

Wincenty Myszor

Gnostycyzm : przegląd publikacji

Studia Theologica Varsaviensia 13/1, 193-230

1975

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WINCENTY MYSZOR

GNOSTYCYZM — PRZEGLĄD PUBLIKACJI

Treść: I. Publikacje tekstów z Nag-Hammadi; II. Wokół metodologii badań; III. Zagadnienie form i wątków literackich; IV. Gnostycyzm w aspekcie istoty; V. Pochodzenie gnostycyzmu; VI. Gnostycyzm a Nowy Testament; VII. Hermetyzm, mandaizm, manicheizm, literatura starochrześcijańska.

W artykule przedstawiono następujące publikacje.

A. Wydania tekstu: P. Nagel, *Das Wesen der Archonten*, Halle 1970; M. Krause und P. Labib, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Band 2, Glückstadt 1971 (skrót = ADAIK, 2); *The Facsimile Edition of the Nag-Hammadi Codices, Codex VI*, Leiden 1972, wyd. E. J. Brill (= *Facsimile Codex VI*); *Codex VII*, Leiden 1972 (= *Facsimile Codex VII*); W. Till — H. M. Schenke, *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1972.

B. Opracowania: W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971 (= Tröger, *Mysterienglaube*); P. Nagel, *Von Nag-Hammadi bis Zypern. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin 1972 (= *Von Nag-Hammadi*); J. Ménard, *L'Évangile de Verité*, Leiden 1972; E. J. Brill, *Nag-Hammadi Studies II* (= NHS II); *Essays on the Nag-Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, wyd. M. Krause, Leiden 1972; E. J. Brill, *Nag-Hammadi Studies III* (= NHS III); A. Bertrand, *Le baptême de Jesu*, Tübingen 1973 (= Bertrand); K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Berlin 1973 (= Fischer, *Tendenz*); W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, Warszawa 1973, maszynopis pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra H. Bogackiego (= *Gnostycyzm*); *Gnosis und Neues Testament*, wyd. K. W. Tröger, Berlin 1973 (= *Gnosis u. NT*).

Poza podanymi skrótami wydań tekstów z Nag-Hammadi oraz

opracowań posługuję się skrótem NHC = Nag-Hammadi Codex (kolejna liczba oznacza miejsce danego utworu w kodeksie, następnie p. = strony w oryginale lub pl. = tablice fotograficzne, a po przecinku wiersze).

Wobec braku jednolitości w opracowaniach obcojęzycznych skrótów tytułów częściej cytowanych dotąd pism gnostycznych proponuję oprzeć na wersji łacińskiej: AJ = *Apocryphon Johannis*; BG 2; NHC II, 2; III, 1; IV, 1; Auth = *Authenticos Logos*, NHC VI, 3; ApcAd = *Apocalypsis Adae*, NHC V, 5; 1 ApcJc = *Apocalypsis Jacobi*; NHC V, 3; 2 ApcJc = 2 *Apocalypsis Jacobi*, NHC V, 4; ApcPl = *Apocalypsis Pauli*, NHC V, 2; ApcPt = *Apocalypsis Petri*, NHC VII, 3; BG = *Berolinensis Gnosticus* (w wydaniu *Gnostischen Schriften*); EpJc = *Epistula Jacobi*, NHC I, 1; Eug = *Eugnostos*, NHC III, 3; NHC V, 1; EvAeg = *Evangelium Aegyptiorum*, NHC III, 2; NHC IV, 2; EvPhil = *Evangelium Philippi*, NHC II, 3; EvThom = *Evangelium Thomae*, NHC II, 2; EV = *Evangelium Veritatis*, NHC I, 2; ExAn = *Exegesis Animae*, NHC II, 6; HA = *Hypostasis Archontum*, NHC II, 4; LibThom = *Liber Thomae*, NHC II, 7; 2 LogSeth = 2 *Logos Seth*, NHC VII, 2; Nebr = *Nebront*, NHC VI, 2; Noema = *Noema*; NHC VI, 4; OgdEnn = *De Ogdoad et Enneade*, NHC VI, 6; Or = *Oratio*, NHC VI, 7; OM = *De Origine mundi*, NHC II, 5 (według tytułu niemieckiego: UW = *Vom Ursprung der Welt*); ParSem = *Paraphrasis Seem*, NHC VII, 1; Rheg = *Rheginos*, NHC I, 3; Silv = *Silvanus*, NHC VII, 4; SJC = *Sophia Jesu Christi*, NHC III, 4; BG, 3; StelSeth = *Tres Stelae Seth*, NHC NHC VII, 5.

Przegląd publikacji na temat gnostycyzmu obejmuje zasadniczo lata 1971—73, w tym jedynie druki zwarte. Nie uwzględniono ogromnej ilości publikacji w czasopismach. Przegląd ten nie jest również kompletny. Wybór został wyznaczony przez obiektywne trudności dotarcia do wszystkich publikacji oraz przez subiektywną ocenę autora. Przegląd uwzględnia publikacje obcojęzyczne, gdyż polskich nie ma. Wyjątkowo jedynie przedstawiam wyniki własnej pracy, gdyż przed jej publikacją, poza skonfrontowaniem z podobnymi badaniami zagranicznymi, należy ją uzupełnić o analizę nowo wydanych tekstów źródłowych, jak również oprzeć na nowszych opracowaniach.

I. PUBLIKACJA TEKSTÓW Z NAG-HAMMADI

Przełomowym wydarzeniem w historii publikacji tekstów gnostycznych z Nag-Hammadi było przejście inicjatywy przez specjalnie w tym celu powołaną komisję UNESCO, w skład której wcho-

dzą przedstawiciele ośrodków naukowych Europy, Stanów Zjednoczonych Ameryki i Republiki Arabskiej, a więc: G. Garitte z Belgii, S. Giversen z Danii, A. Guillaumont z Francji, R. Kasser ze Szwajcarii, M. Krause z NRF, H. Ch. Puech z Francji, G. Quispel z Holandii, J. M. Robinson z USA, który jest jednocześnie sekretarzem Komitetu i Wydawnictwa Facsimile, S ä v e - S ö d e r b e r g h ze Szwecji, R. Mc Wilson z Wielkiej Brytanii oraz ze strony Egiptu: Gamal Mehrez, Pahor Labib, Shafik Farib, Victor Girgis, obecny dyrektor Muzeum Koptyjskiego.

Komisja ta utworzyła specjalną podkomisję wydawniczą Nag-Hammadi-Codices (Giversen, Krause, Robinson). Publikacją prac wydawniczych tej grupy zajęła się firma E. J. Brill w Leydzie. Teksty z NHC I—V zostały w większej części już opublikowane, rozpoczęto więc od wydania facsimile kodeksu VI i VII w roku 1972 (w latach 1973 i 1974 ukazały się dalsze, nie mam jednak do nich dostępu).

Komisja UNESCO wykorzystuje już dotąd wykonane prace, zwłaszcza inwentaryzację, zabezpieczenie przez pleksiglasowe oprawy, a więc starania prowadzone dotąd przez H. Ch. Puecha przed 1949 r., J. Doresse'a do 1958 r., M. Krausego do 1962 r. i J. M. Robinsona do 1970 r. W miarę badań rękopisów zmieniają się dane odnośnie do ilości stron, tytułów, rozmiarów gnostyckich traktatów, rozmiaru strat. J. Doresse obliczył np. że biblioteka pierwotnie mogła zawierać około tysiąca stron, z których 794 było w komplecie; M. Krause oblicza jej zawartość na od 1352 do 1440 stron, z czego zachowało się 1130.

Aktualne obliczenia wskazują, że prawdopodobnie ukryto w starożytności 1313 stron, przy czym w kodeksie XIII było tylko stron 16. Z tej liczby 1175 stron zostało zidentyfikowanych, względnie przepisano 1261 stron, z których 1139 można zidentyfikować. Identyfikację utrudniają fragmenty, puste strony i makulatura w oprawie skórzanej kodeksów. Wydaje się jednak, że 90% całej biblioteki zostało już ustalone.

Podobnie przedstawia się sprawa tytułów. Obecnie ustala się ich liczbę, wliczając dublety, na 55 pism. Nie wydaje się jednak, aby było to ostatnie słowo. Owe 10% zbioru niezidentyfikowane oraz liczne fragmenty mogą jeszcze wskazać na nie wykryte dotąd pisma gnostyckie. Poważnie zaczęto rozważać sprawę trzynastu kodeksów. Okazuje się bowiem, że prawdopodobnie pierwotnie było ich tylko dwanaście + osobny traktat poza zbiorem (*Protennoia*) wraz z resztkami innych stron. Oznaczało by to, że posiadamy obecnie — tak ustalają inni — jedenaście prawie w całości zacho-

wanych kodeksów, jeden traktat poza kodeksami oraz resztki zaginionego, dwunastego kodeksu¹.

Rozpoczęto również badanie skórzanych opraw kodeksów oraz makulatury. Prace związane z kodeksami VI i VII rzuciły nieco światła na pochodzenie rękopisów. Na kartach oprawy NHC VII znajduje się pokwitowanie za zboże z datą 339 r i 349 r, saidzkie fragmenty Księgi Rodzaju (Rdz 32, 5—21; 42, 17—30; 35—38)², fragmenty listu do ojca P a c h o m e, pismo presbytera Z a c h e o s a do presbytera S o s n o s a oraz Sosnosa do jakiegoś mnicha. Fragmenty te bada obecnie prof. J. B a r n s z Oxford. Podobne szczątki znajdują się w oprawie kodeksów IV, V, VIII. Pierwsze informacje z tych studiów potwierdzają, że teksty gnostyckie zostały przepisane w jakiejś społeczności mniszej, względnie przez gnostyków zorganizowanych na wzór mnichów. Językowe zbieżności z tekstami manichejskimi z Medinet-Madi, nie wykluczają, że mogła to być również gmina manichejska³. W każdym razie czas przepisania, określony na 1 połowę IV wieku został potwierdzony w sposób oczywisty. Badaniom poddaje się nie tylko oprawę (dziwne tylko, że tak późno się do tego zabrano!) ale również sam tekst. Okazuje się, że poza niektórymi odkrytymi już notatkami kopistów znajdują się w tekście fragmenty pism, których byśmy się nie spodziewali. H. M. S c h e n k e odkrył bowiem w NHC VI, 5 (p. 48, 16—51, 23) nieudolne tłumaczenie P l a t o n a, *Politeia* 588b—589b⁴. Ciekawa jest sprawa pochodzenia tego fragmentu i jego funkcja w gnostyckim tekście.

Sporo informacji ogólnych o zbiorze, zwłaszcza o czasie powstania, dostarczają również analizy językowe. Temu zagadnieniu specjalne studium poświęcił P. N a g e l⁵. Okazuje się, że istnieje współzależność między trzema czynnikami dającymi się obserwować w języku koptyjskim, a mianowicie między elementami dialektycznymi, topograficznymi i chronologicznymi. Obecnie nie jesteśmy w stanie uchwycić dokładniejszych relacji między nimi. Tylko w niektórych szczegółach możemy się pokusić o wnioski. P. Nagel ustala na przykład, że teksty z Kodeksu II różnią się od tekstów Kodeksu V nie tylko fonetycznie, morfologicznie, ale również syntaktycznie. Kodeks V jest prawie identyczny językowo

¹ *Facsimile Codex VI*, Introduction s. 16; NHS III, s. 74.

² R. K a s s e r, *Le Muséon*, 1972 s. 65—89.

³ Por. *Gnostycyzm*, s. 68.

⁴ *Gnosis u. NT*, s. 53; opracowanie ma być wydane w *Orientalistische Literaturzeitung* 1973/74.

⁵ P. N a g e l, *Die Bedeutung der Nag-Hammadi — Texte für die koptische Dialektgeschichte*. W: *Von Nag-Hammadi*, s. 16—27.

z saidzką wersją Nowego Testamentu i tekstami Pachomiusza. Natomiast pisma Kodeksu II reprezentują typ „przedklasyczny”, stopień prowadzący do „czystego” dialektu saidzkiego⁶. Na tej podstawie Nagel sądzi, że teksty z NHC V mogą wskazywać na późniejszy okres powstania rękopisów, w lokalnym rozgraniczeniu rozprzestrzeniania się dialektów koptyjskich trzeba zatem wziąć pod uwagę także czas trwania poszczególnego dialektu na danym terenie, oraz czynnik wzajemnych kontaktów między dialektami. Odnosnie dialektu Kodeksu I (Junga) datacja wiąże się ściśle z oceną jego treści, czy jest walentyniańska i o ile. Nagel ustala powstanie pism tego kodeksu na 1 połowę II wieku.

Przejdźmy jednak do spraw bardziej szczegółowych. Celem wydania tekstów z Nag-Hammadi jako *facsimile* jest umożliwienie wszystkim badaczom, zwłaszcza koptologom i tłumaczom tekstów gnostyckich, jak najszybsze zapoznanie się ze zbiorem i udostępnienie go innym. Wydanie dokonane przez E. J. Brilla spełnia ten cel całkowicie, jeśli chodzi o rękopisy z NHC VI i VII. Po wstępie w języku angielskim i arabskim wydawcy publikują na kilku stronach fotografię kodeksu zamkniętego, rozwiniętego, samą operawę w wymiarach proporcjonalnie zmniejszonych z podziałką umożliwiającą odczytanie rzeczywistych, a następnie już w rozmiarach 1:1 fotografie każdej strony wypełnionej tekstem. Każda tablica wyposażona jest w podwójną paginację, bieżącą oraz paginację oryginalną, w oparciu o rękopis. Dodatkowe znaki wskazują, czy paginacja znajduje się rzeczywiście w tekście, czy została odtworzona. Tym sposobem wydawcy nie przesadzają ostatecznie o kolejności stron. Paginacja proponowana opiera się na inwentaryzacji Muzeum Koptyjskiego. Tekst jest bardzo czytelny (jeśli chodzi o NHC VI i VII) i większość fragmentów można czytać nawet bez specjalnych studiów paleograficznych. Pod koniec wydania redaktorzy zestawiają fragmenty stron. Te, które noszą jakieś znaki, ślady pisma lub rysunku zostały ponumerowane w celu dalszych studiów i identyfikacji. Dzięki współczesnej technice wydawniczej, a zwłaszcza starannemu wydaniu przez E. J. Brilla, badacz gnostycyzmu ma możliwość obcowania z rękopisem niemal w oryginale.

