

- **Istota gnostycyzmu**
- **Źródła poznania gnostycyzmu**
- **Systemy gnostyckie z II i III w.**

GNOSTYCYZM — historyczna postać gnozy w II i III w. po Chr.

Termin „gnostycyzm” zaczęto stosować od XVIII w. na oznaczenie gnozy heretyckiej. Po raz pierwszy zastosował go anglikański teolog i filozof H. More (1614–1687) dla oznaczenia wszystkich chrześcijańskich herezji starożytnych, także gnostyckich systemów z II i III w. G. łączy się z pojęciem gnozy i w dzisiejszym użyciu oznacza nie tylko chrześcijańskie systemy gnostyckie, ale także niechrześcijańskie formy gnozy tego okresu.

Istota gnostycyzmu. Wg ustaleń kongresu w Messynie (1966) podstawą g. jest idea boskości jaźni („iskry bożej”) w człowieku. „Iskra boża”, określana także jako „duch” (πνεῦμα [pnéuma]), łączy się z monistycznym podłożem, czyli z przekonania o prawdziwym istnieniu wyłącznie „duchowego” elementu, w tym także idei Boga (określanego przy pomocy różnych terminów: „Ojciec”, „Istniejący”, „Byt”, ale także apofatycznie: „nieznany”, „nieistniejący”). „Iskra boża” wyłoniła się z boskiego świata i wpadła w świat losu, narodzin i śmierci. Los „iskry bożej” opiera się na idei zstępującej ewolucji pierwiastka boskiego, której najniższy kres stał się przyczyną bezpośrednią lub pośrednią powstania świata. W świecie tym „iskra boża” zostaje uwięziona i przez odpowiednie działania zbawcze ma być od niego uwolniona. Historia boskiego elementu rozwija podstawowy dla g. dualizm, przeciwstawienie sfery boskiej, duchowej — materialnemu widzialnemu światu (antykosmizm), ducha i ciała (antysomatyzm), światłości przynależnej boskiej i duchowej sferze i ciemności związanej ze światem, materią i ciałem. Radykalny dualizm g. przeciwstawia całkowicie i pod każdym względem pozaświatowego Boga światu materialnemu. Dualistyczny wątek g. rozwijał w wątkach mitycznych. Bóg wg g. nie ma nic wspólnego ze światem, nie stworzył go, nie rządzi nim i go nie zbawia (stąd gnostycy unikali określeń najwyższej istoty zapożyczonych z religii, które mówiły o Bogu-stwórcy, w tym także określenia „Bóg”). Bóg wg g. jest całkowicie niepoznawalny, a jego transcendencję wyraża antykosmiczne istnienie. Do istoty g. należy doświadczenie Boga całkowicie obcego, oddalonego od świata, absolutnie transcendentnego. Otoczony jest sferą bytów duchowych (eony), które są jego emanacjami i tworzą z nim duchową pełnię (pleroma). Byty te są bliższe człowiekowi niż Bóg. Przedstawione są za pomocą pojęć ludzkich, wskazują na duchową i umysłową naturę („umysł”, „rozum”, „mądrość”). Jedną z tych postaci duchowych, ostatnią wg koncepcji zstępującej ewolucji, w niektórych systemach g. nazywana Mądrością (Σοφία [Sophía], ale także Λόγος [Logos]), nie mogąc z powodu oddalenia poznać Boga, albo też nie mogąc go naśladować wpada w kryzys. Powstają w niej nastawienia niższego rzędu („smutek”, „niepokój”, „rozterka”). Z tego kryzysu powstaje stwórca świata („demiurg” z *Timajosa* Platona) i jego pomocnicy („archonci”), władcy świata, kosmos, świat widzialny i człowiek. Demiurg („rzemieślnik”) jest bytem nie w pełni świadomym, nie wie o istnieniu wyższej sfery. W niektórych systemach ma zniekształcone rysy Boga ST. Człowiek, wg g., złożony jest z ciała, duszy i ducha. Ze względu na pochodzenie jest tworem światowym i ponadświatowym. Przez ciało podlega światu,

