

PROBLEM GNOSTYCKI A ZAGADKA CZWARTEJ EWANGELII

Badania dotyczące problematyki gnostyckiej w początkach chrześcijaństwa trwają nadal przynajmniej w odniesieniu do niektórych jej aspektów i są nacechowane pewną niejasnością od momentu, gdy niespełna sto lat temu Adolf von Harnack, na początku naszego stulecia, opisał gnostycyzm w sposób, który stał się klasyczny, a mianowicie jako „radykalną hellenizację chrześcijaństwa”. Wiadomo, że Harnack opierał się zasadniczo na źródłach herezjologicznych. Studium tych właśnie źródeł doprowadziło do patrzenia na nauczycieli gnostyckich, w ich dążeniu do wyjaśniania nauki chrześcijańskiej za pomocą pojęć zaczerpniętych z filozofii greckiej, nie tylko jako na „pierwszych teologów chrześcijańskich”, ale także jako na nosiela fałszywych, obcych i mieszanych form chrześcijaństwa.

Takie ujęcie harnackowe, wywierające nadal wpływ na niektórych (nielicznych) specjalistów, zostało poddane ostrej krytyce. Dotyczyła ona przede wszystkim dwóch kwestii zasadniczych: jedną z nich jest pytanie, czy gnostycyzm jest z istoty swej chrześcijański, drugą zaś kwestia, czy jego pierwotne źródła były bez wątpienia hellenistyczne?

Wśród wielu różnorodnych opinii, jakie się pojawiły w ramach tejże krytyki, nabrały szczególnego wyrazu następujące: stanowisko tych, którzy bronią tezy, iż gnostycyzm jest ruchem przedchrześcijańskim, religią niezależną, wywodzącą się ze starożytnej tradycji irańskiej; przekonanie tych, którzy — uznając wprawdzie nurty gnostyckie za przedchrześcijańskie — podkreślają wpływ źródeł żydowskich, zwracając przy tym uwagę na fakt znamieny, że mianowicie niektóre teksty z biblioteki Nag Hammadi cytują wprost pisma żydowskie; wreszcie opinia tych, którzy widzą w gnostycyzmie ruch synkretyczny, który się pojawił równocześnie, chociaż niezależnie, z powstaniem chrześcijaństwa.

Zamiast budować teorie dotyczące różnych wymiarów problematyki gnostyckiej, współczesne badania skupiają się jednak za-

* Pastor Ewangelickiego Kościoła Prezbiteriańskiego Portugalii. Odbył studia na Wydziale Teologii Protestanckiej w Montpellier. Jest wykładowcą na Wydziale Socjologii Religii Uniwersytetu Nowego w Lizbonie.

sadniczo na studium wielkiego zbioru literackiego, zwanego biblioteką Nag Hammadi (Egipt), odkrytego przed pięćdziesięciu laty. Ze względu na swą specyfikę i rzucającą się w oczy różnorodność, kodeksy z Nag Hammadi stały się szczególnym przedmiotem badań specjalistów w tej dziedzinie¹. To, że gnostycyzm jest *przynajmniej* tak dawny jak chrześcijaństwo; że nurt religijny, który się rozwinął w II wieku pośród gnostyków chrześcijańskich, powstał już w epoce kształtowania się Nowego Testamentu; że nurt ten ujrzał światło dzienne w heterodoksyjnych odgałęzieniach judaizmu, albo wśród tych, którzy byli mu bliscy — są to najbardziej zasadnicze stwierdzenia, mające swą podstawę w obecności, wśród tekstów znajdujących się w Nag Hammadi, pism gnostyckich, niechrześcijańskich, w których można dostrzec ważne elementy żydowskie (np. *Apokalipsa Adama*).

W tej właśnie perspektywie, moim zdaniem, słusznej otwiera się ważna przestrzeń skłaniająca do ponownego przemyślenia niektórych aspektów początków chrześcijaństwa, konkretnie zaś tego, co dotyczy ewentualnego zadania realizowanego przez gnostycyzm w redagowaniu niektórych pism nowotestamentalnych. Ale chodzi także o uznanie faktu, że narodziny chrześcijaństwa były nie tylko dogłębnie naznaczone tym, co moglibyśmy nazwać konfliktem interpretacji, ale również się odbywały w niezaprzeczalnej i owocnej różnorodności.

