

MAREK WOSZCZEK  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Filozofii

## Problem „gnostycyzmu” a wczesnochrześcijańska konstrukcja kategorii herezji

Jednym z najbardziej zaskakujących aspektów badań nad historią wczesnego chrześcijaństwa jest brak powszechnie akceptowanej i adekwatnej definicji pojęcia „gnostycyzmu” w sześćdziesiąt pięć lat po odkryciu biblioteki z Nag Hammadi [BNH]<sup>1</sup> i trzydzieści lat po zakończeniu faksymilowej, krytycznej edycji wszystkich jej kodeksów<sup>2</sup>. Często cytowane *Documento finale* z Kolokwium w Messynie (1966)<sup>3</sup> nigdy nie zdobyło powszechnego poparcia wśród historyków wczesnego chrześcijaństwa, zaś zawarte tam propozycje terminologiczne, wspierane później przede wszystkim przez głównych jego architektów – Hansa Jonasa († 1993) i Ugo Bianchiego († 1995), wprowadziły długofalowo raczej spory zamęt zamiast klaryfikacji. Celnej krytyce propozycje te poddawało w różnym zakresie wielu historyków, wśród nich przede wszystkim Gilles Quispel, Morton Smith<sup>4</sup>, Han J. W. Drijvers<sup>5</sup>, Kurt Rudolph<sup>6</sup>, Michael Waldstein<sup>7</sup>, Søren Giversen, Bentley Layton<sup>8</sup>, Hans-Martin

---

<sup>1</sup> Zakup pierwszego z kodeksów przez Muzeum Koptyjskie w Kairze nastąpił w październiku 1946 r., zaś ogłoszenie odkrycia w Académie des Inscriptions et Belles-Lettres w Paryżu w lutym 1948 r. (zob. H.-Ch. Puech, J. Doresse, „Nouveaux écrits gnostiques découverts en Égypte”, *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 20 février 1948*, 1948, s. 87-95; T. Mina, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*, „*Vigiliae Christianae*”, 1948, nr 2, s. 129-136; J. Doresse, *Trois livres gnostiques inédits*, „*Vigiliae Christianae*”, 1948, nr 2, s. 137-160; J. Doresse, T. Mina, *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte. La Bibliothèque de Chenoboskion*, „*Vigiliae Christianae*”, 1949, nr 3, s. 129-141). Więcej szczegółów: J. M. Robinson, *The Discovery of the Nag Hammadi Codices*, „*Biblical Archaeologist*”, 1979, nr 42, s. 206-224.

<sup>2</sup> J. M. Robinson et al. (ed.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden 1972-1984, 12 tomów.

<sup>3</sup> *Documento finale*, w: U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (*Studies in the History of Religions. Suppl. to Numen*, vol. XII), Leiden 1970, s. XX-XXXII (wersja wł., fr., ang. i niem.).

<sup>4</sup> M. Smith, *Journal of Biblical Literature*, 1970, 89, s. 82-84 (recenzja tomu *Le Origini...*, cyt. wyd.). Smith nazwał nawet szczegółowe propozycje Kolokwium „pseudoreligionsphilosophische »working hypothesis«” (tamże, s. 82).

<sup>5</sup> Np. H. J. W. Drijvers, *The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem*, „*Nederlands Theologisch Tijdschrift*”, 1968, nr 22, s. 321-351.

<sup>6</sup> Np. K. Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, „*Kairos*”, 1967, nr 9, s. 105 i n.

Schenke czy Elaine Pagels. Zwracano uwagę na ich sztuczność, prowizoryczność, ogólnikowość, uleganie optyce antycznych herezjologów, nadmierną tekstualność analiz (dominacja metod filologicznych na pierwszym etapie badań), a także tworzenie *ad hoc* pustych „typów idealnych”, które jako „konieczne” lansował swoim wpływowym podejściem fenomenologicznym Hans Jonas<sup>9</sup>. Ostatecznie, wbrew popularnym, uproszczonym opiniom obserwatorów z zewnątrz, okazuje się, że wszystkie proponowane definicje „gnostycyzmu” posiadają poważne wady i słabości, zaś pogłębiona historyczna dyskusja nad tekstami z Nag Hammadi i ich kontekstem nie tylko nie rozjaśniła kwestii istoty „gnostycyzmu”, ale jeszcze bardziej ją skomplikowała. Od co najmniej dwóch dekad zauważalna staje się jednak wśród badaczy wyraźna tendencja do relatywizacji samej kategorii „gnostycyzmu”, podważania sensowności jej wprowadzania (konstruowania) oraz odmowa traktowania historycznie hipostazowanego „gnostycyzmu” jako pewnego spójnego fenomenu odróżnionego od *Großkirche*, domniemanego „głównego nurtu” wczesnego chrześcijaństwa. W ramy tego ruchu wpisują się w szczególności trzy ważne monografie autorstwa Michaela A. Williamsa<sup>10</sup>, Karen L. King<sup>11</sup> oraz Daniela Boyarina<sup>12</sup>, z których dwie pierwsze dotyczą bezpośrednio samego gnostycyzmu, zaś trzecia fenomenowi judeochrześcijaństwa i szerszego problemu herezjologicznej konstrukcji kategorii „religii” oraz „ortodoksji”. Problem „gnostycyzmu” nie jest bowiem tylko typologiczny, ale także – co najważniejsze – metodologiczno-hermeneutyczny i wymaga dogłębnego przemyślenia w oparciu o krytyczną socjologię wiedzy<sup>13</sup>.

Samo pojęcie „gnostycyzmu” jest nowożytnym konstruktem<sup>14</sup> i – jak wskazał Bentley Layton – zostało po raz pierwszy użyte przez teologa i filozofa Henry’ego More’a (1614-1687) w 1669 r. w kontekście protestanckiej, antykatolickiej polemiki kościelnej jako ele-

<sup>7</sup> M. Waldstein, *Hans Jonas’ Construct „Gnosticism”: Analysis and Critique*, „Journal of Early Christian Studies”, 2000, nr 8, s. 341-372.

