

Wincenty Myszor

Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25-26, 29-44

1992-93

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. WINCENY MYSZOR

LISTY ŚW. ANTONIEGO PUSTELNIKA A NIEKTÓRE
TEKSTY Z NAG HAMMADI*

Badania nad tekstami z Nag Hammadi w ostatnich latach ujawniają nie tylko zróżnicowanie pod względem związków z poszczególnymi odmianami gnostycyzmu, ale wskazują również na różny stopień gnostycyckiej treści w ogóle. Od utworów o wyraźnie zarysowanym systemie gnostycyckim wyróżnia się utwory, w których element gnostycycki jest zaledwie widoczny, a w niektórych w ogóle nie istnieje. Podobnie zresztą jest z elementami chrześcijańskimi. Ujawnia się natomiast jedna wspólna cecha dla wszystkich utworów — tendencja ascetyzmu i enkratyzmu. Wydaje się, że ta tendencja mogła być przesłanką zebrania w jeden zespół utworów tak różnego charakteru. Z racji tej tendencji pojawiły się również studia i próby połączenia znaleziska z Nag Hammadi z ruchem monastycznym, dokładniej, powiązania monastycyzmu z gnozą i gnostycyzmem¹. Oczywiście najbardziej przekonującym dowodem związków monastycyzmu z tekstami z Nag Hammadi byłyby przekazy historyczne i literackie. Na historyczny związek z monastycyzmem wskazywałyby odkryte i przed kilku laty opublikowane rękopisy z makulatury oprawy kodeksów z Nag Hammadi². Rękopi-

* Artykuł jest polską wersją niemieckiego oryginału, opublikowanego pod tytułem *Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte* w „Jahrbuch für Antike und Christentum” 32 (1989), s. 72-88, na podstawie wykładu gościnnego w Dölger-Institut, Uniwersytetu w Bonn, w roku 1988.

¹ Por. T. Säve-Söderbergh, *Holy Scripture or apologetic documentation? The Sitz im Leben of the Nag Hammadi library: Les textes de Nag Hammadi, Colloque Strasbourg, 23-25 octobre 1974*, „Nag Hammadi Studies” [= NHS] 7 (Leiden 1975), s. 9-17; F. Wisse, *Gnosticism and early monasticism in Egypt*, „Gnosis”, Festschrift H. Jonas (Göttingen 1979), s. 431-440; tenże, *Language mysticism in Nag Hammadi*, „Enchoria” 9 (1979), s. 101-120; Ch. W. Hedrick, *Gnostic proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi library*, „Novum Testamentum” 22 (1980), s. 78-94; Y. Haas, *L'exigence du renoncement au monde dans les Actes de Pierre et des Douze Apôtres, les Apophtegmes des Pères du désert et la Pistis Sophia*, *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Quebec, 22-25 aout 1978), Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Études” 1 (Quebec-Louvain 1981), s. 295-303; Y. Janssens, *Les Leçons de Silvanos et le monachisme*, tamże, s. 352-362; A. Guillaumont, *Gnose et monachisme*, w: *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain Neuve 1982, s. 301-310; L. Leloir, *Infiltrations dualistes chez les Pères du désert*, tamże, s. 326-336. Krytycznie jednak w kwestii związków G. Stroumsa, *Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, „Revue Thomiste” 89 (1981), s. 557-573; A. Veilleux, *Monachisme et gnose*, „Laval theologique et philosophique” 40 (1984), s. 275-294; 41 (1985), s. 3-24.

² J.W.B. Barns, G.M. Browne, J.C. Shelton, *Nag Hammadi codices. Greek and Coptic papyri from the cartonnage of the covers*, NHS 16 (Leiden 1981).

sy z Nag Hammadi, jak niektórzy sądzą, mają wskazywać na środowisko klasztorów pachomińskich³. Jeśli nawet niektóre z nich, na przykład fragmenty prywatnych listów i rachunków mogły być napisane przez mnichów pachomińskich, wciąż nie wiadomo, jakim sposobem znalazły się w makulaturze oprawy. Nie wiadomo bowiem, w jakich okolicznościach zebrano, przepisano i ukryto ten zbiór. Innym przykładem, tym razem związków literackich monastycyzmu z tekstami z Nag Hammadi, może być odkryta i opublikowana przez P. Funka koptyjskawersja fragmentu *Spiritualia documenta*, przechowana także w wersji łacińskiej w tradycji św. Antoniego Pustelnika⁴. Fragment ten stanowi tekst paralelny do części *Nauk Sylwana* z VII kodeksu z Nag Hammadi. Trudność polega na tym, że autorstwo Antoniego tej części tekstów jest odrzucone, a związki między fragmentami nie koniecznie wskazują na zależności bezpośrednie, raczej na pośrednią tradycję⁵. Jednak warto zwrócić uwagę, że ewentualne związki z monastycyzmem tekstów z Nag Hammadi ujawniają się przez utwory, w których brak elementów gnostycznych albo są tylko w postaci śladowej. Mam tu na myśli nie tylko wspomniane *Nauki Sylwana*, ale także *Sentencje Sekstusa*, poświadczone tak przez źródło monastyczne, jak i przez bibliotekę z Nag Hammadi⁶.

Pozostaje więc trzecia droga ukazywania ewentualnych związków monastycyzmu z gnostycyzmem lub z biblioteką z Nag Hammadi, wskazywania na zbieżności treściowe. Pierwszym tematem takiego studium powinna być asceza, enkratyzm i odrzucenie świata⁷. Jednak i tu badania ujawniają konkretne trudności. Asceza i tendencje enkratyczne, pesymizm wobec świata były w III i IV wieku powszechne. Stwierdzenie podobieństw w terminologii, wątkach literackich nie koniecznie oznacza pokrewieństwo. Badania ascezy i odrzucenia świata mogą ujawnić podobieństwa w zewnętrznych praktykach. Asceza może jednak wyrastać z różnych uzasadnień. Dopiero ujawnienie motywacji ascezy może wskazać na treściowe zbieżności i ewentualne pokrewieństwo⁸.

Wśród źródeł monastycznych, które mogą być brane pod uwagę w pierwszym rzędzie, wydaje się, że należy wyróżnić utwory, które sięgają początków monastycyzmu w Egipcie, a które ze względu na czas powstania faktycznie mogły być przepisywane, znane w okresie, gdy tłumaczono na koptyjski teksty

³ R. van den Broek, *The present state of Gnostic studies*, „Vigiliae Christianae” 37 (1983), s. 47-49, patrz jednak krytyczne stanowisko C. Scholten, *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 31 (1988), s. 144-172.

⁴ W.P. Funk, *Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit*, „Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde” 103 (1976), s. 8-21.

⁵ Por. A. Veilleux, art. cyt. (1985), s. 5-10.

⁶ Patrz F. Wisse, *Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik*, w: A. Böhlig, F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, „Göttinger Orientforschungen” VI, Reihe 2 (Wiesbaden 1975), s. 55-86. Do tej grupy tekstów mniej gnostycznych należą: *Egzegeza na temat duszy* [= ExAn], w: *Nag Hammadi Codex* [= NHC] II, 127, 18-137, 27; *Księga Tomasza* [= LibThom], NHC II, 138, 1-145, 23; *Authentikos Logos* [= AuthLog], NHC VI, 22, 1-35, 4; *Nauki Sylwana* [= Silv], NHC VII, 84, 15-118, 9. Por. J. Zandee, *Die Lehren des Silvanus und drei andere Schriften von Nag Hammadi*, „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts”, Abteilung Kairo 37 (1981), s. 515-531. Obszerniej na ten temat wypowiada się w swej monografii *The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi Codex VII, 4)*, Leiden 1991; por. recenzja w tym tomie „Słaskich Studiów Historyczno-Teologicznych”.

⁷ Patrz K.W. Tröger, *Moral in der Gnosis*, w: P. Nagel, wyd. *Studien zum Menschenbild in der Gnosis und im Manichäismus*, Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, Wiss. Beiträge 1979, s. 39 (Halle 1979), s. 99 in.

⁸ Por. P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der A lien Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, s. 3; J. Rie s, *A l'écouet des discussions*, w: *Gnosticisme et monde hellénistique*, s. 463-466.

z Nag Hammadi. Makulatura z kodeksów z Nag Hammadi wskazuje na lata 333 i 348⁹; takie są daty niektórych listów. Z takiego mniej więcej czasu powinny pochodzić odpowiednie źródła monastyczne. Niektóre z nich musimy odłożyć na dalszy plan studiów. *Vita Antonii* Atanazego ze względu na autora nie nadaje się do studium porównawczego, przynajmniej w tej pierwszej fazie¹⁰. Atanazy mógł świadomie lub nieświadomie jako przedstawiciel nauki kościelnej korygować w imię ortodoksji ewentualne gnostyckie elementy w pierwotnym monastycyzmie. Z tych samych względów nie nadaje się *Historia Lausiaca* Palladiosa. Bardziej stosowne byłyby natomiast *Apoftegmaty ojców*.