Pojawienie się wydania na zasadzie *facsimile* wydaje się zahamowało na jakiś czas samodzielne opracowania pojedynczych pism gnostyckich. Obecnie badacze skupiają się na tłumaczeniach i monografiach. Okres nowych ujęć syntetycznych, prac uwzględniających całość biblioteki nastąpi być może po wydaniu wszystkich rękopisów.

⁶ Tamże, s. 22 n.

Wydaje się zatem, że efektem dawnego stylu pracy — to znaczy poszczególnych ośrodków niezależnie od siebie — jest wydanie równoczesne jednego pisma, jak również opublikowanie tekstów z II i VI kodeksu (niezależnie od *facsimile* tego ostatniego)⁷. Wydanie gnostyckich i hermetycznych tekstów z NHC II i VI, niezależnie od skolacjonowania tekstu i tłumaczenia, jest ponadto wartościowe z uwagi na wstęp i ogólną orientację w całości biblioteki z Nag-Hammadi. M. Krause podaje szczegółowy opis rękopisów od kodeksu VII do XIII⁸, ustala tytuły wszystkich pism z Nag-Hammadi⁹ oraz dzieli się uwagami na temat języka kodeksu II i VI¹⁰. Tekst oryginalny, zestawiony w dwu kolumnach z tłumaczeniem niemieckim nie wymagał wielu rekonstrukcji. Zniszczenia dotknęły przede wszystkim pierwszych wierszy na stronach. Niektóre z nich po zestawieniu z wydaniem *Facsimile Codex VI* oraz w oparciu o podobne zwroty na innych miejscach można odtworzyć¹¹. Przyznac jednak trzeba, że w stosunku do innych kodeksów — zwłaszcza V — tekst wydanych utworów jest bardzo czytelny. Kodeks VI zawiera trzy pisma hermetyczne, bardzo ważne w studiach nad relacjami między gnostycyzmem a hermetyzmem¹². Obecnie więc, po pracy M. Krausego oraz *Facsimile Codex VI*, posiadamy dwa kodeksy wydane w całości: II i VI, oraz VII w *facsimile*.

Brak koordynacji prac spowodował również ukazanie się dwu niezależnych wydań *Hypostazy archontów* z Kodeksu II. Wydanie Bullarda¹³ odznacza się większą troską o komentarz rzeczowy i religijnohistoryczny. Edycję P. Nagela¹⁴ cechuje większa troska o szatę językową. P. Nagel, znawca dialektu subachmimskiego, stara się przez translację na język grecki przekazać czytelnikom obraz greckiego oryginału¹⁵. Wydanie tekstu koptyjskiego i greckiego opiera na dokładnej analizie leksykograficznej. We wprowadzeniu zajmuje się kwestią aluzji biblijnych w wydanym utworze. Kwestia ta jest niezmiernie ciekawa ze względu na stosunek do Septuaginty oraz wczesnych tłumaczeń na język koptyjski. O oby-

⁷ ADAIK, 2.

⁸ Tamże, s. 1—15.

⁹ Tamże, s. 16—21.

¹⁰ Tamże, s. 22—67.

¹¹ *Gnostycyzm*, s. 108, przypis 179.

¹² Chodzi o: OgdEnn NHC VI/p. 52, 1—63, 32; Or NHC VI, 7/p. 63, 33—65, 7; *Asklepiou* NHC VI, 8/p. 65, 8—78.

¹³ R. A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, Berlin 1970; por. W. Myszor, STV 11 (1973) nr 1 s. 215 n.

¹⁴ P. Nagel, *Das Wesen der Archonten*, Halle 1970.

¹⁵ Tamże, s. 17—80.

dwu wydaniach wyraża się krytycznie R. Kasser¹⁶. Wyżej stawia wydanie P. Nagela, natomiast po komentarz odsyła do wydania Bullarda. Własne uzupełnienia tekstu opiera na wizji lokalnej rękopisu, którą przeprowadził w 1971 r. w Kairze¹⁷. Trzeba zaznaczyć, że Kasser w swych tłumaczeniach dokonuje w dość oryginalny sposób podziału tekstu. Opiera go na związkach treściowych i językowych, a nie na wierszach oryginału. Sposób ten ułatwia analizę nie-koptologom, natomiast utrudnia konfrontację z oryginałem.

Z poważnych wydań tekstów gnostyckich z ostatnich lat należy odnotować nowe wydanie *Berolinensis Gnosticus* przez H. M. Schenkego¹⁸. Jak wiadomo, papirus ten zawiera dublety dwu pism znanych z Nag-Hammadi: *Apokryf Jana* i *Sophia Jezusa Chrystusa*. Schenke w nowym wydaniu dołączył koptyjskie fragmenty *Dziejów Piotra*¹⁹. Uzupełnienie to nie pozostaje bez związku z pismami z Nag-Hammadi. W NHC VI, 1 znajduje się pismo *Dzieje Piotra*. Przyszłe badania powinny wyjaśnić, w jakiej relacji pozostają obydwa teksty. Wydanie Schenkego poza uzupełnieniami bibliograficznymi i komentarzem²⁰, przynosi pewne poprawki tłumaczenia oraz uzupełnienia tekstu na podstawie dłuższej wersji AJ z NHC II, 1. W NRD podobno przygotowuje się wydanie synopsy wszystkich wersji *Apokryfu Jana*.

W ten sposób bardzo skrótowo przedstawiliśmy najważniejsze wydania tekstów gnostyckich z Nag-Hammadi. Pozostaje jeszcze wspomnieć o drugiej (po *Facsimile-Edition*) serii wydawniczej Brilla. Chodzi o rozpoczętą przez *Nag-Hammadi-Bibliography*²¹ cykl *Nag-Hammadi-Studies*. Drugi tom tego przedsięwzięcia wydawniczego poświęcony jest w całości *Ewangelii prawdy*²², trzeci stanowią prace przyjaciół i uczniów znanego wydawcy manichejskich i gnostyckich tekstów koptyjskich, Aleksandra Böhliga, ofiarowane mu w 60 rocznicę urodzin²³. Krótkie omówienie tych dwu po-

¹⁶ NHS III, s. 22—35.

¹⁷ Tamże, s. 25.

¹⁸ W. Till — H. M. Schenke, *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1972.

¹⁹ Tamże, s. 296—320.

²⁰ Tamże, s. 330—341.

²¹ D. M. Scholer, *Nag-Hammadi Bibliography, 1948—1969*, Leiden 1971, NHS I; por. recenzja: W. Myszor, CT 43 (1973) nr 1 s. 225 nn.

²² J. Ménard, *L'Évangile de Verité*, Leiden 1972, NHS II.

²³ *Essays on the Nag-Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, edited by Martin Krause, Leiden 1972, NHS III; zawiera prace: *Verzeichnis der Veröffentlichungen von Alexander Böhlig*, s. 5—15; S. Giversen, *Solomon und die Dämonen*, s. 16—21; R. Kasser, *L'Hypostase des Archontes. Propositions pour quelques lectures et re-*

zycji zamknie część sprawozdania poświęconą edycji tekstów z Nag-Hammadi.

Tom II *Nag-Hammadi-Studies* składa się z czterdziestostronnico-wego wprowadzenia, tłumaczenia *Ewangelii prawdy*, ponad stu stron komentarza, doskonałych indeksów oraz kompletnej bibliografii dotyczącej tego najważniejszego traktatu z Nag-Hammadi. We wprowadzeniu J. Ménard ustosunkowuje się do dwu poważnych hipotez odnośnie do struktury i języka oryginalnego tego utworu. Sprawa oryginału jest o tyle ważna przy wydaniach tekstu koptyjskiego, że wielu wydawców próbuje na podstawie retranslacji odtworzyć postać oryginalną i nie jest bez znaczenia, czy oryginał był grecki, czy syryjski. Zdaniem G. Fecht'a oryginalnym językiem EV był język koptyjski. Na podstawie analizy NHC I, 1, p. 16, 31—22, 10 Fecht wykrył charakterystyczny układ stroficzny tekstu, grę słów, szyk wyrazów. Zjawiska te można wytłumaczyć jedynie koptyjskim oryginałem. Z inną hipotezą wystąpił P. Nagel. Jego zdaniem, oryginalnym językiem EV był syryjski lub któryś ze starożytnych języków semickich (aramajski). I ten uczony znalazł szereg argumentów językowych i stylistycznych na poparcie swojej hipotezy. Ménard, oceniając pozytywnie obydwie próby, pozostaje jednak przy dotychczasowym stanowisku, a mianowicie, że EV powstała w języku greckim²⁴. Sam zresztą swego czasu dokonał retranslacji *Ewangelii prawdy* na język grecki²⁵.

Drugim problemem, który zajmuje Ménarda, są sprawy treściowe, a więc: pojęcie poznania, specyfika gnostyckiego języka, miejsce cytatów Nowego Testamentu, walentynizm treści ideowej. Tymi sprawami zajmiemy się jednak w odpowiednich częściach naszego przeglądu.

Następny tom *Nag-Hammadi-Studies* ze spraw edytorskich zawiera jedynie wspomniany już artykuł R. Kassera na temat *Hipostazy archontów*. Poświęcony jest wydawcy tekstów koptyjskich, o nim zatem słów kilka. Aleksander Böhlig (urodzony w 1912 r.

constitutions nouvelles, s. 22—35; M. Krause, *Die Petrusakten in Codex VI von Nag-Hammadi*, s. 36—58; J. Ménard, *Les problèmes de l'Evangile selon Thomas*, s. 59—73; J. M. Robinson, *Inside the Front Cover of Codex VI*, s. 74—87; W. R. Schoedel, *Topological Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism*, s. 88—108; J. D. Turner, *A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition*, s. 109—119; W. C. Unnik, *Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten*, s. 120—132; F. Wisse, *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, s. 133—143; J. Zandee, *Die Lehren des Silvanus*, s. 144—155.

²⁴ NHS II, s. 15.

²⁵ J. Ménard, *L'Evangile de Verité*, Paris 1962.

w Dreźnie) jest orientalistą-koptologiem i teologiem ewangelickim. Jest uczniem A. Deissmanna, H. Lietzmanna i E. Seberga — jeśli chodzi o teologię, oraz K. Sethego, H. Schaedera i C. Schmidta — jeśli chodzi o orientalistykę. Zajmuje się — jak wykazuje to 190 pozycji jego prac — przede wszystkim wydawaniem tekstów koptyjskich, manichèjskich i gnostyckich oraz ogólnie chrześcijaństwem wschodnim. Pracę doktorską²⁶ napisał w 1934 r., habilitował się²⁷ w roku 1952. Po wojnie przez jakiś czas był profesorem w Halle, od 1963 roku przebywa w Tübingen jako profesor języków i kultury chrześcijańskiego Wschodu. Obecnie przygotowuje wydanie *Ewangelii Egipcjan* oraz dwutomowe wydanie podręcznika literatury chrześcijańskiej A. Baumstarka. Należy do komitetu wydawniczego *Nag-Hammadi-Studies*.

II. METODOLOGIA BADAŃ

W uwagach metodologicznych pragniemy jeszcze raz powrócić do zagadnienia znaczenia tekstów z Nag-Hammadi dla współczesnych badań nad gnostycyzmem, a następnie przypomnieć pewne stale powtarzające się w różnych opracowaniach wnioski i postulaty metodologiczne odnośnie badania natury gnostycyzmu, jego różnych odłamów i kierunków oraz problemu pochodzenia.

Metodologii badań gnostycyzmu i znaczeniu tekstów z Nag-Hammadi dla tych studiów poświęcone są ściśle trzy prace: R. Haardta²⁸, K. Rudolpha²⁹ oraz zbiorowa wypowiedź badaczy berlińskich, którymi kieruje H. M. Schenke³⁰.

Rozważania Haardta nawiązują do wygłoszonego na kongresie w Messynie referatu na ten sam temat³¹. Wypowiedzi tego badacza odnoszą się przede wszystkim do kwestii pochodzenia gnostycyzmu, niemniej problem ten wiąże się nierozzerwalnie ze sprawą definicji — określeniem, czym gnostycyzm był³². Haardt rozróżnia trzy sposoby rozwiązywania kwestii pochodzenia gnostycyzmu.

²⁶ *Die Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte.*

²⁷ *Die griechische Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament.*

²⁸ R. Haardt, *Zur Methodologie der Gnosisforschung.* W: *Gnosis u. NT*, s. 183—202.

²⁹ K. Rudolph, *Nag-Hammadi und die neuere Gnosisforschung.* W: *Von Nag-Hammadi*, s. 1—15.

³⁰ *Die Bedeutung der Texte von Nag-Hammadi für die moderne Gnosisforschung.* W: *Gnosis u. NT*, s. 13—76.

³¹ Por. W. Myszor, *STV* 9 (1971) nr 1 s. 376 n.

³² *Gnosis u. NT*, s. 184.

1) Na zasadzie odwoływania się do wątków historycznoliterackich w ramach świata hellenistycznego, a więc orientalnych, żydowskich i greckich. Grupa badaczy przyjmujących ten sposób wyjaśniania genezy gnostycyzmu dopatruje się w tych wątkach pewnych charakterystycznych cech, tendencji, prognozy, stopni pośrednich i prowadzących do gnostycyzmu.

2) Druga grupa badaczy pragnie fenomen gnozy objaśnić za pomocą socjologii i psychologii. Ci uczeni i przeciwnostawiają się interpretacji gnozy jako jedynie wypadkowej różnych tendencji świata hellenistycznego.

3) Za najbardziej typowego reprezentanta trzeciej grupy uznał Haardt H. J o n a s a. Ten uczony pragnie uzasadnić istnienie gnozy, a więc i historyczny fenomen gnostycyzmu — przy pomocy rozważań egzystencjalno-ontologicznych i filozoficznych³³.

W ramach pierwszej grupy mieszczą się wszyscy dotychczasowi badacze, których zaliczano do historyków dogmatu, jak na przykład A. H a r n a c k, i orientalistów, a więc przedstawicieli szkoły historyków religii: W. Bousset, R. Reitzenstein i R. Bultmann. Obecnie w orientalnych hipotezach pochodzenia gnostycyzmu coraz bardziej podkreśla się udział elementów pochodzenia żydowskiego, coraz mniej natomiast szans posiada hipoteza irańska. Okazuje się bowiem, że wszystkie elementy, które można by odnieść do religii irańskich — wiążą się w tekstach oryginalnych mniej lub więcej z żydowskimi³⁴. Nie można również wiązać całego zjawiska gnostycyzmu z jednym motywem literackim, na przykład z *Pieśnią o perle* — jak to czynił G. W i d e n g r e n³⁵.