<sup>8</sup> Zob. np. B. Layton, *The Recovery of Gnosticism: The Philologist’s Task in the Investigation of Nag Hammadi*, „Second Century”, 1981, nr 1 (2), s. 85-99.

<sup>9</sup> H. Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical*, w: *Le Origini...*, cyt. wyd., s. 90: „I will (...) simply assume a measure of consensus on the existence of such an entity as the gnostic phenomenon, on the spatiotemporal area in which it is located, on the body of evidence by which it is represented, and on the presence of certain pervading features which at least constitute a prima facie case for a unity of essence”. Zob. też: M. Waldstein, *Hans Jonas’ Construct „Gnosticism”: Analysis and Critique*, „Journal of Early Christian Studies”, cyt. wyd., s. 347 i n., który – przywołując wczesną krytykę A. D. Nocka z 1936 r. – dokonał celnej dekonstrukcji propozycji Jonasa jako opartych na „highly problematic roots”, m.in. jednostronności optyki O. Spenglera („duch późnego antyku”) i M. Heideggera („interpretacja egzystencjalna”), silnie zniekształcających lekturę tekstów „gnostyckich”.

<sup>10</sup> M. A. Williams, *Rethinking „Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1999.

<sup>11</sup> K. L. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge – London 2003.

<sup>12</sup> D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2006, zwł. s. 37-86.

<sup>13</sup> Zob. K. Rudolph, „Gnosis” and „Gnosticism” – *The Problems of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament*, w: *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, A. H. B. Logan, A. J. M. Wedderburn (eds.), Edinburgh 1983, s. 21, 24 i n.

<sup>14</sup> Zob. też G. Quispel, *Gnosis and Culture*, w: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, Johannes van Oort (eds.), Leiden 2008, s. 141: „Gnosticism or gnosis is a modern invention”. Quispel broni zawężonego użycia terminu „gnoza” i jednocześnie oderwania go od kontekstu wyłącznie chrześcijańskiego.

ment oskarżenia o heretyckość katolicyzmu<sup>15</sup>. Jak na ironię, to pod adresem tego ostatniego pada tam właśnie zarzut o uleganie heretyckiej „idolatrii” i „fałszywej wiedzy”, o którą gnostyków oskarżał w II w. Ireneusz z Lyonu, a zatem sam katolicyzm w oczach protestanta okazuje się wystarczająco „gnostycki”. Już u początku swej historii termin ten nabiera owej poliwalencji i retorycznego ładunku, która potem już jedynie rozszerza swój zakres aż po groteskowe genealogie gnozy, w których tworzone są całe katalogi „gnostyckich wpływów” w kulturze Zachodu, mające objaśniać czy naświetlać „ukryty charakter” różnorodnych zjawisk tej kultury (zwykle w kontekście wrogo polemicznym lub odwrotnie, nobilitacji i fascynacji). Do najbardziej zdumiewających chwytów retorycznych tego rodzaju można przykładowo zaliczyć konserwatywno-prawicowe tezy o „gnostyckich źródłach” bolszewizmu, leninizmu i terroryzmu w ogóle (Alain Besançon, Luciano Pellicani)<sup>16</sup>, przedstawianie w literaturze konfesyjnej nowych ruchów religijnych XX wieku czy tzw. „ruchu New Age” jako odrodzenia „gnostycyzmu” wrogiego chrześcijaństwu, a nawet rozpoznawanie „nowożytnych gnostyków” w rzekomo pełnych resentymencie, wyalienowanych intelektualistach wrogich nowoczesnemu postępowi, z niemieckimi romantykami, nazistowskimi okultystami, Bergsonem i Jungiem na czele (Carl A. Raschke)<sup>17</sup>. Uczeń Eliadego, Ioan Culianu (+ 1991) skomentował te absurdalne genealogie z zasłużoną ironią: „Kiedyś wierzyłem, że gnostycyzm jest dobrze zdefiniowanym fenomenem z obszaru historii religii późnej starożytności. (...) Jednak szybko miałem się przekonać, że byłem w istocie »naiwny«. Nie tylko gnoza była gnostycka, ale także katolicycy autorzy byli gnostycy, neoplatoncy również, Reformacja była gnostycka, komunizm był gnostycki, nazizm był gnostycki, liberalizm, egzystencjalizm i psychoanaliza były także gnostyckie, współczesna biologia była gnostycka, Blake, Yeats, Kafka, Rilke, Proust, Joyce, Musil, Hesse i Tomasz Mann byli gnostycy. Od bardzo autorytatywnych interpretatorów gnozy dowiedziałem się następnie, że nauka jest gnostycka i przesąd jest gnostycki; władza, przeciwwładza i brak władzy są gnostyckie; lewica jest gnostycka i prawica jest gnostycka; Hegel jest gnostycki i Marks jest gnostycki; Freud jest gnostycki i Jung jest gnostycki; wszystkie rzeczy i ich przeciwieństwa są na równi gnostyckie”<sup>18</sup>.

Kategoria „gnostycyzmu” została w końcu przejęta przez XIX- i XX-wiecznych historyków religii oraz relokowana, wraz z rzymską ortodoksją *Großkirche* i judeochrześcijaństwem, jako jedna z wczesnych form świadomości chrześcijańskiej, która desperacko

<sup>15</sup> B. Layton, *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, w: *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, L. M. White, O. L. Yarbrough (eds.), Minneapolis 1995, s. 348; K. King, *What...*, cyt. wyd., s. 7.

<sup>16</sup> Zob. zwł. A. Besançon, *The Rise of the Gulag: Intellectual Origins of Leninism*, New York 1981; L. Pellicani, *Revolutionary Apocalypse: Ideological Roots of Terrorism*, Westport 2003.

