

Wincenty Myszor

Nag-Hammadi : teksty i tłumaczenia

Studia Theologica Varsaviensia 11/1, 215-221

1973

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

NAG-HAMMADI — TEKSTY I TŁUMACZENIA

Poprzedni artykuł *Gnostycyzm — przegląd publikacji* (SThV 9 (1971) nr 1 s. 367—424), poświęciliśmy przede wszystkim Kongresowi w Messynie, publikacjom omawiającym zagadnienie pochodzenia gnozy, bibliotece z Nag-Hammadi oraz antologiom tekstów gnostyckich. Produkcja wydawnicza na temat gnostycyzmu wzrasta jednak coraz bardziej. W tym przeglądzie zajmiemy się zatem wyłącznie nowymi publikacjami pism z Nag-Hammadi oraz tłumaczeniami na j. niemiecki, zresztą również w wyborze, nie wszystkie bowiem publikacje są u nas w Polsce dostępne. Z tekstów oryginalnych pism gnostycko-koptyjskich należy odnotować dwa: wydanie *Hypostazy archontów* i *Drugiej Apokalipsy Jakuba*.

R. Bullard, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary with a Contribution by M. Krause*, Berlin 1970. Dotychczas traktat ten znany był jedynie z tłumaczenia w j. niemieckim dokonanego przez H. M. Schenkego. *Hypostaza archontów* należy do Kodeksu II według numeracji M. Krausego. W niniejszym omówieniu przyjmuję skróty zaproponowane przez Krausego oraz berlińskich badaczy pism gnostyckich, oznaczając: NHC = *Nag-Hammadi-Codex*, cyfrą rzymską kodeks, arabskimi strony i wiersze tekstu. Kodeks pierwszy (CJ) można zatem oznaczyć NHC I. *Hypostaza archontów* zatem znajduje się w NHC II, 86, 20—97, 23. Pismo to składa się z dwu części wyróżniających się odmiennym stylem narracji. Część pierwsza stanowi jakby odpowiedź na pytanie o pochodzenie i naturę archontów. Napisana została w trzeciej osobie i stanowi objawienie — parafrazę do pierwszych wierszy *Genesis*. Szczególnie ciekawe jest rozwiązanie nauki o powstaniu Adama. (Archonci) „utworzyli człowieka według swego ciała i według obrazu Boga, który był widoczny w wodzie. Powiedzieli, chodźmy, chcemy go (obraz) zdobyć dla naszego dzieła, aby popatrzeć na swoje odbicie — przyszedł do niego, abyśmy zatrzymali go w naszym dziele. Tymczasem nie poznali w swej bezsilności siły Boga. On tchnął w jego oblicze i człowiek stał się psychicznym” (88, 1—5). Stworzenia pierwszych ludzi dokonują archonci, siły wrogie wobec Najwyższego Boga.

W opisie natury archontów, stworzenia człowieka dostrzegamy wyraźnie przeciwstawienie między światem materialnym a duchowym. W drugiej części charakteryzującej się stylem w pierwszej osobie objawiającym jest wielki anioł, Mądrość, Eleleth. Objawienie jakie daje on Norei, siostrze Seta, jest nie tylko przekazaniem wiedzy, ale jednocześnie zwiastowaniem zbawienia. „Ja jestem Eleleth, Mądrość, wielki anioł, który stoi przed Duchem świętym. Zostałem wysłany, żeby z tobą porozmawiać i uratować się z rąk tych nieprawych” (93, 10). Analiza poszczególnych wypowiedzi, a zwłaszcza sąsiedztwo z traktatem o podobnej treści (bez tytułu) wskazuje, że chodzi o jakieś źródło reprezentujące setiański typ gnozy. Dla badań nad początkami chrześcijaństwa szczególnie ciekawa jest postać owego anioła, zwiastuna i zbawcy. Wiadomo, że teologia żydochrześcijańska chętnie posługiwała się wyobrażeniami aniołów, aby opisać postać zbawcy. Publikacja R. Bullarda, prócz tekstu wstępu z uwagami o języku, zawiera rozprawę M. Krausego (po niemiecku) oraz tłumaczenie angielskie, słownik koptyjski i grecki. Tekst koptyjski, tłumaczenie niemieckie z grecką retranslacją wydał także P. Nagel, *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag-Hammadi*, Wiss. B. Univ. Halle 1970/6 (K 3). Wydanie to niestety nie jest mi bliżej znane.

