

# Wincenty Myszor

---

## Gnostycyzm : przegląd publikacji

---

Studia Theologica Varsaviensia 9/1, 367-424

---

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WINCENTY MYSZOR

## GNOSTYCYZM — PRZEGLĄD PUBLIKACJI

Treść: I. Wokół definicji i genezy gnostycyzmu; II. Odkrycie w Nag-Hammadi; III. Antologie tekstów.

W podstawowych publikacjach typu encyklopedycznego zwykle spotykamy dwa hasła: *gnoza* i *gnostycyzm*. Nie zawsze jednak można wyrobić sobie jasne wyobrażenie o różnicach dzielących oba te pojęcia. Zamieszanie powiększa fakt, że często używany przymiotnik *gnostycki* spotyka się w tak różnych kontekstach, że nie wiadomo czy odnosi się do gnozy, czy gnostycyzmu. Trudności takie występują nie tylko w potocznym rozumieniu, w pierwszych informacjach, ale podzielone są zdania nawet specjalistów. Rzecz zrozumiała, że w wielkim stopniu problem sprowadza się do ustalenia, co należy przez dany termin rozumieć, a więc do umowy uwzględniającej dotychczasowe osiągnięcia nauki oraz do konsekwentnego używania terminów w dalszych publikacjach. Te postulaty ostatecznego wyjaśnienia i rozgraniczenia pojęć gnozy i gnostycyzmu znalazły wyraz na międzynarodowym zjeździe badaczy w dniach 13—18 kwietnia 1966 r. w Messynie. Zjazd ten zorganizowany przez *International Association for the History of Religions* i *Società Italiana di storia delle religioni* zgromadził uczonych wielu narodowości (z Polski brał udział T. M a r g u l) reprezentujących różne kierunki badań. W publikacji naukowej kolokwium to utrwaliło obrady w postaci specjalnego wydania *Numen* pt. *Le Origini dello Gnosticismo, Coloquio di Massina 13—18 Aprile 1966, Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi*, Leiden 1967 (skrót: ICOG). Publikacja ta zawiera na niemal 800 stronach przeszło 50 rozpraw i komunikatów poświęconych w większym lub mniejszym stopniu zagadnieniu początków i genezy gnostycyzmu. Wielu uczonych stwierdza na wstępie swoich prac, że nie da się oddzielić zagadnienia genezy gnostycyzmu od problemu jego definicji. Tak więc niektórzy uczeni, przede wszystkim wydawcy omawianych studiów U. Bianchi i J. Bleeker przygotowali dokument końcowy

proponujący definicje zasadniczych pojęć związanych z gnostycyzmem (ICOG s. XX—XXXII).

Przez sam gnostycyzm próbują określić pewną grupę systemów, które pojawiły się w świecie kultury starożytnej II wieku po Chr. Gnostycyzm zatem to zjawisko historyczne. Sprawą otwartą pozostaje, które systemy podpadają pod to pojęcie. Gnoza natomiast jest „wiedzą o bożych tajemnicach zastrzeżoną dla wybranych (*conoscenza dei misteri divini riservata a una elite*). Jako hipotezę roboczą proponują uznać następujące stwierdzenia. Za najbardziej charakterystyczną naukę gnostycyzmu uważają pogląd mówiący o istnieniu w człowieku iskry bożej pochodzącej ze świata bożego, która spadając na świat poddana jest przeznaczeniu i która na wołanie z góry przez boski odpowiednik siebie ma być rozbudzona i zintegrowana ostatecznie. W innym aspekcie nauka ta łączy się z pojęciem degradacji bóstwa, ostateczny kraniec tej degradacji, często nazywany *Sophia* lub *Ennoia*, był czynnikiem stwórczym, choć nie zawsze bezpośrednio, świata widzialnego. *Sophia* lub *Ennoia* jest w świecie i jednocześnie pragnie się z niego uwolnić. Mamy tu do czynienia z koncepcją monistyczną i dualistyczną zarazem, z pojęciem degradacji i reintegracji. W jakim stosunku pozostają do siebie pojęcia gnozy i gnostycyzmu? Gnostycyzm jest pojęciem węższym od gnozy. Każdy gnostycyzm jest gnozą, ale nie odwrotnie. Typ gnozy reprezentowany przez gnostycyzm zależy od konkretnych warunków historycznych II wieku, związany jest z określonymi pojęciami, stanowi historyczną formę gnozy. Gnoza wyrażona w gnostycyzmie opiera się na uznaniu jedności między poznającym gnostykiem, tym, co poznaje i tym, przez co poznaje. Jest to gnoza — objawienie czy tradycja, różna jednak od objawienia i tradycji w sensie biblijnym, historycznym.

Dokument nasz próbuje wreszcie odróżnić dwa inne pojęcia pojawiające się często w literaturze naukowej — *pregnostycyzm* i *protognostycyzm*. Przez *pregnostycyzm* proponuje rozumieć te wątki myślowe, które nie stanowią jeszcze gnostycyzmu są jakby jego prehistorią. Natomiast przez *protognostycyzm* można rozumieć już istotę gnostycyzmu wyrażoną jednak w czasach poprzedzających II w.n.e. oraz w kręgach poza gnostycyzmem chrześcijańskim. Uczni, którzy mówią o *pregnostycyzmie*, będą mieli często na myśli apokaliptykę żydowską, Qumran, atmosferę kryzysu judaizmu po 70 r. Natomiast pod pojęciem *protognostycyzmu* będą częstą rozumieli świat irański, indo-irański, platonizm, orfizm, pitagoreizm. Często pada pytanie o rolę chrześcijaństwa w *pregnostycyzmie* czy *protognostycyzmie*. Autorom rozważanego komunikatu wydaje się, że z uwagi na proponowane przez nich rozumienie gnostycyzmu nie można go zaliczyć do tego samego typu historyczno-religijnego co judaizm czy chrześcijaństwo N. Testamentu.

Dokument ten zajmuje się również tym, co powszechnie nazywa się światową historią gnostycyzmu — *Weltgeschichte*. Tutaj proponuje taki zakres zainteresowań jak *Upaniszady*, orfizm im współczesny, gnostycyzm pryscylianistów, paulicjan, bogomilów, sekt mużłmańskich. Uczeni jednak stwierdzają, że owa *Weltgeschichte* gnostycyzmu jest czymś różnym od *Weltgeschichte* gnozy, pojętej jako znajomość bożych tajemnic.

W rozważaniach nad systemami gnostyckimi wiele nieporozumień sprawia pojęcie *dualizmu*. Proponuje się zachować ten termin na oznaczenie doktryn uznających dychotomię zasad, które współcześnie lub historycznie stoją u podstaw istnienia wszystkiego na świecie. Dualizm taki może mieć wiele odmian. Może to być dualizm akosmiczny, dla którego świat jest złem, dualizm zaratustriański, przychylny dla świata, który przyjmuje, że świat jest tylko terenem działania zła i dualizm metafizyczny, według którego budowa świata jest rezultatem dialektyki dwu niesprowadzalnych do siebie zasad.

Odnosnie do perspektyw badawczych oświadczenie w Messynie wyraża nadzieję, że w przyszłości zainteresowanie uczonych obejmie również stronę kultową i socjologiczną gnostycyzmu dotąd wyraźnie zaniedbywaną. Nie wszyscy jednak uczestnicy kolokwium zgodzili się na tak sformułowane treści pojęć. Lektura ich wypowiedzi pozwala stwierdzić czasami wręcz przeciwstawne pozycje.

Myślą przewodnią studiów jest zagadnienie genezy gnostycyzmu, które — jak już wspomniano — nierozdzielnie łączy się z definicją. Zapoznamy się najpierw z niektórymi opracowaniami tego zagadnienia. Następnie zajmiemy się publikacjami omawiającymi odkryte w Nag-Hammadi oryginalne pisma gnostyckie, oraz innymi opracowaniami na temat gnostycyzmu. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że nie jest to przegląd wszystkich publikacji na ten temat. Nie sposób już dzisiaj ogarnąć całości literatury, staramy się więc omówić tylko niektóre prace możliwie najświeższej daty.

## I. WOKÓŁ DEFINICJI I GENEZY GNOSTYCYZMU

Tom poświęcony początkom gnostycyzmu otwiera artykuł wydawcy: U. Bianchi, *Le problème des origines du gnosticisme* (ICOG s. 1—27). Autor zauważa, że referaty na kolokwium messyńskim potwierdzają zasadniczą trudność w pytaniu o początki gnozy. Trudność ta polega na wewnętrznej łączności między istotą gnostycyzmu a jego początkami. Historia badań daje tutaj wiele metodologicznych projektów. Jednocześnie, mimo że gnostycyzm był zjawiskiem historycznym, mimo, że zjazd jest zebraniem przede wszystkim historyków religii, można zaobserwować dosyć powszechny

sprzeciw wobec metod prostego komparatyizmu dawnej szkoły historycznoreligijnej. Sprzeciw ten zrodził się nie tylko wśród filologów antykomparatystów, ale również wśród samych historyków. Tzw. *explication historique* czy *Erklärung* przeżywa wyraźny kryzys. Brak punktu odniesienia w postaci jasnej terminologii. Jednak terminologia sama nie może być czystą konwencją. Nie można zmuszać uczonych i ukierunkowywać badań — stwierdza Bianchi. Poszukiwania historyczne mają jedynie wzbogacić terminologię przyjętą jako hipotezy robocze. Stąd nazwanie gnostycyzmem sekt II wieku po Chr. jest również tylko propozycją. W bliższym rozumieniu pojęcia gnostycyzmu Bianchi proponuje przyjąć opinię J. Daniéλου, według którego istota gnostycyzmu opiera się na pojęciu współnaturalności ludzkiej i boskiej *pneuma*. Idea tej istotnej łączności daje w konsekwencji pojęcie wiedzy zbawczej, gnozy, opartej na dążeniu do pełni, wyzwala antykosmizm, pogardę świata i materii. A zatem najlepszym wyjaśnieniem gnostycyzmu jest określenie, że jest ło ruch opierający się na gnozie jako środku zbawienia. Autor podkreśla, że w zasadzie charakter dualistyczny i antykosmiczny gnostycyzmu jest czymś pochodnym w stosunku do samej koncepcji gnozy, która w odniesieniu do gnostycyzmu opiera się na współnocie natury (*la connaturalité*) poznającego, przedmiotu poznania i środka poznawczego. A więc inaczej mówiąc substancja boża poznaje samą siebie przez siebie. To stwierdzenie daje podstawy dualistycznej antropozofii opartej na przeciwstawieniu elementu pneumatycznego do świata-ciała, boskiej *pleromy* do świata ciemności i materii. Następnie zajmuje się tak sformułowanym monizmem dualistycznym. Gnostycyzm, mimo że łączy się nierozdzielnie z antykosmizmem, zawiera w sobie więź typu monistycznego, więź łączącą świat wyższy z niższym, wyrażoną w świecie w formie *sphragides*, cząstek znaków życia. Te cząstki oscylują między substancyjnością a czystym złudzeniem i mają być uwolnione z materii przy końcowej apokastazie. Ten kosmogoniczny charakter więzi dwóch światów — mimo wyraźnego antykosmizmu — szczególnie widoczny jest w sektach orfickich. Mit Atisa czy Adonisa w interpretacji naaseńczyków wyraża prawdę, że bogowie schodząc na ziemię stworzyli wprawdzie życie, jednak w końcu powrócą do substancji świata wyższego. W podobnym kontekście należy rozumieć rolę elementu żeńskiego — *Pneuma*. Pierwsza kobieta u gnostyków to byt boży, pleromatyczny, chociaż niższy od Ojca, Pierwszego Mężczyzny i Syna człowieczego — Drugiego Mężczyzny. Ta *Sophia Prunikos* — pozwoliła pochwyć się w materii, wcieliła się, ale podnosi się i wraca do świata bożego. W *Traktacie bez tytułu* z znaleziska w Nag-Hammadi (146, 11) pokazana jest mityczna dewolucja świata pleromatycznego. I ta właśnie degradacja, dewolucja bożego świata należy do istoty odczucia gnostyckiego.

W neoplatonizmie materia stanowi ostatni człon emanacji bóstwa, w sektach pochodzenia irańskiego ten załazek zła tkwił w bóstwie, w gnostycyzmie mamy stan jakby pośredni, zło tkwi w ostatnim członie *pleromy*, w *Sophii*, i w niej staje się przyczyną zaburzenia i odłączenia od świata bożego. Świat niższy jest wprawdzie niepodobny do świata wyższego, nie mniej jest od niego zależny. *Sophia* nadaje niższemu światu formę istnienia, a więc stanowi jakąś interwencję. Stwarza demiurga, który mimo swojej agnosia usłyszał głos i zobaczył *Sophię* odbitą w wodzie (*Traktat bez tytułu* Nag-Hammadi 148, 12—22). Bardzo znaczące jest również i to, że *Sophia* to także imię części żeńskiej ostatniego syna demiurga w tym samym traktacie (149, 34—150, 1). Ta pewna dwuznaczność demiurga zależna jest od dwuznaczności samej *Sophii*. To daje jakieś wyobrażenie o pozostałych dualistycznych spekulacjach gnostyckich.

W tej obecności-nieobecności istoty bożej w świecie należy szukać źródeł doketyzmu. Zdaniem Bianchiego, doketyzm wyraził się nie tylko w myśli chrystologicznej, ale w wielu innych próbach wyrażenia obecności bożej. W takim kontekście doketyzm może być zdefiniowany jako specjalny sposób zjednoczenia i przeciwstawienia dwu światów, pneumatycznego i psychiczno-hylicznego. Ma to uzasadnienie w monistyczno-dualistycznej ontologii gnostyckiej.

W dalszej części pracy zajmuje się Bianchi elementem witalizmu przejętym z dawnych kultów płodności i od tej strony patrzy na zagadnienie początków gnostycyzmu. Nauka o *pneumaspermie* należy bez wątpienia do biegu myśli pochodzenia misteryjnego, skupionego wokół rozważań elementu bożego w życiu a więc witalizmu. To zaś łączy się z dawnymi kultami płodności, z wielkimi boginiami, bogami umierającymi, w których zmienność cykliczna określa pobyt bóstwa na ziemi. Ryty płodności kładły nacisk na moment narodzin i śmierci, podczas gdy orfizm i gnostycyzm zwracają uwagę na moment indywidualnego wyzwolenia z tego świata. Trzeba jednak rozróżnić poszczególne typy misteriów. Misteria typu *Eleuzis*, w których kontynuacja rytów płodności zjednoczyła się z indywidualną soteriologią bez założeń antykosmicznych, różnią się zasadniczo od misteriozofii, w których refleksja potępiająca witalizm, a więc świat, sięgała nieraz nawet antykosmizmu. Ten typ reprezentuje grecki orfizm. Zdaniem autora, gnostycyzm stanowi kontynuację tych tradycji greckich, zwłaszcza antykosmicznych i dualistycznych. A więc stanowi kontynuację misteriozofii. I w zasadzie przeciwstawił się rytom płodności optymistycznie nastawionym wobec świata. Przejął jednak ich myśl o zmienności bóstwa. Elementem boskim w człowieku jest dusza, jej zmienność zaznaczona jest przez fazy *sperma* i *pneuma*. Potwierdzenie tego znajdujemy choćby w *Hypostazie archontów*, gdzie interwencja boża przy stworze-

niu człowieka najpierw go ożywia, pozwalając mu chodzić i poruszać się, a potem udziela mu pneuma. Szczególnie wyraźne są konksje z mysteriozofią w spekulacjach orfitów. W mistyce kosmosu interpretacja naaseńska posiada zmienność Adonisa i Afrodyty. Czynniki męski jest tutaj wyższy i wiodący do zbawienia. Pewną analogię może również stanowić log. 114 *Ewangelii* Tomasza z Nag-Hammadi. Jednak według typowego gnostyckiego przeciwstawienia kobieta jest jednocześnie kobietą bożą, matką żyjących i lekarką. Na tym tle Bianchi wysuwa ostateczne wnioski na temat doketyzmu. Doketyzm koncentruje się w dążeniu, aby nie został pochwycony czynnik boski w świecie niższym. Kobieta niebiańska, Norea, w *Hypostazie archontów* podstawia archontom ziemską Ewę, aby ich zwieść, Helena Stezichora nie była właściwie w Troi ale w Egipcie, Zbawiciel opuszcza swoje ciało na krótko przed śmiercią a umiera zamiast niego Szymon z Cyreny. Wszystko sprowadza się do ilustracji tego stwierdzenia, które czytamy w *Hypostazie archontów*: „psychicy nie mogą pochwyścić tego, co pneumatyczne” (135, 17).

W dalszym ciągu swoich wywodów Bianchi zajmuje się zagadnieniem judaizmu i gnostycyzmu. Jego zdaniem, uczeni podchodzą do tego problemu dwoma sposobami. Albo opierają się na wspólnocie tematów, pojęć, terminologii między tekstami gnostyckimi a danymi środowiska historyczno religijnego, albo wychodząc od szkicowego nakreślenia gnostyckiego poglądu na świat — *Weltschauung* — szukają pokrewieństw w środowiskach pogranicznych. Jednocześnie zaznacza, że podział ten nie jest równoznaczny z podziałem na metodę filologiczną i komparatystykę, gdyż i jedna i druga droga opiera się na obu metodach. Tradycyjnie już metody filologiczne zaprzeczały wynikom badań osiągniętym na drodze religijnohistorycznej (*religionsgeschichtlich*). Obecnie uczeni nastawieni krytycznie wobec szkoły religijnohistorycznej posługują się metodą mieszaną. Po tych uwagach metodologicznych Bianchi wypowiada twierdzenie, że wobec tak zdefiniowanego gnostycyzmu, jak podano wyżej, nie może być mowy o gnostycyzmie żydowskim czy żydochrześcijańskim. Nawet podobieństwa tematyczne, onomastyka, nie mogą sprowadzić judaizmu do gnostycyzmu. Apokaliptyka żydowska lub inne podobne zjawiska nie mogą być traktowane jako prognoza bez zmiany rozumienia tego ostatniego terminu. Najwłaściwsza metoda wydaje mu się następująca. Trzeba najpierw dobrze przeanalizować gnostycyzm II wieku, aby wreszcie zobaczyć, czy środowiska religijne bliższe materialnie gnostycyzmowi ujawniają istnienie lub brak kontaktów ideologicznych z światopoglądem gnostyckim.

W takim sensie niektóre prace opublikowane w omawianym przez nas tomie przygotowują teren badawczy poruszając takie zagad-

nienia, jak złe rządzenie światem, małżeństwo aniołów, istoty pośrednie. Idea obecności zła w człowieku, którą charakteryzuje się tradycja rabinistyczna, nie wykracza nigdy poza ramy nakreślone przez monoteizm. Przygotowuje więc dualizm antropozoficzny, a nie kosmologiczny. Trzeba dodać, że dualizm antropozoficzny, qumrański i rabinistyczny jest zasadniczo czymś różnym od gnostyckiego. Antysomatyzm gnostycki oparty jest na antykosmizmie radykalnym, upadku istot pleromantycznych, a więc jest czymś innym od antropologicznego, qumrańskiego czy rabinistycznego. W problematyce judaistycznej i gnostyckiej naczelne miejsce zajmuje demiurg, jest jakby odpowiednikiem boga-Stwórcy, aniołowie, archonci są jakby odpowiednikiem aniołów apokaliptycznych. Trzeba jednak zaznaczyć, że demiurg nie występuje we wszystkich systemach gnostyckich, a nawet gdy jest, to w bardzo różnych naświetleniach. W najbardziej gnostycyzujących tekstach — *Hermetica* — nie ma demiurga jako rywala najwyższego boga, co oznaczałoby, że jest on raczej w tekstach judaizujących, a nie hellenizujących. Można powiedzieć, że spekulacje kosmogoniczne monistyczno-dualistyczne ześrodkowane na Logosie-Wężu Demiurgu są inspirowane przez hellenizm, natomiast gnostycyzm typu żydowskiego posiada demiurga typu *Jaldabaoth*. Która z nich jest starsza, hermetyczna i oficka, czy żydująca? Co więcej demiurg gnostycyzmu judaizującego jest postacią wieloznaczną. Na przykład w *Hypostazie archontów* rozdwa ją się na negatywnego *Jaldabaoth* i pozytywnego *Sabaoth*. W tej chwili trudno odpowiedzieć na pytania, która postać gnostycyzmu jest starsza, a która pochodna.

Perspektywy historyczne w zagadnieniu początków gnostycyzmu i gnostycyzm a Grecja — to następna grupa problemów interesujących autora. Stwierdza przede wszystkim istnienie w tradycjach platońskich antysomatyzmu, który stał się później podstawą dla antykosmizmu i to tym łatwiej, że gnostycyzm mógł oscyłować między skrajnością a prostym antysomatyzmem. Szczyt antykosmizmu mitologicznego, którego nie zna Platon, można zaobserwować już w orfizmie. Słuszne zatem wydaje się stwierdzenie, że gnostycyzm był kontynuacją również tradycji greckich.

Pod koniec swoich rozważań Bianchi włącza się w dyskusję na temat gnostycyzmu orientalnego. W dyskusji tej jedni przedstawiciele opowiadają się za syro-egipskim pochodzeniem, inni za irańskim. Bianchi proponuje w miejsce określenia *gnostycki* wyrażenie *dualistyczny*. W ten sposób można wyodrębnić dualizm gnostycki będący dualizmem antykosmicznym od innego dualizmu obcego dla gnostyckich koncepcji. Dualizm irański mógł przekazać syro-egipskiemu schemat dualizmu absolutnego, symetrycznego, złożonego z dwu zasad współwzajemnych. W końcu twierdzi, że można przyjąć nawet wyjaśnienia będące w jakiejś pozornej sprzeczności, gdyż



sam gnostycyzm z zasady charakteryzuje się pewną niejednoznacznością.

Następną pracą zasługującą na uwagę jest: G. Widengren, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions* (ICOG s. 28—60). Uczony ten zajmuje się przeglądem różnych metod badawczych i szkół oraz daje własną ocenę ich dorobku. Szczególnie wiele miejsca poświęca szkole religijnohistorycznej (Eichhorn, Gunkel, Bousset, Weiss, Wrede), grupie filologów takich jak Wendland, Norden, Reitzenstein, Lidzbarski, Andreas. Podkreśla znaczenie sprzeciwu podniesionego przez Bousseta wobec ujęcia gnostycyzmu jako ostrej hellenizacji chrześcijaństwa, a więc znanej tezie Harnacka. Jednak dzisiaj trzeba również inaczej popatrzeć na dzieło Bousseta i jego tezę o irańskim pochodzeniu dualizmu gnostyckiego. Nauka wniosła już wiele poprawek do jego idei zbawiciela, zwłaszcza po gruntownej analizie gnostyckiej *Pieśni o perle* zachowanej w *Aktach Tomaszka*. Z innych zupełnie pozycji przystąpił do problemu gnostycyzmu filolog P. Wendland ujmując go jako objaw synkretyzmu cesarstwa. Dzisiaj można znaleźć jeszcze zwolenników tego poglądu. Bardzo niepochlebłą opinię Widengrena otrzymał patrolog francuski E. de Faye. Wydaje się nam jednak, że jest rzeczą zrozumiałą, iż jako patrolog miał skłonność traktowania gnostycyzmu wyłącznie jako problemu chrześcijańskiego. Sam Widengren poświęca wiele uwagi tezie o irańskim pochodzeniu gnostycyzmu opowiadając się zresztą za tego rodzaju hipotezą. Bardzo sceptycznie zapatruje się na nowo odkryte teksty w Nag-Hammadi, natomiast wiele nadziei wiąże ze studiami tekstów qumrańskich. W końcowych wnioskach opowiada się za zmodyfikowanymi tezami podstawionymi kiedyś przez szkołę religijnohistoryczną. Od siebie dodajmy, że poza kilkoma wzmiankami brak w opracowaniu szerszego uwzględnienia krytycznej analizy, szkoły religijnohistorycznej, jaką przeprowadził C. Colpe<sup>1</sup>.

