

Anna Z. ZMORZANKA*

FORMUŁA ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ W KSIĘDZE TOMASZA ATLETY I JEJ ASPEKTY ONTYCZNO-ETYCZNE

Filozofowie greccy stworzyli trzy podstawowe koncepcje ciała ludzkiego¹. Jedną z nich wypracowali Sokrates i Platon, dla których ciało (σῶμα) było przede wszystkim narzędziem duszy (ψυχή)². Z kolei Arystoteles, pisząc o ciele i duszy, najczęściej odwoływał się do pojęć materii i formy oraz aktu i możliwości³. Trzecią koncepcję, którą stworzyli orficy i pitagorejczycy (a więc najstarszą z nich), charakteryzowała lapidarna formuła: „ciało-grób” – σῶμα-σῆμα. Pojęcie „ciała jako grobu duszy” pojawia się również w dialogach Platona oraz w tradycji platońskiej. Później formułę tę zastosowali neoplatonicy⁴, a nieco wcześniej gnostycy. Niestety, nie wiemy, czy gnostycy zachowali pierwotne brzmienie formuły, gdyż nie posiadamy tekstów oryginalnych. Koptyjscy tłumacze ich pism przyjęli wersję: „ciało-więzienie” – **СΩΜΑ-ΨΤΕΚΟ** lub **САРΞ-ΨΤΕΚΟ**. Czy był to dosłowny przekład, czy zmiany dokonał translator? Na te pytania trudno jest dziś odpowiedzieć⁵.

W pismach z Nag-Hammadi formuła ta pojawia się zaledwie kilka razy. Używa jej m.in. autor *Księgi Tomasza Atlety*⁶, który – jak zobaczymy – rozwija

* Dr Anna Z. Zmorzanka – emerytowany pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: azong@o2.pl.

¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, współpraca R. Radice, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, 46-47.

² O sokratejskim pochodzeniu tego pojęcia świadczy Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* oraz Platon we wczesnych dialogach; u Platona myśl ta wyraźnie sformułowana została w *Alkibiadesie Większym* (*Alcibiades maior* 128d - 130c). Do pojęcia ciała jako narzędzia odwołuje się również Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*.

³ Por. Arystoteles, *De anima*, 412a 19-28; 412b 4-6.

⁴ Na temat funkcjonowania orficko-pitagorejskiej formuły σῶμα-σῆμα w platonizmie i neoplatonizmie zob. C.J. De Vogel, *The Sōma-Sēma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, 79-99; zob. też: G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Berlin 2013, 107-116 (paragraf: Sōma-sēma).

⁵ Prawdopodobne wydaje się jednak to, że zmiany tej dokonali sami gnostycy. Przemawia za tym fakt, iż przekładów utworów, w których forma **СΩΜΑ-ΨΤΕΚΟ** pojawia się, dokonali różni tłumacze. Za gnostyckim źródłem przemawia też świadectwo herezjologów (np. Ireneusza).

⁶ Wydanie tekstu koptyjskiego w: *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 2, general ed. J.M. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, 180-205, tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2008, 372-377.

a zarazem dość wiernie oddaje klasyczny sens hasła. Jej obecność w myśli autora *Księgi* (mająca być może pewne znaczenie dla badań nad źródłami gnostycyzmu) wskazuje na ciągłość pewnej idei, która – narodziwszy się jeszcze w czasach archaicznych – tak naprawdę nigdy nie znikła już z naszej kultury. Jaka była jej geneza?, jakie treści implikowała?, jaki był do nich stosunek naszego autora i na jakie treści wskazał on sam? Próbę odpowiedzi na te pytania podejmiemy w niniejszym artykule.

1. Formuła $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ w tradycji orficko-platońskiej. Większość badaczy (np. Hans Jonas, Kurt Rudolph, Giovanni Reale) zwraca uwagę, iż pojęcie $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ było wyrazem dualistycznej wizji rzeczywistości, przeciwstawiającej światu materialnemu „świat” wyższy, duchowy⁷. W Grecji jego istnienie pierwsi zaczęli sobie uświadamiać orficy; najstarsze świadectwa dokumentujące ten fakt pochodzą z VI/V w. przed Chrystusem⁸ (a prawdopodobnie można by wskazać też znacznie starsze przykłady). To właśnie wówczas zaczyna się bowiem mówić, stwierdza G. Reale, „o obecności w człowieku czegoś boskiego, co nie jest śmiertelne, co pochodzi od bóstw, a zamieszkuje w ciele, choć ma naturę przeciwną naturze ciała. To coś jest naprawdę sobą, kiedy ciało śpi lub nawet jest bliskie śmierci, a więc wtedy, kiedy rozluźnia swe związki z ciałem i się od niego uwalnia”⁹. O istnieniu tego poglądu świadczą – według G. Reale – następujące słowa Pindara¹⁰:

„Ciało każdego śmierci ulega przemożnej, / Lecz pozostaje kształt życia znikomy: / On jeden bowiem jest dany od bogów / Śpi, kiedy członki nasze się trują. / A gdy uśniemy – w snach wielu wyjawia / Czekający nas trudów i radości wymiar”¹¹.