Prace filologiczne koncentrują się nie tylko nad tekstami jeszcze nie wydanymi, ale powracają również do już wydanych. W. P. Funk podjął się w pracy doktorskiej, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V* (Berlin 1971 — przysłanej mi w maszynopisie) wydania na nowo *Drugiej Apokalipsy Jakuba* NHC V, 44, 1—63, 52. Obok nowego opracowania tekstu, który jest mocno zniszczony, autor daje dwa tłumaczenia niemieckie, jedno dosłowne, filologiczne, drugie bardziej literackie, a więc z komentarzem w tekście. Szczególnie cenny jest bogaty komentarz filologiczny i historyczno-literacki. Dla patrologów będą jednak bardziej interesujące wnioski teologiczne i religioznawcze. P. Funk dochodzi do przekonania, że *Apokalipsa Jakuba* jest pismem, które zawiera wiele wątków pokrewnych z *Ewangelią Jana*. Rozpatrywana z punktu widzenia literackiego stanowi kompilację dwu tekstów, samej *Apokalipsy Jakuba* oraz opowiadania o *Męczeństwie Jakuba*. *Apokalipsa* zawiera długą mowę Chrystusa, która nawiązuje do szeregu innych objawień udzielanych uczniom i apostołom po zmartwychwstaniu pańskim. Celem i istotną treścią tego pisma jest ukazanie w postaci Jakuba, jako brata pańskiego założyciela gnostyckiej gminy. Pojęcia teologiczne pisma przesiąknięte są dualizmem, przeciwstawiają zwłaszcza Boga najwyższego, Nieznanego, bogu stwórcy, co zdaniem P. Funka przypomina system Marcjona. Chrystologia jest zdecydowanie doketyczna.

Chrystologia też zdaniem autora rozprawy stanowi punkt styczny z *Ewangelią Jana*.

Środowisko berlińskie badaczy gnozy w pismach koptyjskich (należą do niego: Gerhard B e g r i c h, Walter B e l t z, Karl-Martin F i s c h e r, Wolf-Peter F u n k, Dankwart K i r c h n e r, Rudi P a h n k e, Hans-Martin S c h e n k e, Karl-Wolfgang T r ö g e r i Andreas W e r n e r), zapowiada w najbliższej przyszłości publikację szeregu rozpraw z zakresu problematyki Nag-Hammadi. Dotychczas ukazała się jedynie praca z pogranicza. K. W. T r ö g e r, wydał *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971. Praca nie interesuje się zasadniczo tekstami z Nag-Hammadi, zasługuje zatem na omówienie przy innej okazji. Z najbardziej ciekawych zapowiedzi wydaje się być nowe opracowanie gnostyckich pism z papirusu berlińskiego (BG). Nowa publikacja, niewątpliwie z uwzględnieniem wersji tekstów z Nag-Hammadi przygotowywana jest przez H. M. S c h e n k e g o. Badacz ten opublikował również nowe tłumaczenie na j. niemiecki *Listu Jakuba* (NHC I 1, 1—16, 30) w *Orientalistische Literaturzeitung*, 66 (1971) s. 118—130. Praca translatorska pism gnostyckich ma jeszcze ciągle wiele zagadnień przed sobą. Teksty koptyjskie są często tak bardzo nieczytelne, że każde nowe tłumaczenie jest jednocześnie nową interpretacją i propozycją uzupełnienia braków. To znów łączy się z przyjęciem koncepcji ogólnej interpretacji ideologii danego pisma.

Najbardziej cenne są dla nas tłumaczenia pism, których oryginały koptyjskie nie zostały jeszcze opublikowane. Tłumaczenia takie daje drugi tom *Die Gnosis*, wyd. W. F o e r s t e r, Zürich 1971. Pierwszy tom tego tytułu został już omówiony (Stud. Th. Var. 9 1971) nr 1 s. 420 i nn.). Tom drugi miał się ukazać w 1970, ale niestety nie ukazał się w zapowiedzianym czasie. Jest on poświęcony wyłącznie źródłom gnostyckim z Nag-Hammadi oraz pismom mandajskim. Część gnostycko-koptyjska zawiera pełne teksty tłumaczeń następujących pism z Nag-Hammadi: *Apokalipsa Adama* (NHC V, 64, 1—85, 32), *List Eugnostosa* (NHC III, 70, 1—90, 13, oraz pełne fragmenty z NHC V), *Hypostaza archontów* (NHC II, 86, 20—97, 23), *Ewangelia prawdy* (NHC I, 16, 31—43, 25), *Traktat o zmartwychwstaniu* (NHC I, 43, 25—50, 18), *Ewangelia Filipa* (NHC II, 51, 29—86, 19), *Egzegeza duszy* (NHC II, 127, 18—137, 27) oraz *Księga Tomasza* (NHC II, 138, 1—145, 19). Nie zostały dotąd wydane trzy tytuły: *List Eugnostosa*, *Egzegeza duszy* i *Księga Tomasza*. *List Eugnostosa* opiera się na przygotowywanej przez M. Krausego synopsie tego pisma i traktatu pt. *Sophia Jesu Christi* z papirusu berlińskiego. Dwa pozostałe tłumaczenia opierają się na tablicach fotograficznych: M. Krause — P. L a b i b, *Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und VI*, Glückstadt 1971 =

Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Kopistische Reihe, Band II.

