

wie trzech Seminariach Duchownych: Krakowskim, Częstochowskim i Śląskim. W szczególnie sposób Wydział Teologiczny UJ przyczynił się do umocnienia polskości duchowieństwa śląskiego, które przez studia na tym Wydziale nawiązało więzy z kulturą polską i z kolei szerzyło ją i pogłębiało na obszarze swojej działalności" (s. 217).

Rozdział X (ostatni): Nowy etap (1981-1997) odnosi się do powołanej dnia 8 XII 1981 roku do życia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Odnosny dokument to motu proprio *Beata Hedwigis* Jana Pawła II. Istnieją w niej trzy wydziały: teologii, filozofii i historii Kościoła. Po przedstawieniu wszystkich struktur rozwijającej się dynamicznie Akademii, która posiada pełną akceptację państwa, z możliwością nadawania wszystkich stopni naukowych i przyznawania tytułów profesorskich, jest w *Księdze Jubileuszowej* akapit, którym chciałbym zakończyć jej prezentację. Wynika z niego, że archidiecezja katowicka nie wykorzystała tych możliwości, jakie się otwały z powołaniem w Krakowie przez Stolicę Apostolską PAT. „O rozwoju Akademii świadczą też liczne umowy o współpracy naukowej zawierane przez wyższe seminaria duchowne najpierw z Papieskim Wydziałem Teologicznym, a następnie z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Do Roku Jubileuszowego (1997) zawarto dwie umowy o agregację (z Instytutem Teologicznym w Tarnowie i Warmińskim Instytutem Teologicznym „Hosianum” w Olsztynie) i dwadzieścia dwie umowy afiliacyjne. Dzięki umowom absolwenci tych instytucji mogą przede wszystkim otrzymać stopnie naukowe magistra teologii. O wynikach prac badawczo-naukowych w latach 1981-1997 świadczy nadanie licznych stopni i tytułów naukowych magistra, licencjata, doktora, doktora habilitowanego oraz profesora nadzwyczajnego i profesora zwyczajnego na wszystkich wydziałach” (ss. 245 n).

Kończę pytaniem: Dlaczego nie jesteśmy wśród tych, którzy zawarli z PAT umowy o agregację? Wszak mamy ku temu wymagany potencjał. Św. Jadwiga, patronka Akademii, chciałaby zapewne i dla nas być w pełniejszy sposób Alma Mater – Poloniae et Silesiae.

Ks. Stanisław Pisarek

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 30 (1997) s. 361-363.

Birger A. Pearson, *GNOSTICISM, JUDAISM AND EGYPTIAN CHRISTIANITY*, Fortress Press, Minneapolis 1990, ss. 228.

Birger A. Pearson, profesor na uniwersytecie Santa Barbara w Kalifornii, w książce *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* zebrał swoje studia z ostatnich dwudziestu lat. Częściowo zrealizował je w Institut for Antiquity and Christianity w Claremont w Kalifornii, w instytucie specjalistycznych studiów nad tekstami z Nag Hammadi. Największym przedsięwzięciem naukowym Pearsona jest wydanie koptyjskich tekstów z Nag Hammadi, publikacja utworów z IX i X kodeksu tego zbioru. W większości studia zamieszczone w tym tomie są wynikiem badań nad utworami gnostyków zapisanymi w tych kodeksach.

Z trzynastu esejów tylko trzy stanowią pierwszą publikację badań. Inne były już wcześniej publikowane w innych zbiorach. W tym wydaniu jednak zostały przepracowane i uaktualnione.

Pearson zajął się najpierw terminologią „gnostycyzmu” i „gnozy” („Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins” s. 10-28) i starał się określić związki i rozgraniczenia między judaizmem i gnostycyzmem w związku z pracą M. Friedländera z