Następnym referatem wydawcy pism gnostyckich z Nag-Hammadi M. Krause, *Der Stand der Veröffentlichung der Nag-Hammadi-Texte* (ICOG s. 61—89), zajmiemy się omawiając całościowo odkrycie tej biblioteki. Natomiast niezmiernie interesująca jest wypowiedź największego chyba dzisiaj znawcy gnostycyzmu H. Jonasa, *Delimitation of the gnostic phenomenon — typological and historical* (ICOG s. 90—104). Do zagadnienia definicji gnozy i określenia jej miejsca w dziejach religii Jonas przystępuje posługując się metodą filozoficzną (w oparciu o filozofię Heideggera), socjologiczną i psychologiczną, a więc jak do zagadnienia ogólnoludzkich dążeń religijnych. Wyróżnia takie motywy, jak zbawienie

<sup>1</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Goettingen 1961.

uniwersalne i indywidualne, stosunek człowieka do świata, a więc do czasu, historii, stworzenia. Na tym tle wyjaśnia mitologiczną symbolikę gnostycyzmu, wychodząc od ogólnej teorii mitu religijnego. Za punkt centralny gnostycyzmu uznaje dualizm, zdając sobie jednak sprawę z wielu jego postaci i odmian. Dualizm, zdaniem Jonasa, rzutuje poważnie na gnostycką koncepcję Boga, antropologię, nie mówiąc już o kosmologii. Zajmuje się wreszcie znaczeniem samej gnozy, jako wiedzy zbawczej. Od strony przesłanek historycznych skłania się raczej do orientalnej genezy gnostycyzmu, twierdzi również, że problem gnostycyzmu prechrześcijańskiego nie ma tak wielkiego znaczenia jak się na ogół sądzi. Następna rozprawa: A. Böhling, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi* (ICOG s. 109—140) zostanie omówiona na swoim miejscu.

Natomiast bardzo interesujący artykuł z punktu widzenia genezy gnostycyzmu to praca R. M. Grant, *Les êtres intermediaires dans le judaïsme tardif* (ICOG s. 141—157). Przede wszystkim autor deklaruje się jako historyk religii twierdząc, że należy w analizie genezy gnostycyzmu wychodzić od faktów. Faktem zaś jest istnienie późnego judaizmu. Pragnie naszkicować sytuację religijną tego okresu oraz wytłumaczyć zjawisko powiększania się liczby bytów pośrednich w późnym judaizmie. W pierwszej części zajmuje się tematem Mądrości i aniołów, w drugiej poglądem judaizmu na stworzenia świata. Mądrość to byt najbardziej znany w późnym judaizmie. Bez niej nie byłaby możliwa myśl Filona. Ujęcie Filona jest jednak ujęciem filozoficznym — możliwe jest natomiast inne — mitologiczne. Takim sposobem rozumienia mądrości odznaczała się apokaliptyka żydowska i gnostycyzm. W późnym judaizmie spotykamy tendencję personifikowania mądrości. W *Księdze Henocha* np. dowiadujemy się, że mieszkaniem mądrości jest niebo z aniołami. Te same spekulacje w kręgach gnostyckich nabierają innych cech. Gnostycy mówiąc o mądrości — *Chakmoth* dołączają jednocześnie mądrość, która upadła — *Achamoth*. Według *Ewangelii Filipa* z Nag-Hammadi, istnieje także mniejsza mądrość, mądrość śmierci. Te myśli, choć zdradzają pochodzenie żydowskie, różnią się zasadniczo od poglądów późnego judaizmu. W *Księdze Henocha* znajdujemy również wielką liczbę aniołów. Są i aniołowie źli, upadli, oddaleni od Boga. Podano ich imiona np.: Daniel, Ezechiel. Nasuwa się dosyć ciekawa myśl, że gnostycy uważali, iż natchnienie prorocze jest dziełem aniołów. Staje się zrozumiała uwaga niektórych pisarzy chrześcijańskich, którzy twierdzili, że żydzi oddawali cześć aniołom.

W kręgach gnostyckich aniołowie nabrali cech zupełnie innych, chociaż podział na dobrych i złych pozostał. Wódz złych aniołów w St. Testamencie jest wprawdzie przeciwnikiem człowieka, ale

nigdy nie jest przeciwnikiem Boga, jest mu podporządkowany. W apokaliptyce żydowskiej urasta on już do rywala Boga i panującego nad światem. Tutaj znajduje wyraz pesymistyczny pogląd na świat, tak charakterystyczny dla żydowskiej apokaliptyki. Ale nawet apokaliptyka uznając świat za zły nie twierdzi, aby świat miał zły początek. Również odnośnie do aniołów — apokaliptyka żydowska nie przyznaje im żadnej roli przy stworzeniu świata. Stwórcą świata jest Bóg. Inaczej w gnostycyzmie. Gnostycy twierdzą, że aniołowie stworzyli świat. A zatem można powiedzieć, że ten pogląd powstał pod wpływem późnożydowskich spekulacji na temat aniołów, ale przecież w gnostycyzmie nabiera on zupełnie nowego znaczenia. Aniołowie w apokaliptyce nie są źli od początku, to aniołowie upadli. Nie mają również nic wspólnego ze stworzeniem świata. Podobnie w żydochrześcijaństwie. Wprawdzie Filon uczy, że aniołowie stworzyli duszę nierozumną człowieka i jego ciało, ale twierdzenie takie nawiązuje raczej do liczby mnogiej Rdz 1, 26 i jest próbą wyjaśnienia tego wiersza. A z drugiej strony udział w stworzeniu człowieka to nie to samo co stworzenie świata. A zatem trzeba się również liczyć w systemach gnostyckich z innymi wpływami niż żydowskie. Podobnie ciekawe są gnostyckie spekulacje na temat imion bożych.

A oto wnioski Granta. Dla żydów nawet w świecie grecko-rzymskim stwórca jest zawsze Bogiem dobrym, a świat w zasadzie również dobry. Były pośrednie jako pochodzące od Boga również są istotami dobrymi. Aniołowie stali się złymi przez upadek. To stwierdzenie żydowskiej egzegezy odzwierciedla pesymistyczny pogląd na ówczesny świat, być może związany z upadkiem Jeruzolimy oraz zwątpieniem w mesjańskie nadzieje. Ten pesymizm stał się punktem wyjścia dla gnostyków. Sama jednak nauka przekazywana przez gnostycyzm w żydowskich pojęciach jest zasadniczo różna od tej, którą przekazuje apokaliptyka późnożydowska.

Opracowanie Granta zamyka pierwszą część omawianej publikacji. Następną stanowią krótsze referaty zgrupowane wokół zagadnień bardziej szczegółowych. W części: *Definizione e origine dello gnosticismo*, *Problemi e testi*, mamy następujące artykuły: R. H a a r d, *Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung von Gnosis* (s. 161—173), T h. v a n B a a r e n, *Towards a definition of gnosticism* (s. 174—180), S. A r a i, *Zur Definition der Gnosis* (s. 181—189), W. F o e r s t e r, *Die ersten Gnostiker Simon und Menander* (s. 190—196), J. H. F r i c k e l, *Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?* (s. 197—202), J. Z a n d e e, *Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung* (s. 203—214), H. M a r o u, *La theologie de l'histoire dans la gnose valentinienne* (s. 215—226).

Omówimy niektóre z nich. R. H a a r d stwierdza na wstępie, po-

dobnie jak wielu innych badaczy, że brak definicji gnozy związany jest z brakiem dostatecznej znajomości jej początków. W pracach naukowych definicja i geneza gnozy są ze sobą ściśle związane. Sam używa pojęcia gnoza na określenie tych treści, które według końcowego oświadczenia zjazdu w Messynie należą raczej do zakresu gnostycyzmu. Trzeba podzielić się tutaj uwagą ułatwiającą, być może, zrozumienie terminologii stosowanej w publikacjach w języku niemieckim. Otóż pojęcie *Gnosis* w literaturze niemieckiej ma tak bogatą tradycję, że badacze piszący w tym języku bardzo niechętnie używają proponowanego ostatnio terminu *Gnostizismus*. Często zaś stosując go używają go akurat na oznaczenie tego, co rozumieją pod pojęciem *Gnosis*. Haard wszystkich badaczy zajmujących się gnostycyzmem dzieli na trzy grupy. Pierwsza grupa posługuje się metodami historycznymi i usiłuje ustalić, jaką postać miały formy poprzedzające gnostycyzm, a więc religie orientalne, żydostwo, chrześcijaństwo. W gruncie rzeczy jest to zagadnienie prognozy, pytanie o tzw. *Hintergrund* gnostycyzmu. Druga grupa badaczy posługuje się metodami psychologicznymi i socjologicznymi i próbuje od tej strony dotrzeć do istoty gnostycyzmu. Za reprezentanta tych ostatnich uważa Haard H. J o n a s a. Trzecia wreszcie grupa uczonych ogranicza się do literackiego opisu różnych typów gnostycyzmu nie starając się dociec o jego początków.

Po tym schematycznym zgrupowaniu Haard przystępuje do oceny wysiłków poszczególnych badaczy. Według niego S c h n e i d e r, podobnie jak L e i s e g a n g, stoją na stanowisku, że gnostycyzm jest kontynuacją platonizmu; W i l s o n, że jest efektem wymieszania chrześcijaństwa i hellenizmu, dostosowaniem chrześcijaństwa do kultury hellenistycznej. Większość badaczy opowiada się za B o u s s e t e m i R e i t z e n s t e i n e m twierdząc, że gnostycyzm jest owocem kultury orientalnej w hellenistycznym środowisku. Również poważna część uczonych opowiada się za żydowską genezą, do nich należy Q u i s p e l. Niektórzy wiążą rozwój gnostycyzmu z konkretnym motywem literackim, jak na przykład W i d e n g r e n z *Pieśnią o perle*. Dla S c h o e p s a takim podstawowym wątkiem jest mit o Szymonie Magu, którego Ojcowie Kościoła wymieniają jako pierwszego gnostyka. Wszystkie te usiłowania można uznać za kontynuację metod badań dawnej szkoły religijnohistorycznej, chociaż wielu zwolenników wnosi przeciw niej zastrzeżenia. Q u i s p e l posługuje się chętnie metodą psychologiczną. Istota gnozy według zwolenników metod psychologicznych polega na uświadomieniu sobie swego boskiego pochodzenia, uświadomienie to jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia. Inni badacze nie gardzą również metodami socjologicznymi. Jednak, zdaniem Haarda, usiłowania takie z góry skazane są na niepowodzenie, gdyż świadomość gnostyka nie jest równoznaczna z samą gnozą.

Następny artykuł w ICOG prezentuje osiągnięcia grupy uczonych holenderskich za Groningen. Według autora, van Baarena, przez gnostycyzm należy rozumieć historyczną postać gnozy. Taka definicja zbliża się do rozumienia gnostycyzmu przedstawionego w dokumencie końcowym kolokwium. Van Baaren w swoim artykule stawia pytania, na które powinna nauka odpowiedzieć. Poznanie istoty gnostycyzmu będzie możliwe po odpowiedzi na pytania: w co wierzyli gnostycy, dlaczego ich wiara była taka a nie inna, jakie wnioski życiowe wyciągali ze swej wiary. Trzeba wreszcie wyjaśnić istotę dualizmu gnostyckiego. Sam autor uważa, że nie można dać ścisłej definicji gnostycyzmu, można go jedynie opisać. Gnoza jest znajomością, ale nie w znaczeniu intelektualnym, lecz czymś w rodzaju objawienia. Gnostycyzm będący gnozą w określonych warunkach historycznych ma rozszczenia posiadania własnej tajemnej wiedzy, a stąd ma własną literaturę, tradycję. Wobec St. Testamentu podchodzi swoiście, korzysta z jego tradycji, ale interpretuje go alegorycznie naginając do własnych potrzeb, podobnie postępuje wobec N. Testamentu. Boga gnostycyzm pojmuje transcendentnie, wyrażając się o nim w pojęciach negatywnych — to wielki obcy Bóg, nie dający się ogarnąć myślą.

Często, choć nie zawsze, Bogu przeciwstawiona jest materia. Kosmologiczna opozycja Boga i materii połączona jest z etycznym dualizmem dobra i zła w człowieku. Świat ujęty jest pesymistycznie, został stworzony przez złego demiurga przeciw Bogu, a więc świat materialny jest rezultatem grzesznego pragnienia albo nieszczęśliwego przypadku. Na świecie i w człowieku wymieszane są elementy materialne i pneumatyczne. Elementy pneumatyczne biorą początek w Bogu i stanowią środek powrotu do Boga. A zatem pesymizm gnostycki nie jest skrajnym, gdyż nie wykluczą możliwości zbawienia. W antropologii gnostycyzm uznaje tylko część pneumatyczną człowieka za zdolną do osiągnięcia zbawienia. Dualistyczne spojrzenie na naturę ludzką wyzwala ekstremistyczne poglądy etyczne, od skrajnego ascetyzmu do libertynizmu moralnego. Na bazie antysomatyzmu bowiem możliwa jest i jedna i druga postawa. Gnostycyzm dokładnie rozróżnia między *pistis* a *gnosis*, na co nie wszyscy badacze zwracają uwagę. Potraktowanie gnozy jako wiedzy dla wybranych ma swoje uzasadnienie w dualizmie. Dualizm stał się również przyczyną zaciemniania różnic między niebieskim zbawcą a Jezusem z Nazaretu, co prowadziło do doketyzmu. W koncepcji samego zbawcy mamy w niektórych systemach ideę *salvator salvatus* względnie *salvator salvandus*. Zbawienie człowieka na bazie dualizmu polega na całkowitym oderwaniu się od ciała i spraw ziemskich i złączeniu z bóstwem, co znalazło wyraz w tzw. wstąpieniu duszy (*the ascension of the soul*).

Ten opis gnostycyzmu, jaki prezentuje nam van Baaren, wydaje

się w obecnym stanie badań jedynie możliwą definicją gnostycyzmu. Jednak trzeba podzielić się również z czytelnikiem pewnymi uwagami krytycznymi odnośnie do definicji opisowej. Opis polegający na wyliczaniu cech charakterystycznych dla postawy gnostycznej ma swoje zalety, choćby w tym, że potrafi ująć wszystkie systemy gnostyczne. Ma również wady, ponieważ zaciera granice między tym, co jest gnostyczne, a tym, co leży już poza granicami gnostycyzmu. A zatem doceniając zalety definicji opisowej należy dążyć do ścisłego określenia cech istotnych gnostycyzmu.

Te cechy istotne stara się wyliczyć autor następnego artykułu, japoński religioznawca S. A r a i. Zaznaczmy jednak na wstępie, że autor pisze w konwencji języka niemieckiego, to znaczy przez *Gnosis* rozumie to, co kolokwium zdefiniowało jako gnostycyzm i odwrotnie, co zresztą sam przyznaje w czasie dyskusji po referacie. A więc za istotną cechę gnozy, to znaczy gnostycyzmu, uznaje poznanie przez gnostyka swego zjednoczenia z substancją bożą. Rozumie przez to pewien rodzaj pobożności nacechowany skrajnym dualizmem. Dualizm ten to drugi rys charakterystyczny dla gnostycyzmu, a wywodzi się, zdaniem autora, z kultury irańskiej i qumrańskiej. Z tym, że dualizm irański ma znaczenie kosmiczne, a qumrański etyczne. W gnostycyzmie chodzi o dualizm substancjalny przejawiający się w kosmologii, antropologii, w nauce o nieznanym Bogu, o preegzystencji duszy. Ukazanie bóstwa przez objawienie, a co za tym idzie samopoznanie, dokonane zostaje przez zbawcę. Jednak zbawca gnostycki nie ma nic wspólnego z Chrystusem biblijnym. Zdaniem Arai, potwierdzają to pisma z Nag-Hammadi takie jak *Apokryfon Jana*, *Apokalipsa Adama*. Trudno rozstrzygnąć, czy jest to *salvator salvatus* czy *salvandus*, w każdym razie gnostycka postać zbawienia jest przedchrześcijańska czy też pozachrześcijańska. Jaka jest ostatecznie, może być wyjaśnione dopiero po opublikowaniu wszystkich pism z Nag-Hammadi. Pod pojęciem gnozy (gnostycyzmu) rozumie grupę systemów okresu późnoantycznego, w których wymienione wyżej elementy stopiły się w jedną całość. Każdy z tych elementów może pochodzić z innych kręgów religijnych, ale nowością gnozy jest stopienie ich razem w antropozoficzną i antykosmiczną całość. Skłonności podobne można znaleźć w hinduizmie, w religii irańskiej, ale mogą one być nazwane jedynie gnostycyzmem (tzn. gnozą). Gdzie nastąpiło owo stopienie się istotnych dla gnostycyzmu elementów? Arai sądzi, że mogło to nastąpić w peryferyjnym judaizmie. Czy przed czy po powstaniu chrześcijaństwa? Trudno powiedzieć. Wydaje się, że raczej przed powstaniem, a tylko w czasie rozwijania się chrześcijaństwa i gnostycyzm doszedł do pełni rozkwitu.

Z pozostałych artykułów podanych wyżej na szczególną uwagę

zasługuje praca H. Marrou o teologii historii w gnozie walentynian. Ciekawy jest problem samej historii w gnostycyzmie. Wiadomo przecież, że wrogość gnostyków wobec świata oparta na skrajnym dualizmie oraz doketyzm, z konieczności musiały także prowadzić do lekceważenia samej historii i dziejów. Marrou zdaje sobie sprawę z ryzyka swojej próby. Jednak przedmiot jego zainteresowań, gnostycyzm walentynian a więc gnostyków, którzy chyba najwięcej zaczerpnęli ze skarbcza myśli chrześcijańskiej (a chrześcijaństwo jest przecież religią historii), upoważnia go do postawienia takiego problemu. Pozostawia nadal otwarte i bez odpowiedzi pytanie dotyczące samego Walentyna, czy był on chrześcijaninem, który odszedł, czy też gnostykiem, który do chrześcijaństwa przyszedł. Faktem jednak jest jego łączność z chrześcijaństwem. Walentynianie byli przede wszystkim zwolennikami adopcjanizmu odnośnie do postaci Jezusa. Odróżniali Jezusa zbawcę, który zstąpił na Jezusa człowieka w postaci gołębiczy. Jezus zbawca to element pneumatyczny, eon boskiej mądrości. Jezus odgrywa w gnozie walentynian ogromną rolę jako zbawca, bowiem samo objawienie zostało przekazane przez apostołów, w czasie między Zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem. Postać Jezusa nie była tylko wyrazem filozoficznych kombinacji gnostyckich, jak sądzili badacze XIX wieku. Gnostycyzm nie był filozofią, lecz ruchem religijnym. Jak zatem gnostycy rozumieci wkroczenie Jezusa w historię? Dla Greków historia była zjawiskiem cyklicznym, ale przecież każdy Grek czuł wartość czasu bieżącego, dla chrześcijan historia nabrała znaczenia historii zbawienia. A jak gnostycy? Marrou opiera się w swoich rozważaniach na badaniach znawcy gnostycyzmu, H. Puecha, który twierdzi, że dla gnostyków historia rzeczywiście była zjawą, snem, ale jednocześnie była miejscem zbawienia. A zbawienie zależy od zbawcy, który wkracza w historię. A więc mimo wszystko historia musiała mieć jakąś wartość dla gnostyków. Na dowód swoich wniosków Marrou przytacza cytaty z *Ewangelii prawdy*, *Ewangelii Filipa*, *Listu Rheginosa*, pism z Nag-Hammadi i *Listu do Flory*. Podtrzymuje w tym względzie tezę Harnacka, że gnostycy byli pierwszymi teologami. Warto dodać, że nie raz stwierdzono już, iż pesymizm gnostycki nigdy nie był pesymizmem skrajnym, nie wykluczał bowiem możliwości zbawienia. Skoro nie wykluczał, musiał doceniać w jakiś sposób wartość życia ludzkiego, a więc i historii. Pytanie jednak pozostaje nadal aktualne, czy świat będący złem, ułudą może być jednocześnie miejscem zbawienia? A może należy opowiedzieć się za stwierdzeniem Bianchiego, że wszystkie niemal elementy nauki gnostyckiej są wieloznaczne, jak w ogóle wieloznaczny jest mit, który dlatego stanowi najbardziej wygodny środek przekazywania wartości religijnych. Warto zaznaczyć, że referat H. Marrou wywołał dyskusję, w czasie której właśnie Bian-

chi i Danielou wnieśli zasadnicze zastrzeżenia odnośnie do możliwości pojęcia historii w myśli gnostyckiej.

Następna część studiów nad początkami gnostycyzmu, obejmująca zagadnienia związane z religią Egiptu, nosi tytuł: *Lo gnosticismo e l'Egitto* i zawiera następujące artykuły: C. J. Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism* (ICOG s. 229—237) i L. Kakosy, *Gnosis und ägyptische Religion* (s. 238—247). Zajmiemy się omówieniem tego drugiego. Zdaniem autora, dla gnostycyzmu ogromne znaczenie miały te elementy religii egipskiej, które były związane ze światem umarłych. Znalazły one odbicie w gnostyckiej wędrówce do nieba, tzw. *Himmelsreise*. Jako materiał porównawczy wskazuje Kakosy na *Pistis Sophia* i *Apokalipsę Pawła z Nag-Hammadi* z jednej strony i księgę zmarłych z czasów greckorzzymskich z drugiej. Uznaje za rzecz niemal pewną, iż elementy religii egipskiej stopiły się w gnostycyzmie z irańską astrologią. Drugi punkt styku to przedstawienia słońca jako węża, który jest jednocześnie symbolem kosmosu. Dalszą wskazówką łączności gnostycyzmu z religią egipską jest nauka o stworzeniu człowieka z boskich łez, co potwierdzają napisy sepulkralne, a w gnostycyzmie *Pistis Sophia*, gdzie mowa o duszy człowieka stworzonej z potu i łez archontów. Zdaniem autora, najbardziej nasyconym symboliką egipską pismem jest właśnie *Pistis Sophia*. Jednak można postawić autorowi dosyć zasadniczy zarzut, że fakt istnienia podobnych wątków w dwu systemach religijnych nie przesądza jeszcze o ich pokrewieństwie. Przecież podstawowym błędem szkoły religijnohistorycznej było zbyt pośpieszne wyciąganie wniosków o pokrewieństwie z faktu stwierdzenia podobnych wątków religijnych. A symbolika węża nie występowała tylko w religii egipskiej. Mit o niebiańskiej wędrówce duszy mógł być również dobrze zaczerpnięty z religii irańskiej, jak twierdzą zresztą inni uczeni. Jest za to wiele punktów sprzecznych, na przykład mumifikacja ciał zmarłych w Egipcie w żaden sposób nie da się połączyć z gnostycką pogardą dla ciała i wszystkiego co materialne.