Haardt wyraża się również krytycznie o badaczach korzystających z metod socjologicznych i psychologicznych³⁶. Chodzi tu przede wszystkim o P u e c h a, Q u i s p e l a i G r a n t a. Wydaje się rzeczą oczywistą, że obydwu metod nie można przeciwstawiać. Interpretacja tekstów wiele zawdzięcza psychologii i socjologii religii, ale jednocześnie nie można uprawiać czystej analizy zjawiska gnostycyzmu bez oparcia o źródła opracowane przedtem pod względem historycznym i literackim. Słuszny zatem jest postulat Haardta, że dopiero obydwie metody mogą wypracować syntezę i dać wyjaśnienie problemu pochodzenia gnostycyzmu.

Interpretacja H. Jonasa, przedstawiciela grupy trzeciej, opiera się na założeniach filozoficznych systemu H e i d e g g e r a. Jonas stara się wyjaśnić gnozę w pewnym oderwaniu od analiz historycznych

³³ Tamże.

³⁴ *Gnostycyzm*, s. 212—217.

³⁵ *Gnosis u. NT*, s. 190.

³⁶ Tamże, s. 191—194.

i literackich. Rozważania Jonasa nie stoją w sprzeczności z danymi historycznoliterackimi — sam Jonas uważa się za ucznia szkoły historyków religii — ale je pogłębiają, stawiając pytania o przyczynę zaistnienia w ogóle takiego zjawiska religijnego, jakim była gnoza. Najważniejsze idee gnozy mieszczą się zdaniem Jonasa, w religiach antycznych, ale w gnozie tworzą jednak coś nowego. Nowość ta opiera się na antropozoficznym i antykosmicznym ujęciu świadomości³⁷. Taki pogląd H. Jonasa zbliża go do systematyzujących zjawisko religii ujęć fenomenologów religii³⁸.

W związku z powyższym nasuwa się dosyć duża trudność, a mianowicie: jak i na jakiej zasadzie odróżnić gnozę od gnostycyzmu. Na ogół przyjmuje się, że gnoza oznacza zjawisko ogólnoreligijne, niezależne od warunków historycznych, gnostycyzm zaś ma oznaczać zjawisko historyczne w starożytności, czyli inaczej gnozę II wieku. S. A r a i³⁹ używa tych pojęć akurat odwrotnie. Trzeba zaznaczyć, że w kręgu języka niemieckiego (i to wydaje mi się źródłem krytyk definicji zaproponowanych w Messynie) zachodzi ta trudność, że używa się pojęcia *Gnosis* w szerszym i ścisłym znaczeniu⁴⁰: w szerszym odpowiada messyńskiej definicji gnozy, a w ściślejszym odpowiada gnostycyzmowi. Wydaje się jednak, że po zerwaniu z pojęciem gnostycyzmu jako herezji chrześcijańskiej należy te dwa pojęcia w miarę możliwości dokładnie odróżniać. Jest rzeczą oczywistą, że w źródłach występuje jedynie pojęcie gnozy. Występuje w tekstach chrześcijańskich, ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych, w tekstach gnostyckich i hermetycznych, wszędzie przybierając pewien określony odcień znaczeniowy. Już choćby dlatego należy używać na określenie zespołu treści, nauk, światopoglądu, względnie systemu gnostyckiego nazwy „gnostycyzm”, pojęcia nowożytnego, które pojawia się wyłącznie w opracowaniach, pozostawiając nazwę „gnoza” jako pojęcie techniczne, gnostyckie.

W związku z tekstami z Nag-Hammadi zrodziły się nowe problemy metodologiczne, niektóre zaś starsze przestały być aktualne. Nowe teksty wykazały niezbicie, że gnostycyzm jest ruchem religijnym pozachrześcijskim⁴¹. Wszyscy, którzy zetknęli się bliżej z nowymi źródłami, wykazują z łatwością w większości pism gnostyckich powierzchowny wpływ elementów chrześcijańskich. Inaczej przedstawia się sprawa z elementami żydowskimi. Teksty

³⁷ Tamże, s. 195.

³⁸ *Gnostycyzm*, s. 44—47.

³⁹ Por. STV 9 (1971) nr 1 s. 379.

⁴⁰ *Gnosis u. NT*, s. 195 n.

⁴¹ *Von Nag-Hammadi*, s. 7; *Gnosis u. NT*, s. 15; *Gnostycyzm* s. 136 n. 155 n.

z Nag-Hammadi ujawniają pisma, w których nie ma śladu wpływów chrześcijańskich, natomiast niemal we wszystkich można znaleźć wpływ judaizmu.

Teksty z Nag-Hammadi to również jeden z nielicznych zbiorów starożytnych rękopisów, przechowanych do naszych czasów w takiej ilości pism. Układ zbioru powstał na początku IV wieku. Należy przypuścić, że mógł również mieć podobną postać w greckim oryginale, nic bowiem nie wskazuje, że teksty zostały dobrane pod jakimś kątem. Za oryginałem greckim przemawia zaś fakt, że literatura koptyjska powstała i rozwijała się dzięki przekładom przede wszystkim z języka greckiego⁴². Fakt ten z punktu widzenia metodologicznego jest godny odnotowania, gdyż wiele analiz, tłumaczeń i przyczynków atomizuje zbiór. Całość zbioru natomiast jest również ważną przesłanką. Wiele opracowań usiłuje nie tylko uchwycić w nim szereg tendencji, różnic — co nie może dziwić — ale nawet nazwać poszczególne pisma według schematów zaczerpniętych z pism antygnostyków. I tak, w wielu publikacjach można spotkać określenie „nauka setian”, „pisma setiańskie”. Tymczasem trzeba pamiętać, że setianie opisani przez Hipolita różnią się nieco od setian Ireneusza, czy Origenesa. Można również przypuścić, że nazwa ta może co innego oznaczać w stosunku do tekstów z Nag-Hammadi. Takie, wydaje mi się, jest również tło nieporozumień z walentynianizmem Kodeksu Junga. Z tej racji słuszny jest postulat K. Rudolpha, aby w analizie tekstów z Nag-Hammadi zaprzestać używania tego pojęcia, wypracowanego przecież w relacjach Ojców Kościoła⁴³. W ten sposób nie podważa się zasadniczo relacji polemistów antygnostyckich, teksty bowiem je potwierdzają. Chodzi jedynie o szczegóły systemów gnostyckich i nową, opartą na oryginalnych źródłach, terminologię.

Mimo wyraźnie niechrześcijańskiego charakteru wielu pism z Nag-Hammadi można się również zgodzić z twierdzeniem M. Krausego, że granica między chrześcijaństwem a gnozą w tych źródłach, a więc i w II wieku, była płynna⁴⁴. Na poparcie tego wniosku autor przytacza wieloznaczność takiego motywu, jak wątek perły, który mógł być interpretowany w duchu chrześcijańskim i po gnostycku, w zależności od tego, w jakim znalazł się kontekście⁴⁵. Uwaga ta ma znaczenie praktyczne. Odnosi się to przede wszystkim do *Ewangelii według Tomasza*, która jest pismem

⁴² *Gnostycyzm*, s. 66 n.

⁴³ *Von Nag-Hammadi*, s. 5.

⁴⁴ NHS III, s. 51 nn.

⁴⁵ Tamże, s. 53 n.

gnostyckim, mimo że niektóre logia zdają się być chrześcijańskimi⁴⁶. Wnioski Krausego należy jednak uściślić.

Obecność wyraźnie niechrześcijańskich tekstów w zbiorze oraz zdecydowanie antygnostyckiej polemiki u chrześcijan dowodzi, że płynność między gnostycyzmem a gnozą dotyczyła pewnych ugrupowań chrześcijan-gnostyków i być może tylko w pewnym okresie i rejonie. Rejon ten zresztą można bliżej określić, a mianowicie tam, gdzie nie stworzono frontu antygnostyckiego, a Kościół do czekał się gnostyków ortodoksyjnych. Tym rejonem był właśnie Egipt. Drugie uściślenie dotyczy tekstów. Teksty dla nas wieloznaczne (gnostyckie i chrześcijańskie) — dla ich autorów wyrażały treści w sposób jednoznaczny. Tak przynajmniej trzeba przypuścić. Chyba, że trzeba się liczyć z wieloznacznością zaprogramowaną, na przykład w celach misyjnych, wśród chrześcijan.

Do bardzo trafnych uwag natury metodologicznej dochodzi również M. Fischer w pracy habilitacyjnej nad listem do Efezjan⁴⁷. Stwierdza on mianowicie, że jest rzeczą bardzo problematyczną z tekstów późniejszych (a więc dotyczy to także Nag-Hammadi) wnioskować o kształcie gnostycyzmu w I wieku. Z faktu, że istniała gnoza w II wieku — taka, jak ją przedstawiają teksty z Nag-Hammadi — nie można wnioskować, że taką postać miała również w wieku I, w okresie Nowego Testamentu. Tak więc z punktu widzenia metodologicznego nowe teksty nie są materiałem, którym biblista może się posługiwać do woli.

W związku z tym zagadnieniem, stosunku gnostycyzmu do chrześcijaństwa, pojawia się jeszcze jedno określenie, które bez bliższego wyjaśnienia może być rozumiane opacznie. Chodzi o przymiotnik „przedchrześcijański”. Określenie gnostycyzmu przymiotnikiem „przedchrześcijański” — może oznaczać gnostycyzm, który pojawił się przed II wiekiem naszej ery (czyli przed „klasycznym” gnostycyzmem) oraz może oznaczać gnostycyzm istniejący przed Chrystusem. W pierwszym znaczeniu — widać wyraźnie — używa się go równoznacznie z pojęciem gnostycyzmu jako herezji chrześcijańskiej, gdyż sugeruje się, że w II wieku istniał tylko gnostycyzm chrześcijański. W drugim zaś znaczeniu, jak na razie, jest tylko hipotezą. Nie ma przekonujących dowodów, że gnostycyzm pojawił się przed chrześcijaństwem. Mogła istnieć gnoza w sensie ogólnoreligijnego zjawiska; tak mówi się o gnozie żydowskiej. Wynika więc stąd, że przymiotnik „przedchrześcijański” należy zastąpić bardziej precyzyjnym „pozachrześcijański”. Istnienie w II wieku

⁴⁶ *Gnosis u. NT*, s. 15.

⁴⁷ Fischer, *Tendenz*, s. 174.

gnostycyzmu pozachrześcijańskiego, którego dowodzą teksty z Nag-Hammadi, czyni więc bardziej prawdopodobną hipotezę istnienia gnostycyzmu pozachrześcijańskiego w I wieku, a dopiero na dal-
szym planie gnostycyzmu przedchrześcijańskiego.

III. ZAGADNIENIE FORM I WĄTKÓW LITERACKICH

Na tym odcinku przeglądu publikacji chodzi nam o syntetyczne spojrzenie na luźne uwagi, rozproszone w różnych pracach, o istnieniu w tekstach z Nag-Hammadi i poza nimi, częściej powtarzających się form i wątków literackich.

Trzeba przyznać, że dotąd niewiele ukazało się prac w całości poświęconych tym zagadnieniom. Przeważają raczej prace zainteresowane treścią. Przeważają również studia szczegółowe poświęcone poszczególnym pismom. Z zakresu form literackich uwagę badaczy przyciąga apokaliptyka i formy egzegetyczne, w mniejszym stopniu zaś zajmuje ich gnostycki list, dialog i hymn. O wątkach literackich najwięcej informacji można znaleźć o wędrówce duszy, tradycji Apostołów Tomasza, Piotra i Jakuba oraz wątki chrześcijańskie, które jednak należą raczej do zagadnień związanych z Nowym Testamentem.

W tekstach z Nag-Hammadi zdają się przeważać formy apokaliptyczne⁴⁸. Wiele utworów nosi nazwę *Apokalipsa* (najważniejsze z nich: 1 i 2 ApcJc, ApcPt, ApcAd). Niektóre zaś — chociaż o innym tytule, czasem nadanym przez wydawców — zawierają wiele charakterystycznych elementów literatury apokaliptycznej (np. EpJc, AJ, EvAeg). Forma apokalipsy oraz wątki apokaliptyczne występują w tekstach z Nag-Hammadi również w postaci mieszanej z innymi formami literackimi, jak list, hymn, modlitwa, opis męczeństwa, dialog, egzegeza⁴⁹. Ten komplikacyjny niewątpliwie charakter wielu pism gnostyckich trzeba uwzględniać przy dokładnej analizie poszczególnych wypowiedzi. Często bowiem w tekstach gnostyckich występuje motyw, który zdawałby się kłócić z zawartością treściową, względnie z ogólnym światopoglądem gnostyckim. W tekstach z Nag-Hammadi na przykład Chrystus objawia się często jako zmartwychwstały, a gnostycy analizują problem zmartwychwstania ciała. Kodeks Junga poświęca temu zagadnieniu specjalny traktat (Rheg). Wiadomo zaś, że w gnostyckiej nauce nie ma miejsca na pozytywną ocenę ciała. Można to wytłumaczyć podwój-

⁴⁸ *Gnostycyzm*, s. 75—84.

⁴⁹ Tamże, s. 84 nn.

nie: albo wpływem apokaliptyki, albo wpływem chrześcijaństwa. Oczywiście gnostycy nadawali zmartwychwstaniu zupełnie inne tłumaczenie, wykorzystali ten motyw dla ilustracji nauki o budzeniu do gnozy, prawdziwego życia, względnie dla nakreślenia transcendentnej postaci zbawcy⁵⁰. Wysuwana coraz częściej hipoteza o żydowskim środowisku kształtowania się gnostycyzmu w apokaliptyce zyskuje jeden z poważniejszych dowodów⁵¹.