<sup>17</sup> C. A. Raschke, *The Interruption of Eternity: Modern Gnosticism and the Origins of the New Religious Consciousness*, Chicago 1980. W konstrukcji Raschkego jakkolwiek rewolta przeciw historii i czasowi jest z definicji „gnostycka”, zatem trudno się dziwić, że w konsekwencji jego „gruba kreska” prowadzi do zdumiewająco dualistycznej wizji całej nowoczesności. Zob. więcej np. w: W. J. Hanegraaff, *On the Construction of „Esoteric Traditions”*, w: *Western Esotericism and the Science of Religion*, A. Faivre, W. J. Hanegraaff (eds.), Leuven 1998, zwł. s. 28-42.

<sup>18</sup> I. P. Culianu, *The Gnostic Revenge, w: Gnosis und Politik*, J. Taubes (hg.), München – Paderborn 1984, s. 290; cyt. także przez M. A. Williamsa, *Rethinking...*, cyt. wyd., s. 3 i n.

współzawodniczyła z pierwszą „jako zasadniczo jej obca”. Problem w tym, że poliwalencja jej hipostazowanej „istoty” oraz źródłowo aksjologiczny, negatywny ładunek zostały w mniejszym lub większym stopniu automatycznie przeniesione w aktywny obszar rekonstrukcji historii rozwoju wczesnego chrześcijaństwa, co zaowocowało naiwną, groteskową jej teologizacją. Jako częściowy przykład tej groteskowości mogą służyć nadal pojawiające się w religioznawczych i filozoficznych studiach nad „gnostycyzmem” oceny i wyrażenia typu: „agresor” i gnostycki „brak pobożności”, „szczególna *impietas*” (H. Jonas)<sup>19</sup>, „gnostyckie zagrożenie”, „duchowe niebezpieczeństwo”, „gnostycka pokusa”, „gnostyckie spekulacje”, „samozbawienie”<sup>20</sup>, „gnostycki eklektyzm”, a nawet „fałszywa gnoza”, „błędna teologia”, „mechanizm gnozy”, „fałszywa religijność” w opozycji do „prawdziwej”, i wreszcie – „śmiertelny nowotwór zachodniej cywilizacji” (Eric Voegelin)<sup>21</sup>. Abstrahując od samego tonu, znajdujemy tu wyraźne nadużycie metodologiczne: najpierw konstruowana jest szeroka kategoria „gnostycyzmu” jako obcego i zagrażającego „prawdziwemu chrześcijaństwu”, a nawet „zachodniej cywilizacji”, potem przypisany jest jej odpowiednio oddzielny byt historyczny i zarazem uniwersalny „mechanizm”, by w końcu cały ten konstrukt rzutowany był zwrótnie na materiał historyczny, który zostaje wtłoczony w ramy retoryki teologiczno-konfesyjnej lub reakcyjno-konserwatywnej. Taka strategia ma silne aksjologiczne umocowanie i służyła w XIX i XX w. wielu różnym celom, z których dwa omawiane przez Karen King zdają się najważniejsze:

1. Hegemoniczne, dyskursywne definiowanie jasnych granic normatywnego chrześcijaństwa (w domyśle: *Großkirche*) jako „czystego”, „niezanieczyszczonego”, „autentycznego” – odnajdujemy tutaj patologiczne pomieszanie dyskursu historycznego oraz teologiczno-apologetycznego (który jest silnie zaangażowany w politykę tożsamości/różnicy, często witalnie powiązaną z konfesyjnymi denominacjami i realnymi opcjami politycznymi). Ten konstrukt dyskursywny jest zwrótnie projektowany na historię chrześcijaństwa, którego tradycja retroaktywnie spostrzegana jest i re-konstruowana jako spójna, konsekwentna, pozbawiona ambiwalencji, rządząca się wewnętrzną (kierunkową) logiką rozwoju objaśnianą teologicznie charyzmatem Kościołów.

2. Podtrzymywanie w obrębie nauk historyczno-filologicznych, po części nawet i dziś, kolonialnej polityki zachodniego orientalizmu jako osobliwej, wyobrazeniowej mieszanki fascynacji Wschodem i zarazem poczucia wyższości wobec niego. „Gnostycyzm” jawi się w tej optyce (zwłaszcza w *Religionsgeschichtliche Schule* i jej przedłużeniach) jako regres „racjonalnej” kultury antyczno-chrześcijańskiej do wcześniejszego, orientalnego stadium rozwoju świadomości (którą mają „istotowo” charakteryzować: bujna mitologia, fanta-

<sup>19</sup> H. Jonas, *Delimitation...*, cyt. wyd., s. 100.

<sup>20</sup> Przykładowo, cały numer miesięcznika „Znak” (7/1991) nosił tytuł: *Gnosis – poszukiwanie samozbawienia*. Pojęcie „samozbawienia” ma w kontekstach konfesyjnych pejoratywny ładunek, wiązane jest z teologią grzechu i bezpośrednio kojarzy się niemalże z „samogwałtem”, pewnym duchowym nadużyciem. Dodatkowo Jonas przypisał gnostykom „straszliwy lęk bycia” i ruch „autoanihilacji” w ich koncepcji „samozbawienia”, np. w: tenże, *Gnosis und spätantiker Geist: Erster Teil (Die mythologische Gnosis)*, Göttingen 1964<sup>3</sup>, s. 145 i n.