Następna część referatów kolokwium messyńskiego poświęcona jest religii irańskiej: *Lo gnosticismo, l'Iran e la Mesopotamia*. Zawiera takie artykuły: A. Bausani, *Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi* (ICOG s. 251—264), A. Class, *Erlosendes Wissen* (s. 265—280), G. Gnoli, *La gnosi iranica* (s. 281—290), A. Adám, *Ist die Gnosis in aramaischen Weisheitsschulen entstanden?* (s. 291—301), K. Rudolph, *Zum Problem: Mesopotamien (Babylonien) und Gnostizismus* (s. 302—306), H. J. W. Driegers, *Bardaisan, die Bardaisaniten und die Ursprüche des Gnostizismus* (s. 307—314). Zatrzymamy się dłużej przy jednym z nich.

A. Adám stara się odpowiedzieć na pytanie, czy gnoza mogła



powstać w aramajskich szkołach mądrościowych. Rozważania zaczyna od analizy filologicznej gnostyckiego imienia złego demiurga — *Jaldabaoth-Saklas*. *Saklas* może pochodzić od aramajskiego *sakla* — głupi, *jaldabaoth* od *yald* — zrodzenie i to, co zostało zrodzone. A więc *Jaldabaoth* oznaczałoby wywieranie, okazywanie siły rodzenia, siły ojcowskiej, co może mieć jakiś związek z funkcją demiurga. Zastanawia się następnie, dlaczego nazwa ta nabrała pejoratywnego znaczenia w systemach gnostyckich. Widzi tutaj związki z sektą religii irańskiej, zurwanizmem. Żydowskie szkoły w diasporze mogły ulegać obcym wpływom religijnym. Jest to jednak hipoteza, którą należy gruntownie sprawdzić. Dalsza analiza filologiczna potwierdzałaby pochodzenie gnostycyzmu raczej z zurwanizmu niż z aramajskich szkół mądrościowych. Udowadnia to także przy pomocy związków myślowych, a mianowicie wątku monistycznego w nauce o duszy jako *portio dei* oraz wątku dualistycznym w nauce o dobrym stwórcy stwarzającym duszę człowieka i złym stwarzającym ciało. Myślenie gnostyckie, zdaniem autora, opiera się na napięciu między ontologicznym monizmem ducha a egzystencjalnym dualizmem ziemskiego życia. To napięcie staje się podstawą gnostyckiej soteriologii. Różnorodność systemów gnostyckich tłumaczy ekskluzywnością nauki. Sprzeciwia się również mówieniu o mitach gnostyckich, skłania się raczej do stwierdzenia gnostyckiej interpretacji starych mitów, a więc niejako odmitologizowania. A więc, zdaniem Adama, nie można mówić o powstaniu gnostycyzmu w łonie żydostwa, ponieważ gnostycyzm bazował przede wszystkim na zaprzeczeniu wielu pojęć St. Testamentu.

Następny rozdział naszej publikacji poświęcony jest gnostycyzmowi i religii greckiej (*Lo gnosticismo e la Grecia*) i zawiera następujące artykuły: E. I v a n k a, *Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike* (ICOG s. 317—322), R. C r a h a y, *Elements d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique* (s. 323—339), P. B o y a n c e, *Dieu cosmique et dualisme* (s. 340—356). Poza tym M. S i m o n poświęcił specjalne studium gnozie u Filona Aleksandryjskiego: *Eléments gnostiques chez Philon* (s. 359—376). Interesujący szczególnie dla biblistów jest następujący rozdział: *Lo gnosticismo e Qumran*. Z trzech artykułów: H. R i n g g r e n, *Qumran and Gnosticism* (ICOG s. 379—388), M. M a n s o o r, *The nature of gnosticism in Qumran* (s. 389—400) oraz M. P h i l o n e n k o, *Essénisme et gnose chez le Pseudo-Philon* (s. 401—410) zajmemy się pokrótce pierwszym. H. R i n g g r e n za przedmiot swojej analizy bierze hymny dziękczynne oraz *Regule Zrzeszenia* (1QH i 1QS) i zastanawia się nad wybranymi fragmentami pism qumrańskich pod kątem widzenia stosunku do St. Testamentu. Dochodzi do następujących wniosków. Bóg gminy qumrańskiej jest Bogiem St. Testamentu, Bogiem-Stwórcą, jest Stwórcą

dobrym. W pismach qumrańskich nie ma mowy o pośrednich eonach między Bogiem a materialnym światem. Człowiek jest grzeszny i skażony, nie ma wprawdzie żadnej aluzji do początku człowieka w duchowym świecie, ale jest mowa o jakiejś iskrze wiecznego światła, czy życia. Brak typowych dla gnostycyzmu wyrażeń, jak sen, wołanie z góry, rozbudzenie. *Heimarmene* określona jest przez wolę bożą i realizuje się w pozytywnym dążeniu do Boga. Na pytanie, czy była jakaś łączność między Qumran o gnostycyzmem, autor odpowiada, że była możliwa łączność pośrednia przez wcześnie chrześcijaństwo, ebionityzm czy mistycyzm żydowski.

Problematyce żydowskiej poświęcone są również następne artykuły: G. J o s s a, *Considerazioni sulle origini delle gnosticismo in relazioni al giudaismo* (s. 413—426). Dalszy rozdział zaznajamia nas z zagadnieniem związanym bliżej z chrześcijaństwem. C. C o l p e: *Die Himmelsreise der Seele ausserhalb und innerhalb der Gnosis* (ICOG s. 429—447), J. D a n i e l o u, *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme* (s. 448—459), S. P é t r e m e n t, *Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?* (s. 460—487), Y. J a n s s e n s, *Le thème de la fornication des anges* (s. 488—495), G. M a c R a e, *Sleep and awakening in gnostic texts* (s. 498—507). Do omówienia wybieramy prace Danielou, Pétrement i Janssens, ponieważ związane są tematycznie.

J. D a n i e l o u zajmuje się złymi rządami światem według gnostycyzmu. Sam gnostycyzm, jego zdaniem, rozpada się na trzy grupy: gnostycyzm pochodzenia żydowskiego, chrześcijańskiego i pitagorejskiego. Wspólna jest dla wszystkich nauka o kosmosie stworzonym przez demiurga obcego i wrogiego Bogu. Autor zadaje sobie pytanie, jakiego pochodzenia jest ta nauka. Stwierdza związek nauki o złym panowaniu nad światem z nauką o konflikcie i upadku aniołów. Sądzi, że jest to pogląd charakterystyczny dla wczesnego gnostycyzmu. Aniołowie rządzą światem i każdy z nich chce być wyższy ponad innymi. Są różne modyfikacje tego tematu. Czasem tym archaniołem rządzącym jest Bóg Żydów, jak obserwujemy u Saturnila, czasem pierwszy archont, jak u Setian. Świat jest dziełem aniołów. Ale czy jest to koncepcja typowo gnostycka? Danielou twierdzi, że myśl taka przewija się w całym świecie antycznym. Aniołowie rządzą narodami, to można znaleźć nawet w chrześcijaństwie. Do tego dołącza się myśl chaldejska o związku rządzących aniołów ze sferami niebieskimi, a więc dołącza się astrologia. Panowanie nad narodami aniołów może być złe — to znajdujemy w najwcześniejszych pismach chrześcijańskich. U chrześcijan księżę tego świata jako istota dobra zbuntował się i zaprowadził zło na świecie. To, co dla pogan było przejawem fatalizmu, dla chrześcijan było wynikiem działania zbuntowanych aniołów.

W czym zatem przejawia się typowa myśl gnostycka? W pismach gnostyckich spotyka się ideę, której nie sposób doszukać się w chrześcijaństwie czy judaizmie, że zły świat jest dziełem aniołów, a nie dziełem Boga. Połączenie złych aniołów i świata gwiazdowego było jednak błuźnierstwem dla Greków, którzy kosmos uznawali za rzecz dobrą i uporządkowaną. Pogodzenia zdaje się wprowadziła właśnie astrologia ze swoimi pojęciami świata podgwiezdnego i podksiężycowego. W stopieniu się tych wszystkich elementów Danielou widzi narodziny myślenia gnostyckiego, z charakterystyczną pogardą dla widzialnego świata. Tej pogardy świata nie można znaleźć ani u Żydów ani wśród chrześcijan. Był wprawdzie moment koegzystencji wszystkich wątków. W *Pasterzu Hermasa* środowisko żydochrześcijańskie nazywa pierwszego z aniołów synem bożym — identyfikuje na bazie myśli żydowskiej Jahwe z pierwszym aniołem. Ale ta koegzystencja nie trwała długo. Gnostycy uznali stwórcę świata za złego anioła i w ten sposób stanęli w opozycji i wobec chrześcijan i żydów. Wniosek końcowy: złe rządy nad światem połączone z ideą stworzenia go przez aniołów — to typowa myśl gnostycka.

Zagadnieniem siedmiu archontów stwórców zajmuje się natomiast S. Pétrement. Autorka rozpoczyna od analizy nowotestamentalnych przekazów św. Pawła o potęgach (1 Kor 2, 6—8 i Ef 6, 12 i inne). Paweł oznacza nimi byty duchowe wrogie najczęściej Chrystusowi, złe oceniając je moralnie. Czy można przypuścić istnienie tendencji gnostyckich w tych wypowiedziach Pawła? Zdaniem autorki, jest to zbędne. Wystarczy sięgnąć do tradycji judaistycznych. W *Księdze Henocha* i *Jubileusz* źli aniołowie utożsamiani są z pogańskimi bogami. Ale nie tylko. Sama koncepcja świata w apokaliptyce żydowskiej nie była zbyt optymistyczna. Podobne myśli występują w pismach qumrańskich. Świat wprawdzie dobry, jest jednak terenem walki dobra i zła, istnieją aniołowie, którzy są przeciwnikami człowieka, siły ciemności walczą z siłami światła. W myśli Pawłowej, zdaniem autorki, jest również wiele wystarczających danych, aby wytłumaczyć istnienie wrogich potęg bez uciekania się do wpływów obcych. Skazanie na śmierć Sprawiedliwego wystarczająco świadczy o złości czy ślepotcie aniołów tego świata. Jan również wyraża się podobnie, np. że świat nie poznał Boga. Nigdzie jednak tak w myśli chrześcijańskiej jak i żydowskiej nie znajdziemy stwierdzenia, że aniołowie stworzyli świat. Potwierdzenie znajdują tylko ich rządy nad światem. Pétrement, podobnie jak Danielou, stwierdza, że jest to myśl gnostycka. Moment uświadomienia sobie tej prawdy jest momentem odłączenia się gnostyków od myśli chrześcijańskiej. Tutaj zaznaczyła się gnostycka opozycja wobec St. Testamentu.

Jeszcze silniej opozycja ta znalazła wyraz w micie o siedmiu aniołach stwórcach. O samej liczbie zwykle sądzi się, że została inspirowana przez astrologię, jednak i tutaj autorka stara się pozostać w ramach tradycji judaistycznych nawiązując do żydowskiej hebdomadady. Jednocześnie zwraca uwagę, dlaczego tak mocno pierwotne chrześcijaństwo podkreślało *ogadoadę* uznając niedzielę za pierwszy i ostatni — ósmy dzień tygodnia. Właśnie, aby zaznaczyć swoją odrębność wobec judaizmu i sekt gnostyckich nawiązujących do niego. W stosunku do sekt gnostyckich *hebdomada* względnie *ogdoada* mogą być znakiem rozpoznawczym dominacji tradycji żydowskich czy też chrześcijańskich. Twierdzenie, że chrześcijaństwo odrzuciło szabat polemizując nie tylko z żydostwem, ale również z gnostycyzmem, wydaje się być bardzo cenną uwagą autorki. Ponieważ opozycja wobec szabatów zrodziła się bardzo wcześniej, stąd niektóre sekty gnostyckie oparły się już na *ogdoadzie*. Z judaizmem walczyło nie tylko chrześcijaństwo, ale również gnostycyzm. Właśnie pogląd o siedmiu złych aniołach stwórcach wyrażał wrogi nastawienie do Jahwe twórcy siedmiu żydowskich dni tygodnia, Jahwe, który — dodajmy — w większości systemów gnostyckich utożsamiany jest ze złym demiurgiem, jest aniołem twórcą świata.

Temat angelologii podejmuje następna autorka Y. Janssens analizując wątek cudzołóstwa aniołów z córkami ludzkimi. Chodzi więc znów o egzegezę Rdz (6, 1—2). W pismach gnostyckich biblijni synowie boży utożsamiani są z aniołami. O grzechu aniołów z kobietami jest mowa już w apokaliptyce żydowskiej. Owoc tego grzechu to istoty również złe, które jednak podnoszą bunt przeciw kobietom i aniołom. W gnostycyzmie temat ten przewija się przede wszystkim w *Apokryfonie Jana* i w pismach setiańskich. *Hypostaza* archontów daje nam inny przykład grzechu aniołów. Aniołowie uwodzą Ewę. Ta jednak drwi z nich, gdyż popełniają grzech nie z nią samą, ale podsuniętym przez nią obrazem. Inna wersja prezentowana zwłaszcza przez walentynian mówi o zjednoczeniu aniołów z „pneumatyczkami”. Często także żeńską odmianę pneumatyków utożsamiano z duszą samych aniołów. Temat cudzołóstwa podtrzymywany jest przez tradycję gnostycką jakby w dwu wersjach, jako grzech z kobietami, względnie jako upadek samych aniołów. Upadek aniołów jest jednocześnie drogą powrotu do *pleromy* — przez połączenie z *pneumą*. W konkluzji autorka stwierdza, że mamy tutaj do czynienia raczej z wątkiem literackim, w którym znalazły odzwierciedlenie podstawowe zasady gnostycyzmu.

Dalsza część rozpraw poświęcona jest gnostycyzmowi i chrześcijaństwu: R. Wilson, *Gnosis, Gnosticism and the New Testa-*

ment (ICOG s. 511—527), H. J. Schoeps, *Judenchristentum und Gnosis* (s. 528—537), S. Lyonnet, *Saint Paul et le gnosticisme* (s. 538—551), T. Säve-Söderbergh, *Gnostic and canonical Gospel traditions* (s. 552—562), K. H. Rengstorff, *Urchristliches Kerygma und gnostische Interpretation in einigen Spruchen des Thomasevangeliums* (s. 563—574), A. F. Klijn, *Early syriac christianity — gnostic?* (s. 575—579). Wszystkie te prace wzbudzą na pewno zainteresowanie biblistów. Ich wspólny wniosek sprowadza się do stwierdzenia, że gnostycyzm nawet najbardziej zbliżony do chrześcijaństwa, a za taki uznaje się zwykle walentynianizm, zawiera w swojej nauce prawdy zupełnie obce myśli chrześcijańskiej. Korzysta z wyrażeń, obrazów i myśli chrześcijańskich, a nawet, jak w wypadku *Ewangelii Tomasza* z Nag-Hammadi, robi wrażenie ewangelii przekazującej słowa Jezusa. Jednak można wykreślić w ogólnych zarysach granicę dzielącą chrześcijaństwo od gnostycyzmu. Czy ta granica była tak wyraźna wówczas, gdy Ojcowie Kościoła zwalczali zwolenników tajemnej wiedzy, oto pytanie, na które starają się odpowiedzieć różni uczeni. S. Lyonnet rozważając list do Kolosan, po podkreśleniu znaczenia wiedzy religijnej i kosmicznej roli Chrystusa oraz po analizie angelologii i dualizmu u św. Pawła, dochodzi do wniosku, że nie może być mowy o jakimś związku ideologicznym między gnostycyzmem a teologią pawłową. Säve-Söderbergh zajmuje się gnostycką i ewangeliczną tradycją zwracając szczególną uwagę na *Ewangelię Tomasza*. W gruncie rzeczy ewangelia ta bardziej interesuje biblistów i egzegetów niż historyków religii czy patrologów. Uczony stwierdza, że niektóre z logiów *Ewangelii Tomasza* mogą być interpretowane podwójnie, w sensie chrześcijańskim i w sensie gnostyckim, stąd sądzi, że nie może być mowy jeszcze o ortodoksji w wieku pierwszym, gdy taka dwuznaczność miała miejsce. Uważa również, że odpowiedź na pytanie o genezę gnostycyzmu jest niezmiernie trudna, jeśli w ogóle możliwa. Analizie niektórych wypowiedzi *Ewangelii Tomasza* poświęcony jest również referat K. H. Rengstorffa. Szczególnie wiele miejsca poświęca autor ostatniemu log. 114. A. F. J. Klijn zajmuje się chrześcijaństwem syryjskim i analizuje *Pieśń o perle* z *Aktów Tomasza* usiłując sprecyzować gnostycki mit zbawcy (*Erlösermythos*).

Następne dwa rozdziały omawianej publikacji poświęcone są zagadnieniom luźniej związanym z chrześcijaństwem. Jeden prezentuje problematykę mandeizmu i manicheizmu (*Problemi Mandeï e Manichei: Transmissione de testi*), drugi zagadnienia jeszcze dalsze — buddyzm (*Gnosticismo e buddismo. Problemi comparativi*). Obejmują takie problemy, jak: nowe spojrzenie na rozwój religii mandejskiej przedstawione przez orientalistę niemieckiego K. Rudolpha, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der Man-*

*däischen Religion* (ICOG s. 583—596), psalterz manichejski i zagadnienie gnozy żydochrześcijańskiej — F. P. Ridolfini, *Il Salterio manicheo e la gnosi giudaicocristiana* (s. 597—603), manichejska koncepcja gnozy — L. J. R. Ort, *Mani's conception of gnosis* (s. 604—613), zagadnienie gnozy w koptyjskich tekstach liturgii manichejskiej — J. Ries, *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes* (s. 614—624). Autor tego ostatniego opracowania dochodzi w konkluzji pracy do wniosku, że w rozważanych tekstach można wyodrębnić trzy znaczenia słowa *gnosis* — wiedza. Jest to, po pierwsze, wiedza oparta na dualizmie manichejskim przeznaczona dla oświecenia duszy, następnie wiedza wyrażająca zwiążanie z objawionymi tajemnicami, mająca swe konsekwencje zwłaszcza w życiu moralnym i wreszcie wiedza polegająca na znajomości znaków i zjawisk, konieczna dla ich właściwego zrozumienia.

*Pieśni o perle* w syryjskich *Aktach Tomazsa* poświęca pracę G. Quispel, *Makarius und das Lied von der Perle* (ICOG s. 625—644), a hipotezie gnostycyzmu w Armenii G. R. Cardona, *Sur le gnosticisme en Armenie: Les livres d'Adam* (s. 645—648). Buddyzmem zajmują się: E. Conze, *Buddhism and gnosis* (s. 651—667), E. M. Mendelsohn, *Some notes on a sociological approach to gnosticism* (s. 668—675). Jak rozległe mogą być zainteresowania badaczy gnozy, świadczy artykuł G. Lanczowskiego o gnostyckiej pobożności w dawnych religiach Ameryki — *Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen* (s. 676—687).

Po części zatytułowanej *Addenda et Postscripta* (ICOG s. 691—715), w której R. Wilson dyskutuje z niektórymi referentami, A. Böhling wypowiada cenne uwagi zwłaszcza na temat publikacji tekstów z Nag-Hammadi, gdzie K. Prüm m mówi o teologii pawłowej. Całość tomu, nie biorąc pod uwagę licznych indeksów, zamyka rozprawa podsumowująca, a jednocześnie stawiająca nowe pytania odnośnie do rozwiązania problemu początków i definicji gnostycyzmu: U. Bianchi, *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme* (ICOG s. 716—746). I tą pracą pragniemy się obecnie zająć bliżej. Praca dzieli się na trzy zasadnicze części: gnostycyzm i świat indo-irański, gnostycyzm i Azja Mniejsza oraz gnostycyzm w stosunku do chrześcijaństwa.

W problematyce indo-irańskiej autor oddziela zagadnienie budyzmu i świata Upaniszad oraz sekty zurwanizmu. Jego zdaniem, zagadnienia genezy gnostycyzmu w związku ze światem indo-irańskim nie można sprowadzać do pytania o zależność czy o pokrewieństwo, jak to czyniła szkoła religijnohistoryczna. Idąc za Widengrenem wyodrębnia dwa zespoły tematyczne, fenomenologiczny i historyczny. Zasadnicze znaczenie w tematyce fenomenologicznej i historycznej.

logicznej ma porównanie dualizmu antykosmicznego gnostycyzmu i świata Upaniszad. Dopiero po analizie fenomenologicznej może być mowa o zagadnieniach historycznych. Należy również rozszerzyć badanie zjawiska dualizmu na orfizm i misteriozofie. Zastanawiającą bowiem rzeczą jest współczesność tych kierunków. Podobne postulaty wysuwa odnośnie do zurwanizmu. Pesymizm w ujęciu świata, a nawet antyfeminizm, występujące w tej sekcji, stały się — być może — natchnieniem dla wielu gnostyków. Bianchi przestrzega jednak przed zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków. W zurwanizmie brak idei o upadłej *pneuma*, tak charakterystycznej dla gnostycyzmu. W kręgu zagadnień dualizmu irańskiego mieści się również idea o pracźlowieku i o zbawcy (*salvator salvatus*). Opierając się na argumentach Widengrena i Reitzensteina stwierdza, że gnostycyzm był przede wszystkim antropozofią, nauką, że człowiek prawdziwy jest jednocześnie człowiekiem bożym. Substancja boża została w człowieku ukarana i zamknięta w ciele. Ma to wydźwięk i dualistyczny i antykosmiczny. Na dowód takiej antropozofii przytacza za Reitzensteinem traktat naaseński. Człowiek boży, sprawiedliwy, jest wrogiem i pogromcą zła. To zbliża gnostycyzm do dualizmu mazdajskiego, który w zasadzie nie jest antykosmiczny. Nie można jednak tego zbliżenia potraktować jako pokrewieństwa w gnostycyzmie, mit o pracźlowieku i zbawcy jest w zasadzie wątkiem literackim wyrażającym inne idee.

