

Przemysław PIWOWARCZYK*

AKTYWNOŚĆ MISYJNA GNOSTYKÓW NA PRZYKŁADZIE WALENTYNIAN

Wśród badaczy wczesnego chrześcijaństwa do dzisiaj nie ma zgody ani co do definicji gnostycyzmu, ani co do grup, które można uznać za gnostyckie¹. Za powszechnie uznanych reprezentantów gnostycyzmu można jednak uznać bez wątplenia walentynian, to jest chrześcijan, którzy w swoim rozumieniu chrześcijaństwa odwoływali się do Walentyna, jednego z liderów Kościoła rzymskiego ok. poł. II wieku². Nasze uwagi ograniczymy do walentynian także z tego powodu, że materiał źródłowy odnoszący się do nich jest bez porównania bogatszy, niż w wypadku innych grup gnostyckich. Są to zarówno własne teksty walentyniańskie (głównie w koptyjskich przekładach zachowanych w tzw. bibliotece z Nag Hammadi), jak i świadectwa autorów chrześcijańskich.

Kategoria misyjności wymaga nie mniejszego doprecyzowania. Termin „misja” nie był stosowany przez pierwsze pokolenia chrześcijan, niemniej mimo swej anachroniczności pozwala uchwycić łącznie kilka powiązanych ze sobą przejawów chrześcijańskiej inicjatywy skierowanej do świata pozachrześcijańskiego³. Świadom jego niejednoznaczności Martin Goodman wydzielił cztery typy działalności misyjnej w świecie antycznym, nie ograniczając się

* Dr Przemysław Piwowarczyk – adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego; e-mail: p.piwowarczyk@us.edu.pl.

¹ W ostatnich latach problemami definicyjnymi zajmowali się szczególnie: B. Layton, *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, w: *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L.M. White – O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, 334-350; J. Holzhausen, *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie*, JbAC 44 (2001) 58-74; A.Л. Хосроев, *Ещё раз о термине гностик. I*, „Hyperboreus” 14 (2008) 91-117.

² Najlepsza monografia poświęcona walentynianom to: E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the «Valentinians»*, Leiden – Boston 2006. Thomassen uznaje ciągłość myśli walentyniańskiej pomiędzy Walentynem a jego uczniami. Uznajemy jego stanowisko za przekonujące, zaznaczymy jednak, że odmienny pogląd zaprezentował Ch. Marksches (*Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992).

³ Termin *missio* na określenie ekspansji chrześcijaństwa i środków prowadzenia tej ekspansji pojawił się dopiero w XVII w. i zastąpił wcześniejsze określenia, takie jak: *apostolatus*, *propagatio fidei*, *propagatio christianae fidei*, *propagatio salutis*. W języku greckim nie ma dokładnego odpowiednika, zaś w samym Nowym Testamencie działalność misyjną opisuje się przy użyciu kilkudziesięciu różnych terminów. Na temat zagadnień terminologicznych zob. R. Pesch, *Voraussetzungen*

do misji chrześcijańskiej. Mamy zatem do czynienia, po pierwsze, z misją informacyjną. W takim wypadku głoszący chce coś zakomunikować, nie ma natomiast jasnych oczekiwań co do reakcji, z jaką jego przesłanie powinno się spotkać. Nie jest nastawiony na zmianę poglądów, postaw czy zachowań swych słuchaczy. Po drugie, może zdarzyć się misja edukacyjna. Głoszący oczekuje wówczas od odbiorców zmiany sposobu życia, ale nie wymaga przyjęcia poglądów, które jego samego skłaniają do zachowań, które głosi. Po trzecie, mamy misję apologetyczną. Głoszący oczekuje wówczas uznania mocy danego bóstwa, ale niekoniecznie jego kultu. Taka misja ma chronić wierzących, a nie pomnażać ich szeregi. Mamy wreszcie, po czwarte, misję prozelicką, która – w ujęciu Goodmana – zakłada dążenie przedstawicieli określonej wspólnoty do włączania w jej obręb nowych członków, którzy przyjmą jej wierzenia i zwyczaje⁴. Każdy z tych czterech typów aktywności misyjnej można jeszcze zróżnicować pod kątem grupy, do której był skierowany – misja powszechna nie jest bowiem wcale jedynym możliwym przypadkiem. Wymienione typy mają charakter idealny, pokazują jednak, że kiedy używamy określenia „misja”, możemy mieć na uwadze dość odmienne typy aktywności. Oczywiście trudno będzie nam jednoznacznie określić, o jakim typie misji mówi dane źródło, zwłaszcza że starożytni nie zdradzają świadomości istnienia zasygnalizowanych przez Goodmana rozróżnień. Musimy jednak podjąć się tego zadania, gdyż odmienny typ misji niesie ze sobą skutki dla samorozumienia i organizacji grup chrześcijańskich.

Wydaje się, że Paweł nie akcentował jeszcze prozelickiego charakteru swej misji. Kładł, co prawda, nacisk na indywidualną decyzję o zmianie przekonań i zachowań, niemniej jego celem nie było pozyskiwanie członków dla organizacji. Nie konkurował także z innymi głosicielami o liczbę i personalną lojalność przyjmujących dobrą nowinę (por. 1Kor 1, 10-16; 3, 4-6). Nie zmienia to faktu, że kościoły domowe i lokalne powstały niejako samorzutnie jako nowe platformy komunikacyjne (komunikacji rytualnej i werbalnej), zwłaszcza w miejscach, w których nastąpił konflikt z synagogą⁵. Poszczególne Kościoły lokalne prowadziły już działalność misyjną, która musiała zakładać włączanie nowych członków we własne struktury, miała więc ona charakter prozelic-

und Anfänge der urchristlichen Mission, w: *Mission in Neuen Testament*, ed. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 12-16.