<sup>21</sup> E. Voegelin, *Gnostische Politik*, „Merkur”, 1952, nr 6 (4), s. 317.

styczność, cudowność w narracjach, antyświatowość i eskapizm, niechęć do natury i ciała, niezdrowa skłonność do ezoteryzmu, silny introwertyzm, silna emocjonalność, niedyskursywność *etc.*). Autorzy, którzy posługują się celowo etykietami „fałszywej gnozy” i „fałszywej religijności”, często przeciwstawiają tak skonstruowany „gnostycyzm” autentycznej tradycji chrześcijańskiej, którą mają z kolei modelowo charakteryzować: „racjonalność” objawienia i aretologii, „teologicznie interpretowalna” cudowność objawienia w opozycji do pogańskiej „magii” i „taumaturgii”, „powszechność” nauczania i antyezoteryzm, nastawienie „proświatowe”, akceptacja cielesności i natury *etc.*<sup>22</sup>

Podstawowy problem napotyka się już w związku z określeniem *gnostikos*, ponieważ okazuje się, że nie dysponujemy żadnym oryginalnym źródłem tzw. „gnostyckim”, w którym autor nazywałby siebie „gnostykiem”, tj. używał tego terminu jako „samoodniesienia”. Jeszcze większe zakłopotanie budzi fakt nieobecności takiego samoodniesienia lub jakiegokolwiek jego ścisłego koptyjskiego odpowiednika w jakimkolwiek odkrytym kodeksie z Nag Hammadi<sup>23</sup>. Folker Siegert<sup>24</sup> dokonał zestawienia tych zróżnicowanych samoodniesień i są wśród nich przede wszystkim „chrześcijanie”, „pneumatycy”, „wybrani”, „rasa Seta”, ale nie znajdziemy tu „*gnostikoi*”. Nawet jeśli jacykolwiek „gnostycy” tak właśnie siebie nazywali, to najprawdopodobniej było to użycie incydentalne, mało istotne i nie odnosiło się do jakiejś stabilnej tożsamości religijnej, a już z pewnością nie wyznaczało pewnej grupy konkretnych idei, które później klasyfikowano jako „gnostyckie”. (Wiąże się to także z ogólniejszą kwestią nieobecności jakiegokolwiek ogólnognostyckiego *Grundmythos*, który był wytworem historyków i nigdy realnie nie zaistniał – błąd projektowania tego nieistniejącego „mitu podstawowego” bynajmniej nie dotyczy tylko prac Richarda Reitzensteina.) U Ojców Kościoła użycie oznaczeń *gnostikos* i *hoi gnostikoi* jest często ambiwalentne, nieostre (konstruuje oni też odmienne klasyfikacje-„mapy” herezji), przy czym ma zwykle negatywny, wartościujący wydźwięk. Instruktywny jest tutaj przykład Tertuliana (ok. 160-ok. 220), ważnego świadka epoki herezjologicznej w rozwoju wczesnego chrześcijaństwa, który – jak słusznie akcentuje M. Williams – użył zlatinizowanej formy „*gnostici*” (= *gnostikoi*) jedynie w trzech miejscach, odróżniając ich od „walentynian” (podobnie, choć niekonsekwentnie, zdaje się czynić także Ireneusz z Lyonu), przy czym nigdzie nie poświadczą ani razu, by „gnostycy” sami tak siebie nazy-

<sup>22</sup> Z perspektywy historyka religii wydaje się oczywiste, iż spora część fenomenów historii chrześcijaństwa (od mistyki i części teologii przez tradycje hagiograficzne po nurty ascetyczne) nie spełnia nie tylko jednego, ale nawet kilku czy wszystkich tych retorycznie skonstruowanych kryteriów „ortodoksyjności”, zaś część fenomenów „gnostyckich” z kolei je spełnia. Sytuacja ta nie dziwi, o ile tylko zauważamy retoryczny i historyczno-partykulamy charakter samej kategorii „ortodoksji”. M. Smith, *The History of the Term „gnostikos”*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, B. Layton (ed.), vol. II: *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, s. 803. M. Smith podkreślał, że jednym z pierwszych źródeł wyraźnie wskazujących nowożytną, uniwersalizującą mutację znaczenia pojęcia „gnostyk”, jest dopiero *Patristic Greek Lexicon* G. W. H. Lampego.

<sup>23</sup> Więcej na ten temat: M. A. Williams, *Rethinking...*, cyt. wyd., s. 31 i n.

<sup>24</sup> F. Siegert, *Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*”, 1980, nr 71, s. 129-132.

wali<sup>25</sup>. Morton Smith napisał w ramach polemiki z Ugo Bianchim krótką, ale pouczającą historię dość rzadko używanego przed II wiekiem pojęcia *gnostikos*<sup>26</sup> i wynika z niej jasno, że jest skrajnie mało prawdopodobne, by chrześcijanie nazywani później „gnostykami” identyfikowali tak siebie poprzez szeroką przynależność wspólnotową czy ideową (właściwie taką możliwość można wykluczyć). Wspomniany Tertulian gromi w *Preskrypcji* „heretyków” takich, jak Apelles, Walentyn, Marcjon czy kainici, ale nigdzie nie nazywa ich łącznie „gnostykami”, zaś Hipolit (ok. 170-235), być może uczeń Ireneusza, jako „nazywających siebie gnostykami” określa „tylko” naaseńczyków i uczniów Justyna, co wprowadza dodatkową konfuzję w zestawieniu z innymi autorami<sup>27</sup>. Słowo *gnostikos*, jak ustalił Smith, było praktycznie całkowicie nieobecne w popularnej grece, grecko-rzymskich tekstach i inskrypcjach religijnych, a także w *Septuagincie* czy greckich pseudoepigrafach. Należy powiązać jego genealogię z tradycją platońsko-pitagorejską (np. *gnosis* i *gnostike techné* Platona) i oznacza raczej „kogoś dążącego/zdolnego do wiedzy (poznania)” niż „posiadającego wiedzę (mądrość)” czy tym bardziej już „wtajemniczonego” w pewne konkretne „arkana”<sup>28</sup>. Jest możliwe, że dość wcześnie pewne grupy miejskich, wykształconych chrześcijan, znajdujące się pod wpływem późnego platonizmu – tak jak rzymscy platonicy czasów Plotyna – zaczęły określać siebie jako „dążących do poznania/mądrości”, *gnostikoi*, ale musiało to być „określenie proleptyczne”, odnoszące się do pewnych „aspiracji duchowych”, a nie tożsamościowe, wskazujące określoną przynależność do ruchu, tradycji czy wspólnoty ideowej. Można ostrożnie przyjąć, że członkowie takich szczególnych grup jak „naaseńczycy” czy aleksandryjscy „karpokracjanie” używali tego typu samooznaczenia, jednak dopiero późniejsi apologety Kościoła, idąc za Ireneuszem, uczynili z niego etykietę ściśle tożsamościową w powiązaniu z krzepnącą kategorią „herezji”.