Chyba po raz pierwszy w literaturze greckiej tak wyraźnie przeciwstawione zostało śmiertelne ciało, zamkniętemu w nim „kształtowi” – znakowi życia: ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον. I choć poeta „kształtu” tego, czy raczej obrazu, nie nazywa tutaj duszą (używa bowiem terminu εἶδωλον¹²), to jednak

⁷ Por. H. Jonas, *Life, death, and the body in the theory of being*, „The Review of Metaphysics” 19 (1965/66) 9; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, 59-65; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000, 452.

⁸ Niestety większość dokumentów ma charakter pośredni i jest znacznie późniejsza od orfizmu. Na temat autentyczności źródeł i ich wartości zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 447-450.

⁹ Tamże, t. 1, s. 451.

¹⁰ Por. tamże, t. 1, s. 551. Zob. D.M. Robinson, *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*, The Johns Hopkins University Studies in Archeology 21, Baltimor 1936, 105-106.

¹¹ *Pindari carmina cum fragmentis*, pars II: *Fragmenta. Indices*, post B. Snell ed. H. Machler, Leipzig 1975, 119 (fragm. 131 b), tłum. J. Danielewicz, w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1984, 198.

¹² D.M. Robinson (*Pindar*, s. 105) zwraca uwagę na homerycką tradycję pojęcia (wskazującej

zaznacza jego boskie pochodzenie – ἐν θεῶν. Zauważmy, że fundamentalną rolę w tym procesie myślowym odgrywa istnienie sennych marzeń. Albowiem to właśnie w licznych snach (ἐν πολλοῖς ὀνειροῖς) objawia się nam prawda o tym, że poza ciałem (które w czasie snu jakby obumarło) istnieje w człowieku coś więcej. Z faktu tego pisarze greccy wyciągają dalsze wnioski. Ksenofont (który do analogicznego wyводу wprowadza już termin ψυχή) zauważa, że kiedy człowiek umiera, to poszczególne elementy jego ciała ulegają rozkładowi, łącząc się z częściami tej samej natury, jednak dusza wymyka się tym procesom, o czym – według niego – świadczyć mają właśnie sny¹³.

Wydaje się, iż tego typu doświadczenia i refleksje doprowadzić musiały niegdyś orfików, a później pitagorejczyków, do stwierdzenia, iż ciało jest jedynie grobem (σῆμα), w którym zamknięta została ludzka dusza; wyzwoleniem jest dopiero śmierć¹⁴. O orfickich korzeniach formuły świadczą jedynie głosy pośrednie. Najstarszy należy do pitagorejczyka Filolaosa z Krotonu (V/IV w. prz. Chr.), którego cytuje Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach*¹⁵:

„Godzi się też wspomnieć o powiedzeniu Filolaosa. Ten pitagorejczyk tak mówi: «Zaświadczają także dawni teologowie i wróżbici, że z powodu jakichś win dusza została sprzęgnięta z ciałem i jakby w grobie pogrzebana»¹⁶.

Drugi autor (przypisywany również przez Klemensa) to Platon. Filozof ateński kilkakrotnie w różnych miejscach (zwłaszcza we wcześniejszych dialogach) cytuje naszą formułę. Wskazuje też na jej orfickie korzenie. O jej pochodzeniu pisze w *Kratylosie*, wzbogacając zarazem wypowiedź o semantyczną analizę terminów σῶμα i σῆμα:

„Sądzę, że ono ma różne znaczenia, nawet jeśli ktoś odrobinę przekreśli. Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (σῶμα) jest grobem (σῆμα) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało także siebie okazuje, dając znak (σημαίνει) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (σῆμα).

na takie znaczenia jak: postać, widmo, mara) jednak uważa, iż w tym wypadku termin εἶδωλον może oznaczać duszę.

¹³ Rozumowanie takie przeprowadza Ksenofont w końcowym fragmencie *Wychowania Cyrusa*; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 451-452.

¹⁴ Wskazuje na to wypowiedź Platona: „Zdaje się, że ci którzy się z filozofia zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj że tego nie wiedzą” (*Phaedo* 64a, ed. L. Robin, w: *Oeuvres complètes*, t. 4, part 1, Paris 1926, 11, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 635).

