ε̅ ἡ̅т̅ο̅υ̅ π̅α̅δ̅α̅μ̅α̅с̅ а̅φ̅ω̅θ̅ е̅φ̅ρ̅ω̅β̅ з̅н̅ т̅с̅у̅н̅ο̅υ̅с̅и̅а̅ ἡ̅н̅ η̅ε̅φ̅α̅ρ̅х̅ω̅н̅. а̅у̅ω̅ ἡ̅т̅ε̅ρε̅φ̅η̅а̅у̅ ἡ̅б̅и̅ Ι̅ε̅ο̅υ̅ π̅ε̅ι̅ω̅т̅ἡ̅μ̅α̅ε̅ι̅ω̅т̅х̅ε̅ а̅φ̅ι̅с̅т̅ε̅у̅ε̅ ἡ̅б̅и̅ Ια̅β̅ρα̅ω̅θ̅ а̅φ̅ι̅т̅ἡ̅н̅ ἡ̅α̅р̅х̅ω̅н̅ т̅η̅ρ̅ο̅υ̅ ε̅п̅т̅α̅υ̅π̅ι̅с̅т̅е̅у̅ε̅ ἡ̅н̅μ̅α̅φ̅. а̅φ̅ω̅π̅ е̅р̅ο̅υ̅ з̅н̅ ἡ̅с̅φ̅α̅ι̅ρ̅а̅ а̅φ̅ι̅т̅ε̅ γ̅а̅н̅ρ̅ е̅φ̅с̅ο̅т̅ḡ ἡ̅п̅ε̅м̅т̅ο̅ е̅во̅λ ἡ̅п̅ο̅υ̅ο̅ε̅ι̅ν̅ ἡ̅п̅р̅η̅ о̅υ̅т̅ω̅у̅ ἡ̅н̅т̅ο̅п̅οс̅ ἡ̅н̅α̅т̅η̅с̅οс̅ а̅у̅ω̅ о̅υ̅т̅ω̅у̅ ἡ̅н̅т̅ο̅п̅οс̅ ἡ̅п̅α̅з̅ο̅α̅ρ̅т̅οс̅ ἡ̅п̅ο̅υ̅т̅е̅. а̅қ̅к̅а̅а̅φ̅ ἡ̅μ̅а̅у̅ ἡ̅н̅ ἡ̅α̅р̅х̅ω̅н̅ ε̅п̅т̅α̅υ̅π̅ι̅с̅т̅е̅у̅ε̅ е̅р̅ο̅φ̅. а̅у̅ω̅ а̅φ̅ι̅ ἡ̅с̅α̅β̅а̅ω̅θ̅ π̅α̅δ̅α̅μ̅α̅с̅ ἡ̅н̅ η̅ε̅φ̅α̅ρ̅х̅ω̅н̅ н̅а̅ι̅ е̅т̅е̅ ἡ̅п̅ο̅υ̅ρ̅ω̅β̅ з̅н̅ ἡ̅μ̅υ̅с̅т̅η̅ρι̅ο̅н̅ ἡ̅п̅ο̅υ̅ο̅ε̅ι̅ν̅ а̅λ̅λ̅а̅ ε̅λ̅υ̅μ̅ο̅υ̅н̅ е̅во̅λ е̅у̅ρ̅ω̅β̅ з̅н̅ ἡ̅п̅ο̅υ̅с̅т̅η̅ρι̅ο̅н̅ ἡ̅т̅с̅у̅н̅ο̅υ̅с̅и̅а̅ а̅қ̅м̅ο̅р̅ο̅υ̅ ε̅з̅ο̅υ̅н̅ е̅т̅ε̅с̅φ̅а̅ι̅ρ̅а̅. а̅қ̅м̅ο̅υ̅р̅ ἡ̅н̅ἡ̅т̅ω̅н̅н̅ ἡ̅φ̅ε̅ ἡ̅α̅р̅х̅ω̅н̅ з̅н̅ π̅α̅ι̅ω̅н̅ π̅α̅ι̅ω̅н̅ а̅γ̅κ̅ω̅ ἡ̅φ̅ἡ̅μ̅ε̅ с̅ε̅ з̅ι̅χ̅ω̅у̅. а̅қ̅м̅ω̅ ἡ̅к̅ε̅т̅ο̅υ̅ ἡ̅н̅ο̅б̅ ἡ̅α̅р̅х̅ω̅н̅ ε̅γ̅α̅ρ̅χ̅и̅ е̅х̅ñ̅ π̅ω̅т̅ἡ̅φ̅ε̅с̅ε̅. а̅у̅ω̅ е̅х̅ñ̅ ἡ̅α̅р̅х̅ω̅н̅ т̅η̅ρ̅ο̅υ̅ ε̅т̅η̅н̅ρ̅. н̅а̅ι̅ η̅ε̅т̅ε̅φ̅α̅υ̅μ̅ο̅υ̅т̅е̅ е̅р̅ο̅ο̅у̅ з̅н̅ ἡ̅π̅ο̅х̅η̅οс̅ т̅η̅ρ̅ḡ ἡ̅т̅ἡ̅н̅ἡ̅т̅ρ̅ω̅м̅ε̅ ἡ̅н̅ε̅ι̅ρα̅н̅. π̅ε̅ο̅υ̅ε̅ι̅т̅ ε̅φ̅α̅υ̅μ̅ο̅υ̅т̅е̅ е̅р̅ο̅φ̅ χ̅ε̅ κ̅ρ̅ο̅н̅οс̅. π̅н̅ε̅з̅с̅н̅а̅у̅ χ̅ε̅ λ̅η̅с̅. π̅н̅ε̅з̅φ̅ο̅ἡ̅н̅т̅ χ̅ε̅ з̅ε̅п̅η̅н̅с̅. π̅н̅ε̅з̅т̅ο̅ο̅у̅ χ̅ε̅ т̅а̅φ̅ρ̅ο̅δ̅ι̅т̅η̅. π̅н̅ε̅з̅т̅ο̅у̅ χ̅ε̅ π̅з̅ε̅у̅с̅.