losowi, przez ducha należy do sfery boskiej. Nad ciałem i duszą władzę mają odpowiednie moce światowe, archonci, którzy stworzyli człowieka, a dokładnie jego ciało i duszę, aby uwięzić boskiego ducha. Stworzyli go na wzór praczłowieka, „pierwszego człowieka”, który jest istotą Bożą, lub wprost Bogiem. Znakiem uwięzienia „ducha” w materii i ciele jest brak świadomości siebie. Ta „nieświadomość” jest istotą światowego istnienia człowieka, podobnie jak brak poznania i mocy „Mądrości” był przyczyną powstania świata. Otrzymanie wiedzy o sobie, świecie i Bogu, czyli gnozy, jest wyzwoleniem z więzów świata i ciała. Z racji przebywania w świecie wiedza ta jest ukryta przed człowiekiem. Zdobywanie wiedzy nie jest efektem wysiłku człowieka. Jego organ wiedzy — jaźń, „iskra boża” — znajduje się w stanie „samozapomnienia”. Potrzebna jest interwencja z zewnątrz, czyli objawienie. Objawienie przynosi zwiastun ze świata światłości. Przenika sfery archontów, budzi „wewnętrznego człowieka” i udziela mu zbawczej wiedzy. Dojście do świadomości, osiągnięcie wiedzy jest istotną częścią zbawienia. Misja zbawczego posłańca rozpoczyna się jeszcze przed powstaniem świata widzialnego, przed stworzeniem, gdyż upadek boskiej istoty poprzedził stworzenie. Misja zbawienia przebiega równolegle do historii upadku. Także eony oddalone od Boga wymagają ponownego skupienia i powrotu do pełni (pleroma). W ścisłym znaczeniu wybawienia wymaga „iskra boża”, która znalazła się w świecie stworzonym, czyli w ciele. Objawiona wiedza, czyli gnoza, jest „wiedzą o Bogu”, obejmuje całość gnostyckiego mitu, czyli „gnoza, kim jesteśmy, skąd przyszliśmy, gdzie jesteśmy, gdzie zostaliśmy rzućni, ku jakiemu celowi spieszymy, od czego zostaliśmy wykupieni, czym jest narodzenie, czym odrodzenie?” (Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 78, 2). Wiedza ta miała także znaczenie „praktyczne”. Pouczała, jak na drodze wyjścia ze świata uniknąć niebezpieczeństw ze strony archontów, władców świata, dając zaklęcia i formuły przejścia przez sfery świata. Jaźń człowieka przechodząc przez poszczególne sfery świata wyzwala się z warstw, które ją krępowały (z cielesnej, psychicznej), i dociera do czystej transcendencji Boga, z którym się jednoczy. W skali całościowej proces ten stanowi część odbudowy boskiej pełni, przywrócenie pierwotnego stanu skupienia. Gdy wszystkie cząstki boskie zostaną zebrane, świat pozbawiony elementów światłości przestanie istnieć. W życiu doczesnym gnostycy (nazywali siebie „duchowymi”, „pneumatykami”) wyróżniali się od pozostałych ludzi wyższym stopniem wtajemniczenia. Bezpośrednie oświecenie oznaczało niezależność i swobodę wobec wiedzy i wiary. Stąd wywodzi się bogactwo gnostyckich doktryn. Wolność gnostyka wyznaczała także jego zachowania. Moralność gnostycka została określona przez wrogość do świata, pogardę wobec wszelkich światowych więzów. Oznaczało to pogardę dla prawa, przede wszystkim dla prawa Stwórcy. Gnostyk jako „zbawiony z natury” był wolny zarówno od fatum, jak i moralnego prawa. Bunt przeciw prawu moralnemu nadanemu przez Stwórcę, paradoksalnie przyczynia się bardziej do zbawienia boskiego elementu w człowieku.

Gnostycy dla wyrażenia swej idei przejęli wiele wątków mitologicznych i literackich. Wyrażali swoją naukę za pomocą pojęć filozoficznych, zaczerpniętych z tradycji platońskiej i stoickiej, ale także za pomocą antycznego obrazu świata (np. „wątek archontów, władców świata”, „wędrówki duszy”), obrazów biblijnych ze ST, głównie z Księgi Rodzaju, posłużyli się NT (zarówno teologią, jak i warstwą literacką, zwł. w odniesieniu do Jezusa Chrystusa), ale także mitologię