Z wielu innych źródeł chciałbym podjąć próbę porównania z niektórymi tekstami z Nag Hammadi *Listów Antoniego Pustelnika*, a więc z tekstami, którym, jak się orientuję, jak dotąd niewiele poświęcono uwagi. Chodzi o siedem listów Antoniego, których autentyczności od czasu badań F. Klejnynikt na ogół nie podważa¹¹. Badania G. Garitte'a, L. von Hertlinga mimo wcześniejszych wątpliwości potwierdzają autorstwo Antoniego¹². Wprawdzie zdumiewa aktywność literacka Antoniego, prostego koptyjskiego mnicha, ale świadectwa zewnętrzne, chodzi o notatkę o siedmiu listach u Hieronima, jak i wewnętrzne, czyli jednolitość stylu, wyrażenia, a przede wszystkim liczne powtórzenia, wskazują co najmniej na to, że listy te tworzą grupę tekstów należących do siebie, że autorstwo Antoniego jest wysoce prawdopodobne. Zresztą, nie interesuje nas w tej chwili autorstwo Antoniego bezpośrednio. Dacja listów ze względu na wzmiankę o Ariuszu jako o osobie już nie żyjącej (w siódmym liście) wskazuje, że powstały po roku 336. Jeśli jednak uznamy listy za autentyczne, za listy Antoniego, to musiały powstać przed rokiem 356, to jest przed rokiem śmierci Antoniego. Hieronim w 392 r. pisał, że zostały przetłumaczone na język grecki, co wskazuje, że językiem oryginalnym był koptyjski¹³. Z koptyjskiego zachował się w całości list siódmy oraz fragmenty trzeciego, czwartego i szóstego¹⁴. Tłumaczenie greckie nie dochowało się, choć było znane jeszcze w XVI w., gdy Valerius de Sarasio dokonał tłumaczenia na łacinę¹⁵. W całości zachowało się tłumaczenie gruzińskie, wydane przez G. Garitte'a¹⁶. Wydanie to stanowi podstawę uporządkowania listów, ich cytowania i obok tłumaczenia Sarasio stanowi ważny przekaz listów. W języku syryjskim zachował się list pierwszy¹⁷. Inne łacińskie tłumaczenie, dokonane w XVII w. przez maronitę Abrahama Ecchellensis z języka arabskiego, uchodzi za tendencyjne¹⁸. Wszystkie tłumaczenia, także gruzińskie, wykazują, jak przekonuje nas Garitte, że niejasności i nieści-

⁹ Por. J.C. Shelton, dz. cyt., s. 4 in.

¹⁰ Patz Y. Janssens, art. cyt., s. 352-356 i krytyka A. Veilleux, art. cyt., s. 9.

¹¹ F. Klejnynikt, *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchbriefe*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 62 (1938), s. 309-348.

¹² G. Garitte, *A propos des Lettres de saint Antoine l' Erémite*, „Muséon” 52 (1939), s. 11-32; L. von Hertling, *Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni: Antonius Magnus eremita*, *Studia Anselmiana* 38 (Roma 1956), s. 13-34.

¹³ Tu Hieronim, *De vier. ill.* 88. E. O. Winstedt, *The original text of one of St. Antony's letters*, „Journal of Theological Studies” 7 (1906), s. 540-545.

¹⁴ G. Garitte, *Lettres de s. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, w: *Corpus scriptorum christianorum orientalem* 148/Iber5 (tekst); 1149/Iber6 (łacińskie tłumaczenie), Louvain 1955 (dalej cytowane jako G).

¹⁵ *Patrologia graeca* [= PG] 40, 977 - 1000, dalej cytowane jako S.

¹⁶ Por. przypis 12, a także G. Garitte, *Les lettres de saint Antoine en géorgien*, „Muséon” 64 (1951), s. 267-278.

¹⁷ F. Nau, *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*, „Revue de l'Orient chrétien” 14 (1909), s. 282-297.

¹⁸ PG 40, 999-1066; o nim G. Garitte, *A propos*, s. 18 („une méchante version latine”).

słości sięgają koptyjskiego oryginału¹⁹. Przed dokładniejszymi studiami, przede wszystkim przekładu gruzińskiego, usiłujemy w sposób ogólny porównać ich treść z tekstami z Nag Hammadi.

W analizie treści listów A. Loufa, a następnie i A. Veilleux zwrócili uwagę na bliskość schematu myślowego tych listów z gnostycyzmem²⁰. W analizie treści listów oraz tekstów z Nag Hammadi zwracam uwagę tylko na wybrane zagadnienia, które mogą ujawnić ewentualne związki, a więc zagadnienie poznania siebie samego, przedmiotu poznania, zagadnienie upadku oraz szerzej kwestię ascezy i jej uzasadnienia. Posługuję się przede wszystkim tłumaczeniem G. Garitte'a oraz tłumaczeniem łacińskim de Sarasio. W pewnym stopniu wykozystałem także zachowane fragmenty koptyjskie.

I. POZNANIE SIEBIE SAMEGO

Poglądy Antoniego wyróżnia częste użycie pojęcia „ousia noera”, dwukrotnie poświadczone przez oryginalny tekst koptyjski²¹. G. Garitte tłumaczy to z gruzińskiego przez „essentia spiritualis”²². Nim zajmiemy się bliżej treścią tego pojęcia, zwróćmy uwagę na często powtarzaną zachętę Antoniego, aby ową „ousia noera” rozpoznać jako niewidzialną, duchową istotę chrześcijanina. Poznanie samego siebie jest jednocześnie zachętą do poznania swojej prawdziwej istoty; poznać siebie to uznać w sobie istnienie „ousia noera”²³. Owa duchowa natura została ukryta w zniszczalnym ciełe, które nie jest dla niej właściwe, które nie było z nią związane od początku. Człowiek przygotowując się do wyzwolenia, jakie przynosi Jezus, powinien poznać samego siebie „secundum intellectualem essentiam”²⁴. Kto zna w ten sposób siebie, nie będzie miał wątpliwości co do swej nieśmiertelnej natury²⁵. Wprawdzie owa niewidzialna natura jest ukryta w nędzy ciała i ciemnościach, ale z pomocą Ducha Świętego człowiek jest zdolny poznać siebie i dokonać tego odkrycia już teraz²⁶. Poznanie samego siebie jest warunkiem poznania Boga²⁷. Poznając siebie jako „ousia noera”, człowiek otwiera się na poznanie swych braci jako istoty tej samej wspólnej, jednej natury²⁸. Zdolny jest rozpoznać etapy historii zbawienia oraz „kairos” obecnego czasu²⁹. Przez właściwe rozpoznanie siebie samego zdolny jest również do rozpoznania Syna Bożego, uznania go za Boga³⁰.

Motyw poznania siebie samego („gnothi seauton”) występuje powszechnie także w tekstach z Nag Hammadi, jak w ogóle w literaturze hellenistycznej.

¹⁹ G. Garitte, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 148, VII. Istnieją współczesne tłumaczenia: D.J. Chitty, *The Letters of St. Antony the Great*, Oxford 1975; A. Louf, *Saint Antoine Lettres*, Bellefontaine 1976; A. Ziółkowski, *Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, Warszawa 1987, s. 123-157. Z tego ostatniego tłumaczenia korzystamy w tym artykule.

²⁰ A. Louf, dz. cyt., s. 14; A. Veilleux, art. cyt., s. 6.

²¹ Kopt. „kata tousia nnoera”, ep. 3,1; 7,10; G: „secundum eorum essentiam spiritaalem”.

²² S: jako „sensualis extantia”.

²³ Według ep. 1,15.28; 4,69 i n.; 6,1 i n.; 7,10.15.16.

²⁴ „Se ipsum secundum intellectualem essentiam”, ep. 6,1 i n.

²⁵ „Hi noverunt quia essentiae unitatis sunt immortales”, ep. 4,84 (PG 40,986A).

²⁶ „Natura, quae abscondita est corruptionis in hoc corpore, quae non erat ei ab initio”, ep. 4,69 i n. (PG 40,985B).

²⁷ Ep. 6,40; 7,15.

²⁸ Ep. 4,84 („quia creati sumus ut una essentia”).

²⁹ Ep. 6,1 („... noscit ille se ipsum secundum intellectualem essentiam, nam qui se ipsum novit, noscit ille creatoris dispensationes et quantum faciat inter suas creaturas”).

³⁰ Ep. 7,20.

