

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 „Świadectwo 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 skrytoriach. Do zbioru tego, z racji pewnych szczegółów należy prawdopodobnie także

kodeks X. Najbardziej zwarty wydaje się zespół utworów i kodeksów zaliczanych do drugiej mniejszej biblioteki (autor oznaczył ją jako B). Są to kodeksy IV, V i VIII. Jednocześnie autor stwierdza, że utwory zawarte w tych kodeksach zostały przepisane w tym samym skryptorium, co utwory z kodeksu VI i IX. Pozwala to sądzić, że ta sama osoba lub ta sama wspólnota religijna zamówiła dwa kolejne zbiory tekstów. Trzeci zbiór (oznaczony przez autora jako C) obejmuje kodeksy I, VII i XI i wydaje się najbardziej heterogenny; obejmuje teksty w dwu dialektach przepisane przez trzech skrybów. Natomiast kodeksy III i XII nie da się połączyć w żaden związek z innymi zbiorami. Niezależnie od odtworzonego składu trzech mniejszych zbiorów, zdaniem autora rozprawy, każdy z utworów ma swoją własną historię poprzedzającą włączenie do trzech mniejszych zbiorów. Ostateczne zebranie w bibliotekę z Nag Hammadi nastąpiło nie wcześniej niż w drugiej połowie IV wieku. Do zagadnienia pracy skrybów powrócił jeszcze w pierwszym dodatku, by stwierdzić, że łatwiej ustalić osiem różnych sposobów przepisywania tekstów koptyjskich, niż podać liczbę samych skrybów.

W rozdziale drugim (s. 23-60) autor zajął się zagadnieniem języka tych utworów i starał się wyjaśnić, w jaki sposób i dlaczego wśród większości tekstów saidzkich w bibliotece z Nag Hammadi znalazły się utwory subachmimskie, czyli pisane w dialekcie lypolitańskim. Starał się również wyjaśnić wpływy jednego dialektu na drugi. I tu autor pracy nie zamierzał dać pełnego opisu języka utworów z Nag Hammadi, a jedynie podać pewne uwagi o przekazie rękopiśmiennym. Krytycznie odnosi się do dotychczasowych badań w tym zakresie. Właściwości językowe danego utworu z Nag Hammadi autor wyjaśnia, odwołując się do historii tekstu. Przede wszystkim w koptyjskich tłumaczeniach, poza tekstem Biblii, nie można zaobserwować standardu językowego. Jeden i ten sam utwór mógł w różnych tłumaczeniach zostać przekazany w różnych wersjach. Tekst saidzki przepisywany w środowisku dialektu subachmimskiego mógł zawierać wpływy tego środowiska, a tłumaczony z dialektu saidzkiego na dialekt subachmimski mógł przekazywać pewne formy saidzkie. W zależności od rejonu, w którym był tłumaczony lub przepisywany, nabierał właściwości językowych tego rejonu.

Autor sądzi, że teksty z Nag Hammadi, zanim znalazły się w rejonie ich ukrycia, były używane przez jakiś czas w rejonie subachmimskim, to jest w pobliżu Lykopolis. W rejonie tym żyli ludzie dwujęzyczni, którzy te pisma zbierali, czytali i przepisywali. W tych pismach znajdowali echo swoich przekonań religijnych i albo je tłumaczyli z języka greckiego na koptyjski, albo, jeśli już istniały w wersji koptyjskiej, to jest saidzkiej, przetłumaczyli je na swój dialekt (s. 58). Autor tym sposobem wyjaśnił tylko część zagadnienia, to jest wpływy subachmimskie w bibliotece z Nag Hammadi, właściwości tego dialektu w tekstach saidzkich i istnienie całych utworów w wersji subachmimskiej. Brak jednak wyjaśnienia, dlaczego jedne utwory pozostały w wersji saidzkiej, a inne przetłumaczono na miejscowy dialekt, to jest na subachmimski. Idąc za przesłanką rozumowań autora, należałoby przyjąć, że saidzkie tłumaczenia powstały w rejonie saidzkim, a więc poza Lykopolis. Brak także wyjaśnienia, dlaczego akurat dla rejonu Lykopolis autor przyjmuje istnienie ludzi dwujęzycznych. Wydaje się, że argumentacja odwołująca się przede wszystkim do geografii dialektów jest słaba i nie przekonuje.

W rozdziale trzecim (s. 61-103) zajął się kwestią właściciela tej biblioteki, to jest sprawą bliżej związaną z gnostyckimi utworami tego zbioru. Z wcześniej poczynionych uwag autor wyprowadza wniosek, że jeśli mniejsze zbiory były używane, to biblioteka z Nag Hammadi jako całość, to jest w obecnie nam znanej postaci, nigdy nie była używana (s. 61). Odrzuca hipotezę, która mówi, że utwory zostały zebrane przez przeciwników ich treści, w celach polemicznych. Przeciwnie, opowiada się za przypuszczeniem, że teksty zostały zebrane przez tych, dla których stanowiły sakralny autorytet (s. 62). Khossroyev odrzuca hipotezę, że zbiór z Nag Hammadi należał do wspólnoty setiańskiej, że właścicielem był człowiek o poglądach synkretystycznych lub przedstawiciel Kościoła, który zebrał je w celach polemicznych. Uważa, że tego rodzaju hipotezy łatwo da się odrzucić na podstawie samych tekstów z Nag Hammadi oraz właściwości tego zbioru jako całości. Przy czym treścią się wprost nie zajął, a tylko sprawami zewnętrznymi.