⁴ Por. M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1995, 3-4.

⁵ Co znamienne, w źródłach wczesnochrześcijańskich nie znajdujemy rozważań na temat potrzeby tworzenia organizacji kościelnej. Jest ona niejako założona (por. znamienne miejsce Dz 2, 41, gdzie jest, co prawda, mowa o przyłączeniu nawróconych, nie ma jednak mowy, do czego zostali przyłączeni). Szerzej na ten temat zob. R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau - Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991, 187-192.

ki⁶. Co więcej, już w I w. możemy znaleźć zasadnicze elementy przekonania o niezbędności Kościoła do zbawienia⁷. Obraz ten komplikuje fakt, że przez większą część I w. misja prowadzona przez w większości żydowskich zwolenników Chrystusa, skierowana była do innych Żydów. W istocie trudno nam powiedzieć, na ile mamy do czynienia z tworzeniem nowej organizacji, a na ile z próbami natchnięcia nowym duchem zastanych struktur organizacyjnych judaizmu. Ponieważ jednak zmiana przekonań i praktyk miała charakter zasadniczy, powszechnie stosowane w nauce określenie „misja Pawłowa” ma swoje uzasadnienie. Na tej samej zasadzie piszemy o misji walentyniańskiej w II i III w., nawet jeśli w znacznej mierze kierowała się ona do innych chrześcijan.

Ponieważ grupy zwolenników Walentyna funkcjonowały już w czasie zerwania z synagogą i pełnego rozkwitu Kościołów lokalnych, najlepszym punktem wyjścia jest przyjęcie hipotezy o prozelickim charakterze działalności misyjnej walentynian. Aby taką tezę udowodnić musimy uzasadnić trzy założenia:

1. grupy walentyniańskie posiadały odrębną tożsamość religijną (doktrynę i obrzędowość);
2. posiadały własną organizację, odrębną czy przynajmniej wydzieloną z gminy chrześcijańskiej;
3. aktywnie poszukiwały nowych członków organizacji, którzy przyjmą jej religijną tożsamość.

Teza pierwsza jest dość łatwa do udowodnienia i poparta licznymi świadectwami źródłowymi. Zarówno protologia, antropologia, chrystologia czy eschatologia walentynian różniły się w sposób zdecydowany od innych teologicznych rozwiązań chrześcijańskich. Odrębność ta została wyrażona po raz pierwszy przez Justyna⁸, nie wydaje się jednak, aby upowszechniła się wśród elit kościelnych przed końcem II wieku⁹. Odmienność ta była zauważana także przez obserwatorów zewnętrznych¹⁰. Również obrzędowość, mimo iż niektóre rytury posiadały te same nazwy co w innych grupach, miała swoisty charakter¹¹.

⁶ Na temat pierwotnej misji chrześcijańskiej istnieje osobna szeroka literatura. Z bardziej istotnych przekrojowych pozycji można wymienić: M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, w: tenże, *Kleine Schriften VI*, Tübingen 2011, 105-135 (tekst opublikowany pierwotnie w 1972 r.); N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, w: *Mission in Neuen Testament*, hrsg. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 190-237; R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Basel 2000, 311-328.

⁷ Por. Goodman, *Mission and Conversion*, s. 98-99.

⁸ Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 35, 5.

⁹ O czym świadczy deklaracja Ireneusza (*Adversus haereses* IV Praef. 2).

¹⁰ Dostrzegają ją chociażby Celsus, por. Origenes, *Contra Celsum* V 61.

¹¹ Na temat obrzędów walentyniańskich, poza najlepszą monografią Thomassena, zob. np. D.H. Tripp, *The „Sacramental System” of the Gospel of Philip*, *StPatr* 17 (1993) 251-260; A.D. DeConick, *The True Mysteries: Sacramentalism in the “Gospel of Philip”*, *VigCh* 55 (2001) 225-261; E. Thomassen, *Baptism among the Valentinians*, w: *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, t. 2, ed. D. Hellholm i inni, Berlin – Boston 2011, 895-915.

Sprawę komplikuje nieco fakt, że sami walentynianie, postrzegali się nie jako różni od chrześcijan¹², ale jako depozytariusze prawdziwego chrześcijańskiego Objawienia wywodzącego się od apostołów¹³. Potwierdza to jednak, że czuli się wyróżnieni z grona innych chrześcijan.

Tezę drugą udowodnić jest trudniej. Jednoznaczne świadectwa istnienia odrębnych instytucjonalnie wspólnot walentyniańskich są bardzo późne, pochodzą bowiem dopiero z końca IV w. W liście z 362 r. cesarz Julian nakazuje konfiskatę mienia chrześcijanom ariańskim z Edessy, jako karę za napaść na walentynian¹⁴. Ponadto w liście z 388 r. Ambroży z Mediolanu wspomina kościół walentynian zniszczony przez mnichów w Kallinikum¹⁵. W IV w. walentynianie byli zatem wyraźnie oddzieleni od innych chrześcijan nawet w sensie fizycznym. Możemy jednak zasadnie twierdzić, że już na przełomie II/III w. przynajmniej niektóre wspólnoty walentyniańskie były zasadniczo odrębne od gminy chrześcijańskiej¹⁶, jednak nie dlatego, że się od niej oddzieliły, lecz dlatego, że nie wzięły udziału w procesie zjednoczeniowym¹⁷. Ich odrębność została niejako narzucona z zewnątrz, poprzez nałożenie na różnorodność chrześcijaństwa kategorii herezji i ortodoksji¹⁸.