W gnostyckim ujęciu poznanie siebie samego, swojej prawdziwej jaźni, jest również drogą poznania Boga oraz innych gnostyków, gdyż jest to poznanie elementu duchowego, który łączy z Bogiem. Oto charakterystyczna dla tekstów z Nag Hammadi zachęta do poznania siebie samego z *Księgi Tomasza*. Jezus zwraca się do Tomasza: „zastanów się nad sobą i poznaj, kim jesteś i jak istniałeś (...) już zrozumiałeś, że jestem poznamieniem prawdy. Gdy jako nieznający chodziłeś za mną, jesteś teraz gotowy osiągnąć wiedzę”³¹. Z całą pewnością do poznania siebie samego dochodzi Tomasz z pomocą Jezusa. Z niegnostyka staje się gnostykiem, poznając kim jest naprawdę. W *Authentikos Logos* z VI kodeksu z Nag Hammadi mówi się, że dusza powinna poznać siebie i swoje Boskie pochodzenie³². W *Naukach Sylwana* z VII kodeksu chodzi również o poznanie siebie jako istoty Boskiego pochodzenia: „Przed wszystkimi sprawami poznaj swoje pochodzenie, poznaj, z jakiej jesteś substancji, z jakiego korzenia się wywodziś albo z jakiego rodu”³³. Poznanie siebie jest również warunkiem rozpoznania Boskich istot, samego Boga, Chrystusa i aniołów. „Jeśli nie rozpoznasz siebie, nie będziesz także w stanie poznać ich wszystkich” (to jest: Boga, Chrystusa, aniołów)³⁴. W gnostyckim ujęciu poznanie siebie prowadzi do poznania innych bytów duchowych przez introspekcję, która jest również drogą poznania swego pochodzenia³⁵. Tego rodzaju poznanie jest jednocześnie drogą zbawienia³⁶. Przykładów tego rodzaju wypowiedzi można przytoczyć z tekstów z Nag Hammadi znacznie więcej. Motyw poznania siebie jest również znaczący dla tekstów z Nag Hammadi jak i w *Listach Antoniego*. Wskazuje na to samo środowisko duchowe³⁷. Jednak popularność zachęty poznania siebie samego w tekstach o charakterze ascetycznym utrudnia bliższe porównania. Jedyną charakterystyczną cechą wypowiedzi w *Listach Antoniego* jest brak rozważań na temat braku wiedzy o sobie samym, co jest przedmiotem wielu refleksji autorów tekstów z Nag Hammadi.

II. „OUSIA NOERA”

W *Listach Antoniego* pojęcie „ousia noera” pojawia się w dwu zakresach znaczeniowych. W pierwszym znaczeniu wskazuje na prabyt intelektualny, duchowy, stworzony przez Boga, w drugim sensie zaś wskazuje na nieśmiertelny, duchowy pierwiastek człowieka, jako jednostki, ale także jako element posiadany przez wszystkich ludzi oraz przez inne byty duchowe. W pierwszym znaczeniu wskazuje, prócz pochodzenia od Boga, na jedność początku wszystkich bytów. Antoni stwierdza: „Wszyscy zostaliśmy stworzeni jako jedna, niewidzialna »ousia« ”³⁸. W stworzeniu tym uczestniczy Chrystus. Jest on „prawdzi-

³¹ NHC II 138,9-16. Por. także naten temat R. Kunzman η, *Le livre de Thomas* (NHC II,7). Bibliothéque Copte de Nag Hammadi, Section, „Textes” 16, (Quebec 1986), s. 59-61.

³² NHC VI 22,30-34.

³³ NHC VII 92,10-14.

³⁴ NHC VII 117,2-7.

³⁵ Por. *Ewangelia Tomasza* NHC II 32,14-33,5; 40,16-18; 45,19 i n.; 51,6-10.

³⁶ Por. J. Zandee, „Die Lehren des Silvanus als Teil der Schriften von Nag Hammadi und der Gnostizismus”, w: *Essays on the Nag Hammadi texts in honour of P. Labib*, NHS 6 (Leiden 1975), s. 239-252, zwłaszcza s. 241-244.

³⁷ Por. J. Zandee, „Die Lehren des Silvanus” und drei andere Schriften von Nag Hammadi, „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts”, Abteilung Kairo 37 (1981), s. 37.

³⁸ Ep. 4,85 (PG 40,986A).

wym »nous« Ojca”, jest jego niezmiennym obrazem³⁹. Natomiast stworzona przez niego „ousia noera” jest „obrazem obrazu” i ze swej natury jest zmienna. Dokładniej zaś, zmienne są byty, które uczestniczą w „ousia noera”, to jest wszystkie byty stworzone przez Stwórcę, niezmiennego „nous” Ojca („intellectus patris”), tzn. Chrystusa⁴⁰. Niezmienny byt tworzy więc byty zmienne⁴¹. W „ousia noera” uczestniczą wszystkie byty, aniołowie, ludzie, demony, a nawet ciała niebieskie⁴². Zmienność bytów staje się, być może, przyczyną rozproszenia — utraty pierwotnej jedności. W drugim zakresie znaczeniowym „ousia noera” stanowi niewidzialny, duchowy element w człowieku⁴³. Antoni jednak mówi raz o utracie pierwotnej „ousia noera”, innym razem wyraźnie stwierdza, że człowiek ją nadal posiada i rozpoznaje⁴⁴. Chodzi prawdopodobnie o utratę pierwotnej jedności albo związku z Bogiem. Rozpoznanie siebie jako „ousia noera” w postulatcie poznania siebie samego otwiera jednocześnie możliwość poznania Boga i innych bytów duchowych.

Poglądy Antoniego na temat „ousia noera” można porównać z niektórymi wypowiedziami autorów takich utworów z Nag Hammadi, jak *Authentikos Logos* czy *Nauki Sylwana*. W *Authentikos Logos* dusza, która doszła do poznania siebie, poznała swe pochodzenie od Boga, powraca do swego „nous”, który jest dla niej właściwy. Nie jest to jednak świadomość przynależności do Boskiej pełni („pleroma”), jak na przykład w tekstach walentyniańskich. „Nous” duszy jest elementem stworzonym w człowieku⁴⁵. O duszy wypowiadają się *Nauki Sylwana*. „Z niego [to jest „niewidzialnego Ojca”] wyszła niewidzialna dusza sprawiedliwości i jest teraz zarówno towarzyszką członków, towarzyszką ciała, jak i towarzyszką ducha”⁴⁶. Dusza zajmuje miejsce środkowe w trychotomicznie ujętej antropologii. Trychotomiczną antropologię reprezentuje i wyraża gnostycki autor w innym miejscu jeszcze dokładniej: „Z ziemi, to jest z ziemskiej substancji powstało ciało, »obraz« ma na celu duszę i powstał ze wspomnienia o Boskim [obrazie]. Stworzenie jednak dotyczy »nous«, który powstał na wzór Boga. Boski »nous« ma więc swoją istotę z Boskiego”⁴⁷. W poglądach Antoniego trychotomia nie rysuje się tak wyraźnie. Ale pojęcie „ousia noera” w zakresie indywidualnym jest pojęciem różnym od duszy. To w związku z duszą jest gwarantującą nieśmiertelności, gdy dusza zwraca się ku swemu nieśmiertelnemu elementowi, którym jest właśnie „ousia noera”. W *Authentikos Logos* dusza przyjmuje swego oblubieńca, który „położył na jej oczach »Logos«, jak środek zbawienia, aby istniał widząc swój »nous« i by rozpoznała swych krewnych i osiągnęła wiedzę o ich korzeniach”⁴⁸. „Logos” łączy się z „nous” duszy, przez co odzyskuje ona siłę poznawczą. Na innym miejscu autor tego utworu dodaje: „Rozumna dusza, która trudziła się w poszukiwaniu, osią-

³⁹ Ep. 5, 10 (PG 40, 988C).

⁴⁰ „Unigenitus qui est intellectus verus Patris et imago eius qui ad imaginem imaginis suae fecit omnem rationalem creaturam”, ep. 2, 14.

⁴¹ „Nunc ergo ille est vita omnis rationalis intellectus in [rebus] creatis ab eo ad imaginem sui ipsius imaginis, quia ipse est intellectus verus Patris et quia imago Patris immutabilis est, in creaturis autem ad imaginem eius factis essentia est mutabilis”, ep. 5, 10 i n. (PG 40, 988C).

⁴² Ep. 4, 56 (PG 40, 984C).

⁴³ Ep. 3, 15; 4, 5; 6-12 (PG 40, 981D. 982C. 997A).

⁴⁴ „Essentia est immortalis”, ep. 2, 1; 3, 15; 4, 5 i n.; 6, 12 (PG 40, 995A. 981D. 997A); jednak także Deus „vidit intellectualem naturam quia in abyssum descendit mortua omnis perfecte”, ep. 3, 16 (PG 40, 995A).