Bardzo ważne dla rozwiązania problemu gnostycyzmu wydają się autorowi wnioski Windengrena na temat niebieskiego ubrania duszy. Ubranie to jest symbolem tej części duszy, która pozostała w niebie. Ten aspekt wydaje się szczególnie cenny w analizie związków myśli gnostyckiej z irańską. Chodzi o ideę substancji bożej, świetlistej, która łączy byty boże i ludzi jako cząstki bóstwa. Jest to idea wzajemnej odpowiedzialności i solidarności bosko-ludzkiej. Znajdujemy wiele jej odcieni w mazdaizmie. Są jednak i zasadnicze różnice w stosunku do gnostycyzmu. W świecie gnostyckim początek dramatu idei bożej zapoczątkowany został przez degradację elementu bożego, upadek, natomiast w irańskiej mazdaistycznej wersji jest to wynik pozytywnego działania bożego. W mazdaizmie świat materialny nie jest czymś złym, nie spotykamy w nim dualizmu antykosmicznego. Zdaniem Bianchiego, należy również zwrócić uwagę na eschatologiczny charakter niektórych twierdzeń mazdaizmu. Inny związek gnostycko-irański ujawnia pojęcie „zstępującego” stwarzania i „bytów pośrednich” wyemanowanych z bóstwa. Pojęcia te zaznaczają wspólnotę wszystkich istot z bóstwem. Są i tu różnice. W myśli irańskiej ta wspólnota

wyklucza kosmiczny dualizm, w gnostycyzmie zmierza do ujęcia świata materialnego jako więzienia istot bożych.

Podsumowując wywody Bianchiego trzeba stwierdzić, że w gruncie rzeczy w problematyce irańsko-gnostyckiej chodzi o wyjaśnienie podobieństw i różnic w ujęciu dualizmu. Jeżeli przyjmiemy jako zasadę niemal wieloznaczność wszystkich gnostyckich wypowiedzi, różnice nie będą przeszkadzały twierdzeniu o pokrewieństwie między światem irańskim a gnostycyzmem. Ale czy podobieństwa są wystarczającą podstawą do przyjęcia tezy o zależności?

Druga część pracy Bianchiego, jak wspomnieliśmy, poświęcona jest gnostycyzmowi na tle religii Azji Mniejszej. Tutaj autor wskazuje na wstępie na konieczność rozróżnienia między systemami typu męskiego i typu żeńskiego. Chodzi o wyższość, decydującą rolę jednego z nich. Typ żeński skłaniał się raczej ku idei degradacji elementu *Sophia-Ennoia* i wykazywał pokrewieństwo z ideami platońskimi. Typ męski nawiązywał do postaci demiurga, a więc do wątków myślowych pochodzenia żydowskiego. W gnostycyzmie znajdujemy jednak systemy, w których i *Sophia* i demiurg występują jednocześnie. Autor analizuje rolę Heleny w systemie Szymona Maga i stwierdza, że postać ta identyfikuje się nie tyle z dawnymi boginiami wschodu, odzwierciedlającymi zmienność przemian przyrody, ile raczej zawiera w sobie nową gnostycką interpretację zmienności życia. Dlatego łączy w sobie cechy niemal sprzeczne, a więc witalizm odziedziczony z kultów wschodnich, przejawiający się przede wszystkim w obrazowości, oraz antykosmizm, w gruncie rzeczy sprzeczny z witalizmem. Nie można wykluczyć wielu zbieżności między gnostycką *Sophia* a żydowską Mądrością. Wszystkie postacie gnostyckie podporządkowują się naczelnej idei o degradacji bóstwa.

Przy analizie elementu żeńskiego (*Sophia*) w gnostycyzmie można stwierdzić wyjątkową przeciwstawność twierdzeń — jestem dziewczką i czcigodną zarazem — powiada o sobie w *Traktacie bez tytułu* z Nag-Hammadi (cod. VI 13, 6). W *Hypostazie archontów* spotykamy kobietę-*pneumatiké*, która poucza o gnozie, a w *Traktacie bez tytułu* kobieta obraża cały cykl przemian życia ludzkiego — narodziny, małżeństwo, śmierć, świat, którym gnostycy gardzili. Stąd wydaje się słuszny wniosek autora, że postacie gnostyckie, zwłaszcza żeńskie, jak *Ennoia-Helena*, *Sophia*, odwracają porządek wartości uznawanych w dawnych religiach, a zwłaszcza w kultach płodności, ale wyrażając nowe treści nie tracą kontaktu ze starymi. Dawne zmiany przyrody, narodziny i śmierć w systemach gnostyckich przedstawiają zmienność a właściwie degradację bóstwa. Można postawić pytanie, dlaczego w kultach płodności podmiotem doznającym zmian jest elcmen męski, a w gnostycyzmie mowa jest



o upadku samej *Sophia*. Bianchi rozróżnia podmiot zmian i przyczynę zmian. Prawdziwym podmiotem zmian w gnostycyzmie jest element męski, natomiast *Sophia* jest zawsze tą, której archonci nie potrafią pochwyć, *Isztar* nie podlegającą zmianom. Ale sama jest przyczyną, motorem zmian. Kobiecość w aspekcie niebiańskim staje się przyczyną oświecenia i niezmienności, a w aspekcie ziemskim Ewa jest przyczyną, środkiem i miejscem upadku elementu bożego. Analiza systemu Szymona Maga, a zwłaszcza jego idei ubóstwienia Heleny i samoubóstwienia pozwala autorowi podzielić się z czytelnikiem bardzo ciekawymi uwagami. Twierdzi więc, że antropologia gnostycka właściwie jest teozofią, gdyż bierze pod uwagę tylko postacie niebiańskie, pleromatyczne. Być może, że ubóstwienie Heleny jest przykładem tego, co dzieje się w innych gnostykach. W takim wypadku okazuje się, że gnostycyzm jest systemem o wiele bardziej oddalonym od monoteizmu, niż się powszechnie sądzi. System Szymona opierałby się raczej na kulcie i magii życia, bardziej niż na tradycjach monoteistycznych. Z tego względu bardzo ciekawą byłaby analiza niektórych wiadomości wyczytanych o gnostykach u św. Ireneusza.

Trzecią część swojego referatu, poświęconą gnostycyzmowi i chrześcijaństwu autor poprzedza uwagami metodologicznymi. Zwraca uwagę, że sprawa jest bardzo delikatnej natury, gdyż chodzi o dwa prądy religijne, które trwały i rozwijały się w tych samych warunkach socjologicznych i historycznych. Stąd wyłaniają się zasadniczo dwa kompleksy zagadnień: sprawa samego gnostycyzmu i problem ortodoksji chrześcijańskiej w pierwszych dwu wiekach. Mówić o prognozie bez szczegółowej analizy tekstów I wieku wydaje się rzeczą niebezpieczną. Nie można podchodzić do nich z pozycji tekstów gnostyckich II wieku. Podobne uwagi wypowiada na temat ortodoksji. Nie można zrozumieć ortodoksji chrześcijańskiej I wieku z punktu widzenia drugiego stulecia. A z drugiej strony wiadomo, że chrześcijaństwo rozpoczęło walkę z gnostycyzmem bardzo wcześnie. Chodzi zatem o to, aby odtworzyć prawdziwy proces historyczny. Odnośnie do gnostycyzmu będzie to pytanie również o jego początki. Czy istniały już typowe pojęcia gnostyckie przed II wiekiem czy nie? Kompleksowe zagadnienie chrześcijaństwa i gnostycyzmu może być rozwiązane jedynie przy uwzględnieniu rozwijającego się wówczas judaizmu. Judaizm bowiem nie tylko był punktem wyjścia dla chrześcijaństwa, ale z czasem sam zaczął posługiwać się niektórymi pojęciami chrześcijańskimi, zwłaszcza w soterologii. Żydochrześcijaństwo nie może być uważane za jedyny punkt wyjścia dla gnostyków, jak chcą niektórzy uczeni. Sprawa jest bardziej skomplikowana.

Po uwagach natury metodologicznej autor przechodzi do samej

rzeczy. Jego zdaniem, konfrontowanie chrześcijaństwa z gnostycyzmem w pracach naukowych przebiega na ogół dwoma sposobami. Pierwszy opiera się na specyficznej analizie literatury nowotestamentalnej i wczesnochrześcijańskiej. W związku z polemiką antygnostyczną uczeni mają nadzieję wykryć tendencje gnostycyzujące w łonie samej literatury chrześcijańskiej. Chodzi o ocenę najstarszych przejawów gnostycyzmu Szymona i Cerdona. Druga droga poleca studium tekstów i postaci, których przynależność do gnostycyzmu podawano dotąd w wątpliwość. Rzecz zrozumiała, iż oba podejścia do zagadnienia mogą się krzyżować i zachodzić na siebie. Odnośnie do pierwszego sposobu Bianchi przypomina wywody Pétrement i Lyonnetta — patrz wyżej naszą relację — zwracając uwagę, iż rozważania Petrement zakładają bliskość chrześcijaństwa i gnostycyzmu przez dualizm. Do wniosków autorki, które zasadniczo uważa za słuszne, dorzuca uwagę krytyczną twierdząc, że wyjaśnienia stosunku chrześcijaństwa i gnostycyzmu należy szukać nie po linii dualizmu, ale uwzględniając fakt, iż chrześcijańskie zbawienie nie tylko ma na względzie indywidualną jednostkę ludzką, ale ogarnia cały świat. Świat cały został zbawiony. To stwierdzenie sprzeciwia się nie tylko gnostyckiemu elitaryzmowi, ale nie dopuszcza pesymistycznego spojrzenia na świat, sprzeczne jest z gnostyckim dualizmem antykomicznym.

Pytanie o początki gnostycyzmu nie może pominąć zagadnienia enkratyzmu oraz angelologii w apokaliptyce żydowskiej. Idea kultu aniołów w zasadzie nie jest poglądem typowo gnostyckim, spotykamy ją choćby w *Księdze Henocha*. Można mówić jedynie o wykorzystaniu przez gnostyków postaci aniołów w celu wyrażenia idei bardziej podstawowych. Wspominając tę problematykę Bianchi powraca do tematów referowanych już poprzednio, a mianowicie tematu upadku aniołów. Już w *Księdze Henocha* aniołowie występują w roli nauczycieli sztuki rzemieślniczej, wojennej. Nie ma mowy wprawdzie o elementach dualistycznych czy antykosmicznych, ale małżeństwo w córkami ludzkimi dla nich, istot duchowych, jest degradacją. Degradacja ta staje się dziedzictwem wspólnym wszystkich ludzi. Te wątki myślowe, niewątpliwie pochodzenia żydowskiego, są jednak zasadniczo czymś różnym od chrześcijańskiej nauki o grzechu Adama i skażeniu natury ludzkiej. Bliższa jest ta nauka raczej tendencjom enkratyzmu potępiającego małżeństwo, względnie traktującego małżeństwo jako zło konieczne. Gnostycy, zwłaszcza odłam barbelognostyków, sądzili, że należy przerwać cykl prokreacji, aby wyzwolić element duchowy, pneumatyczny w człowieku. Ich motywacja sięga do poglądów żydowskich o grzechu aniołów, a jeszcze bardziej do zasad kosmologii i antropologii gnostyckiej. Można przypuścić i w tym wypadku, że żydowska nauka o upadku aniołów została jedynie wykorzystana

jako ilustracja głębszych zasad. Trudno zresztą ocenić enkratyzm czy antyfeminizm tekstów, które znajdują się na marginesie i chrześcijaństwa i żydostwa. Można jedynie porównywać bez wyciągania zbyt pochopnych wniosków (por. niżej pracę K. Rudolpha).

Temat enkratyzmu zwraca jeszcze raz uwagę autora na element żeński w gnostycyzmie. Nowe problemy wnosi zwłaszcza *Ewangelia Tomasza z Nag-Hammadi*, a szczególnie jej legion 114. Życie duchowe, zbawienie, związane jest tutaj z elementem męskim. Kobieta może się zbawić jedynie stając się mężczyzną. Tego typu enkratyzm i antyfeminizm może mieć swe źródło w enkratyzmie żydochrześcijańskim, jednak ta bardzo ostrożna hipoteza nie rozwiązuje w sposób zasadniczy genezy enkratyzmu.

Podobne pytania wzbudzają badania nad mesjanizmem Makarego z IV w., w którym niektórzy chcą widzieć kontynuatora starego dualizmu gnostyckiego. Ostatnie fragmenty swego referatu poświęca Bianchi żywo dyskutowanemu obecnie zagadnieniu gnostyckiego czy żydochrześcijańskiego pochodzenia *Pieśni o perle z Aktów Tomasza*. Uważa, iż dyskusja ta może przyczynić się do wyjaśnienia sporu o postać zbawcy w gnostycyzmie: *salvator salvandus* czy *salvator salvatus*.

Podsumowując wywody autora musimy stwierdzić, że perspektywy badawcze zagadnienia gnostycyzmu nie są nazbyt obiecujące. Zbyt wiele jest pytań i wątpliwości. Po tym szczegółowym zapoznaniu się z całym wachlarzem poglądów odnośnie definicji i początków gnostycyzmu, jaki ujawnił się w świecie historyków religii podczas zjazdu w Messynie, możemy ocenić i docenić wartość dokumentu końcowego kolokwium, w którym autorzy proponują przyjmując i uznać określone definicje i stwierdzenia. Mają one zapewnić w pierwszym rzędzie łatwiejsze i sprawniejsze porozumienie między autorami publikacji.

Jak bardzo te definicje i stwierdzenia są potrzebne, można przekonać się czytając inne publikacje na temat gnostycyzmu. Niemal każdy autor musi na wstępie uporać się z pojęciem gnozy, gnostycyzmu, a zwłaszcza problemem jego genezy. Dla przykładu wybraliśmy kilka innych prac i publikacji, w których sprawa definicji i początków gnostycyzmu wybija się na plan pierwszy.

Ten sam U. B i a n c h i na łamach czasopisma *Kairos* (1969 s. 6—13) w artykule *Gnosticismus und Anthropologie* stwierdza, że w pytaniu o istotę i pochodzenie gnostycyzmu chodzi także o ramy historyczne i pewien wycinek historii religii antycznych. Swoje refleksje opiera w swym artykule na znaczeniu misteriozofii w kulturze antycznej. A więc niemal kontynuuje te rozważania, którymi dzielił się na spotkaniu w Messynie. Zasadniczo odróżnia dwa stopnie prowadzące do gnostycyzmu: misteria oparte na kultach przy-

rody uwzględniające kolektywny charakter soteriologii oraz misteriozofię, czyli refleksję nad tymi kultami. W misteriach można zaobserwować ideę łączności uczestników kultu z bóstwem, pewną zaobsubstancjalną łączność. Brak jeszcze wielu danych o antropologii misteriów, świadomość więzi z bóstwem mogła jednak być jakąś przesłanką do gnostyckich idei. Przykładem misteriozofii był, zdaniem autora, orfizm. Misteriozofia wyrażała się w skłonności do duchowej interpretacji misteriów, spiritualizacji, przejściu od kultu do mądrości czy gnozy misteriów. Następnym elementem gnostyckiej antropologii widzi Bianchi w nauce o boskim człowieku — *Anthropos*, którym gnostycy oznaczali nie tyle człowieka ale *pleromę*, najwyższą, pierwszą istotę obejmującą całość elementów pneumatycznych. Uczony włoski nie wdaje się w dyskusję na temat pogańskiej prehistorii naaseńskich spekulacji o *Anthropos*, pragnie tylko zaznaczyć za Reitzensteinem, że pytanie o znaczenie owego *Anthropos* jest podstawą wyjaśnienia gnostyckiej antropologii. Wspólnotę bowiem pod tym względem wykazują tak odległe od siebie pisma jak *Ewangelia Tomasza* i *Traktat naaseński*. Temat mitu o boskim człowieku stał się przedmiotem większej rozprawy innego uczonego, P. Pokornego, którą zajmujemy się później.

Bianchi w dalszym ciągu rozprawy analizuje apokryf żydowski I wieku po Chr. pt.: *Życie Adama i Ewy*. Zwraca szczególną uwagę na wyjątkowość postaci Adama, który poznaje się na podstępnie szatana, ponosi mniejszą niż Ewa winę za upadek ludzi. Poniżenie Ewy jest niewątpliwie tradycją żydowską. Zastanawiająca jest pozycja Adama, pierwszego człowieka i jego znajomość tajemnic bożych. Gnostycy często podkreślali większą niż przeciętnych ludzi wiedzę pierwszego człowieka. Jego imię spotyka się w tytułach pism z Nag-Hammadi. Trudno mówić o jakichkolwiek zbieżnościach. Cenna jest także uwaga autora, że antropologia gnostycka głosząca boskość natury ludzkiej mogła stanowić jakąś alternatywę ortodoksyjnej chrystologii chrześcijańskiej.

Z krytyczną oceną pracy kolokwium mesyjskiego możemy się zapoznać czytając artykuł K. Rudolpha, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, Kairos 1967 s. 105—122. Rudolph sądzi, że można mówić o misteryjnej genezie gnostycyzmu, ale nie można rozszerzać zakresu tego pojęcia na zjawiska religijne innych rejonów. Pragnie zachować określenie gnostycyzm jako nazwę całego ruchu II wieku, rozszerzając jednak jego zakres na niektóre zjawiska wcześniejsze. Zaleca raczej ostrożne posługiwanie się terminem pregnostycyzm, a sam proponuje określenie „gnostycyzujący” (*gnostisierend*). Za lepsze określenie gnostycyzmu uważa wyrażenie religia kosmopolityczna (*kosmopolitische Religion*), a nie religia światowa (*Welt-*

religion). Daje również własną definicję gnostycyzmu. Zaliczając go do kategorii religii późnoantycznej typu misteryjnego określa go jako pasożyta innych religii. Gnostycyzm nie posiadał własnej tradycji i korzystał z obcych źródeł, przede wszystkim z chrześcijaństwa i judaizmu. Był naroślą na innych systemach. Stąd określenie Rudolpha — *eine spätantike parasitäre, kosmopolitische Religion* (s. 108). Definicję taką należy zaliczyć raczej do opisowych, co przyjmuje się coraz częściej w publikacjach naukowych. W dalszej części pracy autor wypowiada się na temat genezy gnostycyzmu. Uważa, że do gnostycyzmu jako zjawiska historycznego należy podchodzić posługując się metodami historycznymi. Nie wyklucza jednak współpracy fenomenologów religii, a zwłaszcza filologów. Messyna, jego zdaniem, nie odpowiedziała na pytanie o początki gnostycyzmu, ujawniła natomiast różnorodność hipotez. Jemu samemu wydaje się problem niemal nierozwiązalny. Wątpi również w znaczenie pism z Nag-Hammadi, których publikacja jeszcze bardziej skomplikowała zagadnienie.

Jako wstępne rozwiązania proponuje wyjaśnienie kilku zasadniczych, jego zdaniem, kwestii. Należy wyjaśnić gnostyckie ujęcie bytu (*Daseinshaltung*), którego nie można sprowadzić do rozumienia świata i istnienia w pojęciach greckich, chrześcijańskich czy żydowskich. Trzeba mówić o gnostycyzmie jako o zjawisku niepowtarzalnym, a więc podkreślać najpierw jego właściwości wyróżniające. Wyjaśnienie genezy pewnych szczegółów doktrynalnych nie oznacza jeszcze, że znaleźliśmy początki całego ruchu. Trzeba prowadzić badania kompleksowe uwzględniające sprawy społeczne, gospodarcze, kulturalne, a nie tylko religijne. Terenem powstania i rozwoju gnostycyzmu jest, zdaniem autora, Bliski Wschód, a więc okręg syryjski z przyległościami, od Mezopotamii do Egiptu. Analizując sytuację religijną na tych terenach należy wziąć pod uwagę powstały pod wpływem czynników politycznych „pesymizm światowy” (*Weltpessimismus*). Czynniki polityczne zaś są uzależnione od trwających wojen, ekonomii, warunków socjalnych.

Autor należy do nielicznego grona badaczy, którzy starają się ocenić podstawy materialne powstawania zjawisk kulturalnych, być może podchodzi do historii z punktu widzenia badaczy marksistowskich. Trudno jednak odmówić mu racji, gdyż ten wycinek badań nad gnostycyzmem jest szczególnie zaniedbany. Autor konsekwentnie snuje dalsze rozważania. Sądzi, iż środowiskiem, w którym powstał gnostycyzm, było miasto i warstwy średnie. Na poparcie swoich wniosków przytacza paralelne zjawiska w religii chrześcijańskiej, żydowskiej i w kultach orientalnych. Dowodów dostarczają mu trudno uchwytnie postacie założycieli sekt gnostyckich, którzy z pewnością należeli do warstwy średniej. Stwierdzenie

takie nie wydaje się nam jednak zbyt sensacyjną rewelacją. Przecież niemal cała kultura starożytna była kulturą stworzoną przez miasta. Gnostycyzm w języku koptyjskim również nie dostarcza przeciwnych dowodów. Autor docenia znaczenie postulatu badań społecznych sekt gnostyckich i sądzi, że pod tym kątem należy przebadać organizację sekt, ich filiacje, kult.

Wśród elementów przejętych przez gnostycyzm z innych religii najbardziej rzucają się w oczy elementy żydowskie. Oceniając dotychczasowe badania nad judaizmem a zwłaszcza nad mistyką żydowską i kabalistyką Rudolph uważa, że istnienie żydowskiej mistyki i ezoteryki należy uznać niemal za pewne. Nie można jej nazwać gnozą żydowską i to nie tylko, aby uniknąć nieporozumień, ale również dlatego, że — być może — chodzi o zjawisko różne od tego, co dotychczas określano gnozą żydowską. Pod tym względem autor spodziewa się wiele po publikacji tekstów z Nag-Hammadi, gdyż wydawcy często sygnalizowali, że pod warstwą nieraz chrześcijańskiej terminologii gnostyckiej kryje się żydowskie podłoże w metodzie cytowania Pisma św., egzegezy alegorycznej (porównaj niżej omawianą pracę A. Böhlinga). Największy wpływ żydowskiego środowiska widzi w gnostyckiej kosmologii i antropologii. Jednak są zasadnicze różnice. Żydzi na pewno zgłaszali sprzeciw wobec dualizmu gnostyckiego w kosmologii, wobec odczytania *Elohim* w sensie wielobóstwa, podkreślali wartość etyki przeciw gnostykiemu antynomizmowi. Rudolph dostrzega także wiele pokrewieństw między mistyką żydowską i gnostycyzmem pochodzenia żydowskiego. Chodzi o spekulację na temat *pleromy* i naukę o powrocie dusz.

Dla wytworzenia gnostyckiego myślenia najbardziej przyczyniły się takie elementy żydowskiej ezoteryki, jak rozdział między Stwórcą a zasadą świata (Mądrość, Logos), dualizm duszy i ciała, przyjęcie eonów typu księżę tego świata, szatan, *disciplina arcani* i wiedza tajemna, zwłaszcza w apokaliptyce i Qumran, wielkie zainteresowanie dla świata pośredniego aniołów, przewaga spekulacji na temat początków i końca — apokaliptyka, tematyka wniebowzięcia, sceptycyzm pesymistyczny powstały na bazie nauk mądrościowych i apokaliptyki oraz metoda i sposób egzegezy Pisma św.