Aby sprawdzić, czy w wypadku walentynian znajdujemy potwierdzenie dla trzeciego założenia oraz ewentualnie odpowiedzieć na pytanie o charakter ich misji, przechodzimy teraz do świadectw źródłowych. Na początek warto jednak odnieść się do klasycznej pracy Adolfa von Harnacka, który jako jedyny nieco szerzej omawia wątek gnostyckiej misyjności. Píše on: „mamy wyraźne świadectwa, że kierowali swą propagandę nie tyle do pogan, co do chrześcijan”¹⁹. Na dowód Harnack przywołuje opinię Tertuliana: „De verbi autem administratione quid dicam cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi sed nostros evertendi?”²⁰. Taka obserwacja Tertuliana wynika z przyjętego przezeń założenia, że herezja jest wtórna wobec pierwotnej praw-

¹² Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 35, 5; prawdopodobnie również tamże 80, 4; Irenaeus, *Adversus haereses* III 15, 2. Termin „chrześcijanie” nie pojawia się jednak we własnych tekstach walentyniańskich.

¹³ Por. Ptolemaeus, *Epistula ad Floram* 7, 9; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 106, 4.

¹⁴ Por. Iulianus, *Epistula* 59.

¹⁵ Por. Ambrosius, *Epistulae extra collectionem* 1, 1.

¹⁶ Zwolennicy Marka, jednego z uczniów Walentyna, na przełomie II i III w. posiadali w Rzymie własnego biskupa, por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 41, 4-5.

¹⁷ Tak przynajmniej przedstawiała się sytuacja w Rzymie, por. E. Thomassen, *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, HTR 97 (2004) 241-256. Naszym zdaniem bardzo prawdopodobny, że względu na późne powstanie monoepiskopatu, jest podobny rozwój wypadków w Egipcie.

¹⁸ Jednak nie tylko przedstawiciele Kościoła katolickiego, ale również niektórzy gnostycy krytykowali ortopraksję innych grup chrześcijańskich. Jaskrawym przykładem jest tutaj *Testimonium veritatis* (NHC IX 56, 1-9), w którym krytyce poddano także walentynian.

¹⁹ A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, t. 2, Leipzig 1906, 263, tłum. własne.

²⁰ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 42, 1, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954,

dy i jej zasadą jest zniekształcanie wcześniej już istniejącej doktryny i rytuału. Píše bowiem: „ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit sed de veritatis destructione, nostra suffodiunt ut sua aedificent”²¹. Oczywiście jest to ujęcie ahistoryczne, w istocie bowiem różne wersje chrześcijaństwa koegzystowały i wzajemnie na siebie wpływały przynajmniej do III w. Niemniej Tertulian potwierdza, iż walentynianie aktywnie szerzyli swą doktrynę przede wszystkim wśród innych chrześcijan.

Świadekstwo Tertuliana oczywiście rodzi pewne problemy. Po pierwsze cała *Preskrypcja* skierowana jest zarówno przeciwko walentynianom jak i marcjonitom. Argumenty przeciwko nim kierowane są łącznie, ale nie mogą dotyczyć w równej mierze obu tak odrębnych doktrynalnie i instytucjonalnie grup – zwłaszcza, że w zdaniach następujących po przytoczonych cytatach, Tertulian píše, że heretycy odrzucają prawo Mojżeszowe, proroków i Boga stwórcy, co jest zupełnie zgodne z myślą marcjonitów, ale nie do końca przystaje do subtelności walentynianizmu. Po drugie, uwagi Tertuliana mają tylko ograniczony geograficznie i chronologicznie zasięg. O nim samym trudno powiedzieć czy spotkał kiedykolwiek na swej drodze jakiegokolwiek zwolennika nauki Walentyna. O takich spotkaniach nie informuje nas w żadnym ze swoich pism. Na pewno czytał teksty walentyniańskie²², ale skuteczność akcji misyjnej mierzy się liczbą pozyskanych zwolenników, nie zaś rozmiarem produkcji literackiej. Co więcej, w samej *Preskrypcji* Tertulian przeczy sobie samemu, dopuszczając możliwość uczestnictwa pogan w zebraniach heretyków: „ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt”²³.

Mamy jeszcze inne świadectwo Tertuliana, w tym wypadku już na pewno dotyczące walentynian: „Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia, plurimum ex apostatis veritatis”²⁴. I to świadectwo każe nam jednak być ostrożnymi. „Plurimum” świadczy bowiem *implicite* również o tym, że byli tacy walentynianie, którzy nie byli wcześniej wyznawcami

222, tłum. własne: „O posłudze słowa pośród nich, cóż mam powiedzieć, skoro ich zajęciem nie jest nawracanie pogan, ale odciąganie naszych od wiary?”.

²¹ Tamże 42, 2, CCL 1, 222, tłum. własne: „Ich budowla nie jest własną konstrukcją, lecz rozbiórka prawdy; podkopują nasze gmachy, aby wznosić swoje”.