1898 roku, który wiązał powstanie gnostycyzmu z myślą Filona Al. Pearson sądzi, że hipoteza Friedländera pozostaje nadal otwarta. Do zagadnienia definicji i genezy gnostycyzmu wrócił także w ostatnim eseju („Gnosticism in Early Christianity” s. 194-213), tym razem w dialogu z pracą innego niemieckiego badacza, W. Bauera z 1934 (*Rechthgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*), który sądził, że chrześcijaństwo w Egipcie pojawiło się najpierw w formie heretyckiej, to jest gnostyckiej. W związku z tym Pearson analizuje jeszcze raz źródła dotyczące takich egipskich gnostyków, jak Walenty, Bazylides i Karpokrates. Z Walentynem łączy Pearson „Apokryf Jana” (znany w czterech wersja koptyjskich), jak również „List Eugnostosa” i „Sophia Jezusa Chrystusa”. Są to utwory treściowo bardzo bliskie. „Sophia Jezusa Chrystusa” uchodzi za schrystianizowaną wersję „Listu Eugnostosa”. Idąc za myślą M. Krausego (tłumacza „Apokryfu Jana” na niemiecki), Pearson sądzi, że „Sophia Jezusa Chrystusa” powstała po działalności Walentyna, a zatem bliżej Walentyna był „List Eugnostosa”. Wydaje mi się to mniej prawdopodobne, jeśli zważyć na bardzo chrześcijański charakter teologii Walentyna. Do podobnych wniosków dochodzi w analizie gnostycyzmu Bazylidesa i Karpokratesa. Studium Pearsona powstało jednak przed publikacją bardzo ważnych rozpraw na temat tych gnostyków (Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus?*, 1992 i W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule*, 1995), co powoduje, że kwestia początków chrześcijaństwa w Egipcie na okoliczność gnostycyzmu wydaje się bardzo przesadzona (Marksches sądzi, że Walentyn nie był w ogóle gnostykiem!).

Pearson jest przede wszystkim znawcą i badaczem tekstów z Nag Hammadi. W drugim rozdziale swojej pracy („Biblical Exegesis in Gnostic Literature”, s. 29-38) przeanalizował związki egzegezy gnostyckiej z egzegezą żydowską na przykładzie Rdz 1,26 i 2,7 w Apokryfie Jana. Tradycję haggadyczną przeanalizował na przykładzie „Świadectwa prawdy” (z IX kodeksu, który wydał!) w następnym studium („Jewish Haggadic Traditions in The Testimony of Truth from Nag Hammadi CG IX,3”, s. 39-51). W tym gnostycko chrześcijańskim utworze polemicznym Pearson znajduje ślady żydowskiej tradycji, nawet form literackich. Obszerne studium poświęcił postaci Seta w tekstach gnostyckich („The Figure of Seth in Gnostic Literature” s. 52-83). Pearson przyjmuje wyłącznie biblijną tradycję tej postaci w utworach setian, odmawia racji związkom z egipskim bóstwem Setem (por. s. 80-81). Z literackim przekazem gnostyków związane są następne studia Pearsona („The Figure of Norea in Gnostic Literature” s. 84-94; „Cain and the Cainites” s. 95-107; „The Figure of Melchizedech in Gnostic Literature” s. 108-123). Studia te ukazują wyraźne związki gnostyckich wątków literackich z tradycją biblijną, a może jeszcze bardziej pozabiblijną, z żydowskimi legendami.

Całościowe ujęcie związku gnostycyzmu z tradycją żydowską zajął się Pearson rozpatrując samookreślenia gnostyków („Jewish Element in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition” s. 124-135). Doszedł do przekonania, że gnostycyzm w swych początkach był negatywną reakcją, rewoltą wobec judaizmu i żydowskich tradycji. W studium tekstów hermetycznych („Jewish Elements in Corpus Hermeticum I, Poimandres” s. 136-147) Pearson rozważa kwestię przetworzenia w utworze hermetycznym elementów tradycji żydowskiej, zwłaszcza elementów liturgicznych. Sądzi, że w utworach hermetycznych zjawisko zanikania elementów żydowskich pozostaje w związku z ich późniejszym powstawaniem. Im później dany utwór hermetyczny powstał, tym mniej zawierał związków z tradycją judaizmu. Jest to stwierdzenie co najmniej dyskusyjne: nie we wszystkich utworach hermetycznych znajdujemy elementy tradycji biblijnej czy żydowskiej, a największym problemem tych utworów jest ich datacja, co hipotezę Pearsona czyni zupełnie bezużyteczną.