Po tym wyliczeniu autor zatrzymuje się nad zagadnieniem sceptycyzmu wyrosłego na tle nauk mądrościowych, który wydaje mu się być decydującym czynnikiem w powstaniu gnostycyzmu. Tutaj leży, jego zdaniem, pomost między gnostycyzmem a judaizmem. Nosicielami tradycji mądrościowych byli nauczyciele nie związani z oficjalnym kapłaństwem i urzędowym kultem. Poświęcali się oni sprawom praktycznym, przekazali wiele wskazówek opartych

na obserwacji życia. Wśród nich właśnie zrodziły się tendencje pesymistyczne. Tęsknota za wyzwoleniem łączyła się z pragnieniem posiadania mądrości. A stąd już blisko do ujęcia samej mądrości jako wyzwolicielki. Jej posiadanie czyniło synem bożym, wybranym, prowadziło do poznania boga, zapewniało nieśmiertelność. Wreszcie położono znak równości między prawem a mądrością, a niekiedy prawo zastąpiono mądrością.

Najbardziej charakterystyczną cechą tego kręgu myślowego był pesymizm wobec świata. Świat jest chaosem, działanie boże jest niedostępne i dalekie. Bóg znajduje się z dala od spraw ludzkich. Słabnie wiara we wpływ działania bożego na historię. Ahistoryczne myślenie *Kaznodziei* zbliża się coraz bardziej do cyklicznego ujęcia historii w hellenizmie. Między Bogiem a światem wytwarza się próżnia. Celem wysiłków ludzkich jest wypracowanie w sobie nieczułości na świat. Pewna jest tylko śmierć. Sceptycyzm tego rodzaju prowadził nie tylko do hedonistycznego nastawienia do życia, ale również do skrajnego enkratyzmu. Na tle tych tendencji ezoteryki żydowskiej wyrósł, zdaniem Rudolpha, gnostycyzm. Bóg daleki i obcy, pustka między Bogiem a światem, wypełniona aniołami i demonami, dały podstawy do stwierdzeń, że nie Bóg jest stwórcą świata, ale aniołowie. Bóg niezmienny i nieznan — *agnostos theos* — nie stworzył świata, ale demiurg, który w gnostycyzmie otrzymuje cechy żydowskiego Jahwe. Procesy tworzenia się gnostycyzmu z żydowskich szkół mądrościowych (*Weisheitsschulen*) przyspieszyło zerwanie żydostwa marginesowego z judaizmem tradycyjnym. Szkoły mądrościowe stały się przez to terenem wpływów obcych, nieżydowskich czynników. Ostatnią stronice pracy Rudolpha zajmuje pogładowa tablica, która pokazuje miejsce ezoteryki żydowskiej w całym systemie wpływów i współzależności wielu religii, orientalnych, chrześcijaństwa, żydochrześcijaństwa, manicheizmu, kabalistyki, które doprowadziły do powstania gnostycyzmu i towarzyszyły jego rozwojowi.

Każda rozprawa dotycząca problematyki gnostycyzmu związana jest z koniecznością sprecyzowania definicji gnozy i wypowiedzi na temat jej początków. Na dowód tego zreferujemy publikację, która zajmuje się zagadnieniem gnozy w Koryncie za czasów św. Pawła. Drugie wydanie pracy W. S c h m i t h a l s a, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1965 (pierwsze wydanie 1956), zostało poszerzone specjalnym rozdziałem poświęconym definicji gnostycyzmu (s. 21—80). Autor zakłada istnienie żydowskiej przedchrześcijańskiej gnozy Chrystusa (*jüdische vorchristliche Christusgnosis*, s. 31). Za istotne dla rozstrzygnięcia zagadki gnostycyzmu uważa wyjaśnienie, dotyczące gnostyckiego rozumienia świata i świadomość gnostyka oraz charakterystyczną gnostycką mitologię. Jego

zdaniem, gnoza to ruch religijny, który poucza ludzi, że składają się z jakiejś części boskiej substancji, że z powodu zgubnego losu część ta znalazła się w więzieniu obcego świata i demonicznych władców, że może się jednak uwolnić, jeśli posiadzie wiedzę o swojej boskiej jaźni. Za najważniejsze wątki, w których rozwinięto te treści, Schmithals uważa kosmiczny dualizm, mit o upadku światła, mit o pierwszym człowieku (*Urmensch-Mythos*), istnienie wiedzy o ludzkiej jaźni i losie. A więc powtarza uznawane na ogół opinie badaczy gnostycyzmu.

Oryginalnością natomiast jego własną jest twierdzenie, że do istoty gnostycyzmu nie należy mit o zbawcy (*Erlösermythos*). Bardziej podstawowym jest, jego zdaniem, mit o pracźwieku, który, chociaż jak wiele innych mitów nie jest własnością gnostycyzmu, lecz został zapożyczony z kosmologii indo-irańskiej, wyraża typowe dla gnostyckiego myślenia treści, a mianowicie ideę, że w człowieku jest część owego boskiego pracźwieka. Taka interpretacja nasuwała Schmithalsowi myśl o przedchrześcijańskiej gnozie zbawiciela. W analizie tekstów opiera się na *Megale apophasis* przekazanej przez Hipolita i sądzi, odmiennie niż wielu innych uczonych, że tekst ten jest świadectwem wcześniejszych form gnozy przedchrześcijańskiej. W gnozie tej tytuł Chrystusa nie posiada jeszcze treści chrześcijańskiej, ale zapożyczony został z tradycji żydowskiej. Następnie wyjaśnia, w jaki sposób doszło do przejścia żydowskiego tytułu Chrystusa na teren mitu o *Urmensch*. Dokonało się to w kręgach diaspory żydowskiej z jej charakterystyczną interpretacją Mesjasza. Autor ma na myśli diasporę żydowską w Mezopotamii, która podlegała wpływom indo-irańskim. Tam także dokonało się stopienie wielu innych elementów gnostyckich.

Mitem o bożym pracźwieku posługuje się również inny badacz gnostycyzmu, czeski uczony P. P o k o r n y, z którego publikacji uwzględnimy trzy prace: *Der Ursprung der Gnosis*, Kairos 1967, s. 94—105; *Počátky gnose, Rozpravy Československé Akademie Ved*, Praha 1968 zeszyt 9, oraz *Gnosis als Weltreligion und als Häresie*, Numen 1969 s. 51—62. Pokorny już w pierwszej swojej pracy (*Der Ursprung der Gnosis*) wskazuje na decydujące znaczenie mitu o zbawcy. Zaznacza jednak, że tylko w nielicznych i peryferyjnych sektach gnostyckich mit o zbawcy był identyfikowany z Chrystusem chrześcijańskim, przy czym nie wyklucza, że był to skutek dłuższego oddziaływania na te sekty wpływów chrześcijańskich. Przyjmuje jako fakt, że istniała pozachrześcijańska gnoza. W takim wypadku należy przyznać rację szkole religijnohistorycznej, która przeniosła zagadnienie gnozy z zainteresowań historii kościoła na teren historii religii. Należy jednak odrzucić jej hipotezy o protognozie w mitach Egiptu, Babilonu czy Iranu. Ostatnio coraz



częściej mówi się, że gnostycki zbawca wcale zbawcą nie był. Autor solidaryzuje się zatem z tezą Schmithalsa. Trzeba przyjąć, że zamiast *salvator salvatus* był raczej *salvator salvandus*, co bardziej podkreśla gnostycką zasadę o równości istotnej gnostyka i bóstwa. Zbawca taki ofiaruje ludziom jedynie wiedzę o położeniu człowieka w świecie i w żadnym wypadku nie może być identyfikowany z chrześcijańskim wyobrażeniem o zbawicielu. W starych hipotezach tyle można znaleźć dobrego, że wskazały na gnostyckiego *Anthropos* zamiast na *Sophīa*, łatwiej bowiem udowodnić pozachrześcijańskie pochodzenie *Anthropos* niż *Sophia*. Szczególnie wyraźnie występuje on w tzw. męskim typie gnostycyzmu, w którym wpływy pozachrześcijańskie są wyraźne.

Najstarszym świadectwem mitu o *Urmensch* jest kazanie naaseńskie z początku I wieku po Chr. Spekulacje na temat bożego człowieka wyrosły na tle alegorycznego i gnostyckiego odczytania Rdz 1, 26. W żydowskiej diasporze stopiły się ze spekulacjami na temat Adama, którego zaczęto utożsamiać z bożym człowiekiem. To wszystko stało się w tych środowiskach żydowskich, gdzie mesjanizm i monoteizm służył tendencjom akosmicznym, przede wszystkim w żydowskiej diasporze Egiptu, chociaż nie można wykluczyć wpływów zoroastrijskich w gnozie setiańskiej, mentalności misteryjnej w najbardziej uduchowionej formie, jaką był orfizm. Autor zwraca również uwagę na wpływ warunków polityczno-gospodarczych na kształtowanie się gnostyckiego dualizmu.

Alegoryczne odczytanie Rdz 1, 26 nn., oparte jest prawdopodobnie na rozumowaniu, że skoro człowiek został stworzony na obraz boży, to również Bóg ma w sobie coś z człowieka i musi być pewnego rodzaju niebiańskim człowiekiem. W ten sposób łatwo można było wchłonąć wszystkie lokalne bóstwa akcentując zasadę równości człowieka i bóstwa. Dualizm został ukształtowany pod wpływem dualizmu irańskiego i qumrańskiego, a wielką rolę odegrały tendencje antyżydowskie diabolizujące postać stwórcy świata.

Mit o boskim praczłowieku podlegał różnym wpływom i w niektórych sektach doprowadził do mitu o doskonałym człowieku *androgynie*, a w innych górę wzięł element żeński. Dokonało się to w tych sektach, gdzie była przewaga spekulacji na temat *Sophia*. W *Apokryfonie Jana* czytamy że *Barbelo* (ona!) to pierwszy niebiański człowiek *androgyna*, w liście Eugnostosa *androgyn* utracił imię męskie i stał się *Sophia Pansophos*. Dalsze koleje gnostycyzmu potoczyły się, zdaniem autora, na drodze konkretyzacji, konkretyzacji grup wokół silnych osobistości i wejściu do organizacji kościelnej.

Wywody Pokornego w pewnej mierze uzupełniają opis przedchrześcijański gnozy zbawiciela podanej nam przez Schmithalsa.

Czeski uczoney najobszerniej przedstawił swoje poglądy w pracy *Počátky gnose, Vnik gnostického mýtu o bozstvu Člověk*, Praha 1968 s. 68. Publikacja dzieli się na dziewięć rozdziałów: *Diskusja o źródłach, Niechrześcijańskie pochodzenie Boga-człowieka, Decydujące wpływy i warunki, Źródła gnostyckiego Bożego-człowieka, Gnostycyzm rozwinięty, Społeczna podstawa pierwotnego gnostycyzmu, Kazanie Naaseńskie jako ważny dokument niechrześcijańskiego gnostycyzmu, Nowa Rekonstrukcja Kazania Naaseńskiego i Znaczenie gnostycyzmu*. Do czasów powstania szkoły religijno-historycznej mit o bożym, pierwszym człowieku, utożsamianym często z prawdziwym Adamem, uważano za wadliwą interpretację chrześcijańskiej nauki o Chrystusie, a więc kontynuowano podejście Ojców Kościoła, którzy widzieli w gnostycyzmie heretyckie chrześcijaństwo. Szkoła religijnohistoryczna uczyniła z tego mitu narzędzie krytyki chrześcijaństwa doszukując się w nim prawdziwych źródeł chrześcijańskich wyobrażeń o zbawicielu. Współcześnie zarzucono obydwie teorie. Boży praczłowiek nie ma nic wspólnego z chrześcijańskim Chrystusem, owszem w późniejszym okresie otrzymał zbawiające funkcje pod wpływem chrześcijaństwa, natomiast genetycznie wyrósł w zupełnie innym środowisku i początkowo nie posiadał żadnych funkcji zbawczych. Najwięcej głosów krytycznych zebrał Colpe w monograficznej pracy o szkole religijnohistorycznej. Pokorny jednak zgłasza sprzeciw wobec twierdzeń Colpego, jakoby można znaleźć elementy gnostyckiej nauki u Filona. W wielu systemach gnostyckich *Sophia* Filona przysłoniła *Anthropos*, co niektórzy badacze uznali za dowód istnienia *Sophii* jako pojęcia wcześniejszego niż *Anthropos*. Jednak idea o *Anthropos* znana jest wszystkim systemom gnostyckim, natomiast stwierdza się w wielu brak jakiegokolwiek żeńskiego elementu.

Dalej Pokorny referuje znane nam już z poprzedniej pracy twierdzenia o powstaniu *androgyna*, o znaczeniu alegorycznej egzegezy Rdz 1, 26 n., połączeniu tych spekulacji z żydowską interpretacją postaci Adama. Grupy, w których dokonały się te wszystkie procesy, wydają się być identyczne z grupami antynomistów, które atakował Filon, a także z sekciarzami zwalczanymi w kanonicznych listach chrześcijańskich Pawła do Kolosan i Efezjan. Zdaniem Pokornego, ani synkretyzm ani sekciarski judaizm nie mogą być uznane za bezpośrednie źródło gnostycyzmu. Dopiero kombinacja spirytualistycznego synkretyzmu z błędnie interpretowaną żydowską soteriologią stworzyła pierwszy nurt gnostycki.

W dalszej części pracy autor stara się prześledzić niechrześcijańskie pochodzenie idei bożego praczłowieka. Zauważa, że widoczne jest bardzo znaczące podobieństwo między dwoma odległymi

składną pismami, między *Kazaniem naaseńskim* przekazanym przez Hipolita w *Filozofumenach* (V, 7, 3—9, 9) i *Poimandresem* w *Corpus Hermeticum I. Apokryfon Jana* zna Adama, którego nazywa pierwszym człowiekiem. *Ewangelia Marii* i *Sophia Jesu Christi* z berlińskiego kodeksu również zawierają niechrześcijańskie teksty. O *Anthropos* i o bożym Adamie zawierają wzmianki teksty z Nag-Hammadi: *Hypostaza archontów*, *Objawienie Seta*, *Objawienie Adama*, *Ewangelia Tomasza*. Jest rzeczą możliwą, iż późny chrześcijański gnostycyzm usiłuje wymazać te niechrześcijańskie początki. Teksty z Nag-Hammadi dostarczają dowodów tego rodzaju przekształceń, jak również przekształceń gnostyckich doktryn w złożone systemy emanacji.

Oceniając wpływy i warunki, w których powstał gnostycyzm, autor wymienia takie środowiska, jak tradycje egipskie, perski dualizm, hellenistyczny judaizm, metafizyka grecka. Zatrzymuje się nad sytuacją kultury hellenistycznej. Zwarty system greckiego społeczeństwa, którego religia była wyrazem, na skutek kryzysu politycznego — hegemonii Rzymu, zmian ekonomicznych, rozwoju komunikacji, został zachwiany. Ludzie zaczęli szukać nadziei w nowych orientalnych religiach. Z dawnych tradycji pozostały tylko pewne elementy platońskie zabarwione stoicyzmem. Rozszerza się idea wspólnoty człowieka z bóstwem. Wykorzystując duchowość platonizmu, a zwłaszcza ideę nieśmiertelności duszy, część inteligencji miejskiej weszła w kontakt z diasporą żydowską przejmując jej mesjanizm i idee niewidzialnego Boga. W tym momencie była najbardziej stosowna chwila stworzenia mitu boskiego człowieka. Ślady greckiej myśli można znaleźć niemal we wszystkich systemach gnostyckich. *Kazanie naaseńskie* powołuje się zarówno na St. Testament jak i na Homera. Zawiera również orficką ideę o duszy uwięzionej w ciele. W przeciwieństwie jednak do Filona zdeprawowano ideę stworzenia przypisując powstanie świata jakiemuś fatalnemu nieporozumieniu. Teksty z Nag-Hammadi również zawierają ślady myśli greckiej. *Apokryfon Jana*, który najprawdopodobniej powstał w Syrii — jak twierdzi Pokorny — mówi o bożym człowieku uwięzionym w materii i poddanym władzy heimarmene. W barbelognostyckim traktacie *Hypostaza archontów* znajdujemy analogię do teogonii Hezjoda.

W dalszym ciągu autor przytacza wiele innych dowodów występowania śladów greckiego myślenia. Źródłem powstania gnostyckiego mitu o bożym człowieku było, zdaniem Pokornego, spotkanie prądów myśli greckiej z alegoryczną egzegezą St. Testamentu uprawianą w Aleksandrii. Wyobcowanie człowieka gnostycy wyrażali przez władzę demonicznego demiurga, złośliwe bóstwo. Jedyną możliwość ucieczki widzieli w uświadomieniu sobie swojej łączno-

ści z wyższym Bóstwem, w czym pomogła im żydowska diaspora. Wierzano w istnienie bożych postaci i hipostaz, które były wyobrażeniem Boga. Adam był uważany za bożą postać, niepokalaną, o kosmicznej władzy. Odrzucając stwórcę, złego demiurga, gnostycy odrzucili całą odpowiedzialność za życie doczesne. Pociągał ich boży człowiek. Mogli być tolerancyjni wobec dawnych religii sądząc, iż w swoich koncepcjach zachowują całość duchowej substancji widzialnych kultów i bóstw.

Wypowiadając uwagi na temat dalszych dziejów gnostycyzmu Pokorny stwierdza, że można je określić jako tendencje do „pojednania ze światem”. Mówi o konkretyzacji, o której wspomniał już w poprzednim artykule, konkretyzacji wokół wielkich osobistości, które niekiedy świadomie kierowały tym pojednaniem, i konkretyzacji rozumianej jako wejście w gminy chrześcijańskie. Chrześcijanie wobec takiego niebezpieczeństwa musieli mocno podkreślić fakt zmartwychwstania Chrystusa, jego historyczne wejście w dzieje ludzkości. Gnostycy zdemaskowani żyli później jako heretycy na marginesie życia kościelnego względnie weszli do społeczności przyjmując jej dogmaty.

Część pracy mówiąca o społecznych podstawach pierwotnego gnostycyzmu wnosi nowe spojrzenie na problemy, dotąd zbywane lub lekceważone przez uczonych. Pokorny zwraca uwagę, że spotkanie żydowsko-hellenistyczne dokonało się jakby na drodze kompromisu, koniecznego ze względów społecznych, mieszkania na tym samym terenie, małżeństw itp. Żydzi nie mogli zrezygnować z monoteizmu i brać udziału w pogańskich uroczystościach religijnych. Diaspora wytworzyła jednak sytuację, w której zabrakło miejsca na kult, środowisko zaczęło wywierać wpływ w kierunku liberalizacji. Z drugiej strony przedstawiciele kultury hellenistycznej zwątpili w moc swoich religii. Powstały grupy czcicieli Zeusa Hypsistososa, w którym Żydzi widzieli Jahwe, a poganie prawdziwego, dalekiego boga, z którym czuli się związani. Proces ten przyspieszył upadek Jerozolimy grzebiący mesjańskie nadzieje, tak żywe jeszcze w apokaliptyce. Cechą charakterystyczną tych nowopowstałych grup gnostyckich było ograniczenie kultu oraz brak zainteresowań społecznych, jak choćby częste wśród niektórych grup gnostyckich potępienie płodzenia dzieci i zakładania rodzin. Pomagał im w tym mit o doskonałym pierwotnym człowieku *androgynie*. Tym właśnie cechom gnostyckim Pokorny przypisuje niezdolność dłuższego podtrzymywania gnostycyzmu. Przetrwowało chrześcijaństwo, które wykazało zainteresowanie dla spraw społecznych.

Po tym obszernym „wstępie” autor omawia znaczenie *Kazania naaseńskiego* jako dokumentu niechrześcijańskiego gnostycyzmu. Kazanie to opiera się na gnostyckiej spekulacji o bożym *Anthro-*

pos, nie wykazując jednak śladów jakiegoś systemu, jak podobne traktaty *hermetica* czy teksty z Nag-Hammadi. Naaseńczycy byli współczesnymi Walentyna, a może nawet zaczęli działać wcześniej. Niestety, *Kazanie* w obecnym stanie wykazuje interpolację chrześcijańską. Próby odtworzenia pierwotnego stanu podjęli Reitzenstein i Mead. Stwierdzili, że istnienie niechrześcijańskiej warstwy jest niezaprzeczalne. Wśród argumentów najważniejszy stanowi podobieństwo zasadniczego trzonu do *Poimandresa*, który jest bezsprzecznie traktatem niechrześcijańskim. *Kazanie naaseńskie* jest z punktu widzenia literackiego homilią. W warstwie ideologicznej zakłada istnienie zasady łączącej człowieka z Bogiem, duszy, prekursora późniejszych żeńskich bóstw w gnostycyzmie. Dusza jest zależna od niewidzialnego *Anthropos*. Dusza przetwarza swoją duchową moc w widzialny świat, ale jednocześnie rozprasza się na dusze indywidualne i oznaczając uszczęśliwienie poszczególnych ludzi oznacza zarazem cierpienie bożego człowieka. W nowej rekonstrukcji niechrześcijańskiej warstwy Pokory odrzuca wątpliwości Reitzensteina w stosunku do żydowskich elementów kazania. Obecnie, po odkryciu w Nag-Hammadi, można śmiało przypuścić, że wpływy żydowskie ukształtowały gnostycyzm i dlatego należy warstwę żydowską zaliczyć do wersji oryginalnej, pierwotnej. Czeskie tłumaczenie, które podaje Pokorny w swej pracy, zaopatrzone jest oznaczeniami kierującymi do odpowiednich rozdziałów Hipolita oraz znakami wskazującymi paragrafy drugiej rekonstrukcji Reitzensteina. -

W trzeciej pracy (*Gnosis als Weltreligion und als Häeresie*) Pokorny powtarza właściwe tezy swoich dwu poprzednich wywodów, jeśli chodzi o gnostycyzm jako *Weltreligion*. Dodaje jednak nowe aspekty i szczegóły naświetlając gnostycyzm jako herezję. Autor używa słowa *Gnosis* na oznaczenie tego, co kolokwium messyńskie określiło nazwą gnostycyzm, co jest wynikiem konwencji języka niemieckiego, jak już zauważono wyżej.

## II. ODKRYCIE W NAG-HAMMADI

Z relacji obrad zjazdu historyków religii w Messynie oraz innych publikacji przekonaliśmy się, jak ogromnym materiałem dowodowym stały się pisma odkryte w Nag-Hammadi. Odkrycie na miarę Qumran, pasjonujące świat uczonych co najmniej od piętnastu lat, w informacjach polskich nie doczekało się jeszcze swojej wzmianki. Swego czasu tylko *Euhemer* (1960 s. 18—30 i 55—59) podawał za *Doressem* tytuły pism gnostyckich oraz przekład *Evangelii Tomasza* (nawiasem mówiąc, chyba przez błąd drukar-

ski, pomijając tytuł wymieniony u Doressa pod nr 24). Zresztą informacje Doressa oraz jego numeracja pism są już dzisiaj częściowo nieaktualne. Ukazały się już nowe opracowania i nowy sposób cytowania tekstów. Doresse pozostaje aktualny jedynie do tych pism, które nie ukazały się drukiem.