²² A konkretnie *Sylogizmy* (Tertulianus, *De carne Christi* 17, 1) bliżej nieznanego Aleksandra, którego określa jako „Alexander ille” (tamże 16, 1, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 902).

²³ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 41, 2, CCL 1, 221, tłum. własne: „Jeśli przyjdą poganie, to rzucą psom świętości i świniom swe rzekome perły”. Tryb warunkowy tego zdania każe jednak się zastanowić, czy nie jest to tylko retoryczna ekstrapolacja braku rozróżnienia na wiernych i katechumenów, o czym Tertulian píše nieco wcześniej („quis catechumenus, quis fidelis incertum est”).

²⁴ Tenże, *Adversus Valentinianos* 1, 1, ed. A. Kroymann, CCL 2, 273, tłum. własne: „Walentynianie, dlatego, że w największej części wywodzą się z odstępców od prawdy, są z pewnością najczęstszą spotykanym kolegium pomiędzy heretykami”.

prawdy. Oczywiście może tu chodzić o konwertytów z innych grup heretyckich lub o dzieci narodzone już w rodzinach walentyniańskich, najbardziej naturalnym wyjaśnieniem byłoby jednak dopatrywanie się tutaj konwertytów z pogaństwa. Podkreślić należy ponadto przymiotnik „frequentissimus” o podwójnym znaczeniu. Może on bowiem wskazywać na szczególnie liczną grupę, ale również na grupę, która szczególnie często występuje. Cokolwiek Tertulian chciał powiedzieć, musimy traktować dostarczone przez niego informacje z dużą ostrożnością.

Poza powyższymi świadectwami Tertuliana, mamy także informacje o aktywności walentynian wśród chrześcijan galijskich, przekazane przez Ireneusza. Biskup Lugdunum pokazuje nam z bliska praktyczne aspekty tej aktywności:

„Ci mianowicie przemawiają do tłumu (*ad multitudinem ... inferunt sermones*), ze względu na tych, którzy należą do Kościoła (*propter eos qui sunt ab Ecclesia*), których sami nazywają zwykłymi członkami Kościoła; dzięki temu chwytają prostaczków i łudzą ich, udając naszą nauką (*nostrum tractatum*), aby częściej ich słuchano (*audiant*) [...]. A kiedy przez pytania, które szykują, odwiodą niektórych od wiary, i czynią ich zupełnie posłusznymi sobie słuchaczami, opowiadają im na osobności niewysłowioną tajemnicę tej ich pełni”²⁵.

Świadectwo Ireneusza w zakresie przedstawienia działań zasługuje na całkowitą wiarygodność. Jego dzieło miało bowiem wymiar praktyczny, a jego celem było zdemaskowanie walentynian, a zatem przedstawianie ich działań niezgodnie z prawdą nie miałyby sensu. Jednak i cytaty z Ireneusza zdradzają szereg trudności interpretacyjnych. Po pierwsze *multitudo* nie jest tu tożsame z *qui sunt ab Ecclesia*, a zatem owe *sermones* musiały być głoszone w przestrzeni zewnętrznej wobec miejsca zebrań wspólnoty kierowanej przez Ireneusza. Trudno sobie jednak wyobrazić, iż były to miejsca publiczne (forum, gimnazjon, portyki gmachów publicznych), gdyż w źródłach nie znajdujemy potwierdzeń dla takiej formy głoszenia, tym bardziej, że w owym okresie *nomen christianum* mogło być już przyczyną prześladowań²⁶. Prawdopodobnie jednak Ireneusz terminem *ecclesia* określa jedynie osoby uznające jego wykładnię nauki chrześcijańskiej, walentynianie natomiast nazywali tak również swoje zgromadzenia, na co mamy kilka wskazań źródłowych²⁷. Najbardziej prawdopodobne wydaje się zatem założenie, że otwarte nauczanie odbywało się podczas zebrań walentyniańskiej *ekklesia*. Było to nauczanie ustne, oparte

²⁵ Irenaeus, *Adversus haereses* III 15, 2, SC 211, Paris 1974, 278-290, tłum. własne. Ponadto Ireneusz (*Adversus haereses* I 13, 7) zaświadcza o sukcesie misyjnym uczniów Marka nad Rodanem.

²⁶ Zwróćmy uwagę na *List kościołów galijskich do braci w Azji*, powstały tuż przed objęciem urzędu biskupiego przez Ireneusza, w którym wspomniano, że chrześcijanie w ogóle nie mogą ze strachu pokazywać się publicznie, por. Eusebius, *Historia ecclesiastica* V 1, 5.

²⁷ W sposób najbardziej jednoznaczny wyraża to gnostycki *Tractatus Tripartitus* (NHC I 125, 4-5). Pośrednio także: Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 24, 1; 41, 2; 42, 3; Heracleon, *Fragmenta* 25. 37; Irenaeus, *Adversus haereses* I 5, 6.