<sup>25</sup> Por. *The Books of Jeu and the untitled Text in the Bruce Codex*, ed. C. Schmidt, transl. and notes by V. MacDermont, NHS 13, Leiden 1978 (dalej cyt: Schmidt – MacDermont). Pismo to powstało prawdopodobnie w tym samym kręgu co *Pistis Sophia*, zawiera bowiem podobny opis świata niebiańskiego oraz jego mocy; por. V. MacDermont, *Introduction*, w: Schmidt – MacDermont, s. IX-XXI; W. Myszor, *Jeu Księgi*, SWPW 125-126.

<sup>26</sup> *I. Księga Jeu* 32, Schmidt – MacDermont, s. 48: Ιεου̅ π̅н̅ο̅[γ̅т̅ε̅] ἡ̅т̅α̅λ̅η̅θ̅ι̅α̅ π̅α̅ι̅ π̅ε̅ π̅ε̅φ̅ρα̅μ̅; por. tamże, Schmidt – MacDermont, s. 49: „To jest prawdziwy Bóg. [...] On będzie nazwany Jeu (π̅α̅ι̅ π̅ε̅ π̅н̅ο̅υ̅т̅ε̅ ἡ̅т̅α̅λ̅η̅θ̅ι̅α̅ [...] с̅ε̅п̅α̅н̅ο̅υ̅т̅ε̅ е̅р̅ο̅φ̅ χ̅ε̅ Ιεου̅)”.

<sup>27</sup> Por. *Pistis Sophia* IV 136. 139. 140, Schmidt, s. 355, 359-360, 363.

<sup>28</sup> Por. *Pistis Sophia* I 51, Schmidt, s. 94: ἡ̅б̅и̅ π̅ο̅υ̅ο̅ι̅н̅ ἡ̅Ι̅ε̅ο̅υ̅π̅ε̅κα̅ι̅τ̅ε̅λ̅οс̅; tamże I 50, Schmidt, s. 91; zob. obraz anioła nazwanego „Adamem światłości” w: *De origine mundi*, NHC II 5: 108, 5 – 109, 1.

<sup>29</sup> *Pistis Sophia* III 126, Schmidt, s. 319: Ιεου̅ π̅ω̅φ̅ω̅ρ̅ἡ̅π̅ ἡ̅ρ̅ω̅м̅ε̅ π̅ε̅π̅ι̅с̅к̅ο̅п̅οс̅ ἡ̅т̅ε̅ π̅ο̅υ̅ο̅ε̅ι̅ν̅ π̅ε̅π̅ρ̅ε̅с̅υ̅т̅η̅с̅ π̅ω̅φ̅ω̅ρ̅ἡ̅π̅ ἡ̅т̅ω̅φ̅.

<sup>30</sup> Tytuł pochodzi od powtarzającego się w kolejnym akapicie zwrotu: π̅ω̅φ̅η̅π̅ ἡ̅н̅ἡ̅ρ̅. MacDermont utwór ten zatytułowała *Gnostic Hymn*, por. *I Księga Jeu* 32, Schmidt – MacDermont, s. 79-82.

(aż do trzynastego) oraz powoływanie wzrastającej (wraz z kolejnymi eonami) hierarchii duchów, do których należą ustanowieni w każdym eonie: archonci (ΑΡΧΩΝ), dziekani (ΔΕΚΑΝΟΣ) i służby liturgiczne (ΛΙΤΟΥΡΓΟΣ)<sup>31</sup> oraz ponadto (w niższych eonach) bogowie (ΝΟΥΤΕ), panowie (ΧΟΕΙΣ), archanioły (ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ) i anioły (ΑΓΓΕΛΟΣ)<sup>32</sup>.

Narrator odwołuje się zatem do pierwotnej jedności wszystkich duchów królestwa Światła, do którego należy również Sabaoth<sup>33</sup>. Ten harmonijny stan burzy dopiero rebelia (ΑΥΜΟΥΝ ΕΒΟΛ) archontów, od której rozpoczyna się nasze opowiadanie. Od tego momentu Sabaoth, nazywany też Adamasem (ΑΔΑΜΑΣ) lub Adamasem Sabaothem (ΣΑΒΑΩΘ ΑΔΑΜΑΣ), staje się antagonistą Jezu<sup>34</sup>, przeistaczając się faktycznie w demona<sup>35</sup>. Przemianę tę ukazuje, odnosząca się do sytuacji po buncie, jedna z wcześniejszych wypowiedzi *Pistis Sophia*. Sabaoth został w niej ukazany jako wielki tyran (ΠΙΝΟΣ ΝΤΥΡΑΝΝΟΣ), przewodzący tyranom, którzy znajdują się we wszystkich czasach świata i będą prowadzić wojnę przeciwko światłu<sup>36</sup>.

Postać archonta (jego pochodzenie, pierwotna pozycja, bunt, przemiana i walka) przypominają losy Hellela-Lucyfera, upadłego archanioła, kojarzonego w egzegezie patrystycznej z Szatanem<sup>37</sup>. Sama rebelia archontów przypomina zaś znaną z literatury apokaliptycznej historię buntu aniołów przeciwko

<sup>31</sup> Por. I Księga Jezu 35, Schmidt – MacDermont, s. 76. Greckie leksykony słowo λειτουργός (kopt. λιτοργος) tłumaczą opisowo, zob. Liddell – Scott, *A Greek English Lexicon*, s. 1107; Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, III 20. Termin „służba liturgiczna” przyjmuje za R. Rubinkiewiczem, HenSlv 18, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 202.

<sup>32</sup> Por. I Księga Jezu 35, Schmidt – MacDermont, s. 81.

<sup>33</sup> W utworze pojawia się jeszcze jeden Sabaoth, nazywany wielkim i dobrym (ΠΙΝΟΣ ΝΣΑΒΑΩΘ ΠΑΓΛΘΣ, *Pistis Sophia* II 86, Schmidt, s. 95), który jest utożsamiany z ojcem Jezusa (*Pistis Sophia* II 86, Schmidt, s. 96).