Ze zrozumiałych zatem względów omówimy jedynie te trzy traktaty. *List Eugnostosa* jak już podkreślono posiada wiele elementów pokrewnych z *Sophia Jesu Christi*. Z dwu wersji tego pisma w bibliotece z Nag-Hammadi w lepszym stanie zachowała się w kodeksie II. Pismo to stanowi traktat w formie listu o Bogu Prawdy. Nauka kosmologiczna jest pozytywnym wykładem rozwoju świata z nieśmiertelnego Boga. Wykład ten (71, 13—90, 3) przerywany jest uwagami autora. O samym Bogu *List* wyraża się jedynie negatywnie, apofatycznie (np. 71, 13—73, 2), jest on bez imienia (72, 1), praojcem (74, 22—23). W nim jest wszystko: mądrość, rozum, siła (73, 9—11). Praojciec widząc siebie jakby w zwierciadle występuje jako *Autopator*, *Autogenetor*, po nim występują równe mu siłą *Antopoi*, jako „dzieci Ojca niezrodzonego” (75, 22 i nn.). Występuje również człowiek, androgyn, doskonały *Nus* (77, 2) oraz żeńska postać *Panasofos Sofia*, Matka (77, 3). Powstają niższe stworzenia, bogowie, arcyaniołowie, aniołowie. Wśród powstałych eonów jeden nosi imię Syn człowieczy (V, 8, 30) inny nazwę Kościół (81, 5), Zbawca (82,2). Cały system emanacji nasuwa jednak jedno zasadnicze pytanie, czy mamy przed sobą traktat chrześcijański? Autor wstępu do tłumaczenia tego pisma twierdzi, że chodzi tutaj o pismo niechrześcijańskie napisane w I—II wieku n. e. Osobnym problemem jest jego stosunek do *Sophia Jesu Christi* z BG. Mowa Chrystusa w SJC jest niemal powtórzeniem nauki *Listu Eugnostosa*. *Sophia Jesu Christi* ma oczywiście oprawę chrześcijańską i z tej racji W. Foerster zalicza ją do pism chrześcijańsko-gnostyckich. W takim razie SJC mogła powstać dopiero po *Liście Eugnostosa*, a więc pod koniec II wieku.

Egzegeza duszy z kodeksu II (127, 18—137, 28) stanowi rozwinięcie nauki o upadku duszy oraz jej wyzwoleniu. Obok licznych cytatów ze Starego i Nowego Testamentu znajdujemy i cytat z Homera. Bardzo ważne dla badaczy gnostycyzmu są wypowiedzi o chrzcie, zmartwychwstaniu po śmierci, wstąpieniu do nieba, odrodzeniu. W tym także tekście spotykamy sakrament małżeństwa, jako środek ratowania duszy. Na temat sakramentów gnostyckich znaleźć możemy nieco więcej informacji jedynie jeszcze w *Ewangelii Filipa*. Treść tego traktatu jest następująca: Dusza dziewicza, androgyniczna jest tak długo taką, jak długo przebywa u Ojca. Po upadku rozbita zostaje na część męską i żeńską i zamieszkuje w ciele. Gdy dusza zaczyna wołać do Ojca, on objawia się jej i dokonuje jej oczyszczenia przez chrzest (133, 2). Potem wysyła część męską duszy, gdyż tylko część żeńska przeżywa stan upadku, aby przez małżeństwo dokonać całkowitego zjednoczenia i re-integracji (137, 7—9). Dusza odnowiona i uratowana powraca do

swojego poprzedniego miejsca i proces ten nazwany jest zmar-
twychwstaniem, wyrwaniem z niewoli, wstąpieniem do nieba (135,
6 i nn). Ponowne narodzenie duszy dokonuje się dzięki łasce bo-
żej (134, 32) dlatego należy modlić się do Ojca i prosić go o zba-
wienne światło. Pokrewieństwo tego traktatu z *Ewangelią Filipa*
pozwala zdaniem W. Foerстера przypuścić, że chodzi tutaj o jakiś
utwór powstały w szkole waletyńskiej pod koniec II wieku.