Najlepsze wydanie z nowymi uzupełnieniami to przekład angielski J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960. Poza tym ukazują się publikacje typu popularnego często z antologią tekstów, w których można znaleźć wiele informacji o okolicznościach odkrycia. Taką publikacją jest W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt am Main 1960. Całość odkrycia biblioteki w języku koptyjskim omówił także J. Menard, *La litterature gnostique copte de Nag-Hammadi*, Bulletin du Comité des Etudes, Compagnie de Saint-Sulpice 1968 s. 627—649. Przeglądem najnowszych badań nad tekstami Nag-Hammadi jak również nad całością gnostycyzmu jest artykuł: K. Rudolph, *Gnosis und Gnosticismus*, Theologische Rundschau NF 1969 s. 121—175 i 181—231. Opis odkrycia i jego zawartości opieramy na wyżej wymienionych publikacjach traktując je łącznie.

Odkrycia w Nag-Hammadi dokonano niemal w tym samym czasie co w Qumran. W 1946 r. chłopcy egipscy znaleźli w dzbanie niedaleko Luksoru blisko dawnego Chenoboskion, na wschodnim brzegu Nilu, trzynaście kodeksów papirusowych. Część stronic poszła na zagotowanie herbaty, reszta w dosyć tajemniczy sposób dostała się do Kairu. Dyrektorem Muzeum Koptyjskiego był wówczas Togo Mina, nabył on dla muzeum jeden z kodeksów. Inny kodeks zakupił antykwariusz belgijski, Eid, i kodeks ten wprowadził do Europy. Pozostałych jedenaście złożono w depozyt Muzeum Koptyjskiego. Pierwsze wiadomości o sensacyjnym odkryciu tekstów, jak się okazało gnostyckich, opublikowali T. Mina, J. Doresse i H. Puech. Dołączył do nich G. Quispel. Kodeks zdobyty przez belgijskiego antykwariusza po wielu perypetiach został w 1952 roku zakupiony dla Instytutu Junga, który interesował się zjawiskiem gnozy jako psycholog. Kodeks ten nazwany *Kodeksem Junga*, poza kilkoma kartkami, które pozostały w Kairze, w całości przechowywany jest w Szwajcarii. Jego teksty, rzecz zrozumiała, doczekały się najszybciej publikacji. Pozostałe kodeksy w Kairze musiały czekać, aż ustabilizowała się sytuacja w Republice Arabskiej. Zmarł T. Mina, a jego miejsce zajął obecny dyrektor Muzeum Koptyjskiego a zarazem koptolog-wydawca, Pahor Labib. W 1956 powstał międzynarodowy komitet wydawniczy złożony z wybitnych koptologów, który pracuje do dzisiaj, wprawdzie nie tak sprawnie, jakby życzyli sobie badacze gnostycyzmu, jednak stale publikując nowe krytyczne wydania oraz tłumaczenia na języki

europiejskie. Z obecnym stanem publikacji tych tekstów zapoznamy się czytając referat jednego z wydawców, M. K r a u s e, wygłoszony na spotkaniu w Messynie (ICOG s. 109—140).

Każdy z kodeksów stanowi zbiór kartek papirusowych, często zszytych i ponumerowanych, o formacie 23 do 30 cm wysokości i 11 do 17 cm szerokości. Niektóre z nich oprawione są w skórę i przewiązane na kształt większego portfela. W całości daje to ok. 1400 stron, z czego 1130 zachowało się w całości, a 15 we fragmentach. Tekst przepisywało, jak wskazuje analiza paleograficzna, 8 kopistów (Doresse uważa, że 9). Wszystkie kodeksy zawierają 51 dzieł, co po uwzględnieniu dubletów daje 44 nowe tytuły. Wszystkie pisma napisane zostały po koptyjsku w dialekcie saidzkim, tylko kodeks Junga pod wieloma względami będący osobliwością różni się od pozostałych również językowo. Został napisany w dialekcie, który po długich dyskusjach został zaliczony przez koptologów do odmiany achmimskiej i nazywa się go zwykle subachmimskim. Zresztą i w innych kodeksach znajdują się fragmenty tekstu w odmiennych dialektach. Dialekt saidzki był językiem Górnego Egiptu, achmimski i jego odmiana subachmimski Średniego, czyli okolic Assiut i Achmim. Z punktu widzenia filologii koptyjskiej odkrycie ma ogromne znaczenie, wzbogaca dotychczas znane słownictwo, stanowi również cenny materiał porównawczy dla paleografii koptyjskiej. Ale nie tylko. Ważnym i nie dość mocno podkreślanym dotychczas znaczeniem Nag-Hammadi jest różnorodność form literackich. Uczeni skupieni nad odczytaniem samych tekstów jakby pomijają dotychczas wartość poznawczą samej formy literackiej. Chociaż już pojawiają się specjalne studia na ten temat (por. niżej prace K. Rudolpha).

Najbardziej jednak doniosłym znaczeniem nowoodkrytych pism gnostyckich jest ich wartość religijna. Do znanych już tekstów gnozy w języku koptyjskim, a więc *codex Asceviannus* (5114) w Muzeum Brytyjskim z pismem *Pistis Sophia*, *codex Brucianus* z Oxfordu z *Tajemnicą Wielkiego Logosu* oraz *papirus berliński* (BG 8502) z *Ewangelią Marii*, *Apokryfem Jana* i *Sophia Jesu Christi*, dochodzą obecnie nowe oryginalne świadectwa. Wszystkie są najprawdopodobniej tłumaczeniami z języka greckiego. Według prowizorycznych obliczeń odpisy mogą pochodzić z wieku IV, co oczywiście oznacza, że sama redakcja poszczególnych tytułów miała miejsce wcześniej. Po dość ryzykownej datacji niektórych dzieł, przeprowadzonej przez Doressa, obecnie uczeni bardzo powściągliwie wypowiadają się na temat chronologii.

Praca wydawnicza nad biblioteką z Nag-Hammadi początkowo skupiała się nad uporządkowaniem i opisem zewnętrznym zbioru. Ogromne zasługi ma tutaj J. Doresse, który jako pierwszy przedstawił treść pism gnostyckich, nie rzadko dając obszerne fragmenty

w tłumaczeniu francuskim. Tłumaczenie jego robione bezpośrednio z rękopisów nie jest zbyt dokładne. Doresse pominął wiele tytułów, dołączając ich zawartość pod inne. Bliższą analizę umożliwiły dopiero tablice fotograficzne tekstów, co było pierwszym zadaniem Muzeum Kairskiego. Doresse oraz inny znany badacz gnostycyzmu, H. Puech, uszeregowali teksty z Nag-Hammadi i podali własne hipotezy uporządkowania zbioru. Dzisiaj posługuje się na ogół numeracją zaproponowaną przez M. Krausego, a ta ma wszystkie dane po temu, aby być trwałą. Krause podał nowy system podziału zawartości zbioru w pracy: M. Krause — P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962. Nijęj podajemy zestaw wszystkich tytułów, jaki proponują nam wydawcy. Nie mając jednak dostępu do wspomnianej pracy cytujemy według pracy: K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, *Theologische Rundschau* 1969 s. 128—130. Ponieważ w starszych publikacjach użyto podziału Doressa i Puecha, podajemy również obok, ich sposób cytowania kodeksów. Cyfry w nawiasach oznaczają: pierwsze — strony danego kodeku, po przecinku — wiersze.

Kodeks I (Junga) Doresse — XIII, Puech — II

1. *List Jakuba* (1, 1 — 16, 30)
2. *Ewangelia Prawdy* 16, 31—43, 24
3. *Traktat o zmartwychwstaniu* (43, 25 — 50, 18)
4. *Traktat o trzech naturach* (51, 1 — 134)

Kodeks II Doresse — X, Puech — III

1. *Apokryfon Jana* (1, 1 — 32, 9)
2. *Ewangelia Tomasza* (32, 10 — 51, 28)
3. *Ewangelia Filipa* (51, 29 — 86, 19)
4. *Hypostaza archontów* (86, 20 — 97, 23)
5. *Pismo bez tytułu* (97, 24 — 127, 17)
6. *Egzegeza duszy* (127, 18 — 137, 27)
7. *Księga Tomasza* (138, 1 — 145, 19)

Kodeks III Doresse — I, Puech — I

1. *Apokryfon Jana* (1, 1 — 40, 11)
2. *Ewangelia Egipcjan* (40, 12 — 69, 20)
3. *List Eugnostosa* (70, 1 — 90, 13)
4. *Sophia Jesu Christi* (90, 14 — 119, 18)
5. *Dialog Zbawcy* (120, 1 — 149, 17)

Kodeks IV Doresse — II, Puech — VIII

1. *Apokryfon Jana* (1, 1 — 49, 28)
2. *Ewangelia Egipcjan* (50, 1 — 83)



## Kodeks V Doresse — III, Puech — VII

1. *List Eugnostosa* (1, 1 — 17)
2. *Apokalipsa Pawła* (17 — 24, 9)
3. *Apokalipsa Jakuba* (24, 10 — 44)
4. *Apokalipsa Jakuba* (44, 1 — 63, 32)
5. *Apokalipsa Adama* (64, 1 — 85, 32)

## Kodeks VI Doresse — VI, Puech — XI

1. *Akta Piotra i Dwunastu Apostołów* (1, 1 — 12, 22)
2. *Grzmot, doskonały Nous* (13, 1 — 21, 32)
3. *Nauka pierwotna* (22, 1 — 35, 24)
4. *Przekonanie o doznaniu, Myśli wielkiej mocy* (36, 1 — 48, 15)
5. *Krótkie pismo bez tytułu* (48, 16 — 51, 23)
6. *Pismo, bez zachowanego tytułu* (52, 1 — 63, 32)
7. *Modlitwa, którą odmawiali* (63, 33 — 65, 7)
8. *Pismo z wymazanym tytułem* (65, 8 — 78)

## Kodeks VII Doresse — VII, Puech — V

1. *Parafraza Sema* (1, 1 — 49, 9)
2. *Drugi Logos wielkiego Setha* (49, 10 — 70, 12)
3. *Apokalipsa Piotra* (70, 13 — 84, 14)
4. *Nauki Sylwana* (84, 15 — 118, 7)
5. *Apokalipsa Dozyteusza czyli trzy stele Setha* (118, 10 — 127, 27)

## Kodeks VIII Doresse — IV, Puech — IX

1. *Rozprawa Zostriana o prawdzie* (1, 1 — 132, 9)
2. *List Piotra do Filipa wysłany* (132, 10 — 140, 26)

## Kodeks IX Doresse — V, Puech — X

1. *Objawienie bez tytułu* (1, 1 — 27, 10)
2. *Traktat bez tytułu* (27, 11 — 29, 5)
3. *Pismo bez tytułu* (29, 6 — do końca kodeksu)

## Kodeks X Doresse — XII, Puech — XII

1. Zachowane tylko fragmenty, prawdopodobnie z dwu traktatów, których tytuły nie zachowały się.

## Kodeks XI Doresse — VIII, Puech — VI

również zachowany szczątkowo, zawiera wiele pism:

1. *Wyjaśnienie gnozy* (1, 1 — 15, 20)
2. *Pismo bez tytułu* (16, 1 — 35, 37, 40)
3. *Allogenes* (41, 1 nn)
4. *Najwyższy* (81, 7 nn)

## Kodeks XII Doresse — XI, Puech — XIII

Zachowały się tylko 12 stron i 15 fragmentów. Zdaje się, że chodzi o jakiś traktat mądrościowy.

## Kodeks XIII Doresse — IX, Puech — IV

Zachowało się tylko 16 stron i pojedyncze fragmenty, pozostała część została spalona. Daje się stwierdzić części z dwu traktatów.

1. *Rozprawa objawienia, Potrójna Protennoia* (16 stron)
2. *Pismo bez tytułu* (1, 20—29)

Wiele pism znanych było dotąd tylko z tytułu za pośrednictwem Ojców Kościoła, polemistów antygnostyckich. Obecnie będzie można porównać ocenę doktryn gnostyckich dokonaną przez nich z oceną współczesnych badaczy.

Najbardziej znanym dzisiaj zbiorem wokół którego powstało najwięcej literatury jest niewątpliwie kodeks Junga (I). Przedstawimy więc tylko jego problematykę. W referowaniu jego zawartości pójdziemy śladami J. M e n a r d a (s. 637—643) oraz z pracą K. R u d o l p h a cytowanymi wyżej. Niemal wszyscy badacze gnostycyzmu zaliczają pisma tego kodeksu do kręgu walentyńskiego. Podają nawet opinie o autorstwie samego Walentyna. Dyskusje nad treścią apokryficznego *Listu Jakuba* toczą się już od 1954 r. Tekst nie posiada własnego tytułu. Padają takie propozycje jak *Jakobus-apokalipse*, *Brief des Jakobus*, *Apocryphon Jacobi*. Wydawcy nadając taki tytuł pragnęli odróżnić go od *Apokalipsy Jakuba* z kodeksu V. Analiza wewnętrzna ujawnia jednak raczej cechy apokalipsy, a nie listu. Można go porównać z listem Eugnostosa z III kodeksu. Styl listu jest widoczny jedynie na początku i na końcu. Apostoł Jakub odpowiada anonimowemu adresatowi na pytanie dotyczące objawienia, jakie udzielił mu Jezus. Objawienie to nie może być udostępniane wielu uczniom, ponieważ Jezus również nie przekazywał tajemnic wszystkim uczniom. Właściwa apokalipsa została ułożona na wzór pouczeń, jakie Jezus miał przekazywać przez 550 dni po swoim zmartwychwstaniu aż do wniebowstąpienia. Forma pouczeń oparta jest na schemacie pytań i odpowiedzi. Treść wypowiedzi Jezusa nie jest podana w sposób logicznie ze sobą powiązanych treści. Tematyka ciągle się zmienia. Jezus mówi o doskonałości, o kuszeniu i męczeństwie, o prorocत्वie, o przypowieściach, przekazuje pouczenia o swoich czynach i ich dobrym i złym rozumieniu. Każde pouczenie wywołuje odpowiednią reakcją apostołów, wypowiadają się Jakub i Piotr. Ci apostołowie pouczają następnie innych uczniów, przy czym rola Jakuba jest tutaj mocno podkreślona. Tekst kończą dwie mowy pożegnalne Jezusa.

*List Jakuba* reprezentuje zatem tak zwaną „tradycję jakubową” i zdaniem wielu uczonych stanowi pośredni etap między wczesnym chrześcijaństwem a gnostycyzmem. Istotą pouczeń jest zachęta do doskonałości duchowej osiągananej przez cierpienie, męczeństwo i chętnie przyjętą śmierć. Znajdujemy tutaj krytykę prorocstwa, ostre zerwanie z żydostwem. Trudno jednak ustalić naukę tego pisma. Być może, iż temat śmierci i życia a zwłaszcza podkreślenie wartości męczeństwa, stanowią jądro całego utworu. Problem jest tego rodzaju, czy zaliczyć je do pism gnostyckich, niegnostyckich, czy gnostycyzujących. Zdania są podzielone. Van Unnik odrzuca gnostycki charakter, wydawcy wypowiadają się z pewną ostrożnością za przynależnością do gnostycyzmu. Menard oraz inni uczeni, jak Zandee, twierdzą i zdaje się słusznie, że jest to pismo pochodzenia walentyńskiego. Menard przytacza w swoim referacie jako dowód szereg podobieństw z Ewangelią prawdy. Cały kodeks, jego zdaniem, należy przypisać Walentynowi. Przeciwnicy przytaczają obcy dla Walentyna kult męczeństwa. Brak cytatów z N. Testamentu, jednak trudno też powiedzieć, aby dzieło to było obce chrześcijaństwu. Bardzo niepewna jest też datacja. Van Unnik sądzi że powstało w II wieku w małej społeczności egipskiej. Jedno jest pewne, nie można tego pisma utożsamiać z żadnym dotychczas znanym apokryfem przekazanym pod imieniem Jakuba.

*Ewangelia Prawdy*, zgodnym zdaniem uczonych, należy do najtrudniejszych pism, jeśli chodzi o interpretację. Na ogół przypisuje się ją szkole Walentyna. W zasadzie również i to pismo jest bez tytułu. Pierwsze słowa posłużyły za nazwę całego tekstu. Trudno określić charakter literacki, jedni badacze wypowiadają się za homilią liturgiczną, mową misyjną, inni za medytacją. *Ewangelia* trudna jest pod względem językowym, jest w niej wiele elementów obcych dla języka koptojskiego i greckiego. Niektóre hipotezy wskazują na środowisko syryjskie. Jedni badacze wypowiadają się za bardzo wczesnym walentynizmem inni, jak Menard, przypisują ją nawet jakiemuś uczniowi samego Walentyna. Brak jednak typowego dla walentynizmu mitu o upadku Sophia, a z charakterystycznego podziękowania ludzi na pneumatyków, psychików i hylików, *Ewangelia Prawdy* wspomina tylko o pneumatykach i hylikach. Stwierdza się wiele pokrewieństw z innymi systemami, a zwłaszcza z *Odami Salomona*. Centralnym zagadnieniem wydaje się być chrystologia. Wyjaśnienie jej może wnieść wiele światła w nowe spojrzenie na doketyzm. Niektóre hipotezy mówią o związkach z Egiptem, a czas powstania wyznaczają na okres między II a IV w.

*Traktat o zmartwychwstaniu* to siedmiostronicowy list nieznanego autora adresowany do syna duchowego, Rheginosa. Chodzi prawdopodobnie nie o rzeczowy list, ale o pouczenie w formie listu. Przynosi nowe spojrzenie na walentyńską naukę o zmartwychwsta-

niu. Dotąd było wiadomo że opiera się ona na doketyzmie i zaprzeczeniu zmartwychwstania ciał. Walentyn nie przeczył zmartwychwstaniu ciał, ale tylko identyczności ciała zmartwychwstałego z ziemskim. List nasz potwierdza to w pełni. Tym samym pochodzenie walentyńskie jest przesądzone. Rzecz ciekawa, list nie mówi o ożywieniu duszy, uznaje tylko zmartwychwstanie pneumatyczne, które pochłonęło psychiczne i somatyczne. Chrystus nosi wyraźnie chrześcijańskie cechy, jest nazywany Panem, Zbawcą, Synem Bożym, Synem Człowieczym. Brak podziału na hylików i pneumatyków, jest tylko podział na wierzących i niewierzących. Gnostycki charakter podkreśla pogląd, że świat powstał przez upadek z *Pleromy*. Pismo poza cytatami i aluzjami do N. Testamentu nosi również piętno żydowskie. Ménard sądzi, że pismo może pochodzić bądź to od nauczyciela należącego do odłamu wschodniego walentyzmu, bądź to od samego Walentyna. Czas powstania określa się na II wiek.

*Traktat o trzech naturach* ujawnia natomiast pokrewieństwo z doktryną przywódcy italskiej szkoły walentyńskiej, Herakleonem. W bardzo bogatą literaturę naukową zaopatrzonej jest *Apokryfon Jana*. Posiadamy cztery jego wersje. Pierwsza znana jest od dawna z papirusu berlińskiego (8502), trzy pozostałe ofiarowała nam biblioteka z Nag-Hammadi. Z nich jedna jest krótsza z kod. IV, a dwie dłuższe (z kod. II i III). Toczy się dyskusja, która z nich jest redakcją wcześniejszą. Mowa jest również o interpolacji i kompilacji. Dyskusje toczą się również wokół problemu genezy tego pisma, odszukuje się warstwy żydowskiej, zwłaszcza w komentarzu do Genesis. Przegląd treści dają już podręczniki patrologii.

*Ewangelia Tomasa* interesuje szczególnie biblistów. Dyskusje wskazują na taką problematykę jak, stosunek do ewangelii kanonicznych, gnostycki charakter poszczególnych wypowiedzi Jezusa, forma literacka logiów, tło żydochrześcijańskie. Określenie czasu powstania i miejsca powstania jest zależne od odpowiedzi na powyższe pytania. W przybliżeniu określa się, jako czas powstania II wiek a miejsce — kręgi orientального gnostycyzmu.

Najważniejszym zagadnieniem następnej ewangelii gnostyckiej, *Ewangelii Filipa*, jest problem formy literackiej. Rozwiązania tej kwestii może pomóc w odszukaniu grupy gnostyckiej, która zredagowała to pismo. Ménard wskazuje na jej walentyński charakter. Występują w niej wątki żydowskie, żydochrześcijańskie. Zdaniem Rudolpha, stanowi ważne źródło dla poznania historii orientального gnostycyzmu.

*Pismu bez tytułu* z kodeksu II pierwszy tłumacz Schenke nadał tytuł wynikający z treści: *O początku świata*. Porusza ono zagadnienie kosmogoniczne, antropogoniczne. Podkreśla się, że bardzo mało w nim wątków chrześcijańskich, jest natomiast gnostycka

parafraza księgi Rodzaju nasycona mocno pojęciami religii hellenistycznych. Podobny charakter kosmogoniczny i antropogoniczny nosi *Hypostaza archontów*. *Egzegeza duszy* jest traktatem zawierającym spekulacje moralne i filozoficzne, a *Księga Tomasza* być może odpowiada *Tradycjom Macieja*, z których korzystał Bazylides. *Ewangelia Egipcjan* — traktat kosmogoniczny i eschatologiczny — znana jest z innego rękopisu w kodeksie IV Muzeum Koptyjskiego, co pozwoli w najbliższym czasie na krytyczne wydanie. *List Eugnostosa* Nag-Hammadi przekazuje w dwu wersjach z kodeksu III i V. *Sophia Jesu Christi* znana jest z papirusu berlińskiego. Mimo, że nie zostały te pisma jeszcze wydane, uczeni zwracają uwagę na szereg problemów. Stwierdza się niewątpliwą zależność tych obu pism. Na ogół sądzi się, że *Sophia Jesu Christi* jest starsza i była źródłem dla zredagowania *Listu Eugnostosa*. Przesądza się również o charakterze niechrześcijańskim tych tekstów. *Sophia Jesu Christi* jest napisana w formie dialogu i zawiera to samo, co *List Eugnostosa*, to znaczy naukę o naturze Boga i o pochodzeniu świata widzialnego i niewidzialnego. Istnienie dwu wersji *Listu Eugnostosa*, pozwoli, być może, wyjaśnić jego stosunek do *Sophia Jesu Christi* oraz innych pism, których wpływ jest widoczny. Pisma te najprawdopodobniej, jak powiada Menard, są pochodzenia setiańskiego względnie barbelognostyckiego. Setianie byli grupą gnostyków bardzo żywa w Egipcie. Zstanawiający jest brak jakichkolwiek elementów biblijnych czy chrześcijańskich. *Sophia Jesu Christi* została napisana, zdaje się, wprost w języku koptyjskim. Ciekawą też sprawą jest jej stałe sąsiedztwo z *Apokryfonem Jana*, tak w papirusie berlińskim jak i w kodeksie III. Ireneusz i Hipolit donosząc o pewnej grupie setian i barbelognostyków mieli prawdopodobnie na uwadze autorów tych pism. *Dialog Zbawcy* jest rozmową Chrystusa z uczniami na tematy eschatologiczne.