⁴⁵ AuthLog, NHC VI 22, 4-9; 27-34; Silv, NHC VII 92, 10; 117, 1-5.

⁴⁶ NHC VI 22, 13-18.

⁴⁷ Silv, NHC VII 92, 19-27.

⁴⁸ NHC VI 22, 13-18.

gnęła wiedzą o Bogu"⁴⁹. Chodzi tu o wyrażenie „psyche logike” („rozumna dusza”), które możemy uznać za analogiczne do „ousia noera” w *Listach Antoniego*. Uaktywnienie „nous”, zbliżenie do „Logosu”, wzmocnienie „nous” przez przychodzący z zewnątrz „Logos” oznacza poznanie „krewnych” („syngenes”), a więc w pewnym stopniu powrót do pierwotnej jedności. Wyraża to również bardzo szeroko rozbudowana symbolika zaślubin. W *Egzegezie na temat duszy* duchowe zaślubiny przedstawiono jako powrót do stanu pierwotnego: „A ona [dusza] przyjęła Boską istotę od Ojca, tak że stała się nową, aby ją przyjęto na nowo w tym miejscu, gdzie była od początku”⁵⁰. Według *Nauk Sylwana* człowiek powinien wrócić do swojej istoty, rozumnej natury. „Rozumna natura będzie cię prowadzić do rozumnych postaci. Skłoń się ku rozumnej naturze i odrzuć naturę przyziemną”⁵¹. Wypowiedź zmierza także do zachęty ascetycznej, do odrzucenia od siebie ziemskiej natury. Interesuje nas jednak wyrażenie „physis noera”, które może odpowiadać wyrażeniu „ousia noera” w *Listach Antoniego*.

Niewątpliwie w *Listach Antoniego* idea „ousia noera” wyraźniej wskazuje na wspólnotę i jedność wszystkich bytów stworzonych. Nie brak także aluzji na ten temat w tekstach z Nag Hammadi. Wyraźniej jednak rysuje się w nich ujęcie indywidualistyczne. Wspólny dla obydwu źródeł jest pogląd o stworzeniu owej duchowej części człowieka oraz pogląd o pomocy przychodzącej z zewnątrz. Wydaje się, że brak idei o tożsamości tego elementu duchowego z Bogiem. W *Listach Antoniego* pojawia się również myśl o udziale Chrystusa jako pierwszego bytu, jako „nous” Ojca, w powstaniu duchowej natury człowieka.

III. IDEA UPADKU

Z przytoczonych już wypowiedzi Antoniego można wnioskować, że porównanie jego poglądów z wypowiedziami autorów tekstów Nag Hammadi można przeprowadzić w odniesieniu do idei upadku. W *Listach Antoniego* upadek przedstawiono w dwu ujęciach. Antoni mówi najpierw o odłączeniu się od Boga zmiennych bytów i o powstałej wskutek tego różnorodności bytów⁵². Wypowiedź dotyczy diabła, demonów, władców tego świata, ale także aniołów i ludzi, patriarchów, proroków i Apostołów⁵³. Rozproszenie i różnorodność tych bytów wynika z oddalenia od Boga. W innych wypowiedziach Antoni mówi wyraźnie o winie. Zwracając uwagę na przyczynę oddalenia się diabła od Boga, mówi, że była nią pycha szatana⁵⁴. Trudno jednak przypuścić, aby taką przyczyną była pycha przy oddaleniu się aniołów i świętych⁵⁵. Wydaje się więc, że chodzi tu o dwa ujęcia oddalenia się od Boga: jedno wynika ze zmienności bytów, drugie wynika z winy. Przez pychę zatem upadł diabeł i demony. Pycha była w ogóle początkiem zła⁵⁶. Przez pychę i zazdrość skłania szatan innych do

⁴⁹ NHC VI 34,32-35.

⁵⁰ NHC II 134,9-11.

⁵¹ NHC VII 94,14-19.

⁵² „ex fuga eorum a Deo multa diversitas facta est inter eos propter varietatem eorum”, ep. 4,56 (PG 40,984C).

⁵³ Ep. 4,58.

⁵⁴ Ep. 4,104 (PG 987B).

⁵⁵ Por. ep. 1,28 i n. („Intellectus docetur a spiritu... et distinctionem dat per cordis fructus ab eo quod mixtum est cum omnibus corporis naturis ex quo legis transgressio facta est”).

⁵⁶ „Nam initium motus superbia est, quae facta est primo”, ep. 4,109 (PG 40,987B).

odstępstwa⁵⁷. Upadek dotyczył także owej duchowej istoty: „Bóg widział »ousia noera« pogrążającą się w otchłani ku ostatecznej i całkowitej śmierci”⁵⁸. Stan człowieka w upadku łączy się z pojęciem „nieuleczalnej rany”, której nikt nie może uleczyć prócz Boga, za pośrednictwem Jednorodzonego Syna⁵⁹. Owa nieuleczalna rana dotyczy łączności człowieka z Bogiem. Wyraźnie również stwierdza, że grzech nie odpowiada owej duchowej naturze. Jest to stan dla niej nienormalny. Antoni mówi jednak o chorobie duszy, o zranieniu i osłabieniu duszy, o osłabieniu serca⁶⁰. Innym skutkiem upadku człowieka jest zaistnienie w ciele. Antoni nie łączy wprost zaistnienia w ciele z rozproszeniem czy winą, choć takie wnioski nasuwają się dość wyraźnie. Najczęściej opisuje ciało jako coś niegodnego. W charakterystyczny sposób mówi o ciele jako o „domu błota”, „domu błota i ciemności”, „ciężarze”, „więzieniu”, „jaskini zbójców”, „więzach śmierci”; mówi o domu, „w którym trwa wojna” — nazywa go „stanem zwierzęcym”⁶¹. Wydaje się, że w historii człowieka wydarzyły się według Antoniego dwa momenty krytyczne: rozerwanie pierwotnej jedności istoty duchowej lub oddalenie się od Boga oraz obciążenie człowieka ciałem. W listach znajdujemy także jedną wypowiedź wprost dotyczącą świata z oceną negatywną: „Jezus wiedział, że materia tego świata jest mocą diabła” (ewentualnie „jest w mocy diabła”)⁶².

W związku z ciałem Antoni mówi o trzech rodzajach „gwałtownych poruszeń”. Pierwszy rodzaj ma swoją siedzibę w ciele, osadzony jest w jego naturze, uformowany został jednocześnie z ciałem od pierwszej chwili stworzenia. Poruszenia te („motus”) wszelako dzieją się wyłącznie „za wolą duszy”, a wiadomo o nich tylko, że mają swoją siedzibę w ciele”. Inny rodzaj poruszeń pochodzi z nadużycia naturalnych skłonności, na przykład picia, jedzenia. Wreszcie trzeci rodzaj ma swoją przyczynę zewnętrzną, w działaniu szatana, który przez zazdrość stara się sprowadzić człowieka z dobrej drogi. Z jednej strony zatem przyznaje Antoni, że istnieją naturalne poruszenia ciała, które stanowią niedogodność przebywania człowieka w ciele, z drugiej zaś strony zło ich działania ma swoją przyczynę w przyzwoleniu duszy i to nawet wówczas, gdy powstają one w wyniku wpływu szatana z zewnątrz⁶³.

W tekstach z Nag Hammadi, w większości opisuje się stan pobytu duszy w ciele i na świecie. Najbardziej mitologiczny i rozbudowany opis znajdujemy w *Egzegezie o duszy*. Dusza ze stanu androgynicznego na początku, później — jako byt żeński — znajduje się w stanie upadku jako złączona z ciałem. Brak wyraźnie opisanych przyczyn tego upadku. Tekst przedstawi jednak drogę powrotu do jedności przez wyzwolenie z ciała i zaślubiny oblubieńca, przez co możemy sądzić, że upadek oznacza rozerwanie pierwotnej jedności z Bogiem. W *Egzegezie o duszy* przeważają metafory seksualne. Dusza oddaje się namiętnościom ciała; jej stan nazwano rozpustą⁶⁴. Tak więc znów pojawiają się dwa momenty kryzysu: rozerwanie pierwotnej jedności z Bogiem oraz przebywanie w ciele. Przyczyną może być stan niewiedzy, gdyż wyraźniej nakreślono zbaw-

⁵⁷ Ep. 4,23-25.30 (PG 40,982D).

⁵⁸ Ep. 3,16(PG40,995A).

⁵⁹ Ep. 2,13; 3,18.19.23; 4,7.9.88; 5,26; 6,15.20.