<sup>34</sup> Rodowód archonta Sabaotha został odmiennie przedstawiony w innych utworach gnostycznych. Według ofitów i setian jest on jednym z sześciu archontów stworzonych przez demiurga Jaldabaotha; narodził się zatem poza Pleromą, por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 30, 5; *Apocryphon Johannis*, NHC II 1: 11, 32; *De origine mundi*, NHC II 5: 103, 24-30.

<sup>35</sup> Na temat demonicznych cech archontów por. Myszor, *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, s. 30-37.

<sup>36</sup> Por. *Pistis Sophia* I 15, Schmidt, s. 25: ΑΥΘ ΑΔΑΜΑΣ ΠΙΝΟΣ ΝΤΥΡΑΝΝΟΣ ΗΝ ΝΤΥΡΑΝΝΟΣ ΤΗΡΟΥ ΕΤΨΟΟΠ ΖΗ ΝΑΩΝ ΤΗΡΟΥ ΑΥΡΙΤΟΟΥ ΕΠΟΛΕΜΙ ΕΠΙΧΙΝΗ ΖΡΑΙ ΖΗ ΠΟΥΟΕΙΝ. Na temat działania Sabaotha (Adamasa) i jego archontów przeciwko światłu wzmianki również m.in. w: *Pistis Sophia* 66, Schmidt, s. 138-142; por. II Księga Jezu 43, Schmidt – MacDermont, s. 100-101.

<sup>37</sup> Na postać Hellela (Lucyfera) oraz jego upadek pierwszy zwrócił uwagę Orygenes (*In Ezechielem hom.* 13, 2) na podstawie Łk 10, 18 i Ez 28, 12-17, później Euzebiusz (*Demonstratio evangelica* 4, 9), Hieronim (*In Isaiam* 14, 12) i Augustyn (*De Genesi ad litteram* 24, 31); por. A. Z. Zmorzanka, *Lucyfer*, PEF VI 556-557. Według Ch.H. Kahna (*Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, w: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J.P. Anton – G.L. Kustas, Albany 1971, 3-38) pojęcie upadłego ducha, demona (*fallen daimon*), istniało już we wczesnej filozofii greckiej, np. u Empedoklesa.

Jahwe<sup>38</sup>. Na uwagę zasługuje tutaj zwłaszcza *Księga Henocha etiopska*, która ów bunt opisuje bardzo szczegółowo. G. W. E. Nickelsburg twierdzi, iż przedstawiona w niej rebelia aniołów jest paralelna do znanej z mitologii greckiej tytanomachii lub gigantomachii<sup>39</sup>; świadczyło by to o uniwersalnym charakterze wątku buntu bóstw niższych (młodszych) przeciwko bóstwom wyższym (starszym).

Autor *Księgi Henocha* wskazuje, podobnie jak nasz autor, na seksualny motyw wystąpienia aniołów. Ma on swoje źródło w przekazie biblijnym, w *Księdze Rodzaju* 6, 2-4, gdzie czytamy o „synach Boga” (hebr. *bēne hā 'Elōhim*<sup>40</sup>, wg Septuaginty: υἱοὶ τοῦ Θεοῦ), którzy pokochali i połączyli się z „córkami człowieczymi”<sup>41</sup>. Co prawda, egzegeci nie są jednomyślni, co do znaczenia wyrażenia *bēne hā 'Elōhim*<sup>42</sup>, jednak sam Pseudo-Henoch w midraszu do Rdz 6, 1-4<sup>43</sup> łączy „synów nieba” z „aniołami” i rozwija tę historię następująco:

„Kiedy ludzie rozmnożyli się, urodziły im się w owych dniach ładne i piękne córki. Ujrzeni je synowie nieba, aniołowie, i zapragnęli ich. Jeden drugiemu powiedział: «Chodźmy, wybierzmy sobie żony z córek ludzkich i spłodźmy sobie dzieci». Szemichaza, który był ich dowódcą, powiedział do nich: «Obawiam się, że może nie zechcecie tego zrobić i że tylko ja sam poniosę karę za ten wielki grzech». Wszyscy odpowiadając mu rzekli: «Przysięgnijmy wszyscy i zwiążmy się przekleństwami, że nie zmienimy tego planu, ale doprowadzimy zamiar do skutku». Następnie wszyscy razem przysięgli i związali się wzajemnie przekleństwami. Było ich wszystkich dwustu”<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Wzmianka o buncie aniołów pojawiła się w księgach nowotestamentowych, w *Dziejach Apostolskich* (10, 13 i 21) i *Apokalipsie* (12, 7-9); w sposób aluzyjny w *Księdze Ezechiela* (28, 12-17). Temat występuje też w apokryfach żydowskich (np. w HenEtp 6-7).

<sup>39</sup> Por. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth*, s. 395. T.F. Glasson (*Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961, 65) dowodzi nawet, powołując się na *Wyrocznie Sybilli*, że autor księgi korzystał z tych mitów.

<sup>40</sup> Transkrypcję podaje za: R. Hendel, *The Nephilim were one the Earth: Genesis 6, 1-4 and its Ancient Near Eastern Context*, w: *The Fall of the Angels*, ed. Ch. Auffarth – L.T. Stuckenbruck, Leiden 2004, 11-33.

<sup>41</sup> Por. Rdz 6, 2-4: „A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie jakie im się tylko podobały” (cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980, wyd. 3. poprawione).

<sup>42</sup> Obecnie przeważa opinia, iż chodzi o aniołów. R. Hendel twierdzi (*The Nephilim*, s.17, 18, 23), że za takim odczytaniem przemawiają wyrażenia *bēne 'Elōihm* (Hi 38, 7), *bēne 'eli'm* (Ps 91, 1; 89, 7), czy *bēne 'elyōm* (Ps 82, 6) odczytywane jako aniołowie, istoty duchowe, istoty niebieskie; dodatkowych argumentów według Hendla dostarczają teksty fenickie i kanaanejskie (np. *bn' il* – dzieci Ela). A.T. Wright (*The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6, 1-4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005, 61) systematyzując znaczenia wyrażenia *bēne 'Elōhim* podaje, iż w Biblii Hebrajskiej odnosi się ono do: (1) aniołów, (2) mniejszych bóstw, (3) bogów podobnych do człowieka.