1. O definicję gnostycyzmu

1. Słowo „gnostycyzm” pojawiło się dopiero w w. XVII, utworzone przez Henry More, profesora o inspiracji platońskiej w Cambridge. Ukształtował on je na podstawie zupełnie obcego *gnostick*, zajmując się egzegetycznie, w *Apokalipsie* Janowej, siedmioma listami do siedmiu kościołów Azji (Ap 2, 1 — 3, 22). Tekst listu skierowanego do kościoła w Tiatyrze (Ap 2, 18-19) doprowadził go do dostrzeżenia tego, co się działo w tej wspólnocie z tzw. „herezją gnostycką”². Dla naszego celu historia słowa „gnostycyzm” od chwili utworzenia go przez More aż do dzisiaj jest z istoty swej mało ważna, chociaż może stanowić znakomity temat intelektualnych dziejów nowożytnych.

¹ To, czy właściciele i użytkownicy biblioteki Nag Hammadi mogliby być określani tak po prostu mianem heterodoksyjnych ascetów, jest kwestią dyskutowaną. Jakby jednak nie było, gnostycki tenor wielu tekstów jest rzeczą niemal powszechnie znaną.

² *An Exposition of the Seven Epistles to the Seven Churches*, London 1969.

Znaczenie greckiego *gnostikós* („ten, który wie”) ma za sobą historię zaczynającą się w w. IV przed Chrystusem, nie jako pojęcie użytku codziennego, ale raczej jako termin techniczny z zakresu filozofii, typowy dla języka intelektualnego. Po raz pierwszy wyraz ten pojawia się w dialogu Platona. Utworzył go ten filozof, czerpiąc jego rdzeń z *gnò* (obecnego w *gnònai* = poznawać, i w *gnòsis* = poznanie). Kontekstem dialogu platońskiego, w jakim się pojawia (*Polityka* 258 n), jest dyskusja, w której się dąży do odróżnienia dwóch ewentualnych typów wiedzy (*epistèmê*): z jednej strony jej typu „praktycznego” (*praktikê*), jakim może być na przykład sztuka cieśli; z drugiej zaś dla typu przeciwnego wiedzy Platon wynajduje nowe pojęcie *gnòstikós* (*gnòstikè*, tzn. *epistème*). Skoro wiedza właściwa zarządzającemu ma raczej do czynienia z „inteligencją i siłą jego duszy”, wpisuje się ona raczej w semantyczne pole właściwe dla *gnòstikós*. Kilka wieków potem — po długim okresie, w którym słowo to przestało być używane wyłącznie jako pojęcie techniczne, platońskie — osobowe zastosowanie *gnòstikós* zawdzięczamy Ireneuszowi (r. 180), który w dziele *Adversus haereses* odnosi je pejoratywnie do chrześcijan, których atakuje³.

2. Nie jest rzeczą łatwą opisać fenomen gnostycki. Jawi się on bowiem badaczowi w dość wielkiej różnorodności, nacechowany polichromią, która stawia pod znakiem zapytania wszelkie dążenia do jego uproszczenia. Nie chodzi tu przecież o religię ludu: tym bardziej nie chodzi także o tworzenie Kościoła, który byłby jakimś Kościołem gnostyckim; nie jesteśmy nawet w stanie odkryć w różnych środowiskach tworzących, lub posługujących się tekstami uważanymi za gnostyckie, samo-uznania własnej swej przynależności do tej samej rodziny; co więcej, ze strony gnostyków uważających się za chrześcijan występuje zgoła coś innego od tego, co sugerowałyby taka hipoteza⁴.

Istotne dla zrozumienia gnostycyzmu są pojęcia obecne w jego dualistycznym języku: mamy tu bowiem dualizm w domaganiu się nielikwidowalnej opozycji między Bogiem a światem, jak też w zespalaniu zbawienia człowieka z uznaniem jego czysto duchowej natury. Ta właśnie dychotomiczna struktura przenika całą różnorodność tekstów gnostyckich. Jawią się w nich wyraźnie dwa bieguny, które są charakterystyczne dla dystansu pomiędzy tym „tutaj” (świat empiryczny) a „innym” (Wszechświat tran-

³ Por. *Adv. Haer.* 1.2.9.1; itd. (*oi gnostikoi*, czyli *anthropoi*).