Problematyczność samego terminu *gnostikoi* jest bezpośrednio sprzęgnięta z problematycznością definicji „gnostycyzmu”, która, jak mówiliśmy, w postaci wystarczająco precyzyjnej, adekwatnej, zakorzenionej w materiale źródłowym, a zatem akceptowalnej nie istnieje. Należy podkreślić, iż nie da się wskazać „ani jednej stabilnej cechy wspólnej” pism tzw. „gnostyckich”, która pozwalałaby zbudować taką niedwuznaczną definicję „gnostycyzmu”: w praktyce jest ona albo zbyt szeroka – tak, że obejmuje nawet szerokie zjawiska filozoficzne, teologiczne, ogólnokulturowe czy nawet współczesną naukę, jak punktował ironicznie Cuianu – albo zbyt wąska, tak, że podpada pod nią właściwie tylko kilka wskazanych, słabo poznanych wielkomijskich wspólnot wczesnochrześcijańskich. Obojętnie, jaki tradycyjny wskaźnik „gnostycyzmu” wybierzemy (np. radykalny dualizm,

---

<sup>25</sup> M. A. Williams, *Rethinking...*, cyt. wyd., s. 40. Autor słusznie zaznacza także (za Mortonem Smithem), iż *gnostici* Tertuliana z jego *Scorpiace* I.5 (ok. 205 r.), wymienieni obok „walentynian” i „przeciwników męczeństwa”, to prawdopodobnie – jak u Klemensa Aleksandryjskiego – uczniowie Prodikosa, który jest wyróżniony w zakończeniu dzieła (XV.6) obok Walentyna. Tłumaczy to, dlaczego Tertulian-heretolog nie posługuje się ową wąsko identyfikowaną kategorią „gnostyków” tak często, jak byśmy tego oczekiwali z perspektywy projektowanej identyfikacji szerokiej.

<sup>26</sup> M. Smith, *The History...*, cyt. wyd.

<sup>27</sup> Tamże, s. 803.

<sup>28</sup> Tamże, s. 798 i n.

„zbawienie przez wiedzę”, „samozbawienie”, doketyzm, zdecydowana negacja zmarłych wstania, postać kosmicznego „Demiurga” itp.), zawsze znajdziemy tradycje czy teksty uważane za „gnostyczne”, w odniesieniu do których jest on nietrafny, mylący czy nieadekwatny. W sześćdziesiąt pięć lat po odkryciu z Nag Hammadi można wysunąć w związku z tym tezę, iż przyczyna tego impasu leży w poważnych błędach metodologicznych, które wpływają na analizę krytyczną tekstów, ich historii i oryginalnego kontekstu (dotyczy to zresztą wielu aspektów tradycyjnych rekonstrukcji wczesnego chrześcijaństwa, które od dłuższego czasu poddawane są silnej krytyce). Błędy te prowadzą przede wszystkim do bezkrytycznych, sztucznych klasyfikacji, nietrafnego datowania, dezinterpretacji tekstów i idei (wczesnych teologii), wybiórczego odrywania rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa od jego kontekstów społeczno-religijnych (przedstawianych w podręcznikach standardowo jedynie jako „tło”), życzeniowego konstruowania obrazów słabiej znanych postaci i wspólnot chrześcijańskich („gnostycznych”) czy mieszania rekonstrukcji historycznej z niejawną historiozofią i teologicznymi kliszami.

Świetnym przykładem w tym zakresie jest słynna koptyjska *Ewangelia Tomasza* [BNH II.2], której „gnostyczna” interpretacja znacznie opóźniła właściwe osadzenie jej warstw w kontekście tradycji mądrościowej judaizmu I wieku oraz apokaliptycznej mistyki żydowskiej. Nawet ewidentny brak w jej tekście jakiegokolwiek mitu gnostycznego czy spekulacji kosmologicznych przez długi czas nie skłaniał badaczy (poza takimi wyjątkami jak Gilles Quispel) do jakiegokolwiek dokładniejszego zbadania jej palestyńskiego, mistyczno-apokaliptycznego tła i powiązania jej z tradycjami pierwotnego chrześcijaństwa syryjsko-transjordańskiego<sup>29</sup>. Zaklasyfikowanie jej jako „gnostycznej” i założenie *a priori* zależności od synoptyków wymusiło też datowanie jej źródeł na II wiek (czasem nawet koniec tego stulecia!). Dopiero identyfikacja w jej obrębie bardzo starego materiału sapienjalnego z tradycji ustnej I wieku (zorganizowanego w *logoi sophon*, by użyć udanej frazy J. M. Robinsona<sup>30</sup>) umożliwiło uznanie jej rdzenia za kluczowe, równoległe do „Q” źródło przekazu oryginalnych, aramejskich wypowiedzi Jezusa – w efekcie najlepsza, nowoczesna edycja materiału „Q” uwzględniła w synopsie niezależny materiał Tomaszowy jako wcześniejszy od Ewangelii<sup>31</sup>. Innym przykładem jest próba oderwania „gnostycznej” etykiety od obrazu postaci Walentyna dzięki ważnemu studium Christopha Markschiesa<sup>32</sup>, który dokonał krytycznej analizy zachowanych świadectw i przedstawia Walentyna (inaczej niż G. Quispel czy B. Layton) raczej jako wielkiego platonizującego teologa-mistyka aleksandryjskiego, znaczącą postać całego chrześcijaństwa egipskiego i prekursora Kle-

<sup>29</sup> Przełomowa jest tu znakomita praca amerykańskiej badaczki April D. De Conick *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden 1996.