o homilie (termin ten kryje się prawdopodobnie za łacińskim *sermo*), wcale niekoniecznie bazujące na lekturze Pisma²⁸. Siłą rzeczy homilie te trafiały bardziej do chrześcijan niż do nie-chrześcijan, jako że osadzone były w wyobrażeniach chrześcijańskich. Niewykluczone jednak, że wstęp na takie zebrania mieli także poganie. Musiało ich jednak siłą rzeczy być niewielu, bowiem chrześcijanom, w tym gnostyckim, brakowało świątyń oraz zewnętrznych przejawów kultu, które mogłyby przyciągać szerszą publiczność. Ktoś mógłby oczywiście argumentować, że te same przyczyny, które zniechęcały pogan do misji gnostyckiej, musiałyby zniechęcać ich także do misji chrześcijańskiej jako takiej. Jest jednak znacząca różnica pomiędzy walentynianami a innymi chrześcijanami. Ci ostatni absolutyzowali męczeństwo, które było jedynym wyrazem nowej religii przejawiającym się przed szeroką publicznością²⁹. Walentynianie zaś męczeństwo relatywizowali, pozostawiali zatem niezauważeni³⁰. Praktyka otwartych spotkań wspólnotowych poświadczona jest przez Ireneusza dla grupy walentynian skupionej wokół Marka. Pisze o kobietach, które zrezygnowały z udziału w zebraniu, nie chcąc uczestniczyć w praktykowanym tam rytualnym prorocztwie, a zatem na pewno nie były jeszcze pełnymi członkami markozjańskiej wspólnoty, choć były chrześcijankami³¹. Tekst Ireneusza, jak i list Ptolemeusza do Flory³² (ewidentnie chrześcijanki) wskazują na istnienie wśród walentynian również nauczania ezoterycznego, jako kontynuacji otwartego głoszenia, co zresztą we wczesnym chrześcijaństwie było dość powszechne³³. List do Flory poświadcza ponadto (a nie jest to jedy-

²⁸ Taka praktyka wykształciła się później, por. V.A. Alkin, *Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development, and Content of the Christian Gatherings in the First to Third Centuries*, Leiden – Boston 2010, 190.

²⁹ Por. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, 193-202. Ścisły związek między męczeństwem a działalnością misyjną pokazują Dzieje Apostolskie, w których to śmierć Szczepana wyzwala działalność misyjną poza Judeę, zob. S. Matthews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010, 67-68.

³⁰ Por. Heracleon, *Fragmenta* 50; Irenaeus, *Adversus haereses* III 18, 5; IV 33, 9. W tekstach walentyniańskich z Nag Hammadi jako krytykę męczeństwa można odczytywać ewentualnie jedynie *passus* z *Ewangelii Filipa* (NHC II 62, 35 - 63, 4). W wielu miejscach mamy natomiast poświadczony sam fakt męczeństwa, jednak bez jego gloryfikacji.

³¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 13, 4.

³² Por. Ptolemaeus, *Epistula ad Floram* 7, 9, ed. G. Quispel, SCh 24, Paris 1948, 68, tłum. M. Michalski: Ptolemeusz, *List do Flory*, w: ALP I 159: „Później, jeśli Bóg pozwoli, otrzymasz dokładniejsze wyjaśnienie sprawy zarówno samego Pryncypium, jak sposobu pochodzenia od Niego, gdy zostaniesz uznana za godną wtajemniczenia w tradycję apostołską, jaka i do nas dotarła drogą kolejnego przekazywania. Wówczas również uzasadnimy nasze poglądy słowami samego Zbawiciela”.

³³ Liczne przykłady zarówno chrześcijańskiej *disciplina arcani*, jak i tradycji ezoterycznej w obrębie Kościoła, w: G.G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996, 32-38.

ny przykład)³⁴, że gnostyckie nauczanie egzoteryczne mogło wykorzystywać również teksty, zwłaszcza że list wczesnochrześcijański, nawet jeśli formalnie adresowany do konkretnych osób, był z zasady okólnikiem³⁵.

Spośród tekstów walentyniańskich z Nag Hammadi szczególny nacisk na głoszenie kładzie *Ewangelia Prawdy*, utwór o charakterze homilii³⁶, chyba z gatunku tych, o jakich wspomina Ireneusz. Po określeniu pozycji samych gnostyków wobec ich słuchaczy: „powiedzcie z serca, że jesteście dniem doskonałym i że w was mieszka światło niezachodzące (**ΨΕΧΕ ΒΕ ΑΒΑΛ ΖΜ ΦΗΤ ΧΕ ΝΤΩΤΝΝΕ ΠΕ ΠΙΖΩΟΥ ΕΤΧΗΚ ΑΒΑΛ ΑΥΩ ΕΦΟΥΗΖ ΖΝ ΤΗΝΕ ΝΒΙ ΠΟΥΕΙΝ ΕΤΕΜΑΦΩΧΝ**)”³⁷, następują misyjne imperatywy: „mówcie prawdę tym, którzy jej szukają i wiedzę tym, którzy zgrzeszyli w swym błędzie (**ΨΕΧΕ ΑΤΜΗΕ ΜΝ ΝΕΕΙ ΕΤΩΙΝΕ ΝΩΩΣ ΑΥΩ ΠΣΑΥΝΕ ΝΝΕΕΙ ΝΤΑΥΡΝΑΒΙ ΝΤΖΡΗΙ ΖΝ ΤΟΥΠΛΑΝΗ**)”³⁸. Następnie jest mowa o pomocy upadłym, chorym, głodnym i zmęczonym. Z pewnością do szerzenia gnostyckiego objawienia odnosi się wezwanie „obudźcie śpiących (**ΝΤΕΤΝΝΕΖΣΕ ΝΝΕΤΝΚΑΤΚΕ**)”³⁹. Podobnie możemy rozumieć także błogosławieństwo: „Błogosławiony, który otworzył oczy ślepy (**ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΠΕΕΙ ΝΤΑΦΥΩΩΗΝ ΑΝΒΕΛ ΝΝΙΒΛΛΕΕΥ**)”⁴⁰. Pobyt Jezusa na ziemi został przedstawiony jako głoszenie o Ojcu⁴¹, a jednocześnie jako wzór do naśladowania przez gnostyków⁴². *Ewangelia prawdy*, podobnie jak pozostałe zachowane teksty walentyniańskie, nie zawiera nawoływań do zachowania tajemnicy lub tylko ograniczonego rozpowszechniania tekstu⁴³. *Ewangelia* jest co prawda tajemnicą (**ΤΙΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΕΘΗΤ**), ale objawioną przez Jezusa, który dzięki niej oświecił tych, którzy byli w ciemności⁴⁴. Gnostycy mają kontynuować misję