<sup>43</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a NT*, Lublin 1984, 52.

<sup>44</sup> HenEtp 6, 1-6, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 145.



W historii tej zło czynu aniołów polegało przede wszystkim na złamaniu prawa Bożego<sup>45</sup>. Historycy religii R. Hendel i A. T. Wright, analizując Rdz 6, 2-4, pośrednio wskazują na jeszcze inny aspekt: zmieszanie (koniunkcję) dwóch różnych natur – boskiej i ludzkiej<sup>46</sup> oraz zrodzenie istot o podwójnej naturze – gigantów (*nephilim*, γίγαντες)<sup>47</sup>. Również ten wątek ma wymiar uniwersalny. Opowieści o bóstwach (bogach, boginiach), łączących się z ludźmi oraz o ich potomstwie – półbogach (gigantach, herosach), pojawiają się w różnych kulturach<sup>48</sup>. Jako przykład Hendel i Wright wskazują na należący do tradycji hezjodejskiej *Katalog Kobiet* (tzw. *Eoie*)<sup>49</sup>, który przedstawia dzieje związków bogów z ziemiankami. Badacze twierdzą, iż u podstaw wydarzeń przedstawionych w tym *Katalogu* i w Rdz 6, 2-4 znajduje się jakaś pierwotna tradycja kosmogoniczna<sup>50</sup>, dlatego też ich podobieństwo i związek jest ścisły<sup>51</sup>. Być może najstarszą jej zachowaną wersją jest mit przekazany przez Hezjoda w *Teogonii* o związku Nieba (Uranosa) i Ziemi (Gai) oraz o ich potomstwie – tytanach<sup>52</sup>. Argumentem przemawiającym za słusznością tezy o wspólnym (pierwotnym) źródle jest istnienie w obydwu tradycjach, biblijnej (Rdz 6, 2-4, HenEt 6, 1-6) i hezjodejskiej (*Fragmenta Hesiodica*), jeszcze jednej wspólnej treści, mianowicie kary, która nieodwracalnie rozdziela dwa bezprawnie zespolone porządki, boski i ludzki<sup>53</sup>.

Jeśli Hendel i Wright mieliby rację, co do istnienia takiego mitu, to może się okazać, iż związek naszego opowiadania z historią o buncie aniołów przedstawioną w *Księdze Henocha* ma nie tylko charakter literacki, ale też fundamentalny, bo oparty na tożsamości opisywanych wydarzeń. W obu przypadkach

<sup>45</sup> Por. Rubinkiewicz, *Eschatologia*, s. 51.

<sup>46</sup> Por. R.S. Hendel, *Of Demigods and the Deluge: Towards an Interpretation of Genesis 6: 1-4*, JBL 106 (1987) 18-20; tenże, *The Nephilim*, s. 30 i 34; Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 73-74.

<sup>47</sup> Por. Rdz, 6, 4: „A w owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżyli się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze [...]”; zob. też HenEtp 7.

<sup>48</sup> W.R. Harper (*The Sons of God and the Daughter of Men: Genesis VI*, „The Biblical World”, 3:1894, 441-442) wskazuje na obecność tego mitu u Greków, Rzymian, Egipcjan, Asyryjczyków i Persów.

<sup>49</sup> Wszystkie jego fragmenty zostały wydane w: *Fragmenta Hesiodica*, ed. Mercebach-West, Oxford 1967.

<sup>50</sup> Według A.T. Wrighta (*The Origin of Evil Spirits*, s. 73) mit taki mógł krążyć w krajach basenu Morza Śródziemnego i Azji Mniejszej; por. Hendel, *The Nephilim*, s. 32.

<sup>51</sup> Por. Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 73. Z kolei W.R. Harper (*The Sons of God and the Daughter of Men*, s. 446-448) wskazuje na zasadnicze różnice.

<sup>52</sup> Por. Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 74: „The Titan myth contains the same type of violation (sexual) of the earthly realm (Γαία) by the heavenly realm (Οὐρανός). Although this is quite metaphorical in nature, it is plausible that this tradition was behind the thinking of the autor of Genesis 6, but he chose to humanize the language for his readers”.

<sup>53</sup> Hendel i Wright uważają, że rolę taką w Biblii pełnił potop (jej zapowiedź w Rdz 6, 5-7, HenEtp 12-14) zaś w tradycji greckiej Wojna Trojańska (*Fragmenta Hesiodica* 101-102; fragm. 204, 96-100); por. Hendel, *The Nephilim*, s. 30-32; Wright, *The Origin of Evil Spirits*, s. 73-74.

chodzi zaś nie tylko o seksualny charakter buntu, ale również o charakter połączeń (koniunkcja istot wyższych z niższymi) i ich konsekwencję (upadek istot wyższych). Autor *Pistis Sophia* nie wspomina, co prawda, iż archonci współżyli z kobietami (co czynili aniołowie)<sup>54</sup>, ale sądzić można, iż upadli na skutek „zmieszania się” z naturą niższą. Do takiego wniosku upoważnia fakt, iż według gnostyków koniunkcje, jeśli łączyły istoty o tej samej naturze, nie mogły być przyczyną bytowej degradacji<sup>55</sup>.

Autor *Pistis Sophia*, podobnie jak Pseudo-Henoch, łączy ten epizod z ciągiem wydarzeń kosmogonicznych. Pierwszy akt stanowi zrodzenie potomstwa, które spotyka jednak odmienny los niż biblijnych gigantów.

**3. Upadłe duchy i kształtowanie kosmosu.** Zbuntowani archonci zrodzili (naśladując dzieło Jeu) pięć kategorii duchów. Są to mniejsi archonci, archanioły, anioły, dziekani<sup>56</sup> oraz służba liturgiczna<sup>57</sup>. Wszyscy oni tworzą zhierarchizowany układ mocy niebieskich<sup>58</sup>, odpowiadający skomplikowanej strukturze widzialnego nieba (kosmosu).