¹⁵ Sam Klemens również opowiada się za orfickimi korzeniami formuły σῶμα-σῆμα: „Ale tę nazwę zdają się przede wszystkim stosować orficy, gdyż dusza cierpi karę z powodu tych win, za które została ukarana” (Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 16, 4, ed. O. Stählin, GCS 52, Berlin 1960, 203, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, 238).

¹⁶ Tamże III 17, 1, GCS 52, 203, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 238. Wypowiedź Filolaosa jest szczególnie ważna, bowiem jednoznacznie wskazuje na orfickie, a nie pitagorejskie źródła formuły, por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 456.

Moim zdaniem głównie orfiky wprowadzili tę nazwę [ciało], bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę, podobną do więzienia, aby się w nim zachować (σώζεται), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa τὸ σῶμα (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzania tutaj ani jednej litery¹⁷.

W *Gorgiaszu* Platon nie pisze wprost o orfikach, ale wspomina o pewnym mędrca, który twierdził, że ciało jest naszym grobem, a życie śmiercią. Cytuje też słynne słowa Eurypidesa z *Polyidosa*, które doskonale oddają sens orfickiej formuły. Cała wypowiedź włożona jest w usta Sokratesa, który tutaj prezentuje chyba stanowisko samego autora dialogu:

„Toteż nie dziwiłbym się, gdyby Eurypides prawdę mówił, kiedy powiada: «Kto wie, czy życie to nie śmierć / A śmierć, czy nie jest życiem?» I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób. A ta część duszy, w której żądze mieszczą się, taka jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam¹⁸».

Przytoczone wyżej wypowiedzi zawierają istotną dla nas informację. Autorzy nasi twierdzą bowiem, iż stan w jakim znalazła się dusza, nie zaistniał bez przyczyny. Według Filolaosa i Platona, jest on spowodowany winą jaką ona niegdyś popełniła i za którą musi teraz ponieść karę. Pogląd ten, implikujący naukę o preegzystencji i o metempsychozie, rodzi jednak wiele wątpliwości. Pierwsza dotyczy okoliczności połączenia się duszy z ciałem, a ściślej jej winy popełnionej przed inkarnacją (czyli tzw. winy pierwotnej). W źródłach najstarszych (orfickich) nie znajdujemy jednak żadnej sugestii, świadczącej o tym, iż dusza przed wcieleniem popełniła zło. Według świadectwa Arystotelesa, przywołującego jakieś poematy kosmogoniczne, orfiky mieli nauczać, że istniała ona we wszechświecie, a z ciałem połączyła się dopiero w procesie oddychania¹⁹. Naukę o winie, karze i oczyszczeniu duszy w cyklu narodzin potwierdza kolejny fragment z wiersza Pindara:

„Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmie zapłatę, / Tego dusza na powrót ku słońcu wynosi / W roku dziewiątym²⁰».

Stanowisko Platona nie jest jednoznaczne. W *Fajdrosie* filozof twierdzi, że dusza sama mogła przyczynić się do swojego upadku (czyli narodzin). Jeśli bowiem oddaliła się zanadto od źródła dobra, była bardziej podatna

¹⁷ Plato, *Cratylus* 400b-c, ed. L. Méridier, w: *Oeuvres complètes*, t. 5, pars 2, Paris 1931, 78, tłum. Z. Brzostowska: Platon, *Kratylos*, Lublin 1990, 70-71.

¹⁸ Tenże, *Gorgias* 492e - 493a, ed. A. Croiset, w: *Oeuvres complètes*, t. 3, pars 2, Paris 1923, 174-175, tłum. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, s. 406.

¹⁹ Por. Aristoteles, *De anima* A5, 410b 27 - 411a 1.

²⁰ *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. Snell, s. 119 (fragm. 132), tłum. Danielewicz, s. 198.

na zło, stawała się coraz cięższa i ostatecznie upadała w świat materialny²¹. Dlaczego tak się dzieje?, dlaczego dusza wybiera zło? Według filozofa, odpowiedzialne za to są jej władze. Część rozumna (τὸ λογιστικόν) wybrałaby zapewne dobro, ale jej części: pożądliva (τὸ ἐπιθυμητικόν) i popędliwa (τὸ θυμοειδές) kierują ją często ku złu²². W *Timajosie* natomiast Platon twierdzi, że pierwotnie dusze przebywały w sferze gwiazd, a o ich narodzinach zdecydował sam Demiurg, ustanawiając ten los sprawiedliwie dla wszystkich. Ponadto każdą duszę wyposażył w zdolność rozpoznawania namiętności i żądz oraz panowania nad nimi. Od człowieka zależy zatem, jakie będą dalsze losy duszy po jego śmierci:

„Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwieździe, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do której nawykł. A kto na tym punkcie pobłądzi, ten przy drugich narodzinach pobierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się jego charakter rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegiem tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, z wody, i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne, i człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy”²³.