<sup>30</sup> J. M. Robinson, *LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q*, w: *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, tenże (ed.), London 1971, s. 84-130.

<sup>31</sup> *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas (Hermeneia Suppl.)*, J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg (eds.), Leuven 2000.

<sup>32</sup> C. Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.

mensa, niż stylizowanego, groźnego „heretyka” późniejszych apologetów potępiających „walentynian”. Mimo, iż można spierać się w kwestii konkluzywności tez Markschesa, to jednak jego analiza ilustruje całą kontekstową złożoność i wielotorowość rozwoju wczesnej teologii i duchowości chrześcijańskiej. Już trzydzieści lat temu James M. Robinson w swoim błyskotliwym prezydialnym wykładzie dla Society of Biblical Literature argumentował przekonująco, że teologia i duchowa praktyka walentyniańska, wyrosłe z alternatywnej, spirytualistycznej interpretacji zmartwychwstania, były po prostu niezależną trajektorią rozwoju chrześcijaństwa, równie spójną i uprawnioną jak jej linia ortodoksyjna skupiona wokół dosłownego, fizycznego jego rozumienia: żadna z nich nie jest „oryginalnie (źródłowo) chrześcijańska”, gdyż „obie na równi” są po prostu bardzo poważnymi, brzemieniami w konsekwencje przedsięwzięciami hermeneutycznymi<sup>33</sup>.

Dobłą ilustracją historyczną jest również patrystyczna interpretacja manicheizmu i jej wpływ na nowożytnie studia manicheologiczne. Mani rozpoczął często swoje listy formułą: „*Ego Mannichaios Iesou Christou apostolos...*” („Ja, Mani, apostoł Jezusa Chrystusa...”), w oczywistym nawiązaniu do św. Pawła, którego pisma doskonale znał (zob. Rz 1.1; 1 Kor 1.1; 2 Kor 1.1, czy Gal 1.1)<sup>34</sup>. Herezjologiczna krytyka św. Augustyna skierowana była przeciwko teozom manichejczyków, iż sam Mani był apostołem Jezusa i Parakletem: odpowiadając triumfująco manichejczykowi Feliksowi miał on odczytać fragment *Dziejów Apostolskich* [2.1-12], by wykazać, że Paraklet już nadszedł w dniu Pięćdziesiątnicy, Mani był oszustem i „byśmy nie wpadli w sidła uwodzicieli”<sup>35</sup>. Dodatkowo współczesny mu Epifaniusz przytacza w swoim *Panarionie* [66.20] listę kolejnych biskupów Jerozolimy, wywodzących się rzekomo od samych apostołów, by wykazać, iż Mani nie mógł być „apostołem Jezusa” ani mieć z nimi jakiegokolwiek związku. Jednak zarówno Epifaniusz jak i św. Augustyn nie rozumieli (lub nie znali faktu), iż dla Maniego nie mogło to mieć żadnego znaczenia, gdyż reprezentował on – podobnie jak wiele innych wspólnot chrześcijaństwa syryjsko-transjordańskiego – zupełnie inną od łacińskiej, nieznaną na Zachodzie pneumatologię i profetologię. Mani uważał siebie nie za apostoła historycznego Jezusa z Nazaretu, lecz – analogicznie do św. Pawła – Chrystusa, którego nazywał „Jezusem Świątością” (syr. *yysw` zywn`*) i który poprzez Ducha Świętego, nazywanego w tekstach manichejskich Świetlistym Umysłem (kopt. *pnous n'ouaine*), miał inspirować kolejnych wybranych historycznych proroków (takich jak Zaratustra czy Budda) jako swoich apostołów, a zatem historyczna sukcesja episkopalna Kościoła nie odgrywała tu żadnej roli<sup>36</sup>. Łaciń-

<sup>33</sup> J. M. Robinson, *Jesus from Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)*, „Journal of Biblical Literature”, 1982, nr 101 (1), s. 5-37; także przedruk w: tenże, *The Sayings Gospel Q: Collected Essays*, Ch. Heil, J. Verheyden (eds.), Leuven 2005, s. 131-167.

<sup>34</sup> Zob. M. Woszczyk, *Hyle i Agathon. Dualizm manichejski a problem jego analogizacji w Platonskiej metafizyce pryncypiów*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2007, nr 35 (4), s. 65 i n.; więcej na temat manichejskiej profetologii: M. Woszczyk, „Przychodził jak błyskawica”. *Syzygos-Paraklet i judeochrześcijańska pneumatologia w Kolońskim Kodeksie Maniego* (w druku).

<sup>35</sup> Św. Augustyn, *Contra Felicem*, I.3-5.

<sup>36</sup> Zob. np. G. Quispel, *Mani the Apostle of Jesus Christ*, w: tegoż, *Gnostic Studies*, t. II, Istanbul 1975, s. 230-237; L. Koenen, *Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex*, „Illinois Classical Studies”, 1978, nr 3, s. 154-195, lub M. Woszczyk, „Przychodził jak błyskawica”..., cyt. wyd.

ska teologia Zachodu (ale także i grecka) zupełnie nie znała tych starych tradycji odległego geograficznie, kulturowo i językowo judeochrześcijaństwa syryjskiego i już w III wieku traktowała je jako heretycko ekstrawaganckie, co znalazło swoją kulminację i pełną ilustrację w antymanichejskich diatrybach. Interesujące jest jednak, iż ten spreparowany obraz manicheizmu jako agresywnej „herezji gnostycznej”, wywodzącej się z rzekomo „duchowo obcego” środowiska Iranu, zdeterminował badania religioznawcze w XIX i XX wieku (m.in. za sprawą nieadekwatnego obrazu, jaki wykreował Hans Jonas, idąc za dawną *Religionsgeschichtliche Schule*). Na obraz ten nałożył się dodatkowo podtrzymywany przez teologię, wspomniany fantazmat zachodniego orientalizmu, naświetlający manicheizm jako nieokrzesaną, fantastyczną, obcą herezję przeciwstawioną z natury racjonalnemu, uporządkowanemu, „filozoficznemu” chrześcijaństwu. Dopiero od stosunkowo niedawna praca krytyczna, inspirowana między innymi stanowczym sprzeciwem Gillesa Quispela († 2006), pozwoliła spojrzeć na manicheizm, z jego rozbudowaną chrystologią i pneumatologią, jako imponujący owoc wschodniego, pierwotnego judeochrześcijaństwa.