hellenistyczną. Wykorzystali ogólne wyobrażenia antropologiczne, naukę o reinkarnacji, zastosowali specyficzną symbolikę („sen”, „upojenie” jako brak gnozy; „obcego w świecie” dla opisu upadku; „światło i ciemności”, „skupienie i rozproszenie”). Wykorzystali metodę alegorycznej interpretacji tekstów. Gnostycy wykorzystali także większe formy literackie (z tradycji wczesnochrześcijańskiej, hermetyzmu, późnego judaizmu, apokaliptyki, astrologii, magii, tradycji misteryjnej). Być może przeredagowali całe utwory. Badanie m.in. tej warstwy literackiej, mitologicznej i symbolicznej g. pozwoli na wskazanie tradycji, z których g. czerpał. Dotychczasowe badania wskazują, że g. mógł powstać w środowisku późnego judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa, natomiast pozostaje obcy wobec myśli biblijnej ST; będąc z istoty niechrześcijańskim, najwięcej zaczerpnął z innych tradycji: irańskich, platońskich, orfickich, egip., myśli Filona Aleksandryjskiego. Gnostyckiej postawy antykosmicznej jedynie nie da się z nikąd wyprowadzić. Uczni, którzy zwracają uwagę na jego niechrześcijańską istotę, mówią o g. przedchrześcijańskim (szkoła historii religii — W. Bousset, R. Reitzenstein), natomiast ci, którzy wskazują na g. jako herezję chrześcijańską wskazują na jego powstawanie wraz z rozwojem chrześcijaństwa (S. Pétrement). Nie da się również w obecnym stanie badań wyjaśnić społecznych aspektów g., a więc czy gnostycy tworzyli osobne wspólnoty religijne z własną hierarchią, liturgią, czy też tworzyli ugrupowania w łonie innych społeczności. Rozwój manicheizmu jako ideowej kontynuacji g. wskazywałby raczej, że gnostycy tworzyli osobne społeczności.

Źródła poznania gnostycyzmu. Do czasu odkryć oryginalnych gnostyckich utworów źródłem wiedzy o g. pozostawały pisma polemiczne ojców Kościoła. Z drugiej poł. II w. zachowało się dzieło najobszerniejsze i najbardziej miarodajne wśród pism antygnostyckich, gr. dzieło Ireneusza z Lyonu pt. *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, w całości zachowane po łac. jako *Adversus haereses*. Późniejszym dziełem polemicznym jest pismo Hipolita, *Odparcie wszelkich herezji* (*Refutatio omnium haeresium*), znane także ze względu na filozoficzną treść księgi pierwszej jako *Doktryny filozoficzne* ($\Phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$ [Philosophoumena]). Ireneusz, a zwł. Hipolit przytaczali nie tylko poglądy gnostyków, ale także cyt. z dzieł gnostyckich (np.: *Kazanie naaseńczyków* u Hipolita). Częściowo zależnym od Ireneusza był łac. pisarz Tertulian, autor *Preskrypcji przeciw heretykom* (*De praescriptione haereticorum*) oraz *Adversus valentinianos* i *De anima*. Z gnostykami polemizował Klemens Aleksandryjski, przekazując wiele cyt. z pism Bazylidessa. Zebrał także wypowiedzi chrześcijańskich gnostyków w *Wypisach z Theodota*. Orygenes polemizował z gnostykami, m.in. przytoczył w swoim *Komentarzu do Ewangelii Jana* cyt. z wypowiedzi Herakleona. Wypowiadał się również na temat doktryn gnostyckich w *Przeciw Celsusowi*. Wiele informacji o gnostykach dostarczył Epifaniusz z Salaminy w dziele *Apteczka* ($\Pi\alpha\nu\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ [Panárion]), w którym zacytował także oryginalny utwór chrześcijańskiego gnostyka Ptolemeusza *List do Flory*. Wiele szczegółowych informacji o g. dostarczają inne pisma ojców Kościoła. Oryginalne utwory gnostyków znalazły się częściowo w Corpus Hermeticum. Cztery oryginalne dzieła gnostyckie zachowane w tłum. kopt. znane są dzięki dwu rpsom z IV i V w. nabytym przez bryt. kolekcjonerów w XVIII w.: Codex Askewianus i Codex Brucianus. Z ich treścią zapoznał naukę po raz pierwszy uczonej pol. pochodzenia C. G. Woide w 1778. Jednemu z gnostyckich