Platon nie traktuje zatem ani inkarnacji, ani reinkarnacji wyłącznie w kategoriach winy i kary. Wskazuje bowiem również na terapeutyczną rolę narodzin, jak pokazuje to przytoczony wyżej fragment z *Timajosa*. Ich celem jest bowiem całkowite zmazanie z duszy piętna, które wycisnęło na niej zło, jakie popełniła ona w poprzednim wcieleniu. Platon trwał na tym stanowisku do końca. Co więcej w *Prawach* – dziele ukończonym niedługo przed śmiercią – zdaje się sądzić, że nie ma takiej winy, której w kolejnym wcieleniu nie można odpokutować i oczyścić swojej duszy²⁴. Na uwagę zasługuje zwłaszcza wypowiedź w której, powołując się na orędzie starodawnych misteriów, stwierdza, że człowiek, w nowym wcieleniu musi doznać takich samych krzywd, jakie niegdyś sam zadał:

„Wieści ono, że pokuta czeka zbrodniarzy w Hadesie i że, skoro tu znowu powrócą na ziemię, zapłacą za swój czyn zgodnie z naturalnym porządkiem

²¹ Por. Plato, *Phaedrus*, 24 d-e. Zob. A. Tylka, *Etyczny wymiar metempsychozy w dialogach Platona*, „Collectanea Philologica” 14 (2011) 39.

²² Por. Plato, *Respublica*, 439d - 441a; tenże, *Timaeus*, 70d - 71a.

²³ Plato, *Timaeus* 42b-d, ed. A. Rivaud, w: *Oeuvres complètes*, t. 10, Paris 1925, 158, tłum. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, s. 692.

²⁴ Filozof prezentuje odmienny pogląd w *Fedonie*, gdzie wyróżnia cztery rodzaje dusz: czyste, dwa kolejne, to dusze splamione złem i wreszcie nieuleczalne, skazane na wieczną karę w Tartarze; zob. tenże, *Phaedo* 113d - 114c.

rzeczy – każdy bowiem wycierpieć musi zło, które wyrządził – i przeznaczona mu będzie taka sama dola i ich samych też wtedy ktoś pozbawi życia”²⁵.

Podobny sąd (i tu również powołuje się na starodawną naukę) wypowiada raz jeszcze. Tym razem chodzi o zbrodnię ojcobójstwa, która może być okupiona w tym lub w kolejnym życiu jedynie ofiarą z własnej krwi:

„Sprawiedliwość, mścicielka przelanej krwi rodzinnej, stoi na straży prawa, o którym mówimy, i postanowiła, że każdy, kto uczyni rzecz taką, wycierpieć musi nieuchronnie to samo, co uczynił. Temu więc, kto ojca swego pozbawił życia, przyjdzie od własnych dzieci tego samego gwałtu doznać w swoim czasie, a ten, kto zabił matkę, będzie musiał jako niewiasta urodzić się kiedyś i z rąk zrodzonych wtedy przez siebie dzieci postradać życie w dalekiej przyszłości”²⁶.

Ile razy trzeba się jednak narodzić, by całkowicie zmasać winy i oczyścić swoją duszę? Platon nie daje na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Z pewnością cykl ten musiał być bardzo długi, bowiem – jak czytamy w *Państwie* – pomiędzy śmiercią, a kolejnymi narodzinami dusza odbywa tysiącletnią pokutę w Hadesie²⁷. Dlatego też (dla pośmiertnych losów duszy) ważne jest to, by dobrze żyć. Platon nie tylko w *Timajosie* porusza tę kwestię. A czyni tak ku przestrodze swoich słuchaczy. Albowiem „każdy postępek odciśka się w duszy, a przez to staje się źródłem dla moralnego osądu i wyznaczenia jej kary bądź nagrody”²⁸. Stwierdza to m.in. platoński Sokrates, który w końcowym fragmencie mowy obronnej kieruje do sędziów takie oto słowa:

„Więc i wy, sędziowie, powinniście z pogodą i nadzieją myśleć o śmierci, a tylko tę jedną prawdę mieć na oku, że do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczają z oka jego sprawy”²⁹.