³⁴ Wiemy o przynajmniej dwóch listach Walentyna; z Nag Hammadi znamy też walentyniańską *Epistula ad Rheginum* (NHC I 4).

³⁵ Por. Ch. Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZACH 4 (2000) 229-232.

³⁶ Por. W. Myszor, *Ewangelia prawdy* (NHC I, 3) – *gnostycka homilia?*, „Studia Pastoralne” 7 (2011) 218-233.

³⁷ *Evangelium veritatis*, NHC I 32, 31-34, ed. H.W. Attridge – E.H. Pagels, *Nag Hammadi Codex I* (The Jung Codex), NHS 22, Leiden 1985, 102, tłum. własne.

³⁸ Tamże, NHC I 32, 35-36. 40, NHS 22, 102, tłum. własne. Nie korzystamy tutaj z przekładu W. Myszora w SACH NS 7, 59-69, bowiem nasz przekład wydobywa nieco mocniej wydźwięk społeczny tekstu. Z tego samego powodu, również większość pozostałych przekładów tekstów z Nag Hammadi dajemy we własnym tłumaczeniu.

³⁹ Tamże, NHC I 33, 7-8, NHS 22, 102, tłum. własne; na ten temat zob. Myszor, *Ewangelia prawdy*, s. 221.

⁴⁰ Tamże, NHC I 30, 14-16, NHS 22, 100, tłum. własne.

⁴¹ Por. tamże, NHC I 40, 30 - 41, 3.

⁴² Por. tamże, NHC I 41, 3-6.

⁴³ Por. np. *Apocryphus Ioannis*, NHC II 31, 28 - 32, 1 = NHC IV, 49, 9-20; NHC III, 39, 21 - 40, 4; *Allogenes*, NHC XI, 68, 16-23.

⁴⁴ Por. *Evangelium veritatis*, NHC I 18, 11-16, NHS 22, 84.

Jezusa. Nie znajdujemy co prawda jednoznacznych wskazówek, komu ma być głoszona gnostycka „wiedza dla będących w niewiedzy (ΟΥΣΑΥΝΕ ΝΗΕΕΙ ΕΤΟΙ ΝΑΤΣΑΥΝΕ)⁴⁵”, chodzi jednak raczej o innych chrześcijan⁴⁶ niż o pogan, którzy – wedle *Ewangelii* – są materialni i nie rozpoznali Jezusa⁴⁷.

Drugim tekstem walentyniańskim, który skupia się na problematyce głoszenia, jest *Traktat trójdzielny* z I kodeksu z Nag Hammadi. Czytamy w nim w kilku miejscach o roli głosicieli we wspólnocie:

„Nasienie Obietnicy jest strzeżone do czasu, tak aby mogli zostać wyznaczeni ci którzy zostali wyznaczeni na zasiew przy przyjściu zbawcy i tych, którzy są z nim⁴⁸.”

W sensie najwęższym mogłoby tu chodzić o apostołów, ale to musiałoby prowadzić do wniosku, że całe pokolenie obietnicy zostało nawrócone w podczas historycznego przyjścia Chrystusa, co stoi w sprzeczności z przekonaniem o ciągłej potrzebie głoszenia, która znajduje swój wyraz w innym miejscu:

„Jeszcze inni wyszli z modlitwy aby uzdrawiać chorych, zostali wyznaczeni, aby opiekować się upadłymi. Ci są apostołami i niosącymi dobrą nowinę. Są uczniami zbawcy. Są nauczycielami dla tych, którzy potrzebują nauki [...]. Łaska rozpoczęła udzielać darów, które zostały zapowiedziane przez Jezusa, aby ci, którzy zostali uznani przez niego za godnych, jak długo trwa pokolenie obietnicy Jezusa Chrystusa, mogli głosić. My służyliśmy jej (przez głoszenie) objawienia i zjednoczenia⁴⁹.”

⁴⁵ Tamże, NHC I 31, 30-31, NHS 22, 102.

⁴⁶ Do nich odnosić trzeba opis z NHC I 28, 32 - 30, 23.

⁴⁷ Por. *Evangelium veritatis*, NHC I 31, 4-3, NHS 22, 100: „**ΝΕΜΠΟΥΣΟΥΩΝῆ ΝΟῖ ΘΥΛΗ**”. *Ewangelia* mówi, że wielu przyjęło światło Syna (NHC I 30, 25-36) i przez nich należy rozumieć chrześcijan. Nieco dalej mówi jednak, że Jezus przemówił jeszcze raz, na nowo (NHC I 31, 9-10), i stał się gnozą dla nieświadomych. Ta ponowna mowa to objawienie gnozy, a ci, którzy przyjmują je, to gnostycy spośród chrześcijan.