Obszerniej odniósł się do różnych hipotez, które na różne sposoby i na podstawie różnych przesłanek głoszą, że zbiór był własnością mnichów pachomiańskich (głównie chodzi o hipotezy wysunięte przez F. Wisse, C. W. Hedrick, J. E. Goehring i C. Scholten). Hipotezy te można podzielić na dwa rodzaje poglądów, że mnisi pachomiańscy w jakiś sposób zetknęli się z poglądami zawartymi w tekstach z Nag Hammadi albo że przepisywali te teksty w swoich skrytoriach. Zdaniem Khosroyeva brak danych historycznych o rozpowszechnianiu się wśród pachomian poglądów heretyckich. Mnisi pachomiańscy nie byli wprawdzie teologami, którzy dbaliby w szczególny sposób o ortodoksję, ale cechowała ich zdaniem autora rozprawy orthopraxis (Orthopraxis), która pozwalała im odrzucać lekturę innych dzieł poza Biblią. (s. 71). Dziwny to pogląd, jeśli zważymy, że w kręgach pachomiańskich mnichów powstały jakieś utwory poza Biblią, utwory, które pisano i czytano. Autor sugeruje, że praktycznie mnisi pachomiańscy niczego poza Biblią nie czytali. Autor stwierdza jednocześnie, że wielość kierunków gnostycyzujących charakteryzowała przede wszystkim kulturę miejską; tu odrzuca także hipotezę ucieczki prześladowanych heretyków na wieś, a dokładnie, do klasztorów pachomiańskich. Inaczej mówiąc intelektualiści miejscy albo nie uciekali na wieś (oczywiście przed prześladowaniami heretyków tylko w mieście), albo jeśli uciekali na wieś, do pachomiańskich klasztorów, stawali się natychmiast ortodoksami.

Nie wyklucza jednak związków myśli gnostycznej z innymi formami życia monastycznego, poza pachomiańskimi (s. 72; 101). Uznaje potwierdzony źródłowo fakt lektury w środowisku monastycznym takich utworów jak „Sentencje Sekstusa” czy „Nauki Sylwana”, co jednak nie oznacza jego zdaniem, że cała biblioteka z Nag Hammadi znalazła się w środowisku monastycznym (s. 97). O posiadaczach biblioteki z Nag Hammadi nie da się zatem nic więcej powiedzieć ponad to, co już wypowiedzieli J. Doresse i M. Krause, że była to jakaś religijna, synkretystyczna wspólnota (s. 98). Tłumaczenie z języka greckiego tych tekstów powstało w środowisku miejskim dla ludzi, którzy wcześniej czytali je w oryginale. Nie byli jednak tłumaczami z zawodu, którzy by zrozumieli konieczność przetłumaczenia tych tekstów, coraz mniej rozumiałych ze względu na język, dla własnych potrzeb (tak na s. 101 i n).

W czwartym, ostatnim rozdziale, w którym zajął się dalszymi losami biblioteki, wysunął autor hipotezę związków literatury gnostycznej z Nag Hammadi z literaturą gnostyków w Egipcie. Przypominał związek myślowy, światopoglądowy między gnostycyzmem i manicheizmem, literacki, wskazując na zbieżność niektórych tytułów, oraz związek językowy, to jest dialekt subachmimski, w którym przekazane zostało piśmiennictwo manichejczyków w Egipcie. Khosroyev wyraził pogląd, że manichejczycy „dojrzewali” do nowej formy manicheizmu, na półfilozoficznego, w zetknięciu się z filozoficznymi kręgami w Aleksandrii, a także pozostając pod wpływem gnostycyzmu, dokładniej pod wpływem lektury takich dzieł, jakich przykłady mamy w bibliotece z Nag Hammadi. Manichejczycy pod naporem kościelnego chrześcijaństwa w Aleksandrii przenieśli się w okolice Lykopolis, gdzie z syryjsko-grecko-języcznych misjonarzy stawali się misjonarzami grecko-koptyjskimi i przenosili swoją działalność misyjną dalej na południe Egiptu. W swej działalności mogli wykorzystywać – tak sądzi autor – koptyjskie teksty gnostyków.