Jednak – kiedy dusza wpadła do więzienia ciała (niczym do grobu) – nie jest tak łatwo przeżyć dobrze życie; wiedzą o tym bohaterowie Platona. Sokrates zauważa, iż przeszkadza w tym pożądliva część duszy, której człowiek często ulega „i chwieje się tam i sam”³⁰. O silnym wpływie cielesnych żądz mówi też sędziwy Kefalos w *Państwie*, nazywając je (za Sofoklesem) panem

²⁵ Tenże, *Leges*, IX 870d-e, ed. R.G. Burry, w: *Plato with an English Translation*, t. 9: *Laws*, vol. 2, London 1961, 256, tłum. M. Maykowska: *Platon, Prawa*, Warszawa 1960, 414.

²⁶ Tamże IX 872d-e, ed. Burry, vol. 2, s. 260, tłum. Maykowska, s. 418.

²⁷ Por. tenże, *Respublica*, 614b - 621c.

²⁸ W. Wilowski, *Starość, umieranie, śmierć i życie po życiu w nauce pisanej a nowa interpretacja Platona*, w: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, 52; por. Tylka, *Etyczny wymiar metempsychozy w Dialogach Platona*, s. 35-36.

²⁹ Plato, *Apologia* 41c-d, ed. M. Croiset, w: *Oeuvres complètes*, t. 1, Paris 1925, tłum. Witwicki: *Platon, Dialogi*, t. 1, s. 582.

³⁰ Zob. nota 18.

wściekłym i dzikim³¹. Starzec powiada, że dopiero u schyłku życia, gdy one wygasają, może się cieszyć spokojem, zamieniając uciechy spod znaku Dionizosa i Erosa, na radość płynącą z przeżyć intelektualnych.

Wypowiedzi Sokratesa i Kefalosa pokazują nam, iż ciało jest nie tylko grobem duszy, ale staje się też jej więzieniem, uzależniając ją od licznych namiętności i żądz.

2. Formuła ΣΩΜΑ-ΨΤΕΚΟ w przekazie gnostyckim. Według H. Jonasa gnostycy formułę σῶμα-σῆμα zinterpretowali radykalnie niż Grecy. Albowiem cały świat potraktowali jak grób, czyli więzienie lub miejsce odosobnienia³². W tekstach gnostyckich, jak wspomniano na wstępie, nie występuje ona w dosłownym brzmieniu. Ciało dla gnostyków było bowiem bardziej więzieniem niż grobem. Tak też było przez nich nazywane, co wyraża formuła: **ΣΩΜΑ-ΨΤΕΚΟ** lub **ΣΑΡΞ-ΨΤΕΚΟ**. Występuje ona m.in. w *Apokryfie Jana* i w *Księdze Tomasza Atlety*.

W *Apokryfie Jana* pojęcie więzienia (**ΨΤΕΚΟ**) rozciąga się na wszystkie miejsca, które stanowią strefę stworzoną i rządzoną przez Demiurga i jego archontów, kierujących się prawem przeznaczenia (ἐπιμαρμένη, **ΖΙΜΑΡΜΕΝΗ**). Potwierdza to opinię Jonasa (nazywa los diabolicznym wynalazkiem), że według gnostyków, cały kosmos, a nie tylko ciało, był dla ducha więzieniem. Wskazuje na to tzw. *Hymn zbawienia*³³, w którym Pronoia (Boska Myśl, Duch) opisuje swoje trzykrotne zejście ze sfery światłości (**ΟΥΟΕΙΝ**) w obszar ciemności (**ΚΑΚΕ**), aż do samego środka więzienia (**ΕΤΜΗΤΕ ΜΠΕΨΤΕΚΟ**). Dwukrotnie z wędrówki tej powraca, ale za trzecim razem zostaje uwięziona w ciele:

„I po raz trzeci poszłam. Ja jestem światłością, która istnieje w światłości. Ja jestem myślą Pronoia, abym zeszła do środka ciemności i do wnętrza otchłani. I napełniłam moje oblicze w światłości wypełnienia ich eonu. I poszłam do środka ich więzienia, a jest nim więzienie ciała”³⁴.

Słowa powyższe mają prawdopodobnie związek z mitem, który również przedstawiony został w *Apokryfie Jana*. Według tego przekazu człowiek, którego stworzył Demiurg, był tworem martwym (nie poruszał się i nie mówił)³⁵. Ożywiła go dopiero boska iskra, którą wszczepiła w jego ciało Sophia (Pronoia). Jednak ożywiając ciało, sama została w nim uwięziona³⁶.