Pierwszym etapem jego kształtowania jest wyjście (wyrzucenie) buntowników wraz z potomstwem poza obręb Pleromy. Bóg Jeu, jak czytamy, umieścił

<sup>54</sup> Wątek ten został natomiast wykorzystany w innych utworach: w *Apocryphon Iohannis* (NHC II 1: 24, 16-18), *Hypostasis Archonton* (NHC II 4: 89, 17-31), *De origine mundi* (NHC II 5: 117, 2-15), przedstawiających archontów uwodzących pierwszą kobietę Ewę.

<sup>55</sup> W świecie duchowych istotami męsko-żeńskimi były eony, tworzące tzw. syzygie w taki sposób, iż istniejąca już para rodziła nową, a z niej wyłaniała się kolejna, i tak dalej, aż do wypełnienia Pleromy, por. Ireneus, *Adversus haereses* I 1, 1.

<sup>56</sup> Dziekani (kopt. ΔΕΚΑΝΟΣ gr. δεκανός) należą do najstarszych bóstw astrologicznych o nieustalonym rodowodzie. Na korzenie babilońskie wskazywał F. Boll, na egipskie W. Gundel; podają za: Z. Ameisenowa, *Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 12 (1949) 22. W Egipcie kategoria ta (utożsamiana z gwiazdami „wędrującymi”, czyli zmiennymi), pojawiła się w 2. poł. Średniego Państwa. Dziekanom nadawano status *boski* (nazywano ich „bogami” i „panami nieba”). Wierzono, iż podczas godzin nocnych czuwają oni przy umierającym i opiekują się nim w świecie podziemnym. L. Kákosy (*Decans in Late-Egyptian Religion*, „Oikumene” 3:1982, 163) wskazał na formuły, w których – obok Re i Nut (należących do 36 dziekanów) – wzywani byli Orion i Sothis, reprezentujący Syriusza. W literaturze greckiej, gdzie występowali częściej jako *prosopa* (por. Ameisenowa, *Animal-Headed Gods*, s. 22), dziekanów utożsamiano też z „elementami” (*stoicheia*); terminu tego używali m.in.: Jamblich (*De mysteriis* 9, 2) i Firmikus Maternus (*Astrologus* II 4, 4); por. Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 376 oraz Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, I 503.

<sup>57</sup> O istnieniu takiej kategorii duchów (kpt. ΛΕΙΤΟΥΡΓΟΣ, gr. λειτουργός) wskazuje pośrednio autor *Księgi Henocha słowiańskiej* (por. wyżej przypis 31). W literaturze greckiej pisze o nich m.in. Jamblich (*De mysteriis* 9, 2) i Firmikus Maternus (*Astrologus* II 4, 4), którzy traktują ich jako niższe bóstwa astralne, podporządkowane dziekanom, zob. Liddell Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1037 oraz Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, III 20.

<sup>58</sup> Por. *De origine mundi* II 5: 102, 19-23, tłum. W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, SACH NS 7, 325: „Každy z nich [archontów] ma w swoim niebie zbrojne moce bogów, władców, aniołów i archontów, w niezliczonych dziesiątkach tysięcy, dla ich posługi”.

ich w „przeznaczeniu Sfery” (ΖΗΜΑΡΜΕΝΗ ΝΟΣΦΑΙΡΑ), która staje się dla nich więzieniem<sup>59</sup>. Gnostycy utożsamiali przeznaczenie z greckim εἰμαρμένη (*heimarmene*), ściśle związanym z prawem, które w sposób zarazem konieczny i celowy kierowało całym światem – kosmosem<sup>60</sup>. Według gnostyków, jego twórcą był demiurg<sup>61</sup>, zaś strażnikami duchy (bóstwa) działające w obszarze kosmosu. W opowiadaniu przedstawionym w *Pistis Sophia* (IV 136) taką funkcję powinien pełnić przeciwnik Jeu – Sabaoth. Jednak nie jest on budowniczym świata. Ta rola przypadła bowiem samemu Jeu, który w następstwie „grzechu” archontów, kształtuje dla nich przestrzeń poza Pleromą. Nie można zatem jednoznacznie określić relacji Sabaotha do *heimarmene*. Na pewno przeznaczenie pojawiło się w następstwie „grzechu”, jako uniwersalne prawo całego kosmosu, dlatego też Sabaoth wraz ze wszystkimi upadłymi duchami musi się mu poddać. Nie jest natomiast jasne, czy pochodzi ono od samego Boga (za tym przemawiałoby stwierdzenie: „umieścił ich w przeznaczeniu Sfery”), czy też stanowi immanentną i konieczną cechę upadłego ducha.

Pierwszym obszarem, w jakim istniało przeznaczenie (*heimarmene*), była Sfera, w której panowały bóstwa planetarne. Gnostycy zgodnie ze stanem ówczesnej wiedzy przyrodniczej na ogół przyjmowali istnienie siedmiu planet<sup>62</sup>,

<sup>59</sup> Nie był to pogląd oryginalny. Idea ducha uwięzionego w kosmosie pojawiła się już we wczesnej filozofii greckiej. O demonie schodzącym (zgodnie z prawem przeznaczenia) w coraz niższe elementy świata pisał Empedokles w *Oczyszczeniach*, por. Kahn, *Religion and Natural Philosophy*, s. 18-19. Pogląd, iż niebo jest więzieniem upadłych duchów głosił m.in. Ps-Henoch (HenEtp I 18, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 150): „To jest więzienie gwiazd nieba i zastępów niebieskich”. Myśl ta pojawiała się również w chrześcijaństwie, np. u św. Piotra (1P 3, 19), por. R. Rubinkiewicz, „*Duchy zamknięte w więzieniu*”: *interpretacja 1P 3, 19 w świetle Hen 10, 4, 12, RTK 28 (1981) z. 1, 77-86.*

<sup>60</sup> Klasyczną definicję *heimarmene* podali stoicy (por. Cicero, *De divinatione* I 55, 125), którzy pojmowali je „jako nieodwrzalny szereg przyczyn, jako naturalne i konieczne uporządkowanie wszystkich rzeczy, jako nierozdzielny spłot łączący wszystkie byty”, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, 380; Ameisenowa, *Animal-Headed Gods*, s. 21. Pojęcie to łączyło się też z determinizmem astrologicznym. Dość powszechne było przekonanie, że wydarzenia są ściśle związane z układem gwiazd, i w związku z tym nie można zmienić ustalonego przez nie biegu wydarzeń, podzielał je m.in. Ptolomeusz (*Tetrabiblos* I 2), a w późniejszym okresie m.in. Firmikus Maternus, Valens i Doroteusz, zob. J. Komorowska, *Apologia teorii astrologicznej w Firmikusa Maternusa „Metheseos libri octo”*, „*Meander*” 53 (1998) 477.