Najwięcej pisze się obecnie o ostatnio wydanych apokalipsach z kodeksu V. Apokalipsy te nawiązują do żydowskich tradycji ezoterycznych objawiania tajemnic. Pierwsza, *Apokalipsa Pawła*, opisuje uniesienie Pawła do niebios i to aż do dziesiątego nieba. Nie można jej utożsamiać ze znanymi dotąd. Stwierdza się raczej wpływ pism hermetycznych oraz wyobrażeń astronomicznych i astrologicznych świata hellenistycznego. Ogromne znaczenie mają dwie *Apokalipsy Jakuba*. Pochodzą ze środowiska żydochrześcijańskiego i przekazane są pod imieniem *Jakuba Sprawiedliwego*, podobnie jak *List Jakuba* z kodeksu Junga. Pierwsza *Apokalipsa Jakuba* to rozmowa między Jezusem i Jakubem na temat nauki i duszpasterzowania. Jakub przedstawiony jest jako prototyp gnostyka otrzymującego wiedzę. Typowo gnostycka jest tu symbolika i brak powiązania z historycznymi wydarzeniami. W pouczeniach najczęściej miejsca poświęca Jezus sprawie prawdziwego zmartwychwstania.

Te myśli zbliżają pismo do kręgów walentyńskich. Z punktu widzenia literackiego jest to dialog spisany w prozie rytmicznej. Tekst kończy się opowiadaniem o męczeństwie Jakuba. Druga *Apokalipsa* jest opowiadaniem naocznego świadka o kazaniu i męczeństwie Jakuba. Dwie części mowy Jakuba przedziela pouczenie Jezusa, które jest punktem kulminacyjnym utworu i zawiera wiele elementów hymnologicznych. Znajdujemy tutaj wypowiedzi, które uczeni — mówię to za Rudolphem — zaliczają do *Ich-bin-stil*, do *Du-Akklationen* i *Er-Aussagen*. To potwierdza mocne oparcie tej *Apokalipsy* w tradycjach żydowskich i chrześcijańskich, a więc być może jest pochodzenia żydochrześcijańskiego.

Czwartym pismem tego kodeksu jest *Apokalipsa Adama*. Jest to pouczenie, jakiego udzielił Adam Setowi na krótko przed swą śmiercią. Adam przekazuje Setowi wiedzę o swoich i Ewy losach, opisuje raj, „pierwszą gnozę”, której najpierw dostąpiła Ewa. Potem Adam i Ewa musieli służyć demiurgowi, Saklasowi. W centrum opowiadania znajduje się pouczenie o losach synów Seta, którzy mają być dzięki przekazanej nauce prawdziwymi gnostykami. Tekst kończy się fragmentem eschatologicznym opisującym pokutę ludów i ostateczny sąd nad złem i dobrem. Pismo należy do dosyć pokaźnego zespołu apokryfów Adama, chociaż nie można go identyfikować z żadnym z nich. Postać Seta wskazuje, że chodzi o jakieś grupy setian. Problem pochodzenia pisma znajduje się w centrum uwagi uczonych. Niektórzy badacze twierdzą, że mamy do czynienia z dokumentem przedchrześcijańskich sekt chrzcielnych syro-palestyńskich. Zwraca się jednak uwagę, że nie chodzi tu o gnostycyzm czasowo przedchrześcijański ale raczej pozachrześcijański. Niezaprzeczalnym faktem jest oparcie się na tradycjach żydowskich. Postać Adama być może odgrywa rolę pierwszego boskiego człowieka (*Urmensch*). Badacze nie wykluczają również wpływów synkretyzmu żydowsko-irańskiego. Poza analizą treściową wiele nowych rozwiązań może przynieść krytyka literacko-stylistyczna. Wszystko wskazuje na to, jak powiada Rudolph, że za *Apokalipsą Adama* kryje się żydowska chrzcielna społeczność.

Z kodeksu VI na uwagę zasługują *Akta Piotra i Dwunastu Apostołów*. Składają się z trzech części, z wprowadzenia i dwu samodzielnych fragmentów związanych ze sobą. We wprowadzeniu jest mowa w pierwszej osobie liczby mnogiej, w opowiadaniu pierwszym mówi Piotr, a w drugim apostołowie w liczbie mnogiej. Chrześcijańska część znajduje się tylko we wprowadzeniu. Drugie pismo z tego kodeksu pominął Doresse w swojej relacji. Składa się przeważnie z osobistych wypowiedzi jakiejś nieznaney istoty, w formie antytezy. Podobne antytezy można spotkać w *Traktacie bez tytułu* z kodeksu II. Treść następnego pisma jest jeszcze bliżej nieznaną. Tytuł *Nauka autentyczna, pierwotna* znajduje się na końcu

rękopisu, ponieważ prawdopodobnie pierwsze strony zostały zniszczone.

Pobieżny przegląd treści daje Krause w referacie wygłoszonym w czasie zjazdu w Messynie — *Des Stand der Veröffentlichung der Nag-Hammadi-Texte* (ICOG s. 83—86). Podajemy treść za nim. Piśmo zajmuje się przeszłością, upadkiem i ratunkiem duszy. Czytelnicy mają wyciągnąć sobie wnioski i potępić świat, a zapatrywać się w to miejsce, gdzie będą kiedyś mieszkać. Jest wiele miejsc podobnych do *Egzegezy Duszy* oraz *Ewangelii Filipa* z kodeksu II. Różnica zaś między nimi polega na tym, że *Egzegeza duszy* posługuje się cytatami biblijnymi, natomiast w *Nauce pierwotnej* nie ma żadnych aluzji do Pisma św. Dusza pochodzi z niewidzialnego świata. Po uwięzieniu jej w ciele staje się siostrą żądy, nienawiści i nieczystości wyobrażonych przez duszę materialną. Uwięziona i zbratana z materią nie myśli już o świecie, z którego pochodzi. Myśl o ojcu niebieskim przygłuszyły przyjemności. Wszystko to stało się na mocy przeznaczenia. W pewnym momencie opowiadanie przechodzi w liczbę mnogą. Dusza jest ślepa, gdyż materia przysłoniła jej oczy, ale może postępować za Logosem, który wyprowadzi ją do światła. Ludzie są jak ryby, po które przeciwnik zarzuca sieci. Przeciwnik ten zastawia na nich przynęty — pokarm śmierci, chce zmienić ich serce. Ale dusza może to wszystko rozpoznać, pozbyć się niewiedzy. Jej pasterz stoi u drzwi i czeka ze swoją łaską. Ci, którzy nie wykorzystają tej okazji, staną się zwierzętami, dziećmi szatana. Paganie również pytają o światło, ale nie mogą go zawsze zobaczyć. Dusza duchowa otrzymuje wiedzę, pokarm życia i znajduje światło, które nigdy nie zagaśnie.

Zdaniem Krausego, pismo można równie dobrze zaliczyć do grupy tekstów hermetycznych jak i gnostyckich. Również pozostałe teksty tego kodeksu zalicza raczej do *Hermetica*, zwłaszcza 5, 7 i 8. Natomiast wpływy chrześcijańskie widać wyraźnie w *Przekonaniu o doznaniu* — tytuł z początku, a na końcu tekstu — *Myśli wielkiej mocy*. Teksty z kodeksu VI, według oświadczenia Krausego, mają ukazać się niezadługo w krytycznym wydaniu i tłumaczeniu. Plan pracy przewidywał, że do 1971 r. pisma z pierwszych sześciu kodeksów ujrzą światło dzienne — co da 3/4 całości zbioru. Natomiast nie ma jeszcze żadnych planów co do wydania pozostałych tekstów z VII—XIII kodeksów. Krause mówił o tym jednak w 1966 roku i być może do tego czasu nastąpiły jakieś zmiany.

W kodeksie VII, według relacji Doressa, znajdują się w większości pisma pochodzenia setiańskiego. Na pierwszy plan wysuwa *Parafrazę Sema*. Jest to jakiś traktat kosmogoniczny o ciemności i świetle. *Apokalipsa Piotra* nie odpowiada żadnej znanej dotąd pod tym samym tytułem. *Nauki Sylwana* noszą charakter pouczeń

moralnych i ascetycznych. *Apokalipsa Dozyteusza* objawia trzy tajemne tablice przekazane wielkiemu Setowi. *Rozprawa Zostriana o prawdzie* oraz *List Piotra do Filipa wystany*, mimo pozorów, nie są prawdopodobnie pismami, w których byłby widoczny wpływ chrześcijański. Doresse zalicza je do grupy czysto gnostyckich. O pozostałych kodeksach trudno coś konkretnego powiedzieć, zwłaszcza że hipotezy pierwszego informatora Doressa są już przestarzałe i stale podważane.

Po tym krótkim przeglądzie zawartości biblioteki gnostyckiej w Nag-Hammadi zwraca uwagę przede wszystkim ogromną ilość pism, w których wpływy chrześcijaństwa zaznaczyły się bardzo słabo albo w ogóle ich nie ma. Często pod warstwą słownictwa chrześcijańskiego kryją się treści zupełnie obce. Są niewątpliwie pisma pozostające pod wyraźnym wpływem chrześcijańskim, często przedragowane później. Jest również grupa pism, które zalicza się do *hermetica* — pism zdecydowanie pogańskich. Pierwszą hipotezą podziału tekstów według ich zawartości podał J. Doresse. Pewne modyfikacje wprowadził M. Krause (ICOG s. 61—69), zatrzymując jednak ogólny podział Doressa. Badacze ci dzielą całość biblioteki gnostyckiej na cztery działy: 1. Objawienia proroków gnozy od Seta do Zoroastra, 2. Pisma gnostyckie, w szacie chrześcijańskiej, 3. Ewangelie gnozy przedchrześcijańskiej, 4. *Hermetica*. A oto jak przedstawia się podział tytułów poszczególnych tekstów.

Do pierwszej grupy zalicza się: *Traktat bez tytułu* z kod. II, *Apokalipsę Adama* z V (już wydane), *Egzegezę* z II, *Przekonanie o doznaniu*, *Myśl wielkiej mocy* z kodeksu VI (mają się wkrótce ukazać w druku, stan wiadomości z 1967 r.), *Hypostaza archontów* z II kod., *Ewangelia Egipcjan* z kod. III i IV, *List Eugnostosa* z III i V, *Parafraza Sema* i *Drugi Logos wielkiego Seta* z VII kodeksu, *Apokalipsa Dozyteusza* z VII (przygotowane do publikacji) oraz z VIII kodeksu *Rozprawa Zostriana o prawdzie*, z IX trzy pisma bez tytułu fragmenty z X, *Wyjaśnienie gnozy*, *Pismo bez tytułu*, *Allogenes* i *Najwyższy* z XI, fragmenty z kodeksu XII oraz *Rozprawa objawienia*, *Potrójna Protенnoia* z XIII (których druk jeszcze nie jest przewidziany).

Do drugiej grupy pism w szacie chrześcijańskiej zalicza się: *Apokryfon Jana*, którego trzy wersje już zostały opublikowane, *Sophia Jesu Christi*, znana już z papierusu berlińskiego.

Do trzeciej grupy ewangelii przedchrześcijańskiej gnozy zaliczają badacze: *Ewangelię prawdy* i *Traktat o zmartwychwstaniu* z kod. I, *Ewangelię Tomasza*, *Ewangelię Filipa* z kodeksu II, *Apokalipsę Pawła* oraz obydwie *Apokalipsy Jakuba* z kodeksu V (zostały już opublikowane), *List Jakuba* z I kodeksu, *Księgę Tomasza* z II, *Akta Piotra* i *Dwunastu apostołów* z VI (znajdują się w druku — stan wiadomości z 1967 r.), *Modlitwa Apostoła* z I kod., *Dialog Zbawcy* z III, *Apokalipsę Piotra* z VII (przygotowane są do druku), *Nauki*



*Sylwana z VI kodeksu, List Piotra do Filipa wysłany z VIII oraz Pismo bez tytułu z IX kodeksu* (nie są na razie przewidziane do publikacji).

Do grupy czwartej, czyli do pism hermetycznych, uczeni zaliczają: traktaty hermetyczne z VI kodeksu, które miały się ukazać w druku w 1967, ale w 1969 jeszcze ich nie było<sup>2</sup>. Podział ten jest

<sup>2</sup> Wykaz opublikowanych krytycznie tekstów podaję według podziału kodeksów, a nie chronologicznie.

Z kodeksu I: *Epistula Jacobi Apocrypha, ediderunt M. Malinine, H. Puech, G. Quispel, W. Till, R. Kasser adiuvantibus R. Mcl. Wilson, J. Zandee*, Zürich 1968. 2) *Evangelium veritatis ediderunt M. Malinine, H. Puech, G. Quispel*, Zürich 1956, Supplementum 1961. 3) *De resurrectione (Epistula ad Reginum) ediderunt M. Malinine, H. Puech, G. Quispel, W. Till adiuvantibus R. Mcl. Wilson, J. Zandee*, Zürich 1963. Tłumaczenie niem. R. Haardt, Kairos 1969 s. 1—5.

Z kodeksu II: 1) M. Krause, P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962 = Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Kopt. Reihe Bd 1 (= skrót ADIK Kopt. Reihe 1) s. 109—199; S. Giversen, *Apokryphon Johannis. The Coptic Text of the Apokryphon Johannis in the Nag-Hammadi Codex I, with Translation. Introduction and Commentary*, Copenhagen 1963. 2) *Evangelium nach Thomas. Koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H. Puech, G. Quispel, W. Till, Yassa Abd el Masih*, Leiden 1959. 3) W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin 1963 = Patristische Texte und Studien 2; M. Krause, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1954) s. 169—182. 4) *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von A. Böhling und P. Labib*, Berlin 1962 = Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Institut für Orientforschung Nr 58.

Z kodeksu III: *Apokryfon Jana*. W: M. Krause, P. Labib, ADIK Kopt. Reihe I s. 55—108.

Z kodeksu IV: *Apokryfon Jana* W: M. Krause, P. Labib, ADIK Kopt. Reihe I s. 201—255.

Z kodeksu V: *Apokalipsa Pawła*, obydwie *Apokalipsy Jakuba* oraz *Apokalipsa Adama* W: A. Böhling — P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* = Sonderband der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Martin-Luther — Universität, Halle-Wittenberg 1963. Uzupełniające poprawki: R. Kasser, *Textes gnostiques. Nouvelles remarques à propos des apocalypses de Paul, Jacques et Adam*, Le Muséon 78 (1965) s. 71—98; 78 (1965) s. 299—306.

Z kodeksu XIII: *Pismo bez tytułu*. W: A. Böhling — P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel*, dz. cyt.

Poza tym tylko w tłumaczeniu na język niemiecki z tablic fotograficznych *Hypostaza archontów*: H. M. Schenke, *Das Wesen der Archonten*, Theologische Literaturzeitung 1958 s. 661—670, przedrukowane następnie w: J. Leipoldt i H. M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi*, Hamburg 1960 s. 67—78. Tłumaczenie, według oświadczenia Krausego (ICOG s. 64), bardzo niedokładne. Dane bibliograficzne o tłumaczeniach na inne języki

tylko pewnym uporządkowaniem tak różnorodnych tekstów. Być może, po dalszych badaniach okaże się, że był on tylko bardzo powierzchowną hipotezą. Zastrzeżenia do podziału wniósł już Krause, obecnie razem z dyrektorem Muzeum Koptyjskiego, Labibem, najbardziej ruchliwy wydawca. Jednak wielu uczonych zgłasza sprzeciw wobec takiego monopolu wydawniczego. Między innymi sprzeciw zgłaszał A. Böhling (*Postscripta et Addenda*, ICOG s. 702—710). On też jest autorem ciekawego artykułu o tle żydowskim i żydochrześcijańskim gnostyckich tekstów z Nag-Hammadi (*Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag-Hammadi*, ICOG s. 109—140). I być może, jego uwagi mogą w przyszłości zupełnie odmiennie przegrupować teksty z Chenoboskion.

W analizie źródłowej opiera się na *Traktacie bez tytułu* z II kodeksu, *Ewangelii Tomasza* oraz *Apokalipsie Adama* i obydwu *Apokalipsach Jakuba* z kodeksu V. Stwierdza przede wszystkim, że nie można utożsamiać gnostycyzmu z synkretyzmem, chociaż przyznaje, że gnostycyzm czerpał materiał z synkretyzmu, podobnie jak oparł się na judaizmie. Widzi także zasadniczą różnicę w stosunku do judaizmu, mianowicie monoteizm. Stąd można mówić o żydowskim gnostycyzmie jedynie w sensie gnostyckiej interpretacji niektórych fragmentów St. Testamentu, ale nigdy jako o systemie. Podobne zastrzeżenia wnosi odnośnie żydochrześcijaństwa. Chodzi o nowe, gnostyckie spojrzenie na materiał dostarczony przez żydochrześcijan. Materiał ten został przekazany głównie przez apokryfy żydowskie, teksty qumrańskie. W analizie jednej i drugiej *Apokalipsy Jakuba* zwraca uwagę na motywy żydowskie, np. że nauka Chrystusa pokazana jest jako nauka prawdziwego proroka, że Jakub nosi przydomek sprawiedliwego. Zmartwychwstanie Jezusa łączy się ściśle z nauką o podwójnej paruzji Jezusa *in humilitate* i jako Syna Człowieczego. Być może tutaj należy — zdaniem autora — szukać przyczyn łączenia tytułu Mesjasza z tytułem sługi Jahwe. Drugie pojawienie się *in gloria* ma mocne zabarwienie gnostyckie. Wreszcie pozycja samego Jakuba wskazuje na środowisko żydochrześcijańskie, podobną czią cieszy się również Jakub w *Pseudoklementynach*. Na środowisko żydowskie wskazują również takie zwroty, że naród izraelski nie jest winien śmierci Jezusa, ale źli archonci. Ale Jerozolima jest jednocześnie stolicą tych archontów i Jakub dlatego pragnie ją opuścić. W drugiej *Apokalipsie Jakuba* Böhling

---

zachodnioeuropejskie, jak również o najnowszych pracach na temat biblioteki w Nag-Hammadi patrz J. M. Robinson, *New Testament Studies* 12 (1967/68) s. 383—401; A. K. Helmboldt, *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible*, 1967; K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, *Theologische Rundschau* NF 1969 s. 121—126 (tylko najnowsze publikacje).

wyróżnia dalsze cechy żydochrześcijańskie. Chrystologia jest tutaj zupełnie gnostycka, adopcjonistyczna, nie jest jednak tak mocno podkreślone stanowisko Jakuba jako następcy Jezusa. Pewne szczegóły pozwalałyby zaliczyć ją do grupy pism walentyńskich. Bardzo wyraźny gnostycyzm znajdujemy w poglądach na świat, a więc przede wszystkim dualizm. Pozycja Jakuba apostoła, jaką cieszy się również w *Ewangelii Tomasz*, pozwala Böhlingowi wnioskować, że również i to dzieło mogło być napisane w środowisku żydochrześcijańskim.

Poza analizą treści nowe przegrupowanie tekstów z Chenoboskion mogą przynieść prace z dziedziny literackiej, a więc analiza formy i stylu. Przykładem takiego podejścia może być artykuł K. Rudolpha w zbiorowej pracy: *Probleme der koptischen Literatur*, Halle 1968 s. 85—107, pt. *Der gnostische Dialog als literarisches Genus*. Autor nawiązuje do literackiej formy dialogu, znanej całej literaturze antycznej. Forma ta służyła, generalnie rzecz biorąc i pomijając względy czysto stylistyczne, poszukiwaniu prawdy. Szczególnie widoczne jest to w dialogach filozoficznych. Poszukiwanie rozumiane jest, oczywiście, jako sposób przedstawienia pewnych poglądów. Natomiast w literaturze chrześcijańskiej, jak i gnostyckiej, taka postawa piszącego nie była możliwa. W religii, gdzie ma się do czynienia z prawdą objawioną, nie może być miejsca na poszukiwanie, na dyskusje. Prawdę trzeba przekazać. Ważny jest zatem wzgląd treściowy.

Drugą formą dialogu jest schemat pytań i odpowiedzi — *eratopokriseis*. Ta forma znalazła szczególnie podatny grunt w chrześcijaństwie. Jednak trzeba zauważyć — podkreśla Rudolph — że jest to forma dialogu młodsza, a nawet zdegenerowana. W literaturze antycznej mamy również przykłady mieszania obu form. Jeśli chodzi o formy gnostyckiego dialogu, to najczęściej forma dialogu zachowana jest w zewnętrznych ramach, pozostaje zaś pod silnym wpływem typu *eratopokriseis*. Najbardziej typowy schemat oparty jest na przeciwstawieniu: nauczyciel — uczeń względnie uczniowie. Autorytetem nauczającym jest objawiający — Chrystus, poza wyjątkami. Gnostycka forma nie służy polemice, co można spotkać w literaturze chrześcijańskiej, ale służy nauczaniu, a więc najczęściej przedstawia jakieś problemy egzegetyczne. Wszystkie dialogi gnostyckie są fikcyjne. Bardzo blisko stoją tego typu, który zwykle nazywa się podręcznikiem katechizmowym, ale nigdy w taką formę nie przechodzą. O dobrze prowadzonym dialogu w literaturze gnostyckiej można mówić jedynie jako o wyjątkach. Do wyjątków takich należą *Sophia Jesu Christi*.

Bardzo szkicowo i schematycznie zarysowane są ramy dialogu. Scena zazwyczaj rozgrywa się po zmartwychwstaniu Jezusa, gdzieś na drodze do Jerycho, na Górze Oliwnej, pustyni itp. Rzadko w cza-

sie dialogu tekst dorzuca jakiś dodatkowy szczegół. Nawet słuchacze czy pytający stanowią tło i grupy statystów. Inaczej przedstawiają się dialogi w tekstach manichejskich, które z reguły odbywają się przed gminą. W koptyjsko-gnostyckich pismach określenia techniczne są bardzo stereotypowe: powiedział, rzekł, odpowiedział itd. Schemat pytań i odpowiedzi również dosyć regularny, np. 12 pytań i 12 odpowiedzi w *Sophia Jesu Christi*. Na podstawie tych i innych spostrzeżeń autor pragnie określić pochodzenie i drogę rozwoju gnostyckiej postaci dialogu. Wydaje się, że najstarsze formy sięgają wieku II — to ustala na podstawie analogii z literaturą chrześcijańską. Drugą paralelę porównawczą może stanowić literatura hermetyczna, która jeszcze mocniej niż gnostycka zależna jest od typu *eratopokriseis*. Należy się również liczyć z ustnym przekazywaniem gnostyckich objawień, co oczywiście zbliżałoby je do tradycji żydowskich. Tak więc forma literacka pism gnostyckich przyniesie nowe możliwości dotarcia do genezy gnostycyzmu.

### III. ANTOLOGIE TEKSTÓW GNOSTYCKICH

Przegląd publikacji na temat gnostycyzmu pragniemy zakończyć krótkim omówieniem wydanych ostatnio w języku niemieckim antologii gnostyckich tekstów. Mają one tę zaletę, że muszą w sposób zwięzły i całościowy przedstawić problematykę gnostycyzmu, a jednocześnie zilustrować rzecz wyborem najważniejszych tekstów.