O duchu (boskiej iskrze, świetle) uwięzionym w ciele szerzej pisze autor *Księgi Tomasza Atlety*. Utwór ten, należący do mniej znanych pism kolekcji

³¹ Por. Plato, *Respublica* I 329b-d.

³² Por. Jonas, *Life, Death, and the Body in the Theory of Being*, s. 10.

³³ Por. *Apocryphon Ioannem*, NHC II 1: 30, 11 - 31, 25.

³⁴ Tamże, NHC II 1: 30, 32 - 31, 4, ed. Robinson, t. 2, s. 171, SACH SN 7, 185.

³⁵ Por. tamże, NHC II 1: 19, 10-15.

³⁶ Odmienne fragment ten interpretuje W. Myszor (*Biblioteka z Nag Hammadi*, s. 199-200).

z Nag Hammadi³⁷, zasługuje na uwagę, z racji swoich implikacji etycznych. Jest to dialog objawiający; rodzaj literacki, którym często posługiwali się gnostycy. *Księga* zawiera słowa Zbawcy skierowane do tytułowego Tomasza (**ΘΩΜΑΣ**), a spisane przez Mateusza (**ΜΑΘΑΙΑΣ**)³⁸. Uwagę zwraca ascetyczny charakter utworu, na co wskazuje już przydomek Tomasza – Atleta (**ΑΘΛΗΤΗΣ**) – oznaczający ascetę.

Punktem wyjścia przedstawionych w utworze rozważań jest stwierdzenie potrzeby poznania siebie, innymi słowy, konieczności znalezienia właściwej odpowiedzi na pytania: kim się jest?, jak się powstało?, jak się powstanie? (**ΝΤΚ ΝΙΜ ΑΥΩ ΑΚΩΟΠ ΝΑΥ ΝΖΕ Η ΕΚΝΑΨΩΠΕ ΝΝΑΥ ΝΡΗΤΕ**)³⁹. W poszukiwaniach odpowiedzi towarzyszy Tomaszowi Zbawca, który stopniowo odsłania mu zakryte do tej pory prawdy. Pierwsza dotyczy ciała ludzkiego, które upodabnia człowieka do zwierzęcia, starzeje się i umiera:

„[Każde] ciało [powstaje w ten sposób] jak rodzą je zwierzęta, to jest jako [pozbawione rozumu]. W [skutek] tego ujawniają [się] na sposób stworzenia, które [wywodzi się z innego stworzenia]. [Dla] tego samego (powodu) ci, którzy są z góry [nie istnieją na sposób] tych, którzy są jawni, lecz żyją ze swoich korzeni, a ich owoce są tym, co je karmi. Ciała te zaś jako jawne jedzą ze stworzeń, które są im równe. Dlatego też ciała się zmieniają. A co się zmienia, zginie i pójdzie na zagładę. Nie ma bowiem nadziei życia, odkąd ciało jest zwierzęce (**ΠΙΣΩΜΑ ΓΑΡ ΟΥΤΒΗ ΠΕ**). A więc jak u zwierząt ciała ich niszczeją, tak też i te (ciała) stworzenia zostaną zniszczone. Czyż nie pochodzą ze współżycia, na wzór tego (które jest) wśród zwierząt?”⁴⁰.

W żadnym innym utworze gnostyckim nie wyrażono chyba tak mocno pogardy dla ciała. Ale nie jest to jedyna prawda, jaką Zbawca pragnie przekazać Tomaszowi o człowieku. Odkrywa mu bowiem tajemnicę: o istnieniu wybranych, do których należy i Tomasz. To właśnie z ich powodu pojawiła się światłość gnozy, dzięki której będą mogli porzucić „swą zwierzęcość”, wyjść z miejsca, w którym się obecnie znajdują i skierować się w górę ku swej posiadłości, gdzie zostaną przyjęci⁴¹. Jednak w przeciwieństwie do wielu

³⁷ Oryginalnym językiem była prawdopodobnie greka, zaś przekład koptyjski jest jedyną wersją, jaka się zachowała. Utwór powstał w 2. poł. II w. lub na początku III w. w środowisku syryjskich chrześcijan. Na temat datacji, tradycji i środowiska zob. J.D. Turner, *Introduction*, w: *The Coptic Gnostic Library*, t. 2, s. 173-178; Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi*, s. 370-371.

³⁸ Postać nosząca imię Mateusza pojawia się również w innym tekście gnostyckim, w *Pistis Sophii*, w gronie uczniów Jezusa; o Mateuszu, który miał przekazać tajemną naukę Bazylidesowi i jego synowi, pisze Hipolit (*Refutatio* VII 20, 1). Z kolei imię Tomasza wskazywałoby, iż pismo (podobnie jak *Ewangelia Tomasza*) należy do tradycji Tomaszowej.