⁴⁸ *Tractatus Tripartitus*, NHC I 120, 31-36, ed. L. Painchaud – E. Thomassen: *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, Québec 1989, 158: „**ΠΣΠΕΡΜΑ ΔΕ ΝΨΠ ΩΠ ΕΥΡΑΕΙΣ ΑΡΑΦ ΑΖΕΝΟΥΑΕΙΩ ΑΤΡΟΥΨΩΠΕ ΕΑΥΤΑΨΟΥ ΝΟῖ ΝΕΝΤΑΥΤΑΨΟΥ ΕΥΧΑΥ ΑΒΑΛ ΖΙΤῆ ΤΟῖΝΕΙ ΜΠΣΩΤΗΡ ΑΥΩ ΝΕΤΝΜΜΕΦ**”, tłum. własne.

⁴⁹ Tamże, NHC I 116, 13-20. 117, 10-17, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, s. 208. 210: „**ΖῆΚΕΚΕΟΥΕ ΕΖῆΝΝΑΒΑΛ Ζῆῆ ΟΥΤΩΒΖ ΝΕ ΑΤΡΟΥΤΛΩΩ ῆ ΝΕΤΨΩΝΕ ΕΑΥΚΑΑΥ ΑΤΡΟΥΡ ΘΕΡΑΠΕΥΕ ῆΝΕΤΑΖΕΙ ΕΤΕ ΝΙΑΠΟΣΤΟΛΟC ΝΕ Μῆ ΝΙΡΜῆ ῆ ῆ ΝΟΥΦΕ ῆΜΑΘΗΤΗC ῆΔΕ ῆΤΑΥ ῆΠCΩΤΗΡ ΝΕ ΖῆΝCΑΖ ΔΕ ῆΤΑΥ ῆΝΕ ῆΕΕΙ ΕΤῆ ΧΡΕΙΑ ῆCΒΟΥ (...)** **ΑΡΧΕCΘΑΙ ῆΧΕ ΖΜΟΤ Αῆ ΝΙΤΑΕΙΟ ΕΝΤΑΥΤΑΨΕ ΟΕΙΩ ῆΜΟΦ ΑΒΑΛ ΖΙΤΟΟΤ[[Φ ΝΙῆC]] ΝΕΕΙ ΕΤCῆ ΠῆΠΨΑ ΑΒΑΛ ΖΙΤΟΟΤῆ ΑΤΡΟΥΤΑΨΕ ΑΕΙΩ ῆΠΚΕΨΩΧῆ ΕΦΚΗ ΑΖΡΗΙ ῆΟῖ <Π>CΠΕΡΜΑ ῆΔΕ ΠCΨΠ ΩΠ ῆΔΕ ῆῆC ΠΕΧῆC ΠΕΕΙ ῆΤΑῆΡ ΔΙΑΚΟΝΙ ΜΠΙΟΥΩῆΖ ΑΒΟΛ Μῆ ΠΙΜΟΥΧῆ**”, tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACh NS 7, Katowice 2008, 124-125 (zmienione).

Widać wyraźnie, że pokolenie obietnicy trwa także poza czasy historycznego Jezusa. Cały czas istnieje potrzeba głoszenia jego nowiny. Ostatnie zdanie zdaje się wskazywać, że i autor *Traktatu* zalicza siebie do jej głosicieli. Podstawowa treść głoszonej nowiny wydaje się kerygmaticzna:

„Ci zostali ustanowieni aby głosić mające nastąpić przyjście zbawcy i jego objawienie, które się dokonało”⁵⁰.

Trudno dokładnie określić, czy powyższe opisy traktują o jednej roli w strukturze wspólnoty czy też o kilku różnych rolach. Bez wątplenia jednak przynajmniej apostołowie i głosiciele ewangelii kierowali się również ku światu zewnętrznemu, prawdopodobnie pogańskiemu, jako że *Traktat* nie podkreśla zasadniczej różnicy pomiędzy gnostykami a innymi chrześcijanami, która wymuszałaby ewangelizowanie właśnie tych ostatnich. Do niegnostycznych chrześcijan mogło być jednak kierowane nauczanie i głoszenie, o którym autor mówi jako o własnym zadaniu. Jeśli bowiem przyjąć, że *Traktat* zawiera treści, które były przedmiotem nauczania jego autora, to bez wątplenia kierował się on do chrześcijan. Gdyby miał za zadanie trafić także do pogan, na pewno zawierałby także podstawowe prawdy chrześcijańskie, wspólne walentynianom i innym chrześcijanom.

Traktat trójdzielny mówi również o konwertytach z pogaństwa, którzy porzucają wielobóstwo:

„porzucili swych bogów, którym wcześniej służyli i władców, którzy są w niebie”⁵¹.

Nie jest to jeszcze dowód na to, że walentynianie faktycznie prowadzili misję wśród pogan, ale na pewno zdawali sobie sprawę, że jest dopuszczalna, a przynajmniej była w przeszłości. W świetle cytowanych wcześniej passusów taka misja wydaje się bardzo prawdopodobna. Einar Thomassen pojmując głoszenie tak, jak je prezentuje *Traktat*, jako jedno z zasadniczych zadań członków Kościoła, podobnie jak rozumieli je walentynianie:

„Kościół reprezentuje *nasienie obietnicy*. Oznacza to, że jego członkowie mają nadzieję na pełne objawienie Zbawcy i ostateczne zjednoczenie z nim, które nastąpi w Pełni, a także, że zostali wyznaczeni dla misji głoszenia innym obietnicy”⁵².