⁶⁰ Ep. 1,72(PG40,981A).

⁶¹ Ep. 4,83.97(PG 40,985C); 3,6 (PG 40,994C); 3,10 (PG 40,994D); 6,36.

⁶² Ep. 6,45 (PG 40,998C).

⁶³ Ep. 1,35-45 (PG 40,979 i n.) Por. *Apoftegmatycjów: Antoni* 22.

⁶⁴ NHC II 127,25-27; 129,4 i n.; por. AuthLog, NHC VI 23,1-34; 24,1-6; 25,11-25; Silv, NHC VII 92,35.

czą funkcję wiedzy o swym pochodzeniu. Podobną metaforykę znajdziemy w *Authentikos Logos*. Tu wyraźniej opisano upadek duszy jako zmieszanie z namiętnościami, stan zwierzęcy. Złem jest sama substancja hyliczna („ousia hylike”), co można potraktować jako przeciwstawienie do „ousia noera”⁶⁵. Dusza wpada w ręce wrogów i złoczyńców. Prócz namiętności wrogiem jest szatan albo, jak mówi *Authentikos Logos*, „moce przeciwnika”⁶⁶. Wydaje się więc, że są jakby dwa źródła zła: przebywanie w ciele i związane z tym namiętności oraz wrogie moce, w postaci szatana. Podobnie jak w *Egzegezie o duszy* wielką rolę odgrywa brak grozy, a więc treści takich metafor, jak „ślepotą”, „sen”, „zapomnienie”, „ciemność”, które wskazują na brak wiedzy⁶⁷. Takich metafor brak w *Listach Antoniego*.

Na interesującą zbieżność wskazują tylko obraz „błota”, jako oznaczenie ciała. Podobnie jak w *Listach Antoniego*, *Nauki Sylwana* i *Authentikos Logos* mówią o ciele jako o „błocie”. Nie wykluczone, że chodzi o aluzję do opisu stworzenia człowieka z ziemi w *Księdze Rodzaju*⁶⁸. W tekstach z Nag Hammadi można zauważyć pewne zróżnicowanie w wypowiedziach na temat grzechu. W *Authentikos Logos* brak w ogóle wypowiedzi o grzechu, w *Naukach Sylwana* natomiast mamy liczne wzmianki o winie i grzechu. Być może pozostaje to w związku z chrześcijańskim charakterem tego pisma. Wszystkie te utwory zawierają jednak przesłankę dla chrześcijańskiego ujęcia winy, a mianowicie mówią o wolności wyboru, a więc o ewentualnej odpowiedzialności⁶⁹. *Nauki Sylwana* mówią: „Przekaż mu [Chrystusowi] twoją decyzję, aby przyjął cię z radością”⁷⁰. O możliwości wyboru mówi także *Egzegeza o duszy*⁷¹. Tak więc ogólny schemat nauki o upadku w *Listach Antoniego* oraz w analizowanych tu utworach wydaje się wspólny. W *Listach Antoniego* wyraźniej zaznacza się upadek jako rozbicie pierwotnej jedności stworzonego przez Boga bytu oraz jako oddalenie od Boga. W tekstach z Nag Hammadi upadek opisano jako rozbicie wewnętrznej jedności duszy, oddalającej się od własnego „nous”, od własnej rozumności. W tekstach tych szerzej opisano również stan upadku i skutki upadku jako przebywanie w ciele.

IV. ASCEZA

Przeprowadzone już porównania i analizy pozwalają nam ukazać tło ascezy i motywacji ascezy w *Listach Antoniego* i w wybranych tekstach z Nag Hammadi. *Listy Antoniego* są bowiem przede wszystkim pouczeniami ascetycznymi i to o charakterze praktycznym.

W *Listach* znajdujemy najpierw zachętę do porzucenia świata: „Jeśli ktoś z was nie znienawidzi i nie wyrzeknie się z całego serca wszelkich dóbr ziemskich jak i wszelkich działań zależnych od nich i jeśli następnie nie wzniesie rąk swego serca ku niebu, do Ojca nas wszystkich, nie będzie dla niego zbawienia (...). Jak długo będziemy żyć w pokoju ze sprawami tego świata, pozostaniemy

⁶⁵ AuthLog, NHC VI 23,28; por. Silv, NHC VII 92,32 i n.

⁶⁶ AuthLog, NHC VI 30,27; 33,26; Silv, NHC VII 85,31; 91,19.

⁶⁷ Por. Silv, NHC VII 88,19-26; 98,28-99,2.

⁶⁸ Silv, NHC VII 104,29-31; AuthLog, NHC VI 29,16.

⁶⁹ Silv, NHC VII 86,23; 101,27; 103,28; 104,13; 105,25; 108,4; 109,9.11; 110,6; 114,30; AuthLog, NHC VI 24,12 i η.

⁷⁰ Silv, NHC VII 104,15-19.

⁷¹ ExAn, NHC II 128,30.

wrogami Boga, jego aniołów i świętych”⁷². Wypowiedź niewątpliwie nawiązuje do tak zwanej „apotaksis”, poświęconej w wielu pismach ascetycznych z kręgu monastycznego, czyli do wyrzekania się świata jako znaku powołania mnicha. Antoni zapewnia również braci o swojej miłości, „która nie jest z tego świata, ale jest miłością duchową według »ousia noera« ”⁷³. Antoni mówi o nawróceniu jako odpowiedzi na wezwanie Boga. Rozróżnia trzy rodzaje wezwania i nawrócenia. Jedni wzorem Abrahama nawracają się ze względu na miłość i naturalną dobroć swojej istoty — od chwili stworzenia idą ze słowem Bożym⁷⁴. Zapewne w obrazie wyjścia Abrahama Antoni czyni aluzję do monastycznej anachorezy. Inni kierują się ku słowu Bożemu w świadectwach pisanych, powodowani bojaźnią przed cierpieniami przygotowanymi dla grzeszników. Są wreszcie tacy, którzy trwają w grzechu i zatwardziałości, ale Bóg pełen miłosierdzia przez różne doświadczenia skłania ich do nawrócenia⁷⁵. Nie można tego podziału porównać z podziałem na trzy grupy ludzi w pismach gnostyków. Antoni wyraźnie uznaje możliwość zbawienia dla wszystkich. W całości swoich wywodów koncentruje się jednak na tych, którzy wstępują na drogę ascezy wzorem Abrahama. Tacy powinni przede wszystkim poznać siebie. Następnie powinni poddać oczyszczeniu swoje ciało przez posty i długie czuwania, usuwając cielesne pożądania⁷⁶. Antoni zachęca również do ascezy serca i duszy. Wydaje się, że można tu zastosować podział na ascezę zewnętrzną i wewnętrzną⁷⁷. Serce należy oczyszczać przez skupienie i modlitwę. Ostatecznym celem praktyk jest integracja człowieka, przywrócenie mu pierwotnej prawości, gdy ciało znajdowało się pod wpływem serca, a serce pod wpływem ducha. Tego rodzaju pierwotna jedność istniała, zanim zjawił się szatan, zanim szatan wmieszał się w sprawę ciała⁷⁸. Głównie chodzi o leczenie duszy, gdyż — jak twierdzi Antoni — „przez duszę przedostają się złe duchy działające w cielesności za jej pośrednictwem”⁷⁹. W pouczeniach ascetycznych Antoniego brak właściwie negatywnej oceny ciała, chociaż na pobyt w ciele patrzy pesymistycznie. Wysiłek ascetyczny pojmuje również jako duchową walkę. Mówi o „ciele, w którym trwa wojna”⁸⁰. Nie jest to jednak walka z ciałem, przeciw ciału, ale raczej w ciele. O grzechu w końcu decyduje dusza, nawet pokusy szatana zamieniają się w grzech za jej przyzwoleniem. Stąd właściwie jest to walka o duszę, walka, w której chodzi o podporządkowanie ciała sercu-duszy, która ma kierować się duchem⁸¹. Antoni mówi o kierowaniu się duchem, ale także Duchem Świętym, który podporządkowuje, wygasza namiętności, panuje nad namiętnościami, a przez to „niesie pokój ciału”. Mówi wyraźnie, że „dusza i ciało powinny współdziałać w dziele nawrócenia i oczyszczenia”⁸². I tak w pierwszym liście mówi o poddaniu i oczyszczeniu poszczególnych członków ciała, w stosunku do ich potrzeb naturalnych: snu, pożywienia, napoju, potrzeb seksualnych. Mówi

⁷² Ep. 3,33.35 (PG40,995D).

⁷³ Ep. 3,2 (PG 40,994B).

⁷⁴ S: PG 40,977B. Ep. 1,1 i n. brakuje w tekście tłumaczonym na gruziński.