Narzuca się pytanie: dlaczego historycy religii tak bezkrytycznie przejęli kategorie retoryczno-apologetyczne Ojców Kościoła, nawet jeśli – jak Jonas – uważali czy wierzyli, iż posługują się niezależną metodologią (np. metodą fenomenologiczną<sup>37</sup>)? Rozpoznanie dynamiki tego procesu wymaga osobnej analizy z perspektywy socjologii wiedzy, która pozwala naświetlić witalne związki między formacjami dyskursywnymi/wiedzą czy, szerzej, całą *episteme* (w rozumieniu Michela Foucaulta<sup>38</sup>) a relacjami utrzymywanej symbolicznie władzy/dominacji. Zasygnalizujmy tu tylko przykłady takiego wtopionego w cały proces budowania obrazu wczesnego chrześcijaństwa przeniknięcia dyskursu/re-konstrukcji przez symboliczną władzę, które bardzo szeroko dyskutuje przede wszystkim Karen King. Jednym z nich jest standardowe myślenie w oparciu o wyobrażenie „zdrowego jądra” chrześcijaństwa oraz jego zanieczyszczenia/infekcji „z zewnątrz”, które jest prostą kontynuacją przejętych od Ojców Kościoła kategorii „ortodoksji” i „herezji” (jest to współczesna pozostałość czy „osad” batalii herezjologicznych wczesnego chrześcijaństwa). W konsekwencji badacz widzi w „gnostycyzmie” to, co chce w nim widzieć, ale zawsze fantazmatycznie „obce”, „zewnątrzne”: „radykalną hellenizację chrześcijaństwa” jak Adolf von Harnack, „radykalną orientalizację chrześcijaństwa” jak Wilhelm Bousset, czy „ducha obelgi, parodii i karykatury”, „antyżydowskiego *animusa*” jak Hans Jonas<sup>39</sup>. Na „gnostyków” rzutowane są następnie wszystkie właściwości „nienormatywne”: przykładowo, są albo chorobliwie ascetyczni („fałszywa asceza”) albo chorobliwie rozpustni

<sup>37</sup> Przykład Hansa Jonasa jest o tyle trafny, że polegając na swojej analizie fenomenologicznej, a także jednostronnym naświetleniu „istoty” chrześcijaństwa, judaizmu i „późnego antyku”, wprowadził on nawet pojęcie niezależnej „religii gnozy (gnostycznej)” (*gnostic religion*), którego bronił też m.in. Karl-Wolfgang Tröger. Jest to dobry przykład zdumiewającego artefaktu często wytwarzanego przez fenomenologię w odniesieniu do materiału historycznego i łatwo dostrzegalnego z perspektywy krytycznej socjologii wiedzy.

<sup>38</sup> Np. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1972, s. 231 i n.

<sup>39</sup> H. Jonas, *Response to G. Quispel's „Gnosticism and the New Testament”*, w: *The Bible in Modern Scholarship*, J. P. Hyatt (ed.), Nashville 1965, s. 287 i n.

(„błuzniercza rozwiążność”), co prowadzi niejednokrotnie do zabawnej ambiwalencji i zamieszania wśród samych badaczy<sup>40</sup>. Oczywiście z czysto historycznego punktu widzenia nic takiego jak „zdrowe jądro chrześcijaństwa” czy „istota chrześcijaństwa” nigdy nie istniało, jest to wyobrazeniowo-polityczny konstrukt apologetów II-IV w. (w szczególności Tertuliana i Ireneusza z Lyonu<sup>41</sup>), ale to właśnie historycy religii dali się zaangażować teologii w tę normatywizującą, projektującą grę dyskursu zorganizowanego wokół osi „autentyczne”/„nieautentyczne” oraz „właściwe”/„obce” chrześcijaństwu. Jakże inaczej wyglądałaby wiedza na temat wczesnego chrześcijaństwa, gdyby już studia i wykłady na temat Nowego Testamentu zaczynało się od fundamentalnej obserwacji, iż pluralizm Kościołów i teologii współczesnego chrześcijaństwa błędnie w porównaniu z niewiarygodnym pluralizmem wspólnot i teologii I-III wieku!<sup>42</sup>