Apokaliptyka żydowska została przejęta przez pisma gnostyckie nie tylko z powodu objawiającego charakteru nauki gnostyków, ale również dla ukazania perspektywy zbawienia. Gnostycy i w tym względzie okazali się kontynuatorami tradycji żydowskich. Kilka utworów z Nag-Hammadi, jak wskazuje przegląd literatury dokonany przez badaczy berlińskich — opiera się na pewnym schemacie, dosyć zresztą czytelnym w konstrukcji utworu⁵². Perspektywa zbawienia opisana jest przez ukazanie poszczególnych etapów walki o los gnostyków. Kończy się zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa. Apokaliptyka występuje bardzo wyraźnie w tak zwanych tekstach setiańskich (to znaczy tekstach, których bohaterem jest biblijny Set). Ten schemat można również odczytać w *Apokryfie Jana* przypisywanym barbelognostykom.

Występowanie w tekstach z Nag-Hammadi formy dialogu nie wskazuje na jakieś specjalne związki genetyczne. Dialog był bowiem znaną w starożytności formą literacką. Na uwagę zasługują jedynie pewne szczegóły. Jest to bowiem dialog w bardzo prymitywnej postaci, oparty na schemacie pytań i odpowiedzi⁵³. Pyta dostępujący gnozy, odpowiada — najczęściej w dłuższych periodach — objawiający. Taka postać dialogu wydaje się być formą wybraną dla ukazania pewnego aspektu treściowego. Gnostycyzm przedstawiał się i pretendował do rangi nauki objawionej. W takiej sytuacji nie ma wiele miejsca na dyskusję, kontrargumenty, przytaczanie stanowisk przeciwstawnych. Dialog występuje również w tekstach hermetycznych, wydaje się jednak, że ma tam inną wymowę. Można zbadać w przyszłości, jak grecka postać dialogu dyskursywnego została zmieniona w hermetyzmie w dialog mystagogiczny, a następnie w dialog objawiający w tekstach gnostyckich.

Pojawienie się w tekstach z Nag-Hammadi formy hymnu dla wielu badaczy wskazuje na życie liturgiczne gnostyków⁵⁴. Dowód ten

⁵⁰ *Gnosis u. NT*, s. 16. 29.

⁵¹ *Von Nag-Hammadi*, s. 7.

⁵² *Gnosis u. NT*, s. 16 n. 50 nn. 237.

⁵³ *Gnostycyzm*, s. 87.

⁵⁴ *Gnosis u. NT*, s. 41. n. 63 n.

jest tym bardziej przekonujący, że w tekstach hermetyczno-gnostyckich, w których elementy kultu są silniej zaznaczone, hymn również występuje⁵⁵. Hymn, modlitwę, homilię (tak określa się na ogół formę EV) można by wspólnie określić nazwą „forma medytacyjna”⁵⁶. Na uwagę zasługują również liczne partie tekstu, które ujawniają związki z magią (zwłaszcza w EvAeg), magia zaś wskazywałaby na egipski rodowód gnostyckich tekstów.

Obok apokaliptyki w tekstach z Nag-Hammadi najbardziej wybijają się na plan pierwszy formy egzegetyczne. Prawdopodobnie niektóre z pism opierają się na literaturze apokryficznej. Egzegeza gnostycka nie przedstawia się jednak w sposób jednolity. Są to midrasze, parafrazy, cytowania, komentarze do wybranych werse-
tów, targumy⁵⁷. Wśród tych form szczególne miejsce zajmuje komentarz do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju⁵⁸. Uwaga ta odnosi się szczególnie do takich pism, jak AJ, OM, HA, ApcAd.

Z wątków literackich w omawianych publikacjach najwięcej uwagi poświęcono wędrówce duszy⁵⁹. Struktura pisma z II kodeksu, zatytułowanego *Egzegeza o duszy*, według badaczy berlińskich bliska jest systemowi Szymona Maga. W. Schmithals określa nawet ten system jako przedsymoniański. W jego centrum znajduje się nauka o upadku żeńskiej istoty⁶⁰. Niezależnie od tych uwag można stwierdzić wiele analogii do wątku S o p h i i⁶¹. Badacze berlińscy usiłują przedstawić etapy formowania się tego wątku. W pierwszym etapie w oparciu o Stary Testament rozważano misterium zaślubin, w drugim również w oparciu o Stary Testament zaczął się formować mit, w trzecim dołączono w sposób bardzo powierzchowny cytaty Nowego Testamentu (widać to w konstrukcji literackiej *Egzegezy o duszy*), wreszcie w czwartym dołączono elementy parenezy i zachęty do pokuty⁶².

Mit pracźlowieka i zbawcy potraktowano w łączności z zagadnieniem stosunku gnostycyzmu do chrześcijaństwa. Mniej natomiast uwzględniono tak charakterystyczne wątki, jak mit S o p h i i, czy archontów⁶³. W pewnym związku, jako przyczynek do problemu archontów, może pozostawać artykuł S. G i v e r s e n a o demonologii tekstów z Nag-Hammadi. Na tle wzrastających wśród gnostyków

⁵⁵ Tröger, *Mysterienglaube*, s. 54 nn, 167; *Gnosis u. NT*, s. 118 n.

⁵⁶ *Gnostycyzm*, s. 90—93.

⁵⁷ *Von Nag-Hammadi*, s. 7.

⁵⁸ *Gnostycyzm*, s. 96—100.

⁵⁹ *Gnosis u. NT*, s. 36—39; *Gnostycyzm*, s. 109—113.

⁶⁰ *Gnosis u. NT*, s. 38.

⁶¹ *Gnostycyzm*, s. 100—109.

⁶² *Gnosis u. NT*, s. 39.

⁶³ *Gnostycyzm*, s. 113—121.

tendencji antyżydowskich, przejawiających się przede wszystkim w chęci odrzucenia Boga Starego Testamentu, niektóre wypowiedzi tekstów z Nag-Hammadi — zwłaszcza z NHC IX — można potraktować jako podłoże rozwoju demonologii. Giversen bowiem pragnie udowodnić, że według gnostyków w budowie świątyni jerozolimskiej pomagały Salomonowi demony⁶⁴.

W tekstach z Nag-Hammadi można zauważyć faworyzowanie niektórych postaci Apostołów. Odnosi się to przede wszystkim do Jakuba, Tomasza, Piotra, Filipa i Jana. Omawiane publikacje zajęły się szczególnie tradycją Piotra, Tomasza i Jakuba. Tradycją Piotra w oparciu o *Dzieje Piotra* z NHC VI, zajmuje się M. Krause⁶⁵. Podaje on dokładną analizę literacką tego pisma, jego stylu i treści. Jednocześnie przypomina inne utwory z Nag-Hammadi, w których Piotr zajmuje poczesne miejsce. Chodzi przede wszystkim o *Apokalipsę Piotra* z NHC VII, 3, *List Piotra do Filipa* — NHC VIII, 2. Piotr odgrywa również ważną rolę w takich pismach, jak: EpJc z NHC I, 1, EvThom. Jest również partnerem rozmów w innych tekstach⁶⁶. Krause na podstawie analizy wspomnianych utworów wypowiada właśnie wniosek, że granica między gnozą a wczesnym chrześcijaństwem była płynna oraz że granicę tą można rozszerzyć na takie zjawiska religijne, jak hermetyzm i manicheizm⁶⁷. Tradycje apostołskie szczególnie echem odbiły się w manicheizmie. Wykazał to P. Nagel, analizując formę Dziejów Apostołów w manicheizmie II i III wieku⁶⁸.

Potwierdza się również w tekstach z Nag-Hammadi tradycja Apostoła Tomasza. Syryjskie początki tego wątku bada J. Turner⁶⁹. W tekstach gnostycznych poza *Ewangelią według Tomasza*, Kodeks VI zawiera *Księgę Tomasza*. Turner dochodzi do wniosku, że *Księga Tomasza* składa się z dwu tradycji literackich. Część A opiera się na tradycjach tego Apostoła z okolic Osroene i Edesy⁷⁰. Treściowo tworzy ją dialog Tomasza ze Zbawcą, którego nauka koncentruje się na temacie doskonałości. Część A obejmuje około 3/5 utworu (NHC VI, p. 138,4—142,21). Część B stanowi monolog Zbawcy (NHC VI, p. 142,21—145,16). Turner uważa, że ta część pisma była kiedyś niezależnym utworem, zatytułowanym:

⁶⁴ NHS III, s. 21.

⁶⁵ NHS III, s. 36—58.

⁶⁶ Tamże, s. 45 nn.

⁶⁷ Tamże, s. 51.

⁶⁸ *Gnosis u. NT*, s. 152—182.

⁶⁹ NHS III, s. 109 nn.

⁷⁰ Tamże, s. 117.

Tajemnicze słowa, które zbawca przekazał, a ja Mathaias je zapisałem.

Nie będziemy odnotowywać wielu wypowiedzi na temat *Evangelii według Tomasza*. Warto jedynie wskazać na artykuł J. Ménerda⁷¹, który analizując niektóre logia EvThom (zwłaszcza 82, 86, 27, 6, 95, 18, 56, 80), stara się udowodnić, że EvThom opiera się na syryjskim enkratyzmie⁷². Mimo to — jego zdaniem — EvThom została skomponowana w języku greckim około 140 roku w oparciu o wcześniejsze redakcje powstałe w syryjskim środowisku judeo-chrześcijańskim.

Niewątpliwym świadectwem związków gnostycyzmu z judeo-chrześcijaństwem jest postać Jakuba⁷³. Stwierdzenie to jednak zależy od oceny postaci samego Jakuba: czy w tekstach gnostycznych chodzi rzeczywiście o Apostoła, oraz czy kult Jakuba należy związać rzeczywiście wyłącznie z judeochrześcijaństwem, jak to się tradycyjnie uznaje.

Dość interesującym przyczynkiem, chociaż bardzo szczegółowym, jest dokonana przez van Unnika⁷⁴ analiza wątku zazdrości, jako motywu rajskiego zakazu. Analizę tekstów z Nag-Hammadi opiera ten autor przede wszystkim na HA i OM. Pisma te podkreślają, że motywem zakazu spożywania z drzewa poznania była zazdrość, aby prarodzice nie poznali dobra i zła. Takiej interpretacji brak w tekście biblijnym, a w II wieku Teofil z Antiochii sprzeciwia się jej jako heretyckiej. Van Unnik stwierdza, że takie uzasadnienie zakazu rajskiego pojawia się w piśmiennictwie apokryficznym Starego Testamentu w *Żywocie Adama i Ewy, Księdze Jubileuszy* oraz w Talmudzie. W apokryfach tych jednak zazdrość przypisana jest szatanowi, a nie Bogu. Nasuwa się dosyć oczywisty wniosek, którego van Unnik nie wypowiada: gnostycy przypisywali Bogu Starego Testamentu rysy sataniczne, a więc i motyw zazdrości. Skąd inąd bowiem wiemy, że gnostycy nastawieni antyżydowsko demonizowali wypowiedzi o Bogu Starego Testamentu.

IV. ISTOTA GNOSTYCYZMU

Pragniemy obecnie zebrać pojawiające się w omawianych publikacjach opinie o tym, co składa się na istotę gnostycyzmu oraz co jest podstawą wyróżnienia w nim różnych kierunków.

W definicji, czym jest gnostycyzm, ważną sprawą jest ustalenie,

⁷¹ Tamże, s. 59—73.

⁷² Tamże, s. 71.

⁷³ *Gnostycyzm*, s. 145 n.

⁷⁴ NHS III, s. 120—132.

na jakich źródłach z II wieku opieramy rozumowanie. Nieco inaczej bowiem może się przedstawiać gnostycyzm na podstawie relacji Ojców Kościoła i inaczej na podstawie źródeł oryginalnych. Ten słuszny postulat Fischera⁷⁵ starałem się uwzględnić w pracy *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*. Pojęcie gnostycyzmu oddaje w tej pracy idee treściowe wspólne dla wszystkich przebadanych tekstów — w znaczeniu ścisłym, oraz w szerszym — postać literacką, jaką gnostycyzm przybrał w tych tekstach. Wielu badaczy zgadza się na ogół z twierdzeniem H. Jonaasa, że gnostycyzm posiadał strukturę wyróżniającą go spośród innych kierunków religijno-filozoficznych, zwłaszcza od chrześcijaństwa, judaizmu i kultury greckiej. Mimo, że zaczerpnął wiele elementów doktrynalnych i literackich z zewnątrz, to jednak to, co składało się na jego istotę, było czymś nowym. Nowość gnostycyzmu polegała na antykosmicznym dualizmie, który łączył się z monistyczną soteriologią, opartą na konsubstancjalności zbawcy i zbawionego. Można tę nową naukę gnostycyzmu nazwać monizmem spirytualistycznym⁷⁶, przez który należy rozumieć naukę o jedności wszystkich elementów duchowych, pneumy. Monizm bowiem stawia znak równości między Bogiem a wewnętrznym człowiekiem, jego pneumą⁷⁷. Monizm ten łączy się z dualizmem antykosmicznym i antysomatycznym. Dualizm bowiem służy do wyrażenia przejściowego stanu upadku, dramatu, który doprowadził do powstania materialnego świata i uwięzienia boskiego elementu w ciele ludzkim. Dualizm ten szczególnie rzutuje na soteriologię gnostycką, której celem jest opisanie sposobów powrotu do pierwotnej jedności przez zniszczenie świata widzialnego oraz wyzwolenie człowieka z ciała.

Na monistyczne tendencje w gnostycyzmie zwraca uwagę W. Schaedel⁷⁸ w studium o *Nauce Sylwana*. Poza tym utworem zauważa silniejsze tendencje monistyczne w takich utworach z Nag-Hammadi, jak *Eugnostos*, *Zostrianos*, *Allogenes*. Zdaniem J. Zandee⁷⁹ na *Naukę Sylwana* najbardziej wpłynął panteistyczny stoicyzm i racjonalizm. Jego wpływy dostrzega również w *Authenticos Logos*, *Ewangelii według Filipa*. Monizm gnostycki w nauce o Bogu najwyższym posługiwał się wyrażeniami apofatycznymi, teologią negatywną i to — zdaniem W. Schaedela — w stylu literatury sapiencjalnej i prowerbialnej⁸⁰.

⁷⁵ Fischer, *Tendenz*, s. 173.

⁷⁶ Von Nag-Hammadi, s. 7; *Gnostycyzm*, s. 200—203, 152—156.

⁷⁷ *Gnosis u. NT*, s. 383—404, szczególnie 394.

⁷⁸ NHS III, s. 88 nn.

⁷⁹ Tamże, s. 155. 153.

⁸⁰ Tamże, s. 89.