³⁹ *Liber Thomae Athletae*, NHC II 7: 138, 8-10, ed. Robinson, t. 2, s. 173.

⁴⁰ Tamże, II 7: 138, 38 - 139, 6, SACH 7, 372-373; tekst koptyjski w nawiasach oraz podkreślenia pochodzą od autorki.

⁴¹ Por. tamże, NHC II 7: 139, 25-31.

gnostyckich pisarzy, autor *Księgi Tomasza*, uważa, iż sama wiedza nie wystarczy duszy, by się uwolnić spod władzy ciała, zwłaszcza spod dyktatu rodzących się pożądań, które wzbudzają w niej jedynie zamęt⁴². W czasie gdy przebywa jeszcze na ziemi, powinna jeszcze „sobie przygotowywać skrzydła”, by mogła odlecieć. Być może autor czyni tutaj aluzję do platońskiej opowieści o skrzydlatej duszy⁴³, która niesiona jest ku Prawdzie, a im jej skrzydła (**TNS**) są silniejsze (czyli im silniejsze jest jej pragnienie kontemplacji Prawdy), tym dalej dolatuje. Biada jednak tym – przestrzega autor – którzy bardziej dbają o ciało i tkwią w nim jak w więzieniu, zapominając o duszy, która marnieje:

„«Biada wam, bezbożni, którzy nie macie nadziei umocnieni w tym, co nie ma trwałości. Biada wam, którzy pokładacie nadzieję w ciele, w (tym) więzieniu (**ΑΤΤΑΡΞ ΑΥΩ ΠΥΤΕΚΟ**), które będzie zniszczone – jak długo chcecie spać? – w tym niezniszczalnym (ciele), o którym sądzicie, że nie będzie zniszczone. Jeśli wasza nadzieja osadzona jest w tym świecie, a bogiem waszym jest to życie, to przyczynicie się do zniszczenia waszych dusz. Biada wam przez ogień, który w was płonie, bo jest nienasycony! Biada wam z powodu koła, które kręci się w waszych myślach! Biada wam z powodu płomienia, który jest w was, gdyż pożre wasze ciała w sposób widoczny, a rozedrze wasze dusze w sposób ukryty, a was przygotowuje do tego przez jedno i drugie. Biada wam, o niewolnicy, bo uwięzieni jesteście w jaskiniach (**ΣΠΗΛΙΟΝ**). Nie pojmujecie waszej zagłady ani nie pojmujecie, w czym tkwicie i nie wiecie, że jesteście w ciemności i śmierci, przeciwnie upojeni jesteście ogniem i napełnieni goryczą»⁴⁴.

Autor przywołuje tutaj jeszcze jedno interesujące porównanie: ciało ludzkie to jaskinia, która więzi człowieka i sprawia, że trwa on w ciemności, nie mogąc poznać prawdy. Ciało materialnemu, zniszczalnemu, przeciwstawia zaś ciało duchowe (stanowi ono kształt duszy⁴⁵). Pojawia się tutaj jednakże pewien nowy wątek, nieobecny w innych pismach gnostyckich. Mianowicie, autor uważa, że dusza (ze swej natury niezniszczalna) może ulec rozdarciu. Być może chodzi tutaj o jakiś rodzaj piętna, spowodowany złem, jakie człowiek czynił za życia. Nasz autor nie pisze jednak w jaki sposób dusza mogłaby to odpokutować. W piśmie nie pojawia się bowiem żadna wzmianka o karach pośmiertnych, ani też odbywanych w powtórnym wcieleniu.

Większość gnostyków odrzuciła bowiem naukę orfików, Pitagorasa i Platona o metempsychozie. Prawdopodobnie przyjmował ją Karpokrates⁴⁶. Według Ireneusza, twierdzili, że:

⁴² Por. tamże, NHC II 7: 139, 41 - 140, 5.

⁴³ Por. Plato, *Phaedrus* 246d-e.

⁴⁴ *Liber Thomae Athletae*, NHC II 7: 143, 9-27, ed. Robinson, vol. 2, s. 171, SACH 7, 376.

⁴⁵ Por. Theodotus, *Excerpta* 10, 1.

⁴⁶ Por. A. Filipowicz, *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, VoxP 30 (2010) t. 55, 208.