<sup>61</sup> Zwraca na to uwagę M.J. Hodge, *Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Hipparchon 'Trepidation' and the Breaking of Fate*, *VigCh 51 (1997) 359-373, spec. 360-364.*

<sup>62</sup> Taką liczbę już w VII wieku prz. Chr. znali Babilończycy, co potwierdza jeden z dokumentów pochodzący z biblioteki Aszurbanipala. Nosiły one imiona bóstw asyryjskich i miały swój odpowiednik w nomenklaturze greckiej i łacińskiej. Były to poza Słońcem i Księżycem: Marduk (Jupiter/Jowisz), Isztar (Wenus), Ninib (Saturn), Nebo (Merkury) i Nergal (Mars), por. Cumont, *Astrology and Religion*, s. 7-9. Grecy, zgodnie z tymi ustaleniami, przyjęli taką samą ilość planet, chociaż niekiedy zmieniali ich kolejność. Wg Arystotelesa były to, licząc od Ziemi: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz, Saturn; por. schematy w: J. Kierul, *Ead świata: od kosmosu Arystotelesa do wszechświata wielkiego wybuchu*, Warszawa 2007, 30-36.

którym nadawali własne nazwy, kojarzone z imionami archontów (tak było u ofitów, setian, walentynian). Orygenes, omawiając tzw. diagram ofitów, zwraca uwagę na istnienie siedmiu okręgów-sfer<sup>63</sup> i łączy je z imionami demonów: Horeuszem (Horaeus), Eloesem (Aeloaeus), Astofeuszem (Astaphaeus), Adoneuszem (Adonaeuss), Sabaothem, Jao (Iao) i Jaldabaothem/Feinonem (Ialdabaoth/Phainon)<sup>64</sup>. A.J. Welburn kojarzy ich z planetami: Księżycem, Merkurem, Wenus, Słońcem, Marsem, Jupiterem (Jowiszem) i Saturnem<sup>65</sup>. Analogicznie też przedstawia on siedem mocy z *Apokryfu Jana*, sporządzając następujące zestawienie: Athot – Księżyc, Eloaios – Merkury, Astaphaios – Wenus, Iao – Słońce, Sabaoth – Mars, Adoni – Jupiter i Sabbataios – Saturn<sup>66</sup>. Autor *Pistis Sophia* nie przyjmuje jednak tego układu. Wymienia natomiast pięciu „wielkich archontów”, odpowiadających następującym bóstwom (lub planetom): Kronosowi (Saturnowi), Aresowi (Marsowi), Hermesowi (Merkuremu), Afrodydzie (Wenus) i Zeusowi (Jowiszowi/Jupiterowi). Uwagę zwraca, po pierwsze – greckie nazewnictwo, które w tym kontekście raczej nie pojawia się w innych tekstach gnostyckich, po drugie – liczba wymienionych planet. Dlaczego jest ich tylko pięć? Dlaczego autor pominął Księżyc i Słońce<sup>67</sup>? Pojawia się też kolejne pytanie: czy Sabaoth oraz Jabraoth (ΙΑΒΡΑΘΘ) – drugi archont wymieniony imiennie<sup>68</sup>, są włączeni do grupy pięciu wielkich Archontów i jakie są ich astrologiczne odniesienia?

Narrator mówi, iż byli oni braćmi (ΠΕΤΡΟΝ). Stwierdzenie to, jak się wydaje, nie pojawia się przypadkowo, bowiem w tekście gnostyckim (chyba) po raz pierwszy wskazano na tego typu pokrewieństwo (choć gnostycy często pisali o ojcostwie, macierzyństwie, synostwie). Być może relacja ta symbolizuje kolejne wydarzenie, zachodzące w kosmosie. R. Kuntzman, który analizował symbo-

<sup>63</sup> Por. Origenes, *Contra Celsum* VI 35, PSP 17/2, 99: „Stwierdzenie o kolistych sferach pochodzi może od wspomnianej herezji [ofitów], która uczy o siedmiu okręgach zawartych w jednym kole i nazywa je duszą wszechrzeczy”.

<sup>64</sup> Por. tamże VI 24-8. U Ireneusza (*Adversus haereses* I 30, 5, SCh 264, 368) pojawia się zaś następująca lista siedmiu: „pierwszy, który przybył od Matki nazywa się Jaldabaoth, jego syn to Jao, a od niego Sabaoth. Czwarty jest Adoneusz, piąty Eloeusz, szósty Oresz, siódmy i najmłodszy ze wszystkich – Astafeusz” (eum enim qui a Matre primus sit Ialdabaoth vocari, eum autem qui sit ab eo Iao, et qui ab eo Sabaoth, quartum autem Adoneum, et quintum Eloeam, et sextum Horeum, septimum autem et novissimum omnium Astephaemum”).

<sup>65</sup> Por. A.J. Welburn, *The Identity of the Archonts in the „Apocryphon Johannes”*, VigCh 32 (1978) 244; tenże, *Reconstructing the Ophite Diagram*, „Novum Testamentum” 23 (1981) 261-287.

<sup>66</sup> Por. *Apocryphon Johannis*, NHC II 1: 12, 15-25; Welburn, *The identity*, s. 244-245. Siedem mocy jest też łączonych z dniami tygodnia, zob. tamże, s. 241-247; por. też. W. Myszor, *Komentarz*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, SACH NS 7, 192.