⁴ To znamienne, że gnostyckie teksty z Nag Hammadi stanowią wskaźnik polemik nie tylko pomiędzy grupami gnostyckimi a Wielkim Kościołem, ale także między nimi samymi (np. zob. *Świadectwo Prawdy IX*, 29, 6-74, 30).

scendentny). Pierwszy, świat materialny, dzieło Demiurga, jest światem przemijania i przemian, wewnętrzną sceną złudzenia i przemocy; jego symbolem są ciemności. Drugi jest światem niezmienności, wszechświatem życia, królestwem harmonii i światła.

Trzeba jednak mieć na uwadze coś bardzo ważnego, a tak często zapomnianego: ten anty-kosmiczny i antropologiczny dualizm, odcinający się wyraźnie na tkaninie z istoty swej monistycznej, nie jest wewnętrznym przejawem radykalnego dualizmu. Dualizm nie był tu obecny od samego początku i jedynie wyższa rzeczywistość może być uważana za pierwotną i ostateczną. Ten świat empiryczny natomiast, podobnie zresztą jak jego twórca, są wydarzeniem przygodnym, które wraz z typową dla siebie intrygą zła (zła historycznego, a nie jakiejś odwiecznej przyczyny przeciwnej odpowiednio innej odwiecznej przyczynie dobrej) wymagają wyjaśnienia.

Wychodząc stąd, z tego nieokreślonego tła w istocie swej monistycznego, a w konsekwencji z antropologii, która traktuje podmiot duchowy jako homogeniczny dla boskości i heterogeniczny w stosunku do świata, ale nie świata widzianego jako czysta i zwykła, odwieczna odwrotność transcendentnego i boskiego *universum* — wychodząc stąd właśnie, dotyka się niemal namacalnie problemu: skąd pochodzi ten świat empiryczny i jak się to dzieje, że duchowe „ja” jawi się w nim jako obce i wyalienowane? Jakże straszne pytanie podwójne, leżące u podłoża wszystkich mitów gnostyckich, dotyczących kosmologii i antropogenezy gnostyckiej!

Stąd także soteriologia gnostycka niesie ze sobą konieczność uświadomienia sobie wyalienowania tych, którzy są zbawieni, a więc doprowadzeni do zbawczego przebudzenia i do życia w odzyskanej jedności, uprzednio utraconej, do powrotu na wysokości, względnie — co na jedno wychodzi — do zbawiennej wewnętrżności. Nie oznacza to jednak — i tutaj soteriologia głoszona przez gnozę nie pokrywa się z wysiłkiem ascetycznym i kontemplacyjnym, typowym dla nurtów filozoficznych jej współczesnych — nauki, w której duch byłby autorem swego własnego wyzwolenia: gnostycyzm, bardziej niż religią mądrości, jest przede wszystkim religią zbawienia, które bez Bożej inicjatywy nie może mieć żadnej przerwy, wygaśnięcia, ani błędu. Innymi słowy: nie do pomyślenia jest gnoza⁵ bez idei objawienia. Soteriologia gnostycka stąd właś-

⁵ Należy rozróżniać w świecie poszukiwań „gnozę” i gnostycyzm”, albowiem „gnoza” bywa pojmowana jako „poznanie boskich tajemnic zastrzeżonych elicie” (Kongres Messyński). Rozróżnienie poprawne samo w sobie, nie przeszkadza jednak w posługiwaniu się tym pojęciem jako kategorią czysto fenomenologiczną.

nie wychodzi, w miarę jak zbawienie zależy od tej inicjatywy z wysoka. Mogąc się ujawnić za pośrednictwem pism gnostyckich ⁶, objawienie przybiera zwłaszcza postać objawiciela, którą może być jedna z boskich osobistości *Pleroma* (np. Hermes, Set), jak też — gdy chodzi o gnostycyzm chrześcijański — Jezus. Objawiciel-Odkupiciel gnostycki jest jednak zawsze traktowany jako byt pozaczasowy, pochodzący z wysoka, który nie staje się w żadnym przypadku jakąś faktyczną konkretnością historyczną i którego prawdziwie wcielenie jest całkowicie wykluczone. Na istotny problem dla gnostyków — jak to się dzieje, że te uwięzione w ciele iskry światła znajdują drogę wolności, albo też, innymi słowy, w jaki sposób mogą istoty ludzkie spotkać się prawdziwie ze sobą — dawana przez nich odpowiedź polegała właśnie na tym, iż to wyzwolenie może się jedynie ujawnić w formie odkupienia. Odkupienie czy wykupienie, które — wyzwalaając człowieka z jego więzienia — wyzwala go równocześnie z niego samego, jest możliwe tylko dzięki orędziu pochodzącemu z innego świata, przekazanemu przez wysłańca światła światłości.