pism nadał tytuł *Pistis Sophia* (*Wiara-Mądrość*). Pod koniec XIX w. C. Schmidt odkrył w kopt. kodeksie Codex Berolinsis cztery utwory, z których 2 na pewno są gnostyckie: *Apokryf Jana* i *Sophia Jezusa Chrystusa*. Najdonioślejszym dla badań g. odkryciem było odnalezienie w 1946 kopt. rpsów w kodeksach z Nag Hammadi. Większość utworów tego zbioru to oryginalne dzieła gnostyków przełożone z języka gr. na kopt. Jest to najobszerniejsze znalezisko piśmiennictwa gnostyków (51 utworów na 1153 stronach w 13 vol.; wśród nich 39 absolutnie dotąd nieznanych dzieł gnostyckich). W badaniu g. pomocne mogą być także pisma manichejskie i mandajskie, przedstawiają bowiem inną wersję nauki gnostyckiej.

Systemy gnostyckie z II i III w. Charakterystyka poszczególnych systemów oraz ich nazwy wywodzą się z pism polemicznych ojców Kościoła, którzy mówili o uczniach Walentyna („walentynianie”), archontykach, barbelognostykach, ofitach, setianach. Wśród utworów z Nag Hammadi łatwiej wyróżnić te, które poświadczają naukę walentynian i setian. W szczegółach danych utworów związki z danym systemem nie zawsze są widoczne. Są wśród nich utwory niegnostyckie, które gnostycy mogli czytać i interpretować wg własnego rozumienia. Swoiste systemy gnostyckie przedstawili Dozyteusz, przedstawiciel najstarszej postaci g., Bardezanes, przedstawiciel synkretystycznego g. syryjskiego, i Bazylides, jeden z pierwszych reprezentantów g. chrześcijańskiego w II w. Odrębną pozycją wśród systemów gnostyckich II w. zajmował Marcjon, choć jego związki z g. (opinia A. Harnacka) wydają się sporne. Marcjon założył własny Kościół, czego przed Manim nie uczynił żaden inny chrześcijański gnostyk. Najbardziej chrześcijański z gnostyckich systemów wydaje się system odwołujący się do Walentyna, gnostyka z II w. Badania jego nauki, jakie przeprowadził Ch. Marksches wzbudzają wątpliwości, czy sam Walentyn był w ogóle gnostykiem. Rekonstrukcja jego systemu ze względu na brak źródeł jest niezwykle trudna. W relacjach polemistów antygnostyckich wyłania się co najmniej 5 systemów walentyniańskich mniej lub bardziej zróżnicowanych — Ireneusza, Hipolita, Klemensa z Aleksandrii, Orygenesusa i Epifaniusza. Szkołę Walentyna w II w. reprezentowali Ptolemeusz, Herakleon, Teodot, Marek Mag. W łonie szkoły walentynian rozróżnia się 2 kierunki: zachodni, nazwany także italskim (z Ptolemeuszem i Herakleonem) oraz orientalny, zw. także małoazjatyckim (z Teodotem i Markiem Magiem). Szkoły walentyniańskie utrzymały się do końca IV w. Wśród utworów oryginalnych z biblioteki z Nag Hammadi system walentyniański reprezentują następujące pisma: *Modlitwa Pawła Apostoła*, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (*List do Rheginosa*), *Tractatus Tripartitus*, *Ewangelia Filipa*, *Expositio valentiniana* i *Interpretatio gnosis* (Objaśnienie poznania), ewentualnie *Ewangelia prawdy* i *Pierwsza Apokalipsa Jakuba*. Drugi wielki system gnostycki z nikłymi związkami z chrześcijaństwem to nauka setian; poświadczają go takie pisma z Nag Hammadi, jak *Apokryf Jana*, *Hipostaza archontów*, *Ewangelia Egipcjan*, *Apokalipsa Adama*, *Trzy stele Seta*, *Zostrianos*, *Oda o Norei*, *Marsanes*, *Allogenes* oraz, z pewnymi zastrzeżeniami, *O początku świata*, *Sophia Jezusa Chrystusa*. System setiański wykazuje wiele podobieństw do nauki gnostyków, których nazywa się barbelognostykami. W IV w. systemy gnostyckie stają się coraz bardziej skomplikowane i udziwnione. Wyrażają je traktaty w Codex Askewianus i Codex Brucianus. W tym okresie także manicheizm z własnym nowym systemem przyciąga zwolenników religii dualistycznej.