Obok rozpracowania monizmu gnostyckiego drugą ważną sprawą jest właściwe ujęcie jego dualizmu. J. Ménard⁸¹, omawiając dualizm *Ewangelii prawdy*, mówi o dualizmie gnostyckim jako o dualizmie metafizycznym. Jego zdaniem przeciwstawia się on dualizmowi irańskiemu. Według Ménarda, dualizm irański opierał się na nauce o dwu niesprowadzalnych do siebie i wiecznych siłach, które konstytuują całą rzeczywistość. Oczywiście takiego dualizmu w tekstach gnostyckich nie można spotkać. Stanowi to jeszcze jeden dowód, jak na podstawie tekstów z Nag-Hammadi hipoteza irańskiej genezy staje się coraz mniej prawdopodobna⁸². Wydaje się jednak, że nazwanie dualizmu gnostyckiego metafizycznym jest również mylące. Według Ménarda dualizmu gnostyckiego nie można łączyć z biblijnym, który opiera się na przeciwstawieniu świata aktualnego przyszłemu. Łączy natomiast — a wydaje się, że nawet tożsamia — dualizm gnostycki z hellenistycznym, greckim, nazywając go ontologicznym i kosmologicznym⁸³. Dualizm gnostycki niewątpliwie opiera się na emanacjonizmie. Świat materialny i cielesny to ostatnie etapy rozbicia i emanacji. Nie wydaje się więc — powtarzamy to jeszcze raz — słusznym nazywanie go metafizycznym.

Istotną rolę w gnostycyzmie odgrywa gnoza, poznanie. I temu zagadnieniu poświęca Ménard⁸⁴ szereg cennych refleksji. Gnoza w tekstach z Nag-Hammadi nosi jednak specyficzny charakter. Polega na poznaniu siebie samego⁸⁵, poznaniu genezy materialnego świata i swego położenia w tym świecie⁸⁶ oraz na poznaniu świata boskiego, który mieści się również w samym człowieku, gnostyku⁸⁷. Poznanie to, mimo słusznych uwag Ménarda o kontynuacji w gnostycyzmie tradycji greckich, jest w gruncie rzeczy objawieniem. Gnostyk nie może rozpocząć procesu poznawczego sam z siebie, bez oświecenia z góry, bez zbawczej interpretacji z zewnątrz⁸⁸. Należy zatem przyznać rację postulatowi badaczy berlińskich, którzy twierdzą, że w każdym systemie gnostyckim nie może brakować postaci zbawcy⁸⁹. Postać tą proponuję, ze względu na jej ścisłe związki z objawieniem, z gnozą, nazywać objawicielem. Istotną funkcją bowiem gnostyckiego zbawcy jest pouczenie, udzielenie gnozy. Do

⁸¹ NHS II, s. 102.

⁸² *Gnostycyzm*, s. 212—217.

⁸³ NHS II, s. 122.

⁸⁴ Tamże, s. 40 nn.

⁸⁵ Tamże, s. 17 nn.

⁸⁶ *Gnostycyzm*, s. 178—191

⁸⁷ Tamże, s. 193—200.

⁸⁸ Tamże, s. 138—178.

⁸⁹ *Gnosis u. NT*, s. 16.

pouczenia może zresztą dojść bez interwencji jakiegś konkretnej osoby zbawcy, może ono być skutkiem samego wołania ze świata boskiego. Dlatego wydaje mi się bardziej słuszne przyznać gnostycyzmowi jako istotnych wyróżniających cech, wyobrażeń soteriologicznych. Czymś konstytutywnym dla gnostycyzmu jest wobec tego owa specyficzna soteriologia.

Wielu badaczy stwierdza z całym przekonaniem, że postaci zbawcy w gnostycyzmie nie można ujmować w duchu historyków religii, to znaczy W. Bousseta i R. Reitzensteina, którzy łączyli zbawcę z pracłowiekiem⁹⁰. Mit pracłowieka w tekstach z Nag-Hammadi oraz rozbudowana na nim nauka o Adamie, oparta jest na alegorycznej interpretacji Księgi Rodzaju⁹¹. Wykazał to ponad dziesięć lat temu H. M. Schenke⁹². Nauka o zbawcy zaś rozwija się z pluralistycznych, nie skonkretyzowanych na określonej postaci wyobrażeń soteriologicznych w stronę sformułowania nauki o jednej postaci zbawcy, którym w tekstach gnostycko-chrześcijańskich jest Jezus Chrystus⁹³. Prawdopodobnie owa konkretyzacja gnostyckiej soteriologii na postaci Jezusa jest wynikiem wpływów chrześcijaństwa. Można bowiem zauważyć, jak w tekstach pozachrześcijańskich postać zbawcy — na przykład Seta — ulega stopniowej chrystianizacji, aż do utożsamienia Seta z Chrystusem⁹⁴.

Proces ten ilustruje również, chociaż marginesowo, praca doktorska Bértranda o chrzcie Jezusa. Autor omawia bowiem naukę o chrzcie Jezusa w takich ugrupowaniach gnostyckich, jak bazyliidianie, walentyńianie, setianie, ofici, korporacjanie⁹⁵. Można autorowi zarzucić, że problem ujął bez analizy gnostyckiej doktryny o zstąpieniu zbawcy, względnie bez ujęcia gnostyckiej chrystologii. Wtedy bowiem można byłoby uzasadnić nie tylko różnorodność gnostyckich ujęć nauki o chrzcie Jezusa, ale również ukazać ich ewolucję ku coraz bardziej chrześcijańskiej, to znaczy, aż do wypracowania klasycznej formy doketyzmu. I dlatego słusznie stwierdza Ménard, że chrystologia *Ewangelii prawdy* jest już właściwie gnostycką interpretacją ewangelicznej⁹⁶, a więc jedną z wielu interpretacji teologicznych II wieku.

Pozostaje pytanie: w jakim stopniu łączą się z gnostycyzmem inne wątki literackie, wyrażające również konkretne idee? Chodzi

⁹⁰ Tamże, s. 15.

⁹¹ *Gnostycyzm*, s. 128—135.

⁹² H. M. Schenke, *Der Gott-Mensch in der Gnosis*, Berlin 1962 s. 72 nn.

⁹³ *Gnostycyzm*, s. 122—128.

⁹⁴ Tamże, s. 122.

⁹⁵ Bértrand, s. 61—67. 82.

⁹⁶ NHS II, s. 38.

przede wszystkim o mit upadku Sophii i mit archontów⁹⁷. Są bowiem teksty, w których wątki te występują bardzo wyraźnie, w innych należy się ich domyślać, aby teksty mogły być zrozumiałe, inne zaś pisma są ich zupełnie pozbawione. W analizie tekstów, którą starałem się w pracy przeprowadzić, dostrzegłem uderzającą zbieżność dwu czynników, a mianowicie: im bardziej zanikają elementy mitologiczne, tym bardziej utwór pragnie uchodzić za chrześcijański, tym głębiej przenikają elementy chrześcijańskie w doktrynę utworu. To zjawisko jednak w pracy z pewnych racji nie zostało w pełni przebadane.

Jeśli zgodnie z wieloma opiniami⁹⁸ uznamy, że chrześcijańska warstwa w tekstach z Nag-Hammadi jest warstwą wtórną i późniejszą, to istotnie element mitologiczny gnostycyzmu wskazywałby na okres wcześniejszy. Fakt ten wskazuje również na to, że moment spotkania się chrześcijaństwa z gnostycyzmem był późniejszy w stosunku do okresu powstawania gnostycyzmu i formowania się jego klasycznej postaci w II wieku.

Powracając do monizmu spiritualistycznego warto zwrócić uwagę na wnioski W. Ullmanna⁹⁹, wskazujące na pokrewieństwo starożytnego gnostycyzmu, niemieckiego idealizmu, oraz pewnych aspektów współczesnego ateizmu. Autor przypuszcza, że u podstaw ateizmu, teologii śmierci Boga, być może leży koncepcja Boga ahistorycznego, statycznego, zamkniętego w mitycznej ezoteryce. Autor w zasadzie tylko sygnalizuje problem, ale musimy pamiętać, że Ireneusz przeciwstawiając się teologii gnostyckiej dał podstawy pod teologię historii zbawienia. Również dzisiaj „ucieczce” Boga od świata — zjawisko to sugestywnie opisuje Eliade w *Traktacie o historii religii*¹⁰⁰ — towarzyszy pojawienie się teologii śmierci Boga, zwalczanie idei Boga oderwanej od idei człowieka.

V. POCHODZENIE GNOSTYCYZMU

W miarę głębszych studiów nad biblioteką z Nag-Hammadi hipotezy wyjaśniające pochodzenie gnostycyzmu nabierają coraz bardziej konkretnych kształtów, coraz bardziej bowiem opierają się na konkretnych badaniach historyczno-literackich. Większość badaczy, jak już zaznaczyliśmy, uznaje, że gnostycyzm odznaczył się swoistą,

⁹⁷ *Gnostycyzm*, s. 100—121.

⁹⁸ *Gnosis u. NT*, s. 15 n.; *Von Nag Hammadi*, s. 7.

⁹⁹ W. Ullmann, *Die Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie und Verkündigung*. W: *Gnosis u. NT*, s. 383—404.

¹⁰⁰ M. Eliade *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 52—57.

tylko sobie właściwą doktryną. Tę istotę gnostycyzmu uznaje się za nie pochodną o innych. Teza ta jest różnie sformułowana, często sprowadza się do stwierdzenia, że gnostycyzm po prostu nie jest czystą wypadkową zmieszania różnych elementów świata antycznego. W pytaniu zatem o pochodzenie gnostycyzmu zainteresowanie badaczy przesuwa się ku wyjaśnieniu genezy poszczególnych wątków, stwierdzeń, oraz ku opisaniu środowiska, w którym gnostycyzm mógł się rozwijać.

Badacze zajmujący się tekstami z Nag-Hammadi wskazują coraz częściej, że miejscem powstania gnostycyzmu był rejon syryjsko-egipski¹⁰¹. Warto to stwierdzenie podkreślić. Jest bowiem nieco odmienne od twierdzeń historyków religii W. Bousseta i R. Reitzensteina. To ogólne stwierdzenie nauka stara się poprzeć badaniami szczegółowymi. Bada się zatem syryjską genezę *Ewangelii według Tomasza*¹⁰², gnozy samarytańskiej¹⁰³, demonologii¹⁰⁴. Niewątpliwie poważnym argumentem na rzecz tego rejonu świata starożytnego jest występowanie w tekstach z Nag-Hammadi elementów żydowskich i semickich.

Inne studia ujawniają poważny wkład myśli greckiej okresu hellenistycznego. Mamy tu na uwadze przede wszystkim studia J. Zandee¹⁰⁵ o *Nauce Sylwana* i J. Ménarda¹⁰⁶ o *Ewangelii prawdy*. Dla tych badaczy poważnym argumentem związków gnostycyzmu z kulturą hellenistyczną jest wpływ stoickiego racjonalizmu¹⁰⁷, odzwierciedlający się szczególnie w antropologii i nauce moralnej¹⁰⁸, platonizm bliski nauce Filona¹⁰⁹, który podkreślał element boski w człowieku. Ménard¹¹⁰, jak zauważyliśmy, niemal utożsamia dualizm gnostycki z hellenistycznym. Rozbieżność ocen i wniosków w zagadnieniu pochodzenia gnostycyzmu wynika zresztą właśnie z oceny udziału poszczególnych elementów składowych w budowie konkretnego kształtu literackiego gnostyckich utworów. Tymczasem trzeba stwierdzić, że analiza literacka i historyczna tekstów z Nag-Hammadi dopiero się zaczęła.

Poza krytyką oryginalnych tekstów gnostyckich należy się liczyć z bardzo pomocnym studium zjawisk pokrewnych, a więc herme-

¹⁰¹ *Von Nag-Hammadi*, s. 3. 8.

¹⁰² NHS III, s. 62—69.

¹⁰³ *Gnosis u. NT*, s. 89—92.

¹⁰⁴ NHS III, s. 18—21.

¹⁰⁵ Tamże, s. 144—155.

¹⁰⁶ NHS II, s. 122. 140 nn.

¹⁰⁷ NHS III, s. 154.

¹⁰⁸ Tamże, s. 148 nn.

¹⁰⁹ Tamże, s. 151.

¹¹⁰ NHS II, s. 38.

tyzmu, mandaizmu, manicheizmu i relacji polemistów antygnostycznych.

Z nieco odmiennych założeń pochodzi do problemu pochodzenia gnostycyzmu czeski badacz, P. Pokorny¹¹¹. Według klasyfikacji R. Haardta można by go zaliczyć do badaczy drugiej grupy, którzy posługują się metodami socjologicznymi i psychologicznymi. Stawia on sobie za cel zbadanie środowiska społecznego gnostyków. Pragnie odpowiedzieć na pytanie, kim byli pierwsi gnostycy i w jakim środowisku działali. Jego definicja gnozy nie zgadza się z propozycją Kongresu w Messynie¹¹². Uważa on, że gnostycyzm był fenomenem religijnym późnohellenistycznym, współczesnym chrześcijaństwu, ale pozachrześcijańskim. Duchowym środowiskiem powstawania takiej gnozy był hellenistyczny judaizm. Argumenty na ten wniosek czerpie Pokorny z analizy *Poimandresa* i fragmentu naaseńskiego u Hipolita. Środowisko to charakteryzowało się jego zdaniem spiritualistyczną interpretacją Starego Testamentu, w czym była pomocna grecka filozofia. Uważa, że elementy syryjskie, babilońskie i irańskie w gnostycyzmie nie są tak ważne jak popularna mistyka platońska i treści Starego Testamentu. Połączenie tych dwu czynników wyróżnia gnostycyzm z jednej strony od mistyki żydowskiej, z drugiej od greckiego spiritualizmu¹¹³. Środowisko społeczne hellenistyczno-synkretystyczne, w którym pojawili się gnostycy, odznaczało się kultem *Hypsistos*a i *Sebaziosa*¹¹⁴. Kult ten w skróconej formie polegał na ekstazie, nauczaniu i mistycznych przeżyciach¹¹⁵.