2. Problem Janowy

1. W całym kanonie nowotestamentalnym Ewangelia Jana wpisuje się niewątpliwie do jego najbardziej zagadkowych tekstów. Ukazuje to Ernst Käsemann ⁷, podkreślając, jak dalece aura tajemnicy przenika tekst Janowy: głos Jana rozbrzmiewa w sposób zdecydowanie mało ziemski. Wszystkie epoki dziejów Kościoła wyraźnie to odczuwały i dlatego się odnosiły ze szczególnym szacunkiem do tej Ewangelii. E. Käsemann zwraca mocno uwagę na fakt, że kanonizacja pisma Janowego przez Kościół ukrywa „głębką ironię”: „To, czego nie można było przypisać jakiemuś miejscu ziemskiemu, zostało uznane za niebieskie” ⁸.

Käsemann jest przekonany, iż całość teologii Janowej nosi na sobie znamiona gnostyckie. Przykładowo: mamy tutaj swoistą redukcję historii, powodującą, że protologia i eschatologia doskonale synchronizują ze sobą; mamy także w konsekwencji ukazwanie Jezusa jako „Boga-kroczącego-po-ziemi”, którego śmierć

⁶ Gnoza nie miesza jednak pisma z objawieniem. Księga, tekst nieuchronnie ukształtowany w języku tego świata, jest sam w sobie słabym pośrednikiem tego, co chce przekazać: rozbudzić uśpioną iskrę Bożą, istniejącą w człowieku, przy czym to rozbudzenie jest dziełem Zbawiciela, chociaż się realizuje za pomocą materialności słów danego tekstu.

⁷ *The Testament of Jesus*, London 1968.

⁸ Tamże, s. 75.

jest jedynie powrotem do chwalebnej pre-egzystencji Logosu; mamy eklezjologię braci, pozbawioną organizacji hierarchicznej, a powiazaną wprost z Panem; mamy również rozumienie świata jako wrogiej sfery, od której jest się głęboko oddzielonym; mamy zanik apokaliptycznej nadziei na nowe stworzenie ziemi, nadziei zastąpionej misyjnym zadaniem zgromadzenia „synów Bożych”, którzy nie są z tego świata; mamy także sprowadzenie etyki do miłości braci; itd.⁹

Kiedy się zanurzamy w okres początków chrześcijaństwa, starając się w miarę możliwości zarysować pewne ramy, w jakich następowała recepcja tej literatury, dostrzegamy, że zwłaszcza w niektórych kręgach gnostyckich przyjęcie jej było bardziej gorące. Stwierdza się mianowicie, że problem ścisłych odniesień Ewangelii Janowej do różnych przekonań gnostyckich jawi się tutaj jako przedmiot zaciętych polemik. Pierwsi egzegeci chrześcijańscy, broniący już wtedy prawowierności — a tym samym Wielkiego Kościoła — której czuli się strażnikami, zwalczali zdecydowanie gnostycką interpretację Czwartej Ewangelii. W II wieku św. Ireneusz jest jednym z tych, którzy bardziej gorąco przywołują na pamięć polemikę antygnostycką, starając się pokazać, jaka winna być, w ich perspektywie, autentyczna i zdrowa lektura Ewangelii Janowej¹⁰.

Zaciętość, z jaką Ireneusz walczy, da się chyba wyjaśnić faktem, że jego główni przeciwnicy, gnostycy walentyniańscy, posługiwali się na ogół właśnie Czwartą Ewangelią celem uzasadnienia swoich stanowisk. Wystarczy uświadomić sobie fakt, że właśnie gnostyk Herakleon (w. II) był pierwszym znanym egzegetą tekstu Ewangelii Jana.