Następnym traktatem II kodeksu jest *Księga Tomasza* (NHC II,
138, 1—145, 19). Za autora podaje się Mateusz (138, 2—3), on spi-
suje rozmowę Jezusa z Tomaszem. Nauka Zbawcy nie jest zatem
podana na wzór *Ewangelii Tomasza* (log. 3). Mateusz jest obecny
przy rozmowie i opisuje ją jako słuchacz. Pouczenia, mimo że mogą
być potraktowane jako parafraza niektórych wyrażen nowotesta-
mentalnych, są jednak typowo gnostyckie. Chodzi więc o odrzuce-
nie ciała (138, 9; 141, 6; 144, 8; 145, 13), świata (142, 22; 143, 13),
podkreślenie znaczenia ascezy (139, 8; 144, 9). Jedynym celem gno-
styka ma być osiągnięcie spokoju (145, 10). Traktat dzieli ludzi na
trzy grupy: ludzi (138, 20) lub ślepych ludzi (141, 20), początku-
jących (138, 35) lub małych (139, 11) oraz doskonałych (139, 12;
140, 10) lub wybranych (139, 28). Te trzy grupy odpowiadają hy-
likom, psychikom i pneumatykom. Najważniejsze jest poznanie sie-
bie samego (138, 8). Rozmowę rozpoczyna i kończy Jezus. Mówi on
dwanaście razy, Tomasz jedenaście. Wypowiedzi zatem są bardzo
długie. Jezus zwraca się nie tylko do samego Tomasza, ale rów-
nież do Tomasza jako przedstawiciela grupy bliżej nieznanych
osób. Można znaleźć wiele tekstów przypominających wypowiedzi
Ewangelii Tomasza. Problem powstania oraz autorstwa będzie więc
analogiczny do tych samych zagadnień przy *Ewangelii Tomasza*.

Drugą część omawianej publikacji zajmują źródła mandajskie.
Autorem tłumaczenia, wstępu i komentarzy jest chyba najlepszy
dzisiaj znawca tego zagadnienia Kurt Rudolph, profesor Uni-
wersytetu Karola Marksa w Lipsku. Wybór tekstów poprzedza
K. Rudolph obszernym wstępem, w którym przypomina najwa-
żniejsze problemy związane z mandaizmem. Prawdą bowiem jest,
że ustały już wielkie spory na temat istoty i pochodzenia man-
daizmu. Związane były one z odkryciem i publikacją tekstów ory-
ginalnych. Mandaizmem zajmował się Th. Nöld e k e i M. L i d z-
b a r s k i, a u nas w Polsce ks. Jan S t a w a r c z y k. Z odkryciem
tekstów gnostyckich w Nag-Hammadi zainteresowanie mandaiz-
mem powróciło ponownie, tym bardziej, że wielu uczonych widzi
rozwiązanie zagadki historii gnostycyzmu właśnie w mandaizmie.
K. Rudolph, przypominając te problemy, wskazuje jednocześnie,
że dopiero ostatnimi czasy wytwarza się dogodniejsza sytuacja do
studium nad religijnością mandajską, a zwłaszcza nad zabytkami
literackimi. Ogromnym utrudnieniem był brak słownika. Litera-

tura mandajska napisana została w języku, który najbardziej jest spokrewniony z j. aramajskim — dialektem babilońskiego. Th. Nöldeke wydał pierwszy gramatykę mandajską (*Mandaische Grammatik*, Halle 1875). Przygotowaniem zaś słownika podjęli się dopiero od 1963 r. Lady E. S. Drower i R. Macuch.