⁷⁵ Ep. 1,15 i n. (PG 40,977D). Por. H. Dörries, *Die Beichte im alten Mönchtum/Judentum, Urchristentum, Kirche*, Festschr. J. Jeremias, Berlin 1964, s. 236: („An der Wurzel des Mönchtums steht ein vertieftes Sündenbewusstsein”).

⁷⁶ Ep. 1,33-38 (PG40,978C).

⁷⁷ Ep. 1,20-22 (PG40,978C).

⁷⁸ Ep. 1,26-31 (PG40,978C).

⁷⁹ Ep. 1,72 i n. (PG40,981A).

⁸⁰ Ep. 1,18; 4,4.55; 5,12; 6,14.

⁸¹ Ep. 1,69 i n. (PG40,977C).

⁸² Ep. 1,78 (PG40,981B/C).

o oczyszczeniu języka, wzroku, brzucha, nóg. Oczyszczenie polega na tym, że podążają one za wolą ducha. Współpraca człowieka i Boga w ascezie polega i na tym, że człowiek przez trud i wysiłek ascezy przygotowuje się na pomoc Bożą: „Bowiem widząc udręczenia, na jakie wystawia [mnich] swoje ciało, nieustanną modlitwę, post, błagania, poznawanie słowa Bożego, oddalanie zła, ucieczkę od świata i jego spraw, uniżenie i ubóstwo serca, łzy i wytrwałość w życiu monastycznym, Bóg zlituje się nad nim i da mu zbawienie”⁸³. Pojawia się tu motyw ascezy — nagroda w postaci zbawienia. Wiele miejsca w wysiłku ascetycznym powinna zająć czujność wobec podstępów szatana. Diabeł kieruje się zazdrością o życie wieczne przeznaczone dla tych, którym Bóg wybaczył. W walce z szatanem ważną bronią jest pokora, jako przeciwstawienie pychy szatańskiej oraz jako przeciwstawienie pokusie próżności i pychy, która dla mnicha jest najgroźniejsza.

Brak w wypowiedziach Antoniego niechęci wobec kobiet. Nie zastanawia się dłużej nad celibatem, zdaje się, że uznaje to jako coś oczywistego. Trudności, jakie tu dostrzega, przypisuje złym duchom, „które kuszą przez zazdrość i starając się splamić tych, którzy wybierają celibat”⁸⁴. Ale nie czyni z celibatu koniecznego warunku zbawienia. Antoni nie zna również ideału naśladowania Chrystusa, choć szeroko rozważa zbawczy czyn Chrystusa w przyjęciu człowieczeństwa. Chrystus pojawia się jako lekarz „nieuleczalnej rany” odłączenia się od Boga. Natomiast często wspomina o współdziałaniu z duchem — duchem nawrócenia, duchem synostwa, Duchem świętym. Duch Święty według motywacji nagrody zostaje wysłany jako odpowiedź na wysiłek ascety. Wówczas przez „niewidzialny ogień” pali on nieczystości i przywraca duchowi jego pierwotną czystość⁸⁵. Dzięki nauczaniu Ducha Świętego uczniowie poznają, że są przybranymi synami, a także rozpoznają Chrystusa. I dodaje: „a nabrali ducha, gdyż zaznali już obcowania ze swoją duchową istotą”⁸⁶. Wydaje się, że Antoni nie zawsze rozróżnia dokładnie „duchy”, ale z pewnością nawiązuje do ideału ascetycznego mnicha — „pneumatophoros”. Ducha Świętego przyjętego w chrzcie uznaje za tego, który „prowadzi nas do stanu pierwotnego”⁸⁷. Wydaje się, że motyw powrotu do stanu pierwotnego, do stanu pierwotnej jedności został najbardziej rozbudowany w jego motywacji ascetycznej. Będzie to jedność, w której nie ma rozróżnienia na mężczyznę i kobietę; ten aspekt motywu jedności pozostał, zdaje się, pod wpływem Ga 3,27-28⁸⁸. Ostatecznie ową jedność uzasadnia jednością Boga: „Pomnijcie, że Bóg jest jeden. Podobnie wszelka duchowa istota oparta jest na jedności. Tam gdzie nie panuje jedność i harmonia, zbiera się na wojnę”⁸⁹. Wprawdzie akurat nie mówi o jaką wojnę chodzi, ale w innych wypowiedziach wskazuje na wojnę, która toczy się w ciele. Ideał jedności i szczególna zachęta mogły mieć „Sitz im Leben” w szczególnych trudnościach życia monastycznego. Ideał jedności jest również realizowany w Kościele, który jest ciałem Chrystusa⁹⁰. Rozpoznanie w sobie „ousia noera” prowadzi do poznania także innych. Wysiłek ascetyczny motywuje więc także związkiem przynależności do Kościoła, związkiem z innymi. W licznych wypo-

⁸³ Ep. 1,78 (PG 40,981B/C).

⁸⁴ Ep. 1,40 (PG 40,979B).

⁸⁵ Ep. 3,34 in. (PG 40,995D).

⁸⁶ Ep. 2,28 (PG 40,993D).

⁸⁷ Ep. 3,40; 5,59 (PG 40,992A).

⁸⁸ Ep. 3,40; 4,5; (PG 40,981B); 4,62 (PG 40,984C).

⁸⁹ Ep. 6,13 in. (PG 40,997A).

⁹⁰ Ep. 4,85 (PG 40,986A).

wiedziach Antoni stwierdza, że uleczeni przez Chrystusa tworzą jedność z Bogiem oraz jedność świętych⁹¹. Są to fragmenty bardzo często powtarzane niemal dosłownie w kilku listach i sprawiają wrażenie świadomych powtórzeń w listach do różnych adresatów. Wysiłek ascetyczny przemienia także ciało. Antoni jest przekonany, że już teraz otrzymuje ono cząstkę „uduchowionego ciała, które powinniśmy uzyskać w zmartwychwstaniu sprawiedliwych”⁹². Tak więc motywem ascezy będzie także przygotowanie do zmartwychwstania. Nie jest to asceza wroga wobec ciała⁹³.

Jak przedstawia się zagadnienie ascezy w tekstach z Nag Hammadi? Stwierdziliśmy, że wszystkie teksty cechuje tendencja ascetyczna. Różnice w poszczególnych utworach zaznaczają się na poziomie motywacji ascezy. W niektórych badacze dostrzegają zdecydowanie antykosmiczną i antysomaczną tendencję uzasadnienia ascezy. W takim ujęciu rezygnacja ze świata może tylko zewnętrznie przypominać kościelną i chrześcijańską, na przykład przez powołanie na Łk 14,33, ale ze względu na głębsze uzasadnienie antykosmiczne nie nadaje się do porównań z wypowiedziami Antoniego. Dla porównania musimy wybrać utwory, które cechuje pozytywne ujęcie aktu stwórczego Boga. W niektórych utworach akt stwórczy demiurga ma tylko relatywnie negatywną ocenę, na przykład w pismach walentynian. W *Authentikos Logos* i w *Naukach Sylwana* stworzenie świata ma znaczenie pozytywne. *Nauki Sylwana* ujmują Stwórcę świata jako pantokratora. Autor odrzuca myśl o ignorancji Stwórcy, co może być nawet polemiką antygnostycką⁹⁴. Bóg, jest tym, który ożywia moce, dając życie ciału, który wstrząsa ziemią jak Bóg Biblii⁹⁵. Autor wprawdzie ocenia świat pesymistycznie: „Ten cały świat powstał w sposób podstępny, wszystkie rzeczy tego świata są bez pożytku”⁹⁶, a jednak uznaje ten świat za dzieło Boga. W zachętach ascetycznych tych utworów chodzi o wypowiedzi i rady typu mądrościowego. Najczęściej wypowiedianą zachętą jest analizowana już zachęta do poznania siebie samego, do rozumności. W zasadzie brak nawiązania do wyrzekania się świata przez aluzję do Łk 4,33. Tego rodzaju wzmiankę czytamy w utworze *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*, utworze z VI kodeksu, w którym brak śladów gnostyckiej myśli: „Nie każdy człowiek może postępować tą drogą, poza tym, który wyrzeka się wszystkiego, co posiada, i zachowuje post na każdym miejscu pobytu, gdyż liczni są zbójcy i zwierzęta na tej drodze”⁹⁷. „Zbójcy i zwierzęta” to według *Authentikos Logos* namiętności ciała⁹⁸. W *Egzegezie o duszy* w nawiązaniu do Ps 44,11-12 autor pisze o duszy: „[dusza] zważyła tylko na swego króla, swego naturalnego Pana, zapomina o domu ziemskiego ojca, w którym jej się źle działo, a przypomina sobie o swoim niebieskim ojcu”⁹⁹. Domem ziemskiego ojca jest ciało, ewentualnie świat. Dusza, idąc za swoim oblubieńcem, opuszcza świat, ciało. W *Authentikos Logos* wyrzeczenia się świata zobrazowano przez zdjęcie szaty; dusza „podaża ogołocoła z tego świata, mając jednak prawdziwą szatę wewnętrzną, a przybrana jest w ślubną

⁹¹ Ep. 2,22 in.; 3,27 in.; 4,91 in.