Optyka ta jest przyjmowana czasem niechętnie, ponieważ historiografia zaangażowana jest w „teologiczny lub *quasi*-teologiczny projekt” konstruowania obrazu pierwotnej („apostolskiej”) „czystości doktryny” i jej psucia/deformacji przez „herezje” kolejnych stuleci – jest to całkowicie nieakceptowalna perpetuacja symbolicznego projektu Ireneusza z II wieku, asymilowanego nie zawsze świadomie przez nowożytną metodologię. Ireneusz, opierając się na tym obrazie, retorycznie skonstruował w opozycji do „czystej doktryny linii apostolskiej” jej dysymilacyjną, historyczną antytezę – „linię gnostycką”, wskazując Szymona Maga we wstępie do III księgi swojego *Adversus haereses* jako ponury antyapostolski prototyp „gnostyka” i „*pater omnium haeresium*”, którego „*discipuli et successores*” („uczniowie i następcy”) mieli być późniejszymi „gnostykami” [*Adv. haer.* I.27.4]. Kierując się tą ukrytą logiką, nowożytne badania pozwoliły na otwarte hipostazowanie „gnostycyzmu”, ślepą uliczkę poszukiwań czasowo-przestrzennej lokalizacji jego genezy i budowanie jego obrazu w oparciu o kategorie „rebelii”, „herezji”, „mutacji idei”, „obcego wpływu” i „eklektyzmu”. Sam Ireneusz retorycznie i teologicznie powiązał jedność Kościoła (*Großkirche*) z jednością projektowanej *in praeterita* „nauki apostolskiej”, kierując się też greckim wyobrażeniem jedności/jedyności prawdy oraz wielości/sprzeczności fałszu-błędu, stąd wielość poglądów, teologii i punktów widzenia uznawał za coś gorszego, demonicznego (antytezę *Großkirche*, tj. gnostyków inspirowanych przez diabła). I w tym przypadku podobna logika i zarazem kompleks wyobrazeniowy nadal deformują obraz różnorodności wczesnych wspólnot chrześcijańskich, stopniowo zmarginalizowanych, a także wpływa na niejawnie pejoratywne stosowanie określeń „synkretyzm” i „eklektyzm” w odniesieniu do „gnostycyzmu” (jako czegoś gorszego w zestawieniu z domniemaną/konstruowaną „spójnością”, „harmonijnością”, „autentycznością” pierwotnych idei chrześcijańskich).

Problemem w zasadzie nie są same te kategorie, lecz fakt, iż używane są jako pełnoprawne i niemal niezauważalne dyskursywne ruchy w obrębie badań historycznych anga-

<sup>40</sup> Zob. M. A. Williams, *Rethinking...*, cyt. wyd., s. 139-188.

<sup>41</sup> Zob. np. ciekawe studium A. Y. Reed, *EUIANGELION: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus haereses*, „*Vigiliae Christianae*”, 2002, nr 56, s. 11-46.

<sup>42</sup> Dokładnie tak zaczyna swój doskonały, nowoczesny podręcznik B. D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York – Oxford 2000<sup>2</sup>, s. 1.

zowanych w politykę tożsamości/różnicy i w perswazyjne konstruowanie tradycji normatywnego chrześcijaństwa (daleko poza wąskim polem tradycyjnej, kościelnej biblistyki). O ile zgadzamy się, że historycy wczesnego chrześcijaństwa nie powinni uczestniczyć w podobnej konfesyjnej grze-polityce, tedy konieczna jest krytyczna, świadoma przebudowa ukrytych założeń metodologicznych prowadzonych badań<sup>43</sup>. Jej kluczowym elementem jest na przykład rezygnacja z dysymilacyjnych, projektujących hipostaz w rodzaju „gnostycyzmu” oraz z teologicznej mitologii „głównego nurtu” i „bocznych odnóg” (re-gresji, de-wiacji) herezji, którą należałoby zastąpić bardziej cząstkową, lokalną i dyskontynuacyjną optyką studiowania wczesnych wspólnot chrześcijańskich w ich własnych układach odniesienia, unikalnych kontekstach kulturowo-społecznych i teologiczno-duchowej wyjątkowości<sup>44</sup>. Jako historycy religii musimy wciąż „uczyć się widzieć” nie „Kościoł” niosący „czystą” apostołską *christomathia*<sup>45</sup> („naukę Chrystusa”, na podobieństwo nauk antycznych filozofów) wbrew heretyckiej, „mętnej” mitologii obcego „gnostycyzmu”, lecz wielką pluriformę wczesnego chrześcijaństwa, zdumiewające, immanentne bogactwo jego idei, doświadczeń i praktyk<sup>46</sup>. Takie przekształcenie metodologiczne i nacisk na uwzględnianie wymiaru lokalno-socjologicznego ma ogromne znaczenie w badaniu innych, znacznie późniejszych fenomenów „wewnątrz chrześcijaństwa”, które również objęte zostały tą samą dysymilacyjną logiką konstruowania „herezji” jako „zewnątrza (peryferii) chrześcijaństwa”. Interesującym zadaniem dla historyka religii jest między innymi badanie, jak część wnętrza uniwersum religijnego zostaje dyskursywnie, poprzez relacje symbolicznej władzy i społecznie zapośredniczonej legitymizacji, przekształcana w jego zewnątrz.

Marek Woszczek – THE PROBLEM OF GNOSTICISM AND THE EARLY CHRISTIAN CATEGORY OF HERESY

The article presents some significant problems concerning a definition of „Gnosticism” and suggests – in line with some proposals of K. King and M. Williams – that this term should be avoided or abandoned in spite of its wide usage in the field of early Christianity studies. Some arguments are sketched from a perspective of the sociology of knowledge which show clearly that „Gnosticism” and „Gnostics” are mainly dissimilational, rhetorical-apologetical constructs of early Christian writers and cannot be used consistently by modern historians without some acute transmission of theological premises and strategies into reading of historical material, and without engaging historians in the theological project of constructing the frames of „normative Christianity” (*i. e.* manoeuvring them into religious identity/difference politics).

<sup>43</sup> Zob. też odświeżający perspektywę artykuł Kurta Rudolpha: „Christlich” und „Christentum” in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche” und „Gnosis”. Gedanken zur Terminologie und zum Verhältnis von „Selbstverständnis” und „Fremdverständnis”, w: *Apocryphon Severini Presented to Søren Giverson*, P. Bilde, H. K. Nielsen, J. P. Sørensen (eds.), Aarhus 1993, s. 192-214, zwł. s. 208 i n.

<sup>44</sup> Zob. K. King, *What Is...*, cyt. wyd., s. 233 i n.

<sup>45</sup> Ignacy z Antiochii, *Ep. ad Philadelphicos*, VIII.2.

<sup>46</sup> Zob. K. Rudolph, „Christlich” und „Christentum”..., cyt. wyd., s. 210.