Badacz mandaizmu ma przed sobą trudne zadanie. Literatura ta służy niemal wyłącznie liturgii, w każdym razie nie składają się na nią traktaty teologiczne. Cechuje ją raczej emocjonalne i estetyczne podejście do problemów religijnych. Jest rozwlekła jak niemal wszystkie literatury Wschodu. Najważniejszym zabytkiem literatury mandajskiej jest *Ginza*. Dzieli się na Ginzę prawą i lewą. Stanowi 18 traktatów o treści kosmologicznej, mitologicznej, zawiera hymny, zwłaszcza pogrzebowe. Dotąd cytuje się to dzieło na podstawie tłumaczenia M. Lidzbarskiego, gdyż brak krytycznego wydania tekstu oryginalnego. K. Rudolph daje w antologii obszerny wybór tekstów z tego dzieła we własnym tłumaczeniu. Drugim ważnym źródłem mandajskim jest *Qolasta*. Jest to zbiór modlitw związanych z życiem liturgicznym. Wybór tekstów uwzględnia również i to dzieło, chociaż w mniejszym stopniu. Autor antologii szczęśliwie wybrnął z trudnego zadania doboru tekstów, kierując się nie tyle podziałem zabytków literatury mandajskiej ze względu na formę literacką, ile raczej dobierając teksty pokrewne treściowo. I tak zebrał źródła mówiące o tamtym świecie, świecie światłości, Boga, teksty odnoszące się do świata ciemności, omawiające kosmologię, stworzenie człowieka, zagadnienia soteriologiczne, kult, etykę i poglądy moralne oraz przedstawiające mandajskie legendy. Każdy tekst opatrzył K. Rudolph uwagami uwzględniającymi tłumaczenie już opublikowane, a więc M. Lidzbarskiego, W. Brandta i S. Petermana. Obszerny wstęp omawia stan dzisiejszy badań nad mandaizmem, literaturę mandajską, życie społeczne i kult, mitologię i teologię, oraz pochodzenie i historię mandaizmu. Zatrzymamy się przy tym ostatnim zagadnieniu, gdyż wydaje się, że ono najbardziej interesuje badaczy zajmujących się mandaizmem ubocznie.

Teza R. Reitzensteina i M. Lidzbarskiego o palestyńskiej kolebce mandaizmu o jego powiązaniach z chrześcijaństwem i żydostwem została wydaje się skutecznie odparta przez H. Lietzmanna (*Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, Berlin 1930). W Polsce stanowisko Lietzmanna podzielał ks. J. Stawarczyk (por. *Religie Wschodu*, Poznań 1962 s. 220 i nn). Jakie jest zdanie K. Rudolpha w tej sprawie? Przede wszystkim źródła nie stanowią tekstów o jednolitym charakterze i wykazują różnorodne wpływy. Jan Chrzyciel (od niego Arabowie nazywają mandajczyków chrzcicielami), chociaż jest postacią centralną, występuje jako prorok i wysłannik króla światłości, nie jest jednak uznany za zało-

życiela sekty. Co więcej występuje w mandajskich pismach jako przeciwnik Chrystusa. Czy mandajczycy wywodziliby się od hereetycko-chrześcijańskich gnostyków? Analiza stylistyczna i językowa zdaniem Rudolpha wskazuje wprawdzie na środowisko syro-palestyńskie, a najbliższe z pism chrześcijańskich zdają się być pisma Janowe, to jednak nie można liczyć na wykrycie jakiegoś chrześcijańskiego stadium w historii tej sekty. Zbyt silna jest polemika antychrześcijańska. Podobne wnioski nasuwają się po analizie stosunku do judaizmu. Rzeka Jordan służy jedynie na określenie wód chrzcielnych i nie stanowi żadnego dowodu o przebywaniu mandajczyków na terenach palestyńskich. Zbyt wrogo nastawione są zresztą pisma mandajskie do judaizmu. Rudolph twierdzi, że mandajczycy, to hereetycko-żydowska sekta, która wywedrowała na Wschód. Polemikę antyżydowską można jego zdaniem wytłumaczyć opozycją do oficjalnego judaizmu. Odejście mandajczyków na Wschód nastąpiło w ciągu II wieku p. Ch. przy czym już w tym czasie w poglądach zaznaczył się już silnie wpływ gnostycyzmu i elementów religii Iranu. W III w. nakładają się dodatkowo elementy manichejskie. Osiedlenie się ostatecznie w okolicach Dwurzecza, opozycja do misji Kościoła chrześcijańskiego tzn. bizantyńskiego to kolejny etap historii mandaizmu. W czasach Sapora I prześladowany był razem z chrześcijaństwem, potem nie uchwalił się jednak od wpływów ze strony nestorianizmu, który ostatecznie przyjął się jako panujący w Persji. Do dnia dzisiejszego mandajczycy w liczbie 14—15 tys. utrzymali się na tych terenach.

Trzeba zatem uznać w mandaizmie jedyny zachowany do naszych czasów szczątek starożytnego gnostycyzmu. Z tej też racji źródła mandajskie znalazły się w omawianym przez nas wyborze tekstów gnostyckich. Antologię zamykają indeksy do obydwu tomów *Die Gnosis*, a więc do świadectw Ojców Kościoła (tom I) i źródeł koptyjskich (w II tomie) razem i dla tekstów mandajskich osobno. Indeksy mają charakter skorowidzów rzeczowych, z tym że większy nacisk położono na pojęcia i imiona własne gnostyckiej mitologii. W ten sposób omawiana publikacja może stanowić rodzaj encyklopedii gnostycyzmu.