Bibliografia: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gö 1907, 1973; H. Leisegang, *Die Gnosis*, L 1924, St 1985³; G. Quispel, *Die Gnosis als Weltreligion*, Z 1951, Bn 1995³ (Gnoza, Wwa 1988); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Bs 1958, 2001³ (*Religia gnozy*, Kr 1994); *Le origini dello g. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966*, Lei 1967; D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948–1969*, Lei 1971; *Apokalipsa Pawła* (wstęp, tłum. z kopt. W. Myszor), *Studia Theologica Varsaviensia* 10 (1972) z. 1, 163–170; Ch. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, B 1975; *Ewangelia Marii* (wstęp, tłum. z kopt. W. Myszor), *Studia Theologica Varsaviensia* 13 (1975) z. 2, 149–160; *Gnosis und G.*, Da 1975; W. Myszor, *Na tropach tajemnej wiedzy*, Znak 27 (1975), 655–687; tenże, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, Wwa 1976, 148–160; *Apokryficzny list Jakuba* (wstęp, tłum. z kopt. W. Myszor), Znak 29 (1977), 568–578; K. Rudolph, *Die Gnosis*, Gö 1977, 1990³ (*Gnoza*, Kr 1995); E. Stanula, *Nauka Ambrozjastra o stanie pierwotnym człowieka*, W. Myszor, *G. w tekstach z Nag Hammadi*, Wwa 1977, 121–266; *Teksty z Nag Hammadi* (tłum. A. Dembska, W. Myszor), Wwa 1979; Herakleon, *Fragments* (tłum. S. Kalinkowski, wstęp i komentarz: W. Myszor), *Studia Theologica Varsaviensia* 18 (1980) z. 2, 265–298; W. Myszor, *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, *Przegląd Orientalistyczny* 120 (1981), 377–385; „Anapausis” w teologii chrześcijańskich gnostyków, Wwa 1984; S. Pétremont, *Le Dieu séparé. Les origines du g.*, P 1984; Melchizedek (wstęp, tłum. z kopt. W. Myszor), *Studia Theologica Varsaviensia* 24 (1986) z. 2, 209–225; W. Myszor, *Die Taufe als Schweigen. Zur Theologie der Taufe im Tractatus Tripartitus*, *Collectanea Theologica* 56 (1986), 89–92; *Oda o Norei* (wstęp, tłum. z kopt. W. Myszor), *Studia Theologica Varsaviensia* 24 (1986) z. 1, 197–203; *Świadectwo prawdy* (wstęp, tłum. z kopt. W. Myszor), *Studia Theologica Varsaviensia* 25 (1987) z. 1, 199–233; K. Alt, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II, 9*, Mz 1990; M. Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, F 1992, B 2000³ (*Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, Gdynia 1999); *Ewangelia Tomasza* (tłum. A. Dembska, W. Myszor), Ka 1992; Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus?*, T 1992; *G. antyczny i współczesna neognoza*, Wwa 1996; W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule*, T 1996; *Księga Tomasza (Nag Hammadi II, 7, p. 138, 1–145, 23)* (oprac., tłum. z kopt. W. Myszor), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 30 (1997), 221–131; *List Piotra do Filipa* (tłum. z kopt. W. Myszor), *Vox Patrum* 17 (1997), 419–423; D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1970–1994*, Lei 1997; *Apokalipsa Piotra (Nag Hammadi Codex VII, 3, p. 40, 13–84, 14)* (oprac., tłum. z kopt. W. Myszor), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 31 (1998), 315–329; W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Formy literackie*, *Vox Patrum* 18 (1998), 321–334; tenże, *G. jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, *Communio* 18 (1998), 75–91; N. Förster, *Marcus Magus*, T 1999; W. Myszor, *Chrystologia gnostyków. (Podstawowe problemy)*, *Vox Patrum* 20 (2000), 83–92; tenże, *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*, w: Hipolit, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła, O antychryście*, Kr 2000, 23–38; *Pierwsza i Druga Apokalipsa Jakuba z V Kodeksu z Nag Hammadi* (oprac., tłum. z kopt. W. Myszor), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 33 (2000), 57–76; *Apokalipsy gnostyckie z Nag Hammadi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, Kr 2001, 210–224; J. Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, H 2001; Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, Kr 2001; Ch. Marksches, *Die Gnosis*, Mn 2001; K. W. Tröger, *Die Gnosis*, Fr 2001.

Wincenty Myszor