Niewątpliwie analizując teksty z Nag-Hammadi, zwłaszcza te, które odnoszą się do Starego Testamentu, można dojść do wniosku, że gnostycy pojawili się w środowisku judaistycznym i pierwszym etapem ich rozwoju był judaizm. Jeśli jednak mieli to być już pierwsi gnostycy, to znaczy wyznawcy antykosmicznego i antysomatycznego dualizmu, to środowisko to nie mogło być judaizmem ortodoksyjnym. Można również zauważyć na podstawie tekstów z Nag-Hammadi, że gnostycy interesowali się tylko wybranymi zagadnieniami judaizmu, a więc pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju, losem Setytów oraz takimi instytucjami religijnymi jak kult Jeruzolimy, świątyni, obrzezanie, szabat i posty¹¹⁶. Był to więc

¹¹¹ P. Pokorny, *Der Soziale Hintergrund der Gnosis*. W: *Gnosis u. NT*, s. 77—88.

¹¹² *Gnosis u. NT*, s. 77.

¹¹³ Tamże, s. 78.

¹¹⁴ Tamże, s. 81.

¹¹⁵ Tamże, s. 85.

¹¹⁶ *Gnostycyzm*, s. 217—244.

judaizm popularny, powszechnie znany. Trzeba więc w opisie środowiska społecznego pierwszych gnostyków popularną mistykę hellenistyczną zestawić z popularnym heterodoksyjnym, względnie nawet heretyckim judaizmem hellenistycznym.

Elementy żydochrześcijańskie¹¹⁷ w tekstach z Nag-Hammadi wskazywałyby, że związki chrześcijaństwa i gnostycyzmu rozpoczęły się bardzo wcześnie, względnie w środowisku, w którym żydochrześcijaństwo przetrwało bardzo długo. Takim środowiskiem mogła być egipska kultura, aleksandryjska i pozaaleksandryjska.

VI. GNOSTYCYZM A NOWY TESTAMENT

Wprawdzie badacze berlińscy postulują szczegółową analizę tekstów przed podjęciem prac porównawczych z tradycjami nowotestamentalnymi¹¹⁸, to jednak w dalszym ciągu największe zainteresowanie przejawiają zbiorem z Nag-Hammadi właśnie bibliści i najwięcej prac pojawia się z tego zakresu. Być może decydującym czynnikiem jest tutaj atrakcyjność pewnych tematów, posmak sensacji, który mogliśmy odczuć również swego czasu w publikacjach odnośnie tekstów z Qumran. Poza tym z pewnością u podstaw współczesnych badań nad gnostycyzmem tkwią nieprzewycięzione całkowicie tradycje szkoły historyków religii, Bousseta i Reitzensteina.

Relacjom między gnozą a N. Testamentem poświęcono prawie połowę publikacji *Gnosis und Neues Testament*. Artykuły analizują poszczególne problemy, od spraw odnoszących się do całego Nowego Testamentu, następnie do Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Listów. Całość zamyka kilka prac na temat interpretacji Nowego Testamentu w świetle gnozy. Nie sposób przedstawić wszystkich zagadnień poruszonych w tej publikacji oraz w innych omawianych pracach. Postaramy się więc przedstawić ogólną tematykę rozpraw oraz najważniejsze wnioski, uzupełniając je w miarę możliwości analizą krytyczną.

W protestanckiej teologii Nowego Testamentu od wielu lat wypowiedziada się przekonanie, że pierwotne chrześcijaństwo było pod wpływem gnozy i na gnozę wpływało¹¹⁹. Jak wiadomo, teologia katolicka wypowiedziada się również na ten temat, ale czyni to bardziej powściągliwie i sceptycznie. Problem wzajemnych wpływów nie rozciąga się przede wszystkim na cały Nowy Testament, chodzi

¹¹⁷ Tamże, s. 244—251.

¹¹⁸ *Gnosis u. NT*, s. 15—16.

¹¹⁹ *Von Nag-Hammadi*, s. 2 nn.

zwykle o Listy i Ewangelię Jana i to również nie do całości, tylko do odpowiednich fragmentów. Problem jest o tyle złożony, że nie posiadamy oryginalnych źródeł gnostyckich z I wieku, a datowane na II wiek teksty z Nag-Hammadi nie nadają się w pełni do analizy porównawczej. Rzeczywiście, badacze podchodzą do nich ze szczególną ostrożnością. Trzeba zatem obrać drogę pośrednią. W tym punkcie badacze dzielą się na dwie grupy. Pierwsza z nich, a należy do nich większość biblistów, próbuje na podstawie niektórych tekstów Nowego Testamentu odtworzyć obraz gnostyckiego przeciwnika, czy też „partnera dialogu” w I wieku, w okresie powstania Nowego Testamentu; druga grupa nieliczna pragnie z tekstów gnostyckich II wieku oraz informacji polemistów antygnostyckich przedstawić gnostycyzm w jego postaci klasycznej, a następnie ustalić jego postać najstarszą, która prawdopodobnie była współczesna Nowemu Testamentowi.

Do najbardziej radykalnych wyników na obu drogach doszedł R. Bultmann, spadkobierca szkoły historyków religii Reitzensteina i Bousseta. Jego zdaniem, już w okresie I wieku istniał rozwinięty mit gnostycki, orientalnego pochodzenia, który zdecydowanie wpłynął na kształtowanie się języka Nowego Testamentu. Stanowisko Bultmanna szeroko omawia H. M. Schenke¹²⁰, podając je krytyce.

W zbiorze prac podobne choć mocno złagodzone stanowisko zajmuje W. Schmithals¹²¹. Autor ten na pytanie o istnienie gnozy w okresie Nowego Testamentu, odpowiada, że była to gnoza *in statu nascendi*. Następnie pyta w jakim stopniu należy się liczyć z wpływami gnostyckimi w Nowym Testamencie. Na przykładzie Rz 8, 2—11 stara się udowodnić, że na sposób wyrażania się Pawła gnoza wpłynęła zdecydowanie. Schmithals uważa, że Paweł świadomie czy nieświadomie¹²² poddawał się wpływom gnostyckim, odwoływał się do porównań i wyrażań istniejących w hellenistycznym chrześcijaństwie. Paweł, jego zdaniem, nie byłby zrozumiałym, gdybyśmy nie przyjęli istnienia wpływów gnostyckich. Autor jednak skłania się również do twierdzenia, że gnostyckie wyrażenia były zrozumiałe w środowisku żydowskim¹²³.

Z uwag Schmithalsa można wyciągnąć następujące wnioski: albo gnoza rozpowszechniała się w środowisku żydowskim — potwier-

¹²⁰ H. M. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*. W: *Gnosis u. NT*, s. 209 nn.

¹²¹ W. Schmithals, *Die gnostischen Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem*. W: *Gnosis u. NT*, s. 358—381.

¹²² Tamże, s. 364.

¹²³ Tamże, s. 363.

dzają to teksty z Nag-Hammadi, jeśli chodzi o wiek II, albo wyrażenia żydowskie zostały użyte przez gnostyków — i to potwierdzają teksty z Nag-Hammadi. W drugim przypadku jednak użycie wyrażen żydowskich przez Pawła nie może dziwić. Z rozważań autora nie wynika w każdym razie przyjęcie jako twierdzenia pewnego jedynie gnostyckiego tłumaczenia wyrażen Pawła. W. Schmithals uważa, że Paweł jako przedstawiciel hellenistycznego chrześcijaństwa, spotykający w tym środowisku wyrażenia gnostyckie, posługuje się nimi dla ukazania historii zbawienia, stosuje je w eklezjologii, chrystologii¹²⁴. Autor ten jednocześnie zaznacza, że obraz przeciwników Pawła, jaki możemy sobie z jego wypowiedzi wytworzyć, różni się od rzeczywistego obrazu gnostyków tego czasu¹²⁵. Inaczej rzecz ma się z *Ewangelią Jana*. Autor tej Ewangelii, według Schmithalsa, posiadał głęboką znajomość gnostyków, używał ich języka nie tylko aby ich zwalczyć, ale również aby ich pozyskać. Jan pragnął być gnostykiem dla gnostyków¹²⁶.

Wnioski swe ilustruje Schmithals przykładami z nauki kosmologicznej, antropologicznej i chrystologicznej¹²⁷. Wszystkie wnioski byłyby słuszne, gdyby nie jedno poważne zastrzeżenie — autor zakłada istnienie w I wieku rozwiniętej gnozy, takiej jaką znamy z tekstów II wieku. Dalej, skoro obraz gnostyków Pawła nie jest tak wyraźny jak obraz gnostyków Jana, to czy nie lepiej przyjąć — na podstawie chronologii biblijnej — rozwój idei gnostyckich i większą ich krystalizację pod koniec I wieku, względnie bardziej zdecydowanie gnostyckie środowisko Jana, niż przez statyczny obraz gnozy I wieku uzasadniać zmienność Nowego Testamentu? Wreszcie teksty z Nag-Hammadi — które zaczęły się kształtować w połowie II wieku, niektóre z nich może wcześniej — wskazują, że niechrześcijańska postać gnostycyzmu była wcześniejsza od chrześcijańskiej. A trudno przypuścić, aby polemika Pawła względnie Jana nie znalazła choćby śladu odbicia w najstarszych warstwach treściowych gnostycyzmu z Nag-Hammadi. Poza tym również dobrze można udowodnić wpływ idei Pawła czy Jana na teksty z Nag-Hammadi.

Bardzo szczegółowym i ważnym w studium relacji gnozy i Nowego Testamentu jest referat H. M. Schenkego. Schenke hipotetycznie zakłada istnienie gnozy w I wieku i pragnie wyjaśnić, o ile chrystologia Nowego Testamentu mogła wykorzystać wyra-

¹²⁴ Tamże, s. 367 nn.

¹²⁵ Tamże, s. 370 n.

¹²⁶ Tamże, s. 375.

¹²⁷ Tamże, s. 376—380.

zenia gnostyckie o preegzystencji zbawcy¹²⁸. Autor zdaje sobie sprawę, że idei preegzystencji nie wyjaśnia tylko chrystologia gnostycka¹²⁹. Ośmiela się jednak postawić takie pytanie, gdyż gnostyckie wyobrażenia soteriologiczne nie tylko stanowią jeden z elementów konstytutywnych gnozy, ale mieszczą w sobie również postać zbawcy. W systemie gnostyckim tekstów z Nag-Hammadi zbawienie mogło tylko nadejść z zewnątrz, mogło nim być samo wołanie do gnozy¹³⁰. W tekstach z Nag-Hammadi można, zdaniem Schenkego, znaleźć wiele pozachrześcijańskich wyobrażeń o zbawieniu i zbawcy¹³¹. Autor w sposób syntetyczny i trafny ukazuje je w takich pismach gnostyckich, jak: HA, OM, AJ, ApcAd, *Poimandres*, w systemie Justyna gnostyka, peratów, setian¹³². Następnie wnioskuje widząc dwie możliwości: w Jezusie można dostrzec albo kontynuację objawienia, albo Jezus jest pierwszym dającym objawienie, dawcą praobjawienia. Ten podwójny aspekt zbawcy widzi Schenke w Nowym Testamencie¹³³. *Ewangelia Jana* — jego zdaniem — poucza, że Jezus przyniósł praobjawienie, ale jednocześnie wskazuje na kontynuację jego objawienia. Jezus bowiem posyła Parakleta, który daje pełnię objawienia. W całym Nowym Testamencie autor wyróżnia zresztą kilka chrystologii: przedpaulińską (hellenistyczno-chrześcijańską), paulińską, deuteropaulińską i janową. Przedpaulińską dostrzega w hymnie z Flp 2, 6—11, w liście do Efezjan, Kolosan, w prologu Jana. W konkluzji dochodzi do wniosku, że bez sformułowania i rozwoju chrystologii w oparciu o gnostyckie wyobrażenia soteriologiczne byłoby niemożliwe wejście chrześcijaństwa w otaczający je świat hellenistyczny. Punkt kulminacyjny i krytyczny przejmowania gnostyckich wyobrażeń dostrzega w listach Jana¹³⁴. Ryzyko podjęcia gnostyckich wyobrażeń polegało na tym, że można było zatracić istotę nauczania chrześcijańskiego. To ryzyko trzeba było jednak podjąć, aby przedostać się do ówczesnego świata. Autor zdaje sobie sprawę, że w gruncie rzeczy trudno wykreślić dokładną granicę między gnozą a chrześcijaństwem, że raczej należy to nazwać ruchem.

Trzeba dodać, że być może tę granicę trudno wykreślić dlatego, że interpretujemy niewątpliwie chrześcijańskie źródła w świetle

¹²⁸ *Gnosis u. NT*, s. 205.

¹²⁹ Tamże, s. 206 nn.

¹³⁰ Tamże, s. 213.

¹³¹ Tamże, s. 214 — dodaje: *eine kurze Übersicht über die Struktur der vorchristlichen Erlöservorstellung*; wydaje mi się, że ściślejsze byłoby wyrażenie: *aussenchristlichen Erlöservorstellungen*.

¹³² Tamże, s. 214 nn.

¹³³ Tamże, s. 218.

¹³⁴ Tamże, s. 228 n.

hipotetycznie istniejącej gnozy w I wieku. Praca Schenkego zasługuje na poważną uwagę badaczy Nowego Testamentu. Będziemy do niej wracać, analizując komentarz do poszczególnych partii bliższych.

Zdawać by się mogło, że poza analizą w świetle gnostyckiej nauki pozostają teksty Ewangelii synoptycznych. Z pracy W. S c h e n k a ¹³⁵ odnoszącej się do Mk 15, a więc relacji o śmierci Jezusa, okazuje się, że za pomocą metody egzegetycznej *Redaktionsgeschichte* można dostrzec dwie wcześniejsze od ewangelicznej tradycje: I tradycja, która zdaniem autora opiera się na wierszach 21, 22a, 23a, 24, 27, 29a; oraz tradycja II obejmująca wiersze 25, 26, 29, 30, 33, 34, 37, 38; resztę zalicza do efektów pracy redaktora ¹³⁶.

Zdaniem autora, Marek nie tylko interpretował tradycję II przy pomocy tradycji I, ale jednocześnie ją skrytykował w duchu historycznym, ziemskim. Pomysł dosyć ciekawy autor ilustruje zestawieniem kompozycyjnym wierszy ¹³⁷. Redakcja II, w przekonaniu autora, opiera się na apokaliptyce. Można więc zapytać autora, dlaczego apokaliptyka ma oznaczać jednocześnie gnozę, a wiersz mówiący o odejściu ducha z Chrystusa ma wskazywać na konsekwentny doketyzm i gnostycką interpretację śmierci? Wydaje się bowiem, że autor stawia znak równości między przymiotnikiem „apokaliptyczny” a „gnostycki”. O taką pomyłkę nie trudno.