Traktowany przez Klemensa Aleksandryjskiego jako „bardziej znakomity uczeń szkoły walentyniańskiej”¹¹, Herakleon jest w rzeczy samej autorem komentarza do Ewangelii Janowej, który ma m. in. tę zasługę, iż zmobilizował przeciwko sobie wysiłki Orygenesesa, ukazując zarazem jego wielki talent w odpieraniu błędów. Albowiem właśnie Orygenesowi zawdzięczamy obecnie znajomość dzieła Herakleona, gdyż cytuje on je często w swoim obszernym zwalczaniu jego poglądów, jakiemu z wielkim poświęceniem się oddaje. Dowiadujemy się w ten sposób, że Herakleon jawi się w swoim komentarzu, w całych jego sekwencjach przytaczanych przez Orygenesesa, jako bardzo uważny czytelnik tekstu Janowego, wpisujący go w pojęciowy świat gnostycki. Tak więc

⁹ Por. tamże, s. 74-77. Por. też P. Gisel, *Vérité et histoire*, s. 143 n.

¹⁰ Por. *Adv. Haer.* 3,3,4.

¹¹ *Strom.* IV, 71. 1.

Prolog Ewangelii zostaje przez niego odczytany w świetle walentyniańskiej koncepcji świata stworzonego nie wprost przez Logosa, ale właśnie przez Demiurga. *Fragmenty* Herakleona, które dotarły w ten sposób do nas, pozwalają nam dostrzec pierwotne oblicze gnostycyzmu, zdecydowanie odmienne od tych złożonych systemów, w których eony i liczbowe spekulacje mieszają się całkowicie ze sobą (przynajmniej w opisach podawanych w odniesieniu do tych systemów przez herezjologów chrześcijańskich). We *Fragmentach* Herakleona znajdujemy spójną egzegezę tekstu Janowego, w której metoda alegoryczna współistnieje z krytycznymi uwagami na temat litery tekstu. Zanotować przy tym należy niemalże nieobecność odniesień do pre-historii mitologicznej¹².

W tym ponadto, co się tyczy recepcji Czwartej Ewangelii w II wieku, stwierdza się taki fakt intrygujący: o ile Wielki Kościół w swoich pismach niemalże nie cytuje tekstu Janowego, to gnostycy walentyniańscy przejawiają zaskakującą z nim zażyłość, cytując go przeobficie w swoich dziełach.

2. Problem ewentualnego wpływu gnostyckiego na opracowanie Ewangelii Jana nabrał konkretnego kształtu, pojawiając się na porządku dziennym w pracach egzegetycznych XIX wieku. Tutaj samo centrum sceny egzegetycznej zajęła teza mandejska. Żyjący do dzisiaj w okolicach Iraku mandajczycy są sektą baptystyczną, której początki zdają się sięgać okresu początków chrześcijaństwa. Studia prowadzone przez Szkołę Historii Religii na początku naszego stulecia wywarły głęboki wpływ w badaniach nad Nowym Testamentem na poszukiwanie ewentualnych podobieństw u mandajczyków i w sektach gnostyckich w ogólności. Badanie znanych tekstów mandajskich w tej kwestii zwróciło uwagę na to, że mandajczycy (*mandayi*) mieli także poznanie (*manda*), znajomość przedziwnych tajemnic. Zaczęto więc ich traktować, wraz z ich praktykami baptystycznymi, jako przykład pierwotnego etapu gnozy o rodowodzie żydowskim, wcześniejszej od chrześcijaństwa.

R. Bultmannowi (1884—1976) przypada w udziale zasługa skutecznego spowodowania, w prowadzonych wówczas badaniach, zwrócenia uwagi badaczy na wagę źródeł mandajskich, manichejskich i gnostyckich w odniesieniu do tego, co się wiąże z interpretacją Czwartej Ewangelii. Bultmann integruje faktycznie w swym monumentalnym komentarzu Ewangelii Janowej (1941 r.)