Tego rodzaju antologią jest praca, którą napisał znawca gnostycyzmu i koptolog, H. S c h e n k e, w zbiorowym dziele poświęconym środowisku, w którym wzrastało pierwotne chrześcijaństwo: J. L e i p o l d t i W. G r u n d m a n n, *Umwelt des Urchristentums*, tom I—III, Berlin<sup>2</sup> 1967 (I. *Die Gnosis* s. 371—415; wybór tekstów: II s. 350—418 oraz w III skromny materiał ilustracyjny). Z przedstawianych tu trzech antologii zdaje się ta właśnie przedstawiać gnostycyzm najbardziej przystępnie. We wprowadzeniu do zagadnień gnozy autor nie mógł pominąć sprawy jej definicji. Przez gnozę rozumie określoną grupę postaci i poglądów późno antycznej historii religii. Posługuje się zatem terminem *Gnosis* na oznaczenie niemal tych samych treści, które zdaniem uczonych zebranych w Messynie należy określić nazwą gnostycyzm. Gnostycyzm zaś rozumie w tradycyjnym ujęciu polemistów antygnostyckich, a więc jako gnozę chrześcijańską w odróżnieniu od gnozy pozachrześcijańskiej, pogańskiej. W dalszym ciągu naszego omówienia posługiwaliśmy się terminologią autora. Do przedstawicieli gnozy zalicza Schenke wszystkich gnostyków tradycyjnie wymienianych przez badaczy. Uważa jednak, że jest rzeczą niemożliwą ująć tak różnorodne kierunki pod jedną definicją. Należą one do siebie wewnętrznie, to znaczy przez wyznawanie pewnego określonego poglądu na świat.

Negatywnie ujmując, powiada, że gnoza nie jest zdegenerowanym chrześcijaństwem, jak twierdził Harnack, nie jest przedłużeniem religii orientalnych, jak sądził Bousset, nie jest też wyrazem absolutnego ducha późnego antyku, jak naucza H. Jonas. Gnozę należy określić tak jak ją rozumieci sami gnostycy, a więc że jest ona wiedzą dającą zbawienie, środkiem zbawienia. Tutaj Schenke zbliża się w pojmowaniu gnozy do definicji, jaką zastosował zjazd w Messynie: gnoza jest wiedzą (zbawczą) zastrzeżoną dla wybranych. Autor stara się również zdefiniować przymiotnik „gnostycki”. Rozumie przez niego te wszystkie wypowiedzi, wyobrażenia i fragmenty systemów, które wyrosły z określonego poglądu na świat — a więc z pogardy i lekceważenia świata i spraw ziemskich. Tutaj jednak napotyka wiele trudności. Gnostycy posługiwali się wieloma wyrażeniami i obrazami zaczerpniętymi z innych kręgów kulturalnych. Na przykład nauka o wejściu duszy po śmierci ciała w sferę planet stanowi część istotną w systemie gnostyckim, a przecież sama nauka jest o wiele starsza i znana w innych religiach. Co w niej jest gnostyckiego? Chyba zastosowanie jej do całości systemu i kontekst, w jakim się znajduje. Tymczasem często kontekst składa się z podobnych wycinków. Trzeba zatem znać ogólny światopogląd gnostyków, w pewnym sensie niezależny od języka i obrazowości. Schenke po krótkim omówieniu źródeł przechodzi do zagadnienia tego właśnie gnostyckiego światopoglądu.

Gnostyk pragnął zrealizować pragnienie w zasadzie bliskie wszystkim ludziom — poznać i zrozumieć samego siebie i otaczający świat. Pojmował siebie w ten sposób, że uznawał, iż człowiek prawdziwy, wewnętrzny, znajduje się na obczyźnie, a będąc częścią światła przebywa w świecie ciemności. Gnostyk stawia sobie pytanie, jak do tego doszło. I w ten sposób rodzi się gnostycka kosmologia, mówiąca o upadku świata. Pyta się wreszcie o sposób wydostania się i powrotu — rodzi się gnostycka soteriologia, która mówi, że w pierwszym rzędzie jest to możliwe przez gnozę, uświadomienie sobie swego stanu. Od poznania zaczyna się zbawienie. Zastanawiającą jest rzeczą, o czym Schenke nie wspomina, że gnostycy nie mówią o zbawieniu w aspekcie etycznego, dobrego postępowania. Etyka gnostycka zrodziła się raczej z kosmologii i ograniczała się do pojęcia ciała ludzkiego jako części świata. Ten rys, wydaje się, gnoza dzieliła z misteriami świata starożytnego, w których również na ogół nie było bliższych związków między soteriologią a moralnością. Schenke omawia następnie najważniejsze elementy składowe systemów gnostyckich. Zalicza do nich naukę o nieznanym Bogu, o Sophii — stwórcy świata, o siedmiu władcach planet, naukę o zstąpieniu i powrocie duszy, dualizm światła i ciemności, duszy i ciała oraz ducha i materii, naukę o bożym człowieku (*Urmensch*),

o różnych postaciach zbawienia i zbawców oraz naukę o hypostazach i emanacji.

Z różnorodnych systemów gnostyckich wybiera tylko przykładowo pięć: system Szymona Maga, system *Apokryfonu Jana*, *Sophia Jesu Christi*, *Evangelii Prawdy* oraz system walentynian w relacji Ireneusza. W części poświęconej pochodzeniu i powstaniu gnozy stwierdza, że proces powstawania gnozy przypada najprawdopodobniej na okres formowania się chrześcijaństwa i miał miejsce na terenach syryjsko-palestyńskich. Podkreśla jednak, że kształtowanie gnozy odbywało się niezależnie od chrześcijaństwa. Omawiając rozprzestrzenianie się gnozy daje obszerny ekskurs na temat spadkobierców tradycji gnostyckich — mandejczyków, jedynych, którzy żyją do dzisiaj. Z postaci nauczycieli gnostyckich omawia bliżej, raczej w ujęciu biograficznym, Szymona Maga, Bazylidesa, Walentyna, Marcjona i Manesa. Za najważniejsze etapy rozwoju systemów gnostyckich uważa najpierw spotkanie i polemikę z oficjalnym żydostwem, dalej zetknięcie się z chrześcijaństwem, co spowodowało silniejsze zaprzeczenia przez gnozę zmartwychwstania ciał oraz zrodziło tendencje doketyczne — i wreszcie nową fazę rozwojową gnozy na gruncie religii irańskiej — manicheizm.

Wybór tekstów gnostyckich w drugim tomie prezentuje przede wszystkim fragmenty pism oryginalnych, najbardziej dzisiaj interesujących badaczy. A więc urywki z *Sophia Jesu Christi* i *Apokryfonu Jana* z papirusu berlińskiego, fragmenty z obu *Apokalips Jakuba* z V kodeksu Nag-Hammadi. Z *Hypostazy archontów* daje fragmenty kosmogoniczne, z *Pisma bez tytułu* z II kodeksu ustęp przedstawiający gnostycką eschatologię. Przedstawia obszerne fragmenty *Evangelii Prawdy*. W całości przytacza *Traktat o zmartwychwstaniu*, czyli *List do Rheginosa* z kodeksu Junga. Bardzo mało przytacza fragmentów z *Evangelii Tomasza*, a nieproporcjonalnie więcej z *Evangelii Filipa*. Z pogańskiej gnozy przytacza urywki *Poimandresa*, fragmenty mandejskiej *Ginza* w tłumaczeniu Lidzbarskiego, *Ody Salomona*, *Psalm 223* z psalterza manichejskiego oraz *Pieśń o perle* z *Aktów Tomasza*. Z polemistów antygnostyckich publikuje jedynie Ireneusza fragmenty *Adv. haer.* mówiące o Manadrze, Saturnilu, Bazylidesie i Karpokratesie.

Odmienny typ wprowadzenia w zagadnienia gnostycyzmu przedstawia antologia R. H a a r d t a, *Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967 ss. 352. We wstępie daje bowiem przegląd dotychczasowych hipotez i poglądów odnośnie do problemu definicji i początków gnozy. W zasadzie przytacza to samo, tylko w bardzo rozszerzonej wersji, co przedstawił w Messynie (ICOG s. 161—173). Tutaj daje wykład historii badań nad gnozą (na stronach od 9 do 29). We wnioskach stwierdza, że badania te nie dały odpowiedzi, czym

właściwie jest gnoza, ale przyczyniły się bardzo do poprawnego stawiania pytań.

Przejdźmy zatem do samego wyboru tekstów. Materiał ilustrujący poglądy gnostyczne został zebrany w trzy grupy tekstów: teksty gnostyczne, manichejskie i mandejskie. W wyborze źródeł gnostycznych pierwszeństwo daje relacjom polemistów kościelnych, a więc Ireneuszowi, Hipolitowi, Klemensowi Aleksandryjskiemu, Orygenesowi i Epifaniuszowi. Przytacza również fragmenty polemizujące z gnozą zawarte w *Enneadach* Plotyna. Z pism oryginalnych prezentuje w całości *List do Flory*, *Pieśń o perle*, *Apokryfon Jana* z papirusu berlińskiego (ale z uzupełnieniami, jakie dają wersje z Nag-Hammadi), *Ewangelię Prawdy* oraz *Ewangelię Tomasza*. Natomiast we fragmentach przytacza *Ewangelię Filipa*, *Pismo bez tytułu* z kodeksu II oraz *Poimandres*. Na uwagę zasługuje nowe tłumaczenie na język niemiecki *Ewangelii Prawdy* wraz z komentarzem. Haardt opowiada się za walentyńskim pochodzeniem tego pisma, chociaż uważa, iż trudno będzie udowodnić jego identyczność z dziełem przypisywanym przez Ireneusza walentynianom. Przy *Ewangelii Tomasza* błędnie cytuje numerację Muzeum Koptojskiego (chyba na skutek błędu drukarskiego, bo zamiast 80,10—99,28 ma być 32,10—51,28). Również *Pismo bez tytułu* z kodeksu II prawdopodobnie zostało błędnie zacytowane.

Z tekstów manichejskich daje fragmenty źródeł cytowanych przez Teodora bar Konai, urywki z *Epistula fundamenti* Manesa, obszerne wyjątki z koptojskiego psalterza, *Kephalaia* z manichejskiego odkrycia w Medinet-Madi oraz fragmenty pism antymanichejskich, w tym także Augustyna.

Z tekstów mandejskich podaje bardzo obszerne wyjątki z *Ginza* w tłumaczeniu Lidzbarskiego. Całość antologii zamyka wybór bibliograficzny wydawnictw źródłowych i opracowań.

Trzecią antologią, którą pragniemy omówić, jest: *Die Gnosis*, t. 1, Zürich 1969 ss. 488. Wstęp, przekład, opracowanie W. Foerster a przy współpracy E. Haenchena i M. Krausego. Całość przewidziana jest jako dwa tomy, przy czym tom drugi będzie zawierał teksty z Nag-Hammadi i źródła mandejskie oraz indeksy do całości. W rozmowie z przedstawicielem wydawnictwa Artemis dowiedziałem się, że tom ten miał się ukazać jesienią 1970 r. Jeśli całość rzeczywiście będzie po myśli realizatorów, będziemy mieli małą encyklopedię gnostycyzmu.

Pierwszy tom przynosi poza wyjątkami, fragmenty pism Ojców Kościoła odnoszące się do gnozy. Natomiast wstęp (s. 7—37) stanowi wprowadzenie do całości. Autor stara się przedstawić gnozę jako swoistego rodzaju fenomen religijny. Podchodzi do tego zjawiska od strony przeżycia i świadomości gnostyka. W przeżyciu tym decydującą rolę odgrywa wiedza i poznanie. Ale jest to poznanie

szczególne. Różni się od poznania filozoficznego brakiem, ogólnie rzecz biorąc, rozumowania, dociekania prawdy. I chociaż gnostycy chętnie ubierali swoje nauczanie w szatę pojęć języka filozoficznego, to jednak czynili to zawsze z odrzuceniem priorytetu filozofii. Język filozoficzny służył tylko wyrażaniu. Poznacie gnostyckie może być bliższe mityce, choć i od niej się różni. Mityk pragnie mieć przedsmak tego, co czeka go po śmierci. Pragnie to przeżyć. W gnozie nie chodzi ani o przyszłość, ani o przeżycie. Gnoza jest w pierwszym rzędzie wiedzą o stanie aktualnym. Jak dochodzi do zaistnienia tego rodzaju wiedzy? Gnostycy powiadają, że człowiek musi odpowiedzieć na wołanie z góry, z tego świata, o którym dotąd nie wiedział, a z którym obecnie czuje się związany. Wszystko to dokonuje się w jednym akcie, oglądzie. Nie ma miejsca ani na rozumowania, ani na przeżycie. Treść wiedzy gnostycznej pisma przedstawiają w różny sposób, w różnych obrazach. Ale, zdaniem Foerstera, chodzi zawsze o to samo. Dla wyjaśnienia wybiera dla czytelnika jeden obraz, obraz złota, które porzucono w błocie. Tym złotem jest jaźń gnostycka, jego własne ja. Błotem jest otaczający świat i ciało, które do świata należy. Często w pismach gnostyckich czytamy o cuchnących ciałach. Świat jest trupem — powiada *Ewangelia Tomasza*. Wrogość dla ciała staje się podstawą gnostyckiej ascezy i libertynizmu. Wrogość dla świata wywołuje pogardę i potępienie wszyściego, co jest ze światem związane. Zły jest również akt stwórczy i stwórca. Zły jest podział płci i rodzina. Z takim światem — ciągnie dalej autor we wstępie — prawdziwy Bóg nie może mieć nic wspólnego. A więc jest to Bóg niepoznawalny przez świat, nieznany, niewymowny. Jest to praojciec, prapoczątek. Autor przedstawia gnostycki dualizm jako przeciwstawienie Boga i świata, chociaż wiemy, zwłaszcza z referatów messyńskich, że jest możliwe pewne uzupełnienie — świat, w którym element boski jest obecny. Ta obecność jest wyrażona nie tylko jako jaźń ludzka, jako obraz złota. Chodzi o te wątki myśli gnostyckiej, które mówią o upadku, rozproszeniu elementu boskiego, które miało miejsce przy powstawaniu świata. Bianchi mówi w pierwszej referowanej pracy o gnostyckiej obecności-nieobecności elementu boskiego na świecie (ICOG s. 8). Obraz złota służy autorowi do podkreślenia jeszcze innej prawdy, którą nie dość wyraźnie podkreślali uczeni w Messynie. Złoto obrazujące istotę człowieka przedstawia tę myśl gnostycką, że właściwie istota człowieka, jaźń złączona z bóstwem, jest czymś niezmiennym. A więc według myśli gnostyckiej, człowiek postępujący dobrze lub źle, nie może wpłynąć na zmianę swojej jaźni, ulepszyć ją czy stawać się gorszym.

Stan przed osiągnięciem wiedzy gnostycy przedstawiali przy pomocy takich porównań jak sen, zapomnienie, stan nietrzeźwości. Doznanie gnozy wyrażali odpowiednio jako przebudzenie, przypo-



mnienie, otrzeźwienie. Dokonało się to przez wołanie z góry, wołanie, które usłyszał jeden czy kilku, najczęściej chodzi tu o przywódców grup gnostyckich. Autor zwraca uwagę na moment społeczny w naukach gnostyckich. Wołanie nie jest skierowane do ogółu gnostyków, ale do wybranych jednostek, które jednak mają obowiązek przekazać je dalej. Podają je pod różnymi postaciami, najczęściej jako mit, najlepiej wyrażający treść gnostycką. Być może, tutaj należy szukać przyczyny takiej różnorodności obrazów i wątków, często sprzecznych ze sobą.

Za najbardziej autentyczne poglądy gnostyckie uważa autor następujące tezy: 1) pogląd, że między światem a Bogiem istnieje nieprzekraczalne przeciwstawienie, 2) przekonanie, że jaźń gnostycka, jego duch, dusza jest niezmiennie boska, 3) naukę o świecie i ciele jako więzieniu duszy, 4) teorię, że dopiero wołanie ze świata światłości może zerwać więzy tej niewoli oraz 5) naukę, że dopiero na końcu świata pierwiastek boski w człowieku powróci do swojej ojczyzny.

W drugiej części wprowadzenia autor stara się ująć wszystkie systemy gnostyckie w pewne grupy. Jedną grupę gnostyckich poglądów charakteryzuje skrajny dualizm, polegający na przyjęciu dwu przeciwstawnych zasad. Wykazują one, zdaniem autora, pokrewieństwo z religią irańską. W nich właśnie będzie najczęściej mowa o ciemności przeciwstawionej światłości, o złu walczącym z dobrem. W innej grupie systemów zasada zła, ciemności, wyprowadzona jest z zasady światłości. Systemy te mówią o upadku świata pełni i światłości. Jest to jakby grzech pierworodny istoty boskiej. Istotą upadającą nie jest sam Bóg, ale ktoś pochodzący od niego, w pewnej grupie systemów demiurg — *Jaldabaoth*, w innej Mądrość — *Sophia*. U naaseńczyków jest to Adam, albo „wewnętrzny człowiek”, który odszedł od pracźłowika — Boga. W gnozie Barucha jest to Elohim, który związał się miłością z Eden. Upadła istota jest bądź to rodzaju męskiego, bądź żeńskiego, stąd niektórzy badacze mówią o grupach gnostyckich typu męskiego czy żeńskiego.

Są również systemy gnostyckie bliższe, być może, kulturze greckiej, które twierdzą, że idee świata, nie sam świat, składają się z trzech principiów, zasad, do których dołącza się czwarty — ciekawość świata. Niektóre grupy gnostyków sądzą, że ich wzajemne oddziaływanie tworzy historię świata. Tutaj zwykle nie ma mowy o upadku jakiejś boskiej istoty, ale raczej jeden z czynników — zasad pełni rolę łącznika, a więc zasadę pośrednią między najwyższą ideą a materią.

Myśl, że człowiek należy do boskiego świata, może być wyrażona w inny sposób, a mianowicie przez naukę o pracźłowiku.

W pewnych systemach jest nim sam Bóg, w innych postawiono znak równości między praczlówiekiem a zbawcą przychodzącym na świat. Tutaj należy szukać początków mitu o androgynie. Foerster twierdzi, mimo opinii zaprzeczających, że postać zbawcy należy do gnostyckiego myślenia. Różne spojrzenia na postać zbawcy pozwalają mu wyodrębnić dalsze grupy systemów. W grupach gnostyckich zbliżonych do chrześcijaństwa postać zbawcy nabiera cech Chrystusa, zdradza jednak zawsze swoje pochodzenie przez dokeityzm. Różnie pojmowano także cel przyjscia zbawcy. Najczęściej celem zejścia na ziemię było pouczenie, ale również niektóre sekty mówią, że celem tym było danie przykładu prawdziwego gnostyka, tego, który potrafił usłyszeć wołanie. Autor dzieli się tutaj uwagami na temat problemu *salvator salvatus* i *salvator salvandus*. Zbawca przychodzący na świat bierze na siebie to, od czego pragnie ludzi uwolnić. A więc sam musi być najpierw uwolniony. Ten aspekt ma dwa odcienie. Albo już jest zbawiony, ponieważ zbawia innych, albo zbawiając innych zbawia i siebie. Spojrzawszy na to od strony świata boskiego, jest to Bóg, który szuka samego siebie. Pojęcia gnostyckie są tutaj bardzo nieprecyzyjne, jedno jest tylko pewne, że gnoza odróżnia zawsze zbawcę od najwyższego Boga i od zbawianych.

Do rzeczy nie poruszanych dotąd w żadnym wprowadzeniu do gnostycyzmu należą problemy związane z kultem i życiem codziennym gmin gnostyckich. Foerster stwierdza, że w zasadzie kult, sakramenty, podobnie jak moralność, były dla gnostyków czymś obojętnym i tylko obcym wpływom — przede wszystkim chrześcijaństwu — należy zawdzięczać istnienie ich w gronie gnostyckich społeczności. Etyka gnostyków opiera się na zasadzie, jak powiada autor, życia ludzi „uratowanych od natury”. Prowadzi to zarówno do skrajnego ascetyzmu i enkratyzmu, jak i liberynizmu moralnego. Jedynym obowiązkiem gnostyka jest wiara w treść wołania. Brak jest dokładnych danych o życiu codziennym gnostyków. Wydaje się, że jeszcze najwięcej można ich znaleźć w *Liście do Flory*.

Dalej wypowiada Foerster kilka uwag na temat zasady doboru tekstów oraz form literackich. Najważniejszym motywem, skłaniającym go do ponownego sięgania po wypowiedzi Ojców Kościoła, jest możliwość konfrontacji i krytycznego spojrzenia na ich relacje w świetle odkrytych oryginalnych pism z Nag-Hammadi.

A oto w jaki sposób dobrane są teksty. Zostały ułożone w 22 rozdziałach według prawdopodobnego układu chronologicznego i pokrewieństw treściowych, tj. począwszy od Szymona Maga, Menandra, Cerynta, przez Marcjona, Bazylidesa, ofitów, barbelognostyków do walentynian. Systemowi Walentyna i jego uczniów poświęcono aż 6 rozdziałów. Układ ich jest odmienny. Teksty, które mówią o samym Walentynie (Klemens Al. i Hipolit), umieszczone

są w rozdziale ostatnim. Chodzi o to, aby czytelnik mógł porównać fazy rozwojowe tego systemu zaczynając od źródeł najbogatszych i zbliżonych możliwie jak najbardziej do autentycznych. Wydawcy zatem proponują najpierw *List Ptolemeusza do Flory*, jedyny tekst oryginalny znany badaczom przed odkryciem papirusów z *Pistis Sophia*. Druga grupa poglądów gnostyckich ujęta została jako systemy trzech zasad. Do nich należą Monoimos Arab, autor *Megale apophasis*, naaseńczycy, peraci, setianie, archontycy i dokeci. Ostatnie trzy rozdziały antologii poświęcone są gnostyckiemu libertynizmowi, gnozie pogańskiej *Poimandresa* i *Aktom Tomasza*. Z oryginałów mamy zatem, oprócz *Listu do Flory*, *Apokryfon Jana* według papirusu berlińskiego i przykłady gnozy pogańskiej. Każdy z rozdziałów poprzedzony jest krótkim wstępem wprowadzającym, który jest zazwyczaj streszczeniem zasadniczych myśli danego fragmentu. Teksty zaczerpnięte są z dzieł starożytnych herezjologów, a więc: Ireneusza, Hipolita, Klemensa Al., Orygenesusa i Epifaniasza. Wszystkie podane, oczywiście, tylko w tłumaczeniu niemieckim. Współpracujący z autorem E. Haenchen opracował świadectwo gnozy nawiązującej bezpośrednio do tradycji żydowskiej, tj. Barucha, a M. Krause, wydawca tekstów z Nag-Hammadi, przygotował *Apokryfon Jana*.

Tom zamyka bibliografia, zresztą w stosunku do poprzednich antologii bardzo skromna. Pełne korzystanie z omówionej tu publikacji będzie możliwe po ukazaniu się drugiego tomu z indeksem do całości.

Przedstawione tu trzy antologie w pewnym sensie uzupełniają się sposobem wprowadzenia w zagadnienia gnostycyzmu, ale nawet w takich pozycjach, które ostatecznie są jakby podręcznikami, pojęcia podstawowe i terminologia są jeszcze wciąż okazją raczej do pytań niż odpowiedzi.