⁹² Ep. 1,72 (PG 40,981A).

⁹³ Por. P. Nagel, dz. cyt., s. 29.

⁹⁴ Silv, NHC VII 113,15-18.

⁹⁵ Silv, NHC VII 114,33-115,2.

⁹⁶ Silv, NHC VII 97,32-98,2.

⁹⁷ NHC VI 5,21-24.

⁹⁸ AuthLog, NHC VI 24,20-26; porównanie to występuje także w innych tekstach: LibThom, NHC II 139,25-30; ExAn, NHC II 127,25-29.

⁹⁹ ExAn, NHC II 134,22-28.

szatę w piękności serca, a nie w pychę ciała¹⁰⁰. Chodzi więc o odrzucenie „pychy ciała”, która — być może — wskazuje na konkretną formę ascezy, powściągliwości. Działanie ascetyczne zmierza przez wiedzę do wyrzeczenia się materii, „aby [dusza] widziała przez swój umysł [nous], rozpoznała swoich krewnych i osiągnęła wiedzę o swoim korzeniu [pochodzeniu], aby powróciła do pionia, z którego najpierw wyrosła, aby przyjęła to, co do niej należy, a opuściła materię”¹⁰¹. Porzucenie świata, materii związane jest z motywem osiągania wiedzy o sobie i o swoim pochodzeniu.

W ascetycznych zachętach możemy znaleźć pewne ślady podziału na to, co nazwalibyśmy ascezą wewnętrzną i zewnętrzną. Autor *Nauk Sylwana* zachęca: „Synu mój, oczyść się najpierw w swoim zewnętrznym zachowaniu, abyś mógł oczyścić się także wewnątrznie”¹⁰². We wszystkich jednak utworach możemy zaobserwować raczej tendencję „uduchowienia”, spiritualizacji wysiłków ascetycznych. W *Egzegezie o duszy* znajdziemy nawet krytykę ascetycznych pouczeń: „W ten sposób dusza zostanie uratowana przez odrodzenie. To jednak nie nastąpi przez słowa ascezy ani przez jakieś techniki, ani przez napisane pouczenia, ale jest [dziełem] łaski Ojca, to prawdziwy dar duchowy”¹⁰³. „Słowa ascezy” wprawdzie nie wskazują na odrzucenie pouczeń i praktyki ascetycznej, ale podkreślanie daru Boga skłania nas raczej do uznania w tej wypowiedzi krytyki ich skuteczności.

Tak więc asceza o kierunku wewnętrznym, duchowym nakazuje odwrócenie się od świata i ciała i zwrócenie się do umysłowej części człowieka. Zdaje się, że brak wzmianek wprost i dokładnie o ascezie zewnętrznej, to znaczy konkretnych ćwiczeń i praktyk ascetycznych, jest także swoistym rodzajem odrzucenia ciała, deprecjacją jego znaczenia dla ascezy. Poznanie siebie samego jako bytu duchowego, rozumnego oznacza jednocześnie konieczność odwrócenia się od spraw ciała. Według *Egzegezy o duszy*, dusza powinna porzucić „rozpustę z cudzołożnikami i złoczyńcami”¹⁰⁴, którymi są namiętności ciała. Podobne zachęty czytamy w *Naukach Sylwana*: „Strzeż się, abyś nie spłonął w ogniu rozpusty (...), starą szatę rozpusty odrzuć, a przy wdziej czystą, błyszczącą szatę, gdyż w niej jesteś piękny”¹⁰⁵. W zachętach tego rodzaju trzeba rozróżnić „rozpustę duszy” i „rozpustę ciała”, czyli namiętności ciała i namiętności duszy. „Wielka wojna rozgrywa się z powodu rozpusty duszy, w niej powstaje także rozpusta ciała”¹⁰⁶. Przypomina to rozróżnienie, jakie wprowadza Antoni. Widać również zbieżność w ocenie decydującej roli duszy w walce z namiętnościami. Dusza ma wyrwać się z namiętności ciała i w połączeniu ze swoim „nous”, umysłem, ma się stać duszą rozumną. *Authentikos Logos* i *Nauki Sylwana* podają katalogi namiętności, które dusza powinna odrzucić: „Wzmocnij walkę — pisze autor *Nauk Sylwana* — przeciw wszelkiemu szaleństwu, które tkwi w namiętnościach erotycznych, przeciw złu przewrotności, próżności, kłótlivosti, namiętnej zazdrości, gniewowi, jękości i chciwości”¹⁰⁷. Namiętności są wyrazem braku rozumu, walka z nimi jest powrotem do rozumu. Chodzi także o zwrócenie się ku swemu wewnętrznemu „nous”, z pomocą przychodzącego

¹⁰⁰ AuthLog, NHC VI 32,2-8.

¹⁰¹ AuthLog, NHC VI 22,26-34.

¹⁰² Silv, NHC VII 117,25-28.

¹⁰³ ExAn, NHC II 134,25-33.

¹⁰⁴ ExAn, NHC II 127,31-128,2.

¹⁰⁵ Silv, NHC VII 105,17-19.

¹⁰⁶ ExAn, NHC II 130,35-131,2.

¹⁰⁷ Silv, NHC VII 84,19-27; por. AuthLog, NHC VI 23,31; ExAn, NHC II 90,29-31.

z zewnątrz „Logosu”. W bardziej chrześcijańskich *Naukach Sylwana* tym przychodzącym z pomocą jest Chrystus: „Synu mój, zwróć się do twej boskości, a odrzuć od siebie owych złych i zwodniczych przyjaciół. Przyjmij miłosierne Chrystusa jako dobrego nauczyciela”¹⁰⁸. W wysiłku ascetycznym chodzi o to, aby boski „nous” człowieka utrzymać z dala od ciała, a nawet duszy. Człowiek według trychotomicznej zasady podziału składa się z ciała, duszy i umysłu „nous” i jest „zmieszany”, jak powiada autor *Authentikos Logos*¹⁰⁹: „Jeśli wymieszasz siebie — pouczają *Nauki Sylwana* — otrzymasz trzy części, jeśli tylko odpadniesz od cnoty w głąb upadku. Kieruj się według umysłu [„nous”], nie myśl o sprawach ciała. Zdobywaj siłę, gdyż umysł [„nous”] jest silny”¹¹⁰. Na innym miejscu kierunek tej uduchowionej „enkrateia” jest jeszcze bardziej widoczny: Boskości, która jest w tobie, nie stwarzaj smutku ani przygnębienia. Powinieneś ją pielęgnować i prosić o to, abyś zawsze pozostał czysty i powściągliwy, tak co do twej duszy, jak i twego ciała, gdyż wtedy staniesz się tronem mądrości i zaufania Boga”¹¹¹. W wypowiedzi pojawia się pojęcie „enkrates” w związku ze stosunkiem do ciała i duszy. Wskazuje to oczywiście na inne znaczenie czystości ciała i duszy od tej czystości, o której mówił św. Antoni. W wielu wypowiedziach autorów tekstów z Nag Hammadi można się domyślać, że chodzi o enkratyzm dotyczący życia małżeńskiego czy pożycia seksualnego w ogóle. Dusza jako istota żeńskiej natury jest mniej wartościowa niż męski „nous”. Były to przekonania ogólnohellenistyczne. Według *Authentikos Logos* dzieci kobiety, pochodzące z jej dawnego małżeństwa, są mniej wartościowe od dzieci ze związku z mężczyzną, z którym teraz żyje¹¹². Dzieci jej męża są duchowe, jej własne zaś cielesne. Oczywiście chodzi o symboliczne znaczenie, o podkreślenie większej wartości czynnika męskiego. Nie można z tego rodzaju wypowiedzi wnioskować, że chodzi wyraźnie o potępienie małżeństwa. Symbolika zaślubin z Boskim oblubieńcem służy bowiem także do ukazania zjednoczenia duszy, jej powrotu do Boskiego początku. Chodzi raczej o głębsze i zasadnicze odrzucenie spraw ciała, a w dalszej konsekwencji negatywną ocenę życia małżeńskiego także. Najwymowniejszym przykładem tego może być wypowiedź autora *Księgi Tomasza*, utworu o nauce zbliżonej do *Egzegezy o duszy*. „Tak jak u zwierząt, ich ciało ginie, tak również i te twory zginą; czyż nie powstają ze współżycia [ciał] tak, jak ciała zwierzęce?”¹¹³. Chodzi o potępienie ciała, które uczestniczy w powstawaniu i rozwoju ciała, a więc rzeczywistości, którą autor *Księgi Tomasza* wyraźnie nacechował negatywnie.