¹² Por. J.-D. Kaestli, *L'exégèse valentiniennne du quatrième évangile*, w: J. Beutler i in. (wyd.), *La communauté johannique et son histoire*, Genève 1990, s. 323-350.

pojęcie gnostycyzmu, który staje się zagadnieniem istotnym w jego egzegezie¹³. Dla Bultmanna, który dosyć niejasno uwypukla, jak dalece — w jego optyce — terminologia Janowa nacechowana jest pojęciami gnostyckimi, gnostycyzm nie tylko przybiera kształty *alter ego* chrześcijaństwa, pojawiając się w samym łonie synkretyzmu starożytnego, ale także nawiązuje z nim coś w rodzaju relacji dialektycznej. Narazając się na niebezpieczeństwo uproszczenia ujęć bultmanowskich, można by jednak powiedzieć, że — zgodnie z tym myślicielem i badaczem — mitologiczne pojęcia dające się wysledzić w Czwartej Ewangelii wymykają raczej z gnozy, gdy tymczasem redakcja Janowa, posługując się terminologią i pojęciami gnostyckimi, mogła im nadać sens anty-gnostycki. Broniąc — w ujęciu bliskim H. Jonasowi — rozumienia gnozy jako fenomenu synkretycznego, integrującego elementy kulturalnie odmienne (pochodzące z różnych horyzontów religijnych) i segregującego (oddzielającego) pobożność dualistyczną, ukierunkowaną soteriologicznie, Bultmann kładł nacisk, zgodnie z rozumieniem typowym dla Szkoły Historii Religii, na gnostycki mit Zbawcy i Człowieka pierwotnego, a więc teorię, którą słusznie kwestionuje się obecnie.

Podchodzący zdecydowanie z rezerwą do teologii Janowej, a równocześnie urzeczony odwagą poruszanych w niej tematów, E. Käsemann reaguje na stanowisko swego mistrza Bultmanna. A czyni to, zgłębiając teksty Janowe mniej z zamiarem dania odpowiedzi na zawartą w nich zagadkę, co raczej z pragnieniem sformułowania, najbardziej radykalnie, jak to możliwe, krzyżowego w jego oczach pytania: czy Jan jest świadkiem prawowiernym czy też jakimś heretyckim nowatorem¹⁴?

Zwracając uwagę na fakt, że się nie da odzielić ogłoszenia przez Jana wejścia Logosu w dzieje (*kai ho lógos sarx egèneto* — „a Słowo stało się ciałem” — J 1, 14) od Ewangelii w jej całości, w której — w jego oczach — historia jest zwarta sama w sobie, Käsemann uwypukla konieczność rozumienia *sarx egèneto* po Janowemu, a więc nierozłącznie z problemem objawienia się chwały, *kai etheasámetha tèn dóksan autoù* („i widzieliśmy Jego chwałę” — J 1, 14). Według niego, „stać się ciałem” ma już w sobie wy-

¹³ W swoim rozumieniu gnozy Bultmann czerpie pewne impulsy z badań H. Jonasa. Ten zaś traktując gnozę jako zjawisko religijne samo w sobie, wpisując się w sposób oryginalny w synkretyczny ruch późnej starożytności, a nie jako radykalną hellenizację chrześcijaństwa lub mitologię odziedziczoną w spadku po religiach wschodnich, wyznaczył faktycznie czas jej właściwy.

¹⁴ Zob. cytowane już jego dzieło: *The Testament of Jesus*.

miar i zadanie epifanijne, pozwalając Logosowi chwalebnemu Jego pojawienie się na ziemi. Jeżeli zatem w perspektywie Janowej „wejście w ciało” określa zmianę sfery, to nie oznacza jednak samo przez się „nie-niewinności” *miejsc*: te bowiem zdają się nie dotyczyć osób w tym, kim one są, pozwalając im pozostawać w świecie, nie będąc ze świata. Dla Käsemanna, w Czwartej Ewangelii, w której — w jego oczach — Jezus pojawia się na jednym krańcu i sięga aż po drugi kraniec jak ktoś Obcy, historia nie tylko znika na rzecz współczesności, ale także się jawi jako nie mająca już miejsca wobec prymatu chrystologii.