W dodatku 2 Khosroyev włączył się w dyskusję nad terminami „Gnosis” i „Gnostizismus”. Opowiada się za definicją ustaloną na kongresie w Messynie w 1966 r. Odpowiednio do terminu „Gnostizismus” zaleca używanie „Gnostizist” i „gnostizistisch”. Czy tego rodzaju propozycja jest możliwa do zaakceptowania w języku niemieckim, to osobny problem. (Sam Khosroyev musiałby mówić o „Freiheit der Gnostizisten”, użyć dalej wyrażenia „die gnostizistischen Schulen” zamiast „die gnostische Schulen”: s. 147). Należy się zgodzić z autorem w poglądzie, że „Gnosis” jako fenomen niehistoryczny oznacza nie religię a religijność. Natomiast konsekwentnie, choć wbrew opinii autora w „Gnostizismus” przejawia się również religijność gnostycka („gnostisch” pochodne od „Gnosis”!).

Wydaje się, że autor wypowiadając swoją wersję : "Gnosis minus Christentum kein Gnostizismus mehr (bestenfalls Gnosis)", opowiada się za ujęciem „Gnostizismus” jako jednej z wersji chrześcijaństwa (Christentum), a w ujęciu polemistów kościelnych jako herezji (atakowanej „jako fałszywa gnoza”), co zbliża jego poglądy do ujęcia S. Pétrément. Nie jestem jednak przekonany do poglądu, że manicheizm należy również, podobnie jak gnostycyzm, uznać za wersję chrześcijaństwa. Mani założył odrębną organizację kościelną, manichejczycy mieli własny kanon ksiąg świętych. Mimo wielu elementów chrześcijańskich w manicheizmie, manicheizm jest odrębną religią; podobnie jak chrześcijaństwo jest odrębną religią w stosunku do judaizmu, choć jako wywodzące się z tradycji biblijnej, można by – idąc po myśli autora – uznać je za pewną nieortodoksyjną jego wersję.

W 3 dodatku Khosroyev wypowiada się na temat związków Listów Antoniego z niektórymi tekstami z Nag Hammadi. Opowiada się za hipotezą, że Antoni nie jest ich autorem, że powstały w oryginale greckim, że raczej w aleksandryjskim środowisku entuzjastów św. Antoniego, że nie reprezentują środowiska monastycznego. Na pokrewieństwo ze środowiskiem aleksandryjskim wskazują pewne podobne elementy z niektórymi tekstami z Nag Hammadi (używając terminologii Khosroyeva: z tekstami, które są raczej „gnostische” a nie „gnostizistische”). W tej kwestii nasuwają się dwa przypuszczenia, dwa rozwiązania. Albo przypisując autorstwo Listów Antoniemu, musimy skorygować obraz z *Vita Antonii* Atanazego – pustelnika analfabety, który nie tylko nie znał filozofii, ale ją zwalczał pod postacią herezji; albo przyjąć istnienie jakiegoś Pseudo-Antoniego, różnego od Antoniego anachorety w *Vita Antonii* i całej tradycji o Antonim pustelniku, który ewentualnie mógłby autoryzować Listy przypisywane dotąd Antoniemu anachorecie. Opowiadam się jednak za autorstwem Antoniego anachorety, korygując raczej obraz mnicha antyintelektualisty. Osobnym zagadnieniem jest wpływ Listów owe-go (Pseudo-)Antoniego na kształtowanie się pewnych ideałów ascetycznych w ruchu monastycznym. Zdaniem autora omawianej rozprawy, Listy te nie mają z ruchem monastycznym nic wspólnego. Jak wytłumaczyć istnienie ich koptyjskiej wersji (poświadczony rękopiśmiennie jeden list i kilka fragmentów)?

Praca w części polemicznej wydaje się bardzo wartościowa. Autor wyraźnie przysłużył się nauce, ukazując słabości wielu hipotez (pytanie: czy ich na użytek swojej polemiki nie zdogmatyzował?). W części pozytywnej Khosroyev raczej potwierdził, owszem nieco modyfikując poglądy Martina Krausego. Pozostaje jednak otwarte pytanie: Jeśli tego rodzaju teksty, jakie znajdujemy w bibliotece z Nag Hammadi, należy raczej łączyć ze środowiskiem miejskim, ludzi średniowykształconych a nie z wiejskim i koptyjskim, czyli ludzi mniej wykształconych, jak twierdzi autor, to kim w końcu byli odbiorcy takich tekstów koptyjskich – oczywiście w środowisku koptyjskim – jakie tworzyli manichejczycy, albo właściciele trzech mniejszych zbiorów przed powstaniem biblioteki z Nag Hammadi? Wydaje się, że argumenty językowe, społeczne (miejskie- wiejskie środowisko), zaczerpnięte z historii monastycyzmu (pachomianie ortodoksyjni, ale inni to być może nie!), są również kruche i nie dają pewnych odpowiedzi.

Pod względem technicznym praca jest niemal bez zarzutu. (Wyjątek, który znalazłem, to brak rozwiązania dla skrótu na stronie 29, przypis 89; Chodzi oczywiście o : Krause, 1964 – M. Krause, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum*, Mullus, Festschrift Theodor Klauser, Münster, Aschendorff 1964, s. 215-223)¹.

Ks. Wincenty Myszor

¹ Recenzja w języku niemieckim została napisana na zamówienie czasopisma „Orientalia” i opublikowana tamże 65 (1996) s. 370-374.