Ascezę autorzy tekstów z Nag Hammadi pojmowali także jako walkę („agon”). Jak stwierdził Jan Zandee, wyobrażenia walki w tych pismach są pochodzenia biblijnego¹¹⁴. Jest to walka z przeciwnymi mocami, z szatanem, który za pomocą namiętności pragnie związać człowieka z ciałem¹¹⁵. Najwymowniejszym obrazem tego jest obraz wędkarza, rybaka, który zapuszcza sieć lub rzuca wędkę z odpowiednimi przynętami, według słabości tych, których chce złowić. „Tak dzieje się z nami na tym świecie jak z rybami. Przeciwnik czuwa przeciwko nam, gdy zasadza się na nas jak rybak, który chce nas złowić i cieszyć

¹⁰⁸ Silv, NHC VII 90,30-31.

¹⁰⁹ NHC VI 25,11.14.18.

¹¹⁰ Silv, NHC VII 92,34-93,5; por. AuthLog, NHC VI 25.11.14.18.

¹¹¹ Silv, NHC VII 91,34-92,9.

¹¹² AuthLog, NHC VI 23,11-26.

¹¹³ LibThom, NHC II, 139,6-9.

¹¹⁴ Art. cyt. por. wyżej przypis 37.

¹¹⁵ AuthLog, NHC VI 29,23-25.27.30; Silv, NHC VII 114,1-15.

się, gdy nas połknie. Daje przed nasze oczy wiele pokarmu z tego świata i przygotowuje to dla naszego ciała, chce bowiem, żeby serce [naszej] duszy skłoniło się ku jednemu z tych pokarmów, aby w ten sposób nas pokonał"¹¹⁶. Trudno z tej wypowiedzi wnioskować, że chodzi o powściągliwość wobec pokarmów. Chodzi o rezygnację z ponęt świata ukazanych bardzo ogólnie, a przede wszystkim o czujność w walce z przeciwnikiem. W bardziej chrześcijańskim utworze *Nauki Sylwana* wysiłek ascetyczny łączy się z przewyżnianiem grzechu. W częstych wzmiankach o grzechu ustawicznie pojawia się także wspomnienie o pomocy Chrystusa¹¹⁷. W tym utworze znajdujemy wyraźną wzmiankę o monastycznej pokorze. Motywem pokory jest pokonanie pysznych. Brak wprost wzmianki o szatanie, który zgrzeszył pychą. „Chrystus upokorzył dumne moce, pysznych zawstydził przez swą pokorę, to On poniżył w swoim odrzuceniu to, co uważa się za czcigodne; w ten sposób pokora staje się szczególnie wielką przed Bogiem; Ten, który przybrał człowieka, który pokorę zechciał wynieść ponad pysznych"¹¹⁸. W opisie pokory Chrystusa znajdujemy zachętę do naśladowania. W aluzji do Ps 50,19 („ofiara jest serce skruszone”) zachęca autor do opowiedzenia się za Chrystusem i naśladowania go: „Zgoda jest darem ofiarnym dla Chrystusa i tym jest właśnie pokora serca. Gdy się ukorzysz, zostaniesz wysoko wyniesiony"¹¹⁹. Przez tego rodzaju zachętę do pokory *Nauki Sylwana* zbliżają się w swej motywacji ascezy do odpowiednich wypowiedzi z *Listów Antoniego*.

PODSUMOWANIE

Porównanie ascezy i jej motywacji w *Listach Antoniego* oraz w wybranych utworach z Nag Hammadi prowadzi nas do wniosku o istnieniu wspólnego systemu światopoglądowego, który — w myśl studiów nad tekstami z Nag Hammadi przeprowadzonych przez J. Zandee — możemy nazwać światem myśli platońskiej. Wysiłek ascetyczny odwrócenia się od namiętności ciała, pośrednio także od ciała w ogóle — to wyraźniej w tekstach z Nag Hammadi — dokonuje się w imię powrotu do pierwotnej jedności. Jedność ta oznacza integrację człowieka w *Listach Antoniego* jako podporządkowanie całego człowieka duchowi, a uczestniczy w tym także ciało, a w tekstach z Nag Hammadi — przede wszystkim powrót do jedności czynnika rozumnego, który zdaje się jest tożsamy z całym człowiekiem. Aktywność ascetyczna koncentruje się na aktywności duszy, która ma możliwość wyboru, a więc jest wolna. W obydwu tekstach przychodzi pomoc z zewnątrz, w postaci „Logosu”; w tekstach chrześcijańskich tym „Logosem” jest Chrystus. W *Listach Antoniego* ciało nie ma oceny negatywnej, gdyż będzie uczestniczyć w zmartwychwstaniu. Wydaje się to dalszym krokiem chrystianizacji tego systemu myślowego, w którym jako całość *Listy* jednak uczestniczą. Wielką rolę w analizowanych i porównywanych tekstach odgrywa zasada poznania siebie samego, zastosowania do treści: poznaj swoją duchową substancję, naturę, która łączy cię z Bogiem.

¹¹⁶ AuthLog, NHC VI 38,4-13; 31,8-14. Por. także w koptyjskich apoftegmatkach ojców: M. Chaîne. *Apophthegmata patrum* (Le Caire 1960), nr 181.

¹¹⁷ Silv, NHC VII 86,20-23; 101,27; 103,28; 104,13; 105,25; 108,4; 109,11; 110,6; 114,20.

¹¹⁸ Silv, NHC VII 110,29-111,7.

¹¹⁹ Silv, NHC VII 104,16-24.

W odniesieniu do szerszego zagadnienia, to jest kontaktów monastycyzmu i gnostycyzmu, należy postawić bardzo ostrożny wniosek. Mnisi mogli czytać zarówno takie teksty, jak *Listy Antoniego*, ale również *Nauki Sylwana* czy *Authentikos Logos*. Treść ascetyczna i zapewne nie zawsze ostre i jasne odróżnienie tego, co nie chrześcijańskie w ich treści, mogło być przyczyną, że czytali także teksty gnostyckie. W każdym razie takie utwory jak *Authentikos Logos* i *Nauki Sylwana* mogą tworzyć pomost między duchowością pierwszych mniichów i gnostyków.

ANTONIUS-BRIEFE UND NAG-HAMMADI TEXTE

Zusammenfassung

Der Vergleich der Askese und ihrer Begründung in den Schriften des Antonius und in den ausgewählten Schriften aus Nag Hammadi führt zu dem Schluss, dass bei beiden ein gemeinsames Gedankensystem besteht und dieses gemeinsame Gedankensystem stammt aus der Gedankenwelt Platon's. Die asketische Bemühung, sich von den Leidenschaften des Leibes abzuwenden, ist deutlicher ausgedrückt in den Texten von Nag Hammadi; denn diese asketische Bemühung führt zur Rückkehr zur ursprünglichen Einheit. Diese Einheit als Vereinigung des Menschen ist bei Antonius und in den Nag-Hammadi-Texten gleichermassen dargestellt. Der Unterschied besteht darin, dass in den *Briefen des Antonius* die Einheit in der Unterordnung des ganzen Menschen unter den Geist besteht, woran auch der Leib Anteil nimmt; in den Texten von Nag Hammadi besteht die Rückkehr zur Einheit vor allen Dingen darin, dass sich der Nus, fast wie ein selbständiges Wesen, von Seele und Leib abwendet. In beiden Quellen kommt eine Hilfe von aussen durch den „Logos“, und in den christlichen Texten ist dieser „Logos“ Christus. In den *Briefen des Antonius* wird der Leib nicht negativ bewertet, da er zur Auferstehung berufen ist. Und dies scheint ein weiterer Schritt zur Christianisierung dieses Gedankensystems zu sein, an dem die *Briefe* als Ganzen teilhaben. Um auf Ausgangsfrage zurückzukommen: das Mönchtum könnte sehr wohl Kontakt gehabt haben mit den Texten aus Nag Hammadi, und es könnte deshalb wohl auch ein inhaltlicher Zusammenhang bestehen, jeden falls mit solchen Werken wie *Authentikos Logos*, *Die Lehren des Silvanus*, *Exegese über die Seele* und ähnlichen Schriften. Durch diese Werke könnte man eventuell eine Brücke zu bauen suchen zwischen dem Monastizismus und dem Gnostizismus in Nag Hammadi, sofern sich die Frage klären lässt, warum und auf welche Weise solche Werke gerade unter authentisch gnostische Schriften geraten sind.