3. W ciągu tych ostatnich pięćdziesięciu lat studia nad tekstami gnostyckimi, branyymi w samych sobie, jak też w ich odniesieniach do tekstów nowotestamentalnych, przeszły przez kilka mniej lub bardziej znamiennych etapów. Aż do odkrycia biblioteki Nag Hammadi prace na polu gnostycyzmu, a zwłaszcza w zakresie ewentualnych powiązań gnozy z niektórymi pismami Nowego Testamentu, były nacechowane zafascynowaniem nie tylko kwestią początków gnozy, ale także postacią Zbawcy w starożytnych religiach zbawienia. Czas pojawienia się pierwszych publikacji tekstów z Nag Hammadi cechuje się porównywaniem materiałów synoptycznych z *Ewangelią Tomasza* i innymi tekstami przekazującymi słowa Jezusa. Przez następne dwadzieścia lat badania, wraz z całą masą publikacji całości tekstów oryginalnych, polegały zwłaszcza na cierpliwej pracy związanej z tłumaczeniem, wprowadzaniem i komentowaniem każdego z ponad 50 tekstów znalezionych. Na tym nowym etapie badań dawne uogólnienia dotyczące gnozy ustąpiły miejsca tzw. problematyzacji zajmującej się raczej miejscem gnostyków w historii trzech/czterech pierwszych wieków, aniżeli kwestią gnozy w odniesieniu do Listów Pawłowych lub świata Ewangelii.

W badaniu źródeł wykorzystanych w Ewangelii Janowej nowe ślady mogą się pojawić dzięki tej nowej dokumentacji gnostyckiej. W formie przykładu: fakt Prologu Janowego może być wyrazem możliwości nowego naświetlenia omawianej problematyki. W ostatnich latach podjęto bowiem w niektórych pracach kwestię religijnego tła Prologu, mając na uwadze ewentualną relację Ewangelii Jana do myślenia gnostyckiego, konkretnie zaś do tego, co się tyczy hymnu *Pronoia (Wiedzy)*, przekazanego przez *Apokryf Jana*¹⁵. Ze względu na wiele punktów stycznych pomiędzy Prologiem Janowym a tekstem typowo gnostyckim, jakim jest ten

¹⁵ Por. J. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, s. 98-116; J.-D. Kaestli, *Remarques sur le rapport du quatrième évangile avec la gnose et sa réception au IIe siècle*, w: J. Beutler, dz. cyt., s. 351-356.

Hymn, trudno byłoby utrzymywać zasadnie — brakuje bowiem dla niej solidnego fundamentu tekstowego — tezę tych, którzy widzą w Hymnie jedynie dosłowną „kserokopię” Prologu, która miałaby wyjść z pewnych, bardziej radykalnych kręgów Janowych, nastawionych wrogo do judeo-chrześcijaństwa. Za solidne uważam natomiast stanowisko tych, którzy w zakresie omawianej problematyki utrzymują, że:

— wzmiankowany Hymn jest tekstem gnostyckim, całkowicie niezależnym od gnostyckiego odczytywania Prologu Janowego¹⁶;

— Hymn jest „tekstem gnostyckim «czystym», tzn. tekstem, który powstał bez jakiegokolwiek wpływu chrześcijańskiego, świadcząc tym samym o istnieniu gnozy niezależnej od chrześcijaństwa w czasach bardzo bliskich zredagowaniu Czwartej Ewangelii¹⁷;

— historycznie zatem relacja pomiędzy Janem a gnozą nasuwa nam się jako coś całkowicie możliwego.

4. Jeśli się ustali zasadnicze tło hymnu *Pronoia*, to się stwierdzi, że sytuuje się on w literaturze judaizmu, gdzie Mądrość „w hipostazie” jest przedmiotem pochwał (por. Prz 8; Syr 24; Mdr 7-8). Specjalista w tej kwestii nie waha się stwierdzić: „Gnostyckie orędzie zbawienia — apel pochodzący z wysoka i pozwalający człowiekowi «rozbudzić się z głębokiego snu», wyzwolić się z «więzów zniewolenia» czyli z ciała — wpisuje się w linię rozwoju, przechodzącą przez niektóre ośrodki judaizmu hellenistycznego, w których dowartościowywano teologicznie postać boskiej Mądrości. Otóż w tej samej tradycji mądrościowej zakorzenia się także Prolog Czwartej Ewangelii. Ta więc tradycja wyjaśnia tematyczne i terminologiczne podobieństwa, które zespalają Prolog nie tylko z hymnem *Pronoia*, ale także z innymi gnostyckimi wypowiedziami objawienia z *corpus* Nag Hammadi (mowa o *Potrójnej Protannoia* z kodeksu XIII lub *Nebroncie* z kodeksu VI)”

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**

¹⁶ Por. M. Tardieu, *Ecrits gnostiques*, Paris 1984.

¹⁷ Por. tamże, s. 352.