„Dusze w czasie swojej wędrówki przez ciała muszą podjąć każdy rodzaj życia i każdy rodzaj działania. [...] ich dusze przy wyjściu (z tego ciała) muszą wykonać wszystkie sposoby życia tak, żeby im absolutnie nic nie brakowało, swoje życie muszą wykorzystać pod każdym względem. Muszą się jednak starać o to, żeby z tego powodu, że im czegoś brakuje jeszcze w wolności, jakiegoś tu przeżycia, nie zostali zmuszeni do ponownego wysłania w jakieś ciało. [...] On [Archont] przekazuje takie dusze innemu aniołowi, temu który jest jego sługą, aby ten uwięził je w innych ciałach”⁴⁷.

Karpokrates miał ponadto nauczać, że ciało jest grobem człowieka.

Na podstawie przeprowadzonych wyżej analiz można zauważyć, iż pomiędzy klasyczną i gnostycką interpretacją formuły $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ istnieją dość istotne podobieństwa. W obu tradycjach, po pierwsze, odzwierciedla ona dualistyczną wizję rzeczywistości, prowadzącą do przekonania, iż ciało przestaje istnieć po śmierci, po drugie, wyraża pogląd, iż ciało ogranicza duszę (stąd porównania do grobu, czy więzienia) i po trzecie, że stanowi źródło pragnień mieszkających w pożądlivej części duszy.

Ujęcie orficko-pitagorejsko-platońskie i gnostyckie różni natomiast odmienne rozumienie genezy wcielenia (według tradycji klasycznej jest ono skutkiem popełnionego niegdyś zła; w gnostycyzmie nie jest ono przez duszę zawinione). Obie tradycje różni też podejście do reinkarnacji. Według Platona, istnieje cykl narodzin, w czasie którego dusza może zadość uczynić za popełnione zło i oczyścić się ostatecznie. Natomiast autor *Księgi Tomasza Atlety*, tak jak większość gnostyków, odrzuca metempsychozę; twierdzi natomiast, iż tak należy żyć, by nie szkodzić duszy; zachęca też do ascezy.

Warto na koniec nadmienić, iż w *Księdze Tomasza Atlety* zauważyć można ślady platońskiej mitologii (skrzydła duszy – $\tau\eta\sigma$, jaskinia – $\sigma\tau\eta\lambda\lambda\alpha\iota\omicron\nu$).

THE $\Sigma\Omega\text{MA-}\Sigma\text{HMA}$ FORMULA
IN THE *BOOK OF THOMAS THE CONTENDER*
AND ITS ONTIC AND ETHICAL IMPLICATIONS

(Summary)

The first part of the article shows the genesis of the soma-sema formula and its function in the Orphic and Pythagorean tradition, as well as in Plato. A particular

⁴⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* I 25, 4, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 338, tłum. W. Myszor: *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses: Księga I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016, 95. Polemikę z tym poglądem Ireneusz podejmuje w *Adversus haereses* II 33, 1, 5; por. Epiphanius, *Panarion* 27, 4, 3-4.

attention was paid to its ontic background (dualism) and its ethical aspect: a necessity to undergo a punishment in the subsequent birth cycles (metempsychosis) and cleanse the soul of guilt. The second part presents a reception of the formula in the Gnostic *Book of Thomas the Contender*, indicating similarities and differences.

Key words: σῶμα-σῆμα, orphism, Plato, gnosticism, *The Book of Thomas the Contender*.

Słowa kluczowe: σῶμα-σῆμα, orfizm, Platon, gnostycyzm, *Księga Tomasza Atlety*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre I*, SCh 264, Paris 1979, tłum. W. Myszor: *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses: Księga I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016.
- Pindari carmina cum fragmentis*, pars II: *Fragmenta. Indices*, post B. Snell ed. H. Maehler, Leipzig 1975, tłum. J. Danielewicz, w: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1984.
- PLATO, *Leges*, ed. R.G. Burry: *Plato with an English Translation*, t. 9: *Laws*, vol. 2, London 1961, tłum. M. Maykowska: *Platon, Prawa*, Warszawa 1960.
- PLATO, *Oeuvres complètes*, Paris 1921-1935, tłum. W. Witwicki: *Dialogi*, t. 1-2, Kęty 1999.
- The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 2, ed. gen. J. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2008.

Opracowania

- CORNELLI G., *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Berlin 2013.
- FILIPOWICZ A., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 189-211.
- JONAS H., *Life, death, and the body in the theory of being*, „The Review of Metaphysics” 19 (1965/66) 3-23.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000; t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002.
- ROBINSON D.M., *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*, The Johns Hopkins University Studies in Archeology 21, Baltimor 1936.
- TYLKA A., *Étyczny wymiar metempsychozy w dialogach Platona*, „Collectanea Philologica”, 14 (2011) 35-44.
- VOGEL DE C.J., *The Sôma-Séma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, 79-99.