Od wspólnego tytułu publikacji Pearson odbiegają dwie inne rozprawy zamieszczone w tym tomie („Gnosticism as Platonism” s. 148-164) oraz („Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi” s. 183-193). Studia te jednak wyraźnie łączą się z jego pracą edytorską nad tekstami z Nag Hammadi. Prócz tekstów z IX kodeksu, praktycznie „Świadectwo prawdy”, chodzi o utwór „Marsanes” zamieszczony w kodeksie X. Właśnie na przykładzie tych utworów z grupy setiańskiej, Pearson analizuje związki gnostycyzmu

z platonizmem w ontologii, teorii duszy i idei monizmu. Inaczej niż A. H. Armstrong, Pearson sądzi, że wpływ tak zwanego „średniego platonizmu” na gnostycyzm był znaczny. Związki Filona Al. i gnozy („Philo, Gnosis and the New Testament”, s. 165-182) dostrzega Pearson na przykładzie dwu tekstów z Nag Hammadi, „Nauki Sylwana” z VII kodeksu i „Świadeństwo prawdy” z IX kodeksu. „Nauki Sylwana” nie są utworem gnostyckim, należą do grupy utworów mądrościowych, ale przez to mogą być poświadczeniem związków między gnostycyzmem a filozofią aleksandryjską.

Studia Pearsona zasługują na udostępnienie polskiemu czytelnikowi. Po spolszczeniu tak ważnych prac na temat gnozy, jak G. Quispel, *Gnoza*, H. Jonas, *Religia gnozy* i K. Rudolph, *Gnoza*, potrzeba studiów bardziej szczegółowych. Publikacja ta jest studium specjalistycznym, ukazuje zagadnienia z pogranicza judaizmu i chrześcijaństwa, a przede wszystkim wykorzystuje nowe źródła, teksty z Nag Hammadi, których znaczenie dla badań wczesnego chrześcijaństwa można porównać jedynie ze znaczeniem tekstów qumrańskich. Analizy filologiczne, zwłaszcza bardzo odkrywcze w odniesieniu do tekstów, które Pearson badał jako ich edytor, wykorzystanie źródeł koptyjskich, greckich i hebrajskich, śmiało hipotezy – nie ze wszystkimi można się zgodzić – sprawiają, że studia zawarte w tym tomie mogą być pożyteczną lekturą nie tylko dla badacza tekstów gnostyckich, ale przede wszystkim dla biblisty, zainteresowanego literaturą międzytestamentalną, dla historyka Kościoła, badacza historii judaizmu.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 30 (1997) s. 363-367.

Alexandr Khosroyev, DIE BIBLIOTHEK VON NAG HAMMADI. EINIGE PROBLEME DES CHRISTENTUMS IN ÄGYPTEN WÄHREND DER ERSTEN JAHRHUNDERTE. Oros Verlag. Altenberge 1995, ss. X+195.

Praca powstała na seminarium egiptologii i koptologii Uniwersytetu w Münster (kierownik profesor Martin Krause). Autor postawił sobie za cel przez analizę niektórych zagadnień związanych w koptyjską biblioteką z Nag Hammadi naświetlić pewne aspekty początków chrześcijaństwa w Egipcie. Analizę spraw związanych z biblioteką z Nag Hammadi ograniczył do spraw zewnętrznych, tj. do przedstawienia postaci kodeksów, pracy kopistów, zagadnień językowych. W tym kontekście poruszył także kwestię domniemanego właściciela biblioteki oraz dalszych jej losów. Pracę obejmującą cztery rozdziały uzupełnił przez trzy dodatki, w których poruszył jeszcze raz kwestię kopistów, wyjaśnił swój pogląd na temat używania terminów „Gnostizismus” i „Gnosis” oraz problem ewentualnych związków biblioteki z Nag Hammadi z listami Antoniego.

Autor nie zajął się zatem wprost treścią utworów przekazanych w bibliotece z Nag Hammadi, choć w poszczególnych stwierdzeniach do niej się odwoływał, polemizując z poglądami innych autorów lub wykładając własne. Z tej racji wydaje się słuszne, że wyłożył także swój pogląd na temat używania terminów „Gnostizismus” i „Gnosis”. A o treść poszczególnych rozdziałów i rezultaty badań Khosroyeva.

W pierwszym rozdziale (s. 3-22) autor przedstawił cały szereg danych odnoszących się do materialnej i technicznej strony biblioteki, a więc: charakterystykę oprawy kodeksów, makulaturę w niektórych z nich, pracę skrybów. Dane te wskazują, że na bibliotekę z Nag Hammadi złożyły się trzy zbiory mniejsze, wcześniej istniejące. W jednym mniejszym zbiorze (autor oznaczył go jako A) znajdowały się kodeksy VI i IX i prawdopodobnie kodeks II oraz utwory z XIII. Utwory w tym zbiorze przepisywano w różnych skryptoriach. Do zbioru tego, z racji pewnych szczegółów należy prawdopodobnie także