Najwięcej zainteresowania ze względu na związki z gnozą wzbudza Ewangelia Jana, a zwłaszcza jej Prolog. H. M. S c h e n k e we wspomnianym artykule zaznacza, że jeśli listy Pawła ujawniają tylko fragmentarycznie pokrewieństwo z gnozą, to Jan pragnie pozyskać gnostyków dla chrześcijaństwa i posługuje się w tym celu ich kategoriami myślenia. Podwójna funkcja Logosu, praobjawienia i kontynuacji, widoczna jest jego zdaniem wyraźnie ¹³⁸. Mimo niegnostyckich paraleli Prologu, zwłaszcza nauki F i l o n a, tło tego fragmentu jest gnostyckie. Najwięcej aluzji Schenke dostrzega jednak nie w soteriologii, ale w janowej antropologii. Chodzi przede wszystkim o perokopy 2, 23—3, 21; 3, 31—36. Słownictwo Jana odnoszące się do nauki o odrodzeniu, zejściu zbawcy, ujawnia — zdaniem Schenkego — gnostyckie pochodzenie ¹³⁹.

¹³⁵ W. S c h e n k, *Die gnostisierende Deutung des Todes Jesu und ihre kritische Interpretation durch den Evangelisten Markus*. W: *Gnosis u. NT*, s. 231—243.

¹³⁶ Tamże, s. 231—243.

¹³⁷ Tamże, s. 239.

¹³⁸ Tamże, s. 226.

¹³⁹ Tamże, s. 227.

Rozdziałem 10 Ewangelii Jana zajął się bardzo szczegółowo K. M. Fischer¹⁴⁰. W pierwszej części referatu przedstawia i poddaje krytyce poglądy R. Bultmanna i Käsemanna, a następnie na przykładzie wybranej perykopy Jana stara się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu Jan przejął gnostyckie wyrażenia i starał się je przewyciężyć. Uważa przede wszystkim za rzecz oczywistą, że istniała jakaś zależność Jana od gnostyków. Uważa również, że teksty z Nag-Hammadi nadają się do analizy porównawczej¹⁴¹. Tę drugą przesłankę, jak wiemy, trzeba przyjąć nieco ostrożniej. Teksty z Nag-Hammadi powstały w II wieku. W tekstach spotykamy wpływ Nowego Testamentu, w tym także Jana. Trzeba także zakładać rozwój gnostycyzmu od wieku I do II. Wydaje się więc, że do analizy porównawczej z Nowym Testamentem można przyjąć teksty nie chrześcijańskie (być może odzwierciedlają najstarszy okres rozwoju gnostycyzmu!), wykluczyć natomiast teksty gnostycko-chrześcijańskie.

M. Fischer w analizie J 10, okazuje się zwolennikiem *Redaktionsgeschichte*. Monolog zbawcy, jego zdaniem, zawiera szereg obrazów i wyrażeń, które mogą być w pełni odczytane po założeniu w nich tła gnostyckiego. Np. Jn 10, 1—8 opiera się według niego na micie wyzwolenia duszy¹⁴². Mit ten, jak wiadomo, został również wykorzystany przez teksty z Nag-Hammadi, zwłaszcza w *Egzegezie o duszy*. Poszczególne obrazy i porównania, jak na przykład: wyrażenia „ten świat”, przyjście zbawcy z zewnątrz, zbawca jako pasterz, zbawiony jako owca, wołanie po imieniu, wyprowadzanie owiec, zbawca jako brama, wzajemne rozpoznanie pasterza i owiec, zbójcy — jako archonci — to wszystko należy rozumieć w gnostyckim znaczeniu¹⁴³. Jan wobec tych gnostyckich obrazów i porównań wykazuje samodzielność w dwu punktach: 1) Jezus daje życie za swoich; 2) brak odważemnienia się ze strony zbawionych, przynajmniej na tej samej płaszczyźnie.

Z ogólnych wniosków Fischera warto zaznaczyć, że trudno ocenić, jego zdaniem, w bliższych szczegółach rozmiary pracy redaktora i ewangelisty. Perykopa bowiem jest bardzo jednolita. Trzeba zatem przyjąć, że Jan opanował doskonale gnostycki sposób mówienia. Istnienie zaś wczesnej gnozy pozwala pominąć w analizie takie źródła, jak Qumran czy doktrynalny rozwój Kościoła. Perykopa wobec gnozy ukazuje jednak istotne treściowe różnice. Jan bowiem

¹⁴⁰ K. M. Fischer, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*. W: *Gnosis u. NT*, s. 245—266.

¹⁴¹ Tamże, s. 249 n.

¹⁴² Tamże, s. 254 nn.

¹⁴³ Tamże, s. 257—261.

w pełni uzasadnia, że Jezus objawia się jako wcielony, bez tej prawdy nie można pomyśleć o cielesnej śmierci, a więc ofiarowaniu się za owce. Wzajemne poznanie zbawcy i zbawionych ma inną strukturę, brak bowiem wzajemności. W gnozie zbawiony przez poznanie stawał się swoim zbawcą¹⁴⁴. Wreszcie opis zbawienia nie oznacza powrotu duszy, ale całkowicie nową rzeczywistość. Jan wreszcie odrzuca zupełnie opis wstępowania zbawcy. Motyw ten, jak wiadomo, teksty gnostyckie rozbudowują bardzo szeroko. Trudno tym wnioskom odmówić racji. Warto je podkreślić tym bardziej, że wielu badaczy sądzi, iż właśnie w zakresie soteriologii oraz opisu zbawcy chrześcijańskie teksty zawdzięczają wiele gnostyckim.

Szymonem Magiem, klasycznym tematem w problematyce gnostycyzmu i Dziejów Apostolskich, zajmuje się E. Haenchen¹⁴⁵. Po przedstawieniu poglądów innych autorów (W. Schmithals, G. Schiele, G. Kleina) autor podaje własną interpretację, w której na uwagę zasługują komentarz na temat chrystianizacji Samarii. Zdaniem Haenchena, w Samarii działały dwie misje chrześcijańskie¹⁴⁶. Pierwsza z nich została przypisana przez tradycję Filipowi, drugą przyznano oficjalnemu Kościołowi apostołów. Na tle różnic obydwu misji należy rozpatrzeć dane o postaci Szymona Maga¹⁴⁷. Powstaje bowiem pytanie, czy napiętnowanie Szymona w czasie drugiej misji nie jest wyrazem nieufności wobec nawróceń na chrześcijaństwo dokonanych w czasie pierwszej¹⁴⁸.

Przechodząc do „gnostyckiego” komentarza do Listów Pawła, powracamy jeszcze raz do artykułu H. M. Schenkego¹⁴⁹. Odnośnie do perykopy Listu do Rzymian 5, 12—21 oraz 1 Kor 15, 21; 45—49, w których mowa jest o typologii Adam—Chrystus, H. M. Schenke krytycznie ustosunkowuje się do przyjmowanych w duchu Bousseta i Reitzensteina poglądów, które streszczają się w tym, jakoby całość nauki Pawła była pochodzenia gnostyckiego. Jego zdaniem, fragmenty opierają się na dwu tradycjach: 1) na haggadzie o Adamie, w której praojciec występuje jako sprawca grzechu i śmierci oraz 2) na specyficznym gnostyckiej spekulacji na temat niebiańskiego Adama jako zbawcy swego pokolenia. Inaczej mówiąc, Paweł wykorzystał gnostyckie wyobrażenia i pojęcia, aby określić bliżej funkcję zbawczą Chrystusa.

¹⁴⁴ Tamże, s. 264.

¹⁴⁵ E. Haenchen, *Simon Magus in der Apostelgeschichte*. W: *Gnosis u. NT*, s. 267—279.

¹⁴⁶ Tamże, s. 273 nn.

¹⁴⁷ Tamże, s. 277.

¹⁴⁸ Tamże, s. 279.

¹⁴⁹ *Gnosis u. NT*, s. 220 n.

E. F a s c h e r¹⁵⁰ stara się ustalić, kim mogli być przeciwnicy Pawła z Koryntu. Mimo dotychczasowych rozwiązań K ä s e m a n n a, v a n S o d e n a, S c h m i t h a l s a, które wskazywały, że tymi przeciwnikami byli gnostycy, oraz rozwiązania G. F r i e d r i c h a, który sądził, że byli to żydujący a nie gnostycy, autor pracy uważa problem za nie rozstrzygnięty. Z pewnością Paweł korzystał z terminologii przeciwników nadając jej inną treść¹⁵¹. Spór dotyczył problemu zmartwychwstania. Paweł pojmował zmartwychwstanie w ujęciu eschatologicznym, jego przeciwnicy zdaje się w znaczeniu prezentywnym. Być może zatarg oparł się na dwu odmiennych koncepcjach chrystologicznych.

Publikacją samoistną jest praca habilitacyjna: K. M. F i s c h e r, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Berlin 1973. Publikacja ta godna jest baczniejszej uwagi biblistów. Tutaj pragniemy odnotować tylko bardzo trafne uwagi metodologiczne, odnoszące się do badań nad gnozą Nowego Testamentu, oraz kilka wniosków autora odnośnie samego problemu. K. M. Fischer pragnie wyjaśnić dwa podstawowe zagadnienia: 1) rozwiązać zagadkę, dlaczego list został napisany; 2) naświetlić z punktu widzenia religijno-historycznego tematykę poruszaną przez Pawła. W rozpracowaniu tego drugiego zadania autor korzysta, o ile to możliwe, z tekstów z Nag-Hammadi. Rozpatrując hipotezę gnostyckich wpływów na List do Efezjan, w siódmym rozdziale swej pracy analizuje jeden z bardzo ważnych fragmentów tego listu, Ef 5, 22—33: Kościół jako oblubienica Chrystusa¹⁵². Stwierdza możliwość wpływów judaistycznych (hierogamia Jahwe i Izraela), aluzji do mitu upadku i zbawienia Sophii oraz misterium duchowych zaślubin¹⁵³.

We wnioskach powiada, że jeśli nawet Paweł posłużył się terminami gnostyckimi, to w celu odmiennej interpretacji, wiania w nie chrześcijańskich treści. Wyzwolenie Kościoła ma znaczenie niegnostyckie. W centrum myśli teologicznej Pawła brak gnostyckiego dualizmu, przeciwnie, mieści się idea pojednania i harmonii całego świata przez Kościół¹⁵⁴. Na innym miejscu stwierdza również, że takie pojęcia, jak „głowa”, „ciało”, „członki” nie posiadają w tekstach treści jednoznacznych i dlatego trzeba wykluczyć, jakoby w Listach Pawła genetycznie były związane z jakimś gnostyckim mitem¹⁵⁵.

¹⁵⁰ E. F a s c h e r, *Die Korintherbriefe und die Gnosis*. W: *Gnosis u. NT*, s. 281—291.

¹⁵¹ Tamże, s. 287.

¹⁵² F i s c h e r, *Tendenz*, s. 176 nn.

¹⁵³ Tamże, s. 178—193.

¹⁵⁴ Tamże, s. 196.

¹⁵⁵ Tamże, s. 68.

Dla Schenkego motyw oblubienicy Chrystusa (Ef 5, 22—33) oznacza z całą pewnością przedchrześcijańskie gnostyckie wyobrażenie o zbawcy i tym, co ma być zbawione, czyli Kościół to inaczej mit Sophii. Jeśli chodzi o dalsze paralele to wskazuje na takie pisma gnostyckie, jak: *Egzegeza o duszy*, *Apokryf Jana* oraz walentynianizm, *Authenticos Logos*, *Pistis Sophia*. Schenke uważa, że mit ten nie miał nic wspólnego z wyobrażeniami o ciele — ten motyw należy już do autora listu¹⁵⁶. W ten sposób również tłumaczy Flp 2, 6—11. Pierwsze wiersze tego fragmentu stają się, zdaniem Schenkego, zrozumiałe dopiero wtedy, gdy będziemy pamiętać o gnostyckiej treści, że świat powstał na skutek upadku boskiej istoty (Sophia), która chciała być równa Bogu i wyprowadzić coś z siebie. Zbawca przychodzi na jej ratunek przez sferę archontów i jest dla nich niewidzialny, aż do chwili swej śmierci. Część Flp 2, 9—11 natomiast nie jest gnostycka, wskazuje jedynie na rozbudowaną teologię preegzystencji¹⁵⁷. Na koncepcjach gnostyckich opierają się również, zdaniem tego autora, części hymnologiczne Kol 1, 15—20, Ef 2, 14—18. W tych fragmentach znów chodziłoby o gnostycki motyw wstępowania zbawcy przez sferę archontów¹⁵⁸.

Listami do Efezjan i do Kolosan w aspekcie wpływów gnostyckich zajmuje się również H. F. Weiss¹⁵⁹. Pragnie on rozwiązać zagadnienie ogólniejszej natury, a mianowicie opisać antygnostycką polemikę w tych listach, wskazać na gnostyckie wątki w teologii autora oraz sprecyzować, czy i w jakim stopniu zostały one skorygowane lub zinterpretowane. Na pierwsze pytanie odpowiada Weiss, że autor listów rozpoczął polemikę przeciw gnostyckiej soteriologii heretyków (chodzi przede wszystkim o Kol 2, 16—23; Ef 4, 14; 5, 6, 11; 6, 11)¹⁶⁰. W odpowiedzi na drugie zagadnienie Weiss uważa, że hymn Kol 1, 15—20 oraz wyobrażenia o ciele Chrystusa pochodzą z chrześcijańskich tradycji hellenistyczno-żydowskich, a nie z mitu o praczłowieku¹⁶¹. Za możliwością wpływów gnostyckich opowiada się w nauce *theologia gloriae*, w poglądach na zmartwychwstanie Chrystusa i eschatologii. Za pewne uznaje to, że Paweł obce tradycje kosmologiczne i mitologiczne interpretuje w aspekcie eklezjalnym. Gnostyckiej *theologia gloriae* przeciwstawia *theologia crucis*, panowanie Chrystusa w kosmosie przedstawia jako panowanie

¹⁵⁶ *Gnosis u. NT*, s. 224 n.

¹⁵⁷ Tamże, s. 219 n.

¹⁵⁸ Tamże, s. 221—228.

¹⁵⁹ H. F. Weiss, *Gnostische Motive und antignostische Polemik im Kolosser- und im Epheserbrief*. W: *Gnosis u. NT*, s. 311—324.