<sup>67</sup> Poruszając tę kwestię, A.J. Welburn (*The Identity of the Archonts*, s. 242) zwraca uwagę, iż manichejczycy również wśród planet nie wymieniali Słońca i Księżycy. Być może zatem tendencja taka pojawiła się w III wieku w niektórych sektach.

<sup>68</sup> Jabraoth, podobnie jak Jeu, jest postacią, która występuje jedynie w dwóch pismach gnostyckich, w *Pistis Sophia* i w *I. i 2. Księgi Jeu*.

likę bliźniąt w astrologii<sup>69</sup>, wskazuje na ugarycki utwór *Narodziny bogów* (*La naissance des dieux*), przedstawiający narodziny synów Ela: Shahara i Shalima<sup>70</sup>. Uczony ten dowodzi, iż bracia byli łączeni z planetą (gwiazdą) Isztar (czyli Wenus), z tym, że jeden był z nią kojarzony o wschodzie, drugi zaś o zachodzie słońca<sup>71</sup>. Być może archonci Sabaoth i Jabraoth, pełnią podobną funkcję. Za taką właśnie interpretacją archontów przemawiałby fakt, iż Wenus pojawia się również w micie o upadku Helela-Lucyfera, którego wcześniej skojarzyliśmy z Sabaothem<sup>72</sup>. Idąc tym tropem, można powiedzieć, iż Sabaoth i Jabraoth nie tylko zostali włączeni do grupy pięciu wielkich archontów, ale też posiadają odniesienia solarne i lunarne, reprezentując dwie różne strony tej samej rzeczywistości: blask i cień, światło i mrok, zmierzch i świt<sup>73</sup>. Z dwóch braci, Sabaoth, jako wielki tyran, reprezentowałby stronę ciemną, Jabraoth jasną, gdyż nawrócił się i został przeznaczony „do oczyszczania powietrza w obecności światła słonecznego, pomiędzy miejscami Środka, a miejscami Niewidzialnego Boga”<sup>74</sup>.

Kolejnymi etapami kształtowania kosmosu, jakie nastąpiły po ustanowieniu Sfery, są: ustanowienie czasów oraz przyporządkowanie im określonej liczby archontów. Uwagę zwracają tutaj liczby: „12” (ΜΗΤΕΝΟΟΥΣ), „6” (COΟΥ), „360” (ΦΗΤΩΕ) „1 800” (ΜΗΤΩΜΗΝ) oraz „5” (ΤΟΥ)<sup>75</sup>: mają one wyraźne odniesienie do kalendarza. Liczba „12” w gnostyckiej kosmogonii oznacza dwanaście znaków zodiaku lub dwanaście miesięcy; w odniesieniu do zodiaku („dwanaście mocy”) pojawia się m.in. w *Apokryfie Jana*<sup>76</sup>. Do miesięcy roku odnosi się zaś m.in. w wyrażeniu „drzewo niosące dwanaście owoców roku” w *Ewangelii Ewy*<sup>77</sup>. Takie samo znaczenie ma też w zdaniu z naszego opowia-

<sup>69</sup> Por. R. Kuntzman, *Le symbolisme des jumeaux Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris 1983.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 139.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 139 i 161. Z kolei A. Sołtysiak (*Bogowie nocy*, s. 72) zwraca uwagę, iż w jednym z komentarzy do *Enuma Anu Enlil* „Isztar o zachodzie słońca została skojarzona z Šamašem zaś o wschodzie z Ninutrą”, co wskazywałoby też na androgyniczne cechy bogini; zob. też: Cicero, *De natura deorum* II 20; Varro, *De natura rustica* III 5, 17; Ovidius, *Tristiae* I 3, 72 (1).

<sup>72</sup> Na związek mitów o Shahrze i Shalimie oraz o upadku Helela zwraca też uwagę R. Kuntzman (*Le symbolisme*, s. 139, przypis 10).

<sup>73</sup> Takie odniesienia mieli też Dioskurowie. Na temat tej symboliki w astrologii por. Kuntzman, *Le symbolisme*, s. 147-149.

<sup>74</sup> *Pistis Sophia* IV 136, por. wyżej przypis 24. Podobny wątek rozwinęła późniejsza literatura żydowska, np. w *Bereszit Rabbati* 29-30 przedstawione zostały odmienne losy aniołów Azazela i Szemichajaja: ten ostatni po nawróceniu został zamieniony w konstelację Oriona, por. R. Graves – R. Patai, *Mity hebrajskie: Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993, 105.

<sup>75</sup> Na temat symboliki liczb w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

<sup>76</sup> Por. *Apocryphon Iohannem*, NHC II 1: 10, 28-11, 3; zob. Welburn, *The Identity of the Archonts*, s. 248-254; Myszor, *Komentarz*, w: *Biblioteka Nag Hammadi*, SACH NS 7, 192.

<sup>77</sup> Por. *Evangelium Evae*, w: Epiphanius, *Panarion* 26, 5, 1, GCS 25, 281, cyt. za: *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 123.

дания: „tam było dwanaście czasów”<sup>78</sup>. Czytamy w nim, iż władali nimi Sabaoth i Jabraoth, każdy sześcioma, a to wyraźnie łączy „6” z sześcioma miesiącami roku (czyli z półrocznymi okresami wegetacji i spoczynku)<sup>79</sup>.