¹⁶⁰ Tamże, s. 312—315.

¹⁶¹ Tamże, s. 317.

w Kościele¹⁶². Tak też należy, jego zdaniem, interpretować hymn Kol 1, 15—20.

G. B a u m b a c h¹⁶³ w pracy nad problemem indentyfikacji heretyków zwalczanych przez Pawła w Liście do Filipian dochodzi do przekonania, że wcale nie byli to gnostycy, ale żydochrześcijańska misja wśród pogan¹⁶⁴. G. H a u f e¹⁶⁵ zajmuje się gnostycką nauką i walką z nią w Listach pastoralnych. Zgodnie z poglądami protestanckimi uważa, że powstały one na początku II wieku i napisał je ktoś z trzeciego pokolenia uczniów Pawła¹⁶⁶. Sądzi, że wszystkie listy mówią o tym samym ruchu heretyckim. Według fragmentarycznych danych w listach można przypuścić, że są to zwolennicy jakiejś entuzjastycznej soteriologii, którzy zbawienie pojmują prezentywnie, a zmartwychwstanie łączą z chrztem. Rysem charakterystycznym ich ideologii jest brak chrystologii¹⁶⁷. Ich etyka seksualna oparta jest na motywacji dualistycznej, uznają jednocześnie emancypację kobiet oraz stosują jakieś przepisy pokarmowe. Autor wnioskuje, że tych poglądów nie można zaliczyć do żadnych dotąd znanych systemów gnostyckich¹⁶⁸. Po co je więc nazywać gnostykami?

Godne uwagi są również wypowiedzi autora o sposobie walki z przeciwnikami chrześcijaństwa¹⁶⁹. Okazuje się, że walkę z nimi prowadzono w oparciu o autorytet Pawła przez szerzenie zdrowych zasad moralnych i kaznodziejstwo.

Przeciwników opisanych w Listach Jana tradycyjnie również określa się nazwą gnostyków. Jest to jednak tylko hipoteza. K. W e i s s¹⁷⁰ stwierdza, że łatwiej na podstawie wypowiedzi autora listów sprecyzować ich negatywne poglądy niż pozytywne. Są to antychryści, wyznający doketyzm i zaprzeczają synostwu Bożemu. Być może są dualistami¹⁷¹. Brak natomiast wypowiedzi soteriologicznych. Nie da się również ich obrazu odtworzyć na podstawie polemiki Jana. Jan podkreśla konieczność miłości Boga i bliźniego.

¹⁶² Tamże, s. 320—324.

¹⁶³ G. B a u m b a c h, *Die von Paulus im Philipperbrief bekämpften Irrlehrer*, W: *Gnosis u. NT*, s. 293—310.

¹⁶⁴ Tamże, s. 309 n.

¹⁶⁵ G. H a u f e, *Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen*, W: *Gnosis u. NT*, s. 325—339.

¹⁶⁶ Tamże, s. 325.

¹⁶⁷ Tamże, s. 330.

¹⁶⁸ Tamże, s. 333.

¹⁶⁹ Tamże, s. 333—339.

¹⁷⁰ K. W e i s s *Die „Gnosis“ im Hintergrund und im Spiegel der Johannesbriefe*. W: *Gnosis u. NT*, s. 341—356.

¹⁷¹ Tamże, s. 346.

Być może sprzeciwiali się etycznej tradycji biblijnej¹⁷². Na podstawie tych i podobnych rozważań K. Weiss uważa, że raczej chodzi o jakąś libertynistyczną sektę, którą tylko z trudem udałoby się zaliczyć do gnostyków.

Do podobnych wniosków dochodzi F. Wisse¹⁷³, analizując list Judy. Uważa, że początki sekt heretyckich należy umieścić poza chrześcijaństwem w tradycjach biblijnych Kaina, Sodomitów oraz, że generalnie rzecz biorąc, są oni libertynami, a ich nauka to demoniczna refleksja nad prawdą.

Ze wszystkich prac nad Nowym Testamentem można wysnuć kilka ważnych wniosków. Niemal wszyscy badacze obierają drogę analizy tekstu Nowego Testamentu w poszukiwaniu tam gnozy. I prawie wszyscy dochodzą do bardzo niejasnego obrazu gnostyckich przeciwników chrześcijaństwa. Stwierdzają jasno, że wykorzystanie przez autorów Nowego Testamentu pojęć i obrazów gnostyckiego pochodzenia łączy się zawsze z nadaniem im chrześcijańskich treści. Zwykle wątki gnostyckie zostały wykorzystane w celach apologetycznych albo misyjnych. Brak natomiast prac — po lekturze tekstów z Nag-Hammadi niemal narzucających się — o miejscu Nowego Testamentu w nowych, oryginalnych tekstach gnostyckich. Brak również prób zbadania najstarszej postaci gnostycyzmu w oparciu o te źródła.

VII. HERMETYZM, MANDAIZM, MANICHEIZM, LITERATURA STAROCHRZEŚCIJAŃSKA

Zagadnieniom graniczącym z gnostycyzmem, poza dysertacją K. W. Trögera¹⁷⁴, poświęcono w omawianych publikacjach jedynie kilka artykułów. K. W. Tröger zajmuje się hermetyzmem również poza publikacją samoistną w artykule w publikacji zbiorowej¹⁷⁵. Zastanawia się nad stanem obecnym nauki o hermetyzmie. Przypomina dawny spór o pochodzenie hermetyzmu, prowadzony przez R. Reitzensteina i naszego badacza antyku Tadeusza Zielińskiego. Reitzenstein przeceniał wpływy religii egipskiej, Zieliński natomiast wpływy religii greckiej. Dzisiaj wydaje się już rzeczą bezsporną, że hermetyzm powstał w Egipcie na tle wierzeń misteryjnych i gnozy¹⁷⁶, a więc z udziałem i greckiego i egipskiego

¹⁷² Tamże, s. 350 n.

¹⁷³ NHS III, s. 133.

¹⁷⁴ K. W. Tröger, *Mysterienglaube*.

¹⁷⁵ K. W. Tröger, *Die hermetische Gnosis*. W: *Gnosis u. NT*, s. 97--119.

¹⁷⁶ Tamże, s. 101.

elementu. W Egipcie również zetknęli się z tym ruchem gnostycy i być może przyczynili się do powstania literatury pośredniej między hermetyzmem a gnostycyzmem. Sprawy istoty i pochodzenia hermetyzmu nie da się rozstrzygnąć bez analizy wydanych już źródeł. W dotąd znanym *Corpus Hermeticum* Tröger wyróżnia grupy pism o nastawieniu panteistycznym — są to: *Corpus Hermeticum* V, VIII, XI, XIV; grupę mieszaną — IX, X, XII i łaciński *Asclepius* oraz dualistyczną, orientalnie-gnostycką — I, IV, VI, VII, XIII¹⁷⁷.

Wiele trudności nasuwa już samo imię głównego bohatera: *Hermes Trismegistos*. Niewątpliwie mamy w tej nazwie przykład synkretyzmu grecko-egipskiego, lecz w jakim stopniu? Tröger opowiada się za egipskim pochodzeniem przydomka *Trismegistos*¹⁷⁸. Na podstawie traktatu XIII *O odrodzeniu*, autor ustala istotne wątki: ucieczkę od świata, potraktowanie świata jako iluzji, oczyszczenie, trychotomiczną antropologię, poznanie siebie jako równoznaczne z poznaniem bóstwa i przypomnieniem sobie prawdziwej jaźni¹⁷⁹. Najbardziej interesujące z punktu widzenia gnostycyzmu jest występowanie w hermetyzmie elementów religijności misteryjnej oraz mitologii. Te zjawiska bowiem mogą nam pomóc w zrozumieniu niektórych trudniejszych tekstów gnostyckich. Na życie społeczne gnostyków być może wielki wpływ miała organizacja kultu i nauczania wśród hermetyków. Nie zawsze jednak wiadomo, czy opisy pewnych czynności kultycznych lub społecznych są opisami rzeczywistości, czy też jest to tylko forma opisu, symbolika.

Według Trögera, istniały istotne różnice między gnostycyzmem a hermetyzmem. W hermetyzmie chodzi o przemianę człowieka, natomiast w gnostycyzmie o powrót do stanu pierwotnego, poznania siebie jako zbawionego¹⁸⁰. W hermetyzmie człowiek pragnął stać się kimś innym, nowym; przez gnozę pragnął tylko powrócić do stanu pierwotnego. Tak więc znów podstawą zróżnicowania stała się soteriologia.

Drugim zjawiskiem religijnym powstałym w związku z gnostycyzmem był mandaizm. Ze współczesnym stanem wiedzy na ten temat zapoznaje nas artykuł K. Rudolpha¹⁸¹. Stanowisko tego badacza mieliśmy już okazję przedstawić przy innej sposobności¹⁸². Rudolph charakteryzuje najpierw badania i wyniki innych uczo-

¹⁷⁷ Tamże, s. 102.

¹⁷⁸ Tamże, s. 103.

¹⁷⁹ Tamże, s. 105—109.

¹⁸⁰ K. W. Tröger, *Mysterienglaube*, s. 169.

¹⁸¹ K. Rudolph, *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte*. W: *Gnosis u. NT*, s. 121—148.

¹⁸² Por. STV 11 (1973) nr 1 s. 219 nn.

nych, jak: W. Brandta, M. Lidzbarskiego, S. Peterse-
na, G. Widengrena, pani Drower, R. Macucha¹⁸³. Teksty
mandajskie mogą uchodzić za najstarsze świadectwo okresu roz-
woju gnozy w Palestynie, a mandajczycy — mieszkający dzisiaj
w liczbie 14—15 tysięcy osób w Iraku i Iranie — za jedy-
nych przedstawicieli starożytnego gnostycyzmu. Problem jednak jest
skomplikowany o tyle, że ich wierzenia jak również pisma rozwija-
ły się w różnych środowiskach i ulegały różnym wpływom.
W okresie przedislamskim mandaizm rozwijał się na margine-
sie oficjalnego judaizmu, potem był poddany wpływom chrześci-
jańskim, następnie pod wpływem islamu przybrał jeszcze inną po-
stać: uległ, jak powiada Rudolph, rytualizacji i klerykalizacji. Wy-
tworzył kanon pism i podstawy ortodoksji¹⁸⁴. Niemniej jako
zjawisko marginalne ma znaczenie dla badań nad judaizmem
i gnostycyzmem. Smutne jest tylko, stwierdza Rudolph, że nieliczne
grupy mandajczyków wymierają lub tracą poczucie swojej odrębno-
ści. Mandaizm żyje w przededniu wymarcia¹⁸⁵.

Trzecim fenomenem niechrześcijańskim związanym z gnostycyz-
mem był manicheizm. W tej sprawie mamy do odnotowania tylko
nie jedną pracę: P. Nagel¹⁸⁶ zajmuje się apokryficznymi dziejami
apostolskimi w II i III wieku w literaturze manichejskiej jako
przyczynkiem do problemu chrześcijańskich wpływów w mani-
cheizmie. Ze sformułowania pracy nie wynika jednak wprost jej
związek z gnostycyzmem. P. Nagel omawia szczegółowo *Acta Pauli*,
Acta Petri, *Acta Andreae*, *Acta Johannis*, *Acta Thomae*¹⁸⁷. Za
dominujący wątek w manichejskiej recepcji apokryficzných *Acta*
apostolorum P. Nagel uznaje temat cierpienia oraz enkratyzm.
Szczegóły analizy przeprowadzonej przez autora wykazują, że ma-
nicheizm wszedł na tę samą drogę przepracowywania apokryfów,
co gnostycyzm. Manicheizm jednak różnił się w szczegółach. Między
innymi negatywnie ocenił rolę węża, nazywając go sługą ciemności.
Wykluczył go z kręgu pośredników objawienia, a wiemy, że za
takiego uznawali go niektórzy gnostycy¹⁸⁸.

Literatura starochrześcijańska II wieku w relacji z gnostycyzmem
to przede wszystkim Ireneusz i Hipolit oraz apokryfy. Chodzi
nam jednak zwłaszcza o polemistów antygnostyckich. W tym wzglę-

¹⁸³ *Gnosis u. NT*, s. 122—140.

¹⁸⁴ Tamże, s. 144—147.

¹⁸⁵ Tamże, s. 148.

¹⁸⁶ P. Nagel, *Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur*. W: *Gnosis u. NT*, s. 149—182.

¹⁸⁷ Tamże, s. 149—173.

¹⁸⁸ Tamże, s. 181.

dzie musimy odnotować zdumiewające zjawisko: brak opracowania tego zagadnienia. Wprawdzie tu i ówdzie autorzy wspominają o relacjach Ojców Kościoła, czynią to jednak bez specjalnych studiów na ten temat, na marginesie innych prac. Być może ten wybór publikacji, na ogół nie katolickich, odznacza się brakiem zainteresowania dla Ojców Kościoła. Być może jest to również jakaś cecha aktualnego stanu badań nad gnostycyzmem. Na ogół przyjmuje się, że relacje polemistów kościelnych w świetle oryginalnych tekstów gnostyckich wydają się rzeczowe i wiarygodne. Ireneusz w I księdze *Adversus haereses* przytacza poglądy barbelognostyków i mamy wrażenie, jakby miał w ręku część *Apokryfu Jana*. Inne jego uwagi na przykład o kulcie, o zwyczajach walentynian — zdają się potwierdzać opinię, że niektóre teksty gnostyckie czytał dokładnie. Zupełnie otwartą kwestią jest sprawa identyfikacji niektórych informacji z treścią tekstów z Nag-Hammadi. Odrzuca się już autorstwo *Walentyna* w odniesieniu do *Ewangelii prawdy*¹⁸⁹. Podobnie przedstawia się sprawa *Ewangelii według Tomasza* i *Ewangelii według Filipa*. Wydaje się, że 2 *Logos Seta* z NHC VII/p. 49—10, 70, 12 podaje podobną treść, co Hipolit. Wydaje się nadto, że nie dość gruntownie przebadano teksty z Nag-Hammadi, aby je zestawiać z relacjami Ojców Kościoła, względnie by przeanalizować jeszcze raz informacje polemistów kościelnych w świetle nowych źródeł oryginalnych.

¹⁸⁹ *Von Nag-Hammadi*, s. 6; *Gnosis u. NT*, s. 27.