Z kolei występująca w analizowanym opowiadaniu cyfra 360, oznaczająca liczbę archontów, ma wyraźne odniesienie do liczby dni roku. Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, jaki system w związku z tą liczbą przyjmował autor. W. Bousset twierdził, iż jest to kalendarz babiloński, który liczył właśnie 360 dni. Według tego uczonego, za taką identyfikacją przemawiałaby ponadto występująca tam liczba pięciu wielkich archontów, odpowiadająca ilości dni tygodnia w tym kalendarzu<sup>80</sup>. Z tą interpretacją polemizuje B. Przybylski<sup>81</sup>, który opowiada się za kalendarzem egipskim, liczącym 365 dni<sup>82</sup>. Opierał się on na roku gwiazdowym, który był podzielony na 36 okresów (kojarzonych z dziekanami), z których każdy liczył 10 dni. W skali roku dawało to 360 dni, do których dodawano 5 dni apagomenalnych (od 14 do 18 lipca); były to dni narodzin Ozyrysa, Horsa Starszego, Seta, Izydy i Neftydy<sup>83</sup>. Zdaniem Przybylskiego, o przyjęciu tego kalendarza przez autora *Pistis Sophia* świadczą fragmenty: II 99 i IV 136. W pierwszym fragmencie Jezus wprost mówi, iż jeden rok w Pleromie odpowiada 365 000 dni w świecie rzeczywistym (w kosmosie), z czego wynika, iż rok zwykły liczy 365 dni<sup>84</sup>. W drugim fragmencie mowa jest o 360 archontach i o 5 wielkich archontach (symbolizują według Przybylskiego dni apagomenalne), co również daje łączną sumę 365<sup>85</sup>. Jak widzimy, w argumentacji Bousseta i Przybylskiego istotną rolę pełni liczba „5” skojarzona z wielkimi archontami. Być może jest to odpowiedź na postawione wcześniej pytanie: dlaczego autor w swoim opowiadaniu wymienił jedynie pięć planet.

Pozostaje wreszcie cyfra „1800”. Oznacza ona liczbę archontów podporządkowanym 360 archontom „rocznym” i 5 archontom wielkim. W astrologii greckiej wystąpiła jako liczba lat słonecznych „wielkiego roku”<sup>86</sup>.

<sup>78</sup> Por. *Pistis Sophia* IV 136, por. wyżej przypis 24.

<sup>79</sup> Wątek ten ponownie odnosi nas do mitu o Dioskurach, przedstawionego przez Apollodora (*Bibliotheca* III 11, 2), przez którego zostali oni skojarzeni z półrocznymi cyklami roku.

<sup>80</sup> Por. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1973 (repr. z 1907), 358.

<sup>81</sup> Por. Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 67, przypis 6.

<sup>82</sup> Kalendarz ten był popularny wśród gnostyków działających na terenie Egiptu. Przyjmował go m.in. Bazylides, który łączył go z postacią archonta Abraxasa (w numerologii liczba jego imienia wynosiła 365), por. Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 59.

<sup>83</sup> Por. I. Show – P. Nicholson, *The Dictionary of Ancient Egypt*, New York 2003, 42-43; O. Neugebauer, *The History of Ancient Astronomy: Problems and Methods*, „Journal of Near Eastern Studies” 4 (1945) 1-38, spec. 6-7; Kákosy, *Decans in Late-Egyptian Religion*, s. 163.

<sup>84</sup> Por. *Pistis Sophia* II 99, Schmidt, s. 244; Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 56-57.

<sup>85</sup> Por. Przybylski, *The Role of Calendarical Date*, s. 56-57; zob. także nota 59.

<sup>86</sup> Por. E. Greswell (*Origines Kalendariae Hellenicae: or the History of the Primitive Calendar among the Greeks*, vol. 6, Oxford 1862, 629) kojarzył ją z cyklami słonecznymi w systemie Heraklita.

\*\*\*

Podsumowując, należałoby podkreślić synkretyczny i wielowątkowy charakter opowiadania przedstawionego w *Pistis Sophia* IV 136. Autor sięgnął w nim przede wszystkim do historii o buncie aniołów (zawierającej najprawdopodobniej ślady pierwotnego mitu kosmogonicznego), która przedstawiona została w *Księdze Henocha* (w formie midraszu do Rdz 6, 2-4). Zgodnie z nią autor przyjął seksualny motyw rebelii oraz przedstawił jej konsekwencje: karę i stworzenie kosmosu. W zgodzie z tradycją biblijną przedstawił też stwórcę świata, którym jest nie demiurg, ale sam Bóg (nazywany tutaj Jeu). Na uwagę zasługują ponadto wątki astrologiczne, wskazujące na wpływy różnych tradycji: egipskiej (kalendarz), semickiej (wątek Helela i bliźniaków) i greckiej (nazwy planet).

## KOSMOS UND SEINE GÖTTER IN *PISTIS SOPHIA* IV 136

(Zusammenfassung)

Der Gegenstand des Artikels ist die Analyse des kurzen kosmogonischen Mythos in *Pistis Sophia* IV 136. Am Anfang präsentiert die Autorin den Inhalt des Mythos und unterscheidet zwei Hauptmotive. Das erste stellt den Zusammenbruch Sabaoths und seiner Archonten (die ursprünglich zum Königreich des Lichts gehörten Geister) dar. Das zweite zeigt die Gestaltung des Kosmos durch Gott Jeu als Gefängnis für gefallene Geister. Die Autorin zeigt den gnostizischen/gnostischen Motiv der Archonten mit der Geschichte von gefallenem Engeln, die in der Form von Midrasch zu Genesis 6, 2-4 im *äthiopischen Buch Hennoch* entwickelt wurde. Dann richtet sie die Aufmerksamkeit auf die im Mythos enthaltenen astrologischen Fragen, wie die Wirkung des Schicksals (*heimarmene*), die Berufung der planetarischen Götter – Kronos (Saturn), Ares (Mars), Hermes (Merkur), Aphrodite (Venus) und Zeus (Jupiter) und auch der Kalender. In der Frage des Kalenders erklärt sich die Verfasserin für die Anschauung von Benno Przybylski, dargestellt im Aufsatz *The Role of Calendrical Data in Gnostic Literature*, VigCh 34 (1989) 56-70, daß die ägyptische Zeitrechnung in *Pistis Sophia* angenommen worden ist. Ihrer Meinung nach zeugen davon die Zahlen: 360 Archonten und 5 planetarische Götter (den 5 ägyptischen Göttern entsprechen 5 epagomenale Tage), was die Ziffer 365 gibt, also die Zahl der Tage im ägyptischen Jahr. Die Verfasserin behauptet, daß die Annahme des ägyptischen Kalenders verdeutlicht, warum in dieser Erzählung zwei Planeten – Mond und Sonne – unbeachtet bleiben.