⁵⁰ Tamże, NHC I 120, 8-11, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, s. 216 i 218: „**ΑΥ-ΚΑΥΕ ΑΥΨΜΨΕ ΑΠΤΑΨΕ ΔΕΙΨ ΜΠΘΝΕΙ ΜΠΨΩΤΗΡ ΕΤΙΔΑΓΙΝΑΨΩΠΕ ΑΥΨ ΝΕΦΘΝΟΥΩΝΖ ΑΒΑΛ ΕΤΕ ΔΑΕΙ**”, tłum. własne. *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes, Québec 1989, 432, odnosi to miejsce do proroków Starego Testamentu, tekst jednak nie czyni takiego doprecyzowania, sam zaś kontekst dotyczy czasów po przyjściu zbawcy.

⁵¹ Tamże, NHC I 133, 22-25, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, s. 248: „**ΑΥΚΩ ΝΨΩΟΥ ΝΝΟΥΝΟΥΤΕ ΕΝΤΑΥΨΜΨΕ ΝΜΟΟΥ ΝΨΟΡΠΙ ΑΥΨ ΝΧΟΕΙC ΝΕΕΙ ΕΤΨΟΟΠ ΖΝ ΤΠΕ**”, tłum. własne.

⁵² Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 176, tłum. własne.

Nie precyzuje jednak, czy była to misja do pogan czy do chrześcijan pozabawionych gnozy. Prozelicki charakter misji nigdzie nie zostaje wyłożony wprost. Trudno jednak przypuszczać, że wspólnoty walentyniańskie nie zabiegały o włączenie w swe struktury nowych członków, zwłaszcza w obliczu konkurencji innych grup chrześcijańskich.

W korpusie walentyniańskich tekstów z Nag Hammadi znajdujemy jeszcze jeden *passus* mówiący prawdopodobnie o konwersji z pogaństwa. Jest on częścią dobrze zachowanego tekstu z kodeksu I, zwanego *Wypowiedzią o zmartwychwstaniu* lub – ze względu na formę epistolarną – *Listem do Rheginosa*⁵³. Autor odpowiada na problem, o który zapewne zapytał go wcześniej adresat listu. Dotyczy on konwersji filozofów:

„Jest ktoś wierzący pośród miejscowych filozofów? Ależ taki zmartwychwstanie. A miejscowemu filozofowi nie pozwól wierzyć, że nawrócił się sam z siebie i dzięki naszej wierze”⁵⁴.

Do owych filozofów zapewne odnosi się również początkowe zdanie listu:

„Synu mój, Rheginosie, są tacy, którzy chcą wiedzieć wiele. Taki cel stawiają [swym] dociekaniom [nad problemami], które nie mają rozwiązania. A jeśli im się powiedzie myślą o swojej wielkości”⁵⁵.

Ponieważ wspomniani filozofowie nie wierzą, ewidentnie są poganami. Autor listu podkreśla, że nawrócenie z pogaństwa nie jest ani zasługą samego nawróconego, ani starań wspólnoty. Choć nie zostaje to dopowiedziane, zapewne takie nawrócenie należy przypisywać jedynie łasce Bożej. Co ciekawe, tekst nie zachęca do żadnej aktywności wśród pogan, wręcz ostrzega przed próżnością pogańskiej mądrości. Konwertytom nie należy schlebiać, o ich nawrócenie nie należy się nawet specjalnie starać, bowiem zależy ono od woli bożej.

Walentynianie nie prowadzili misji prozelickiej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie znajdujemy ani jednego miejsca w którym byłoby powiedziane – nawet nie wprost – że przyjmujący gnozę powinni przynależeć do jakiejś określonej wspólnoty, choć oczywiście takie wspólnoty funkcjonowały. Nawróconych z pogaństwa przyjmowano do walentyniańskiej ἐκκλησία,

⁵³ Mamy tutaj do czynienia z tym samym gatunkiem, co w liście Ptolemeusza do Flory.

⁵⁴ *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, NHC I 46, 8-13, NHS 22, 150: „ΟΥΝ ΠΕΤΡ̄ ΠΙΣΤΕΥΕ Ζ̄Ν̄ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΕΤ̄Ν̄ΙΜΑ ΑΛΛΑ Γ̄ΝΑΤΩΝ ΑΥΩ Π̄ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΕΤ̄Ν̄ΙΜΑ Μ̄ΠΩΡ ΔΡΕΦΠΙΣΤΕΥΕ ΟΥΡΕΦΚΤΟ Μ̄ΜΑΦ ΟΥ[Α]ΙΕΕΤ̄ ΑΥΩ ΕΤΒΕ Τ̄Ν̄ΠΙΣΤΙΦ”, tłum. własne.

⁵⁵ Tamże, NHC I 43, 25-32, NHS 22, 148: „ΟΥΝ ΖΑΕΙΝΕ ΠΑΩΗΡΕ ΡΗ ΓΙΝΟΦ ΕΥΩΨΕ ΑΦΒΟ ΑΖΑΖ ΟΥΝΤΕΥ Μ̄ΜΕΥ Μ̄ΠΙΣΚΟΠΟΦ ΕΥΕΜΑΖΤΕ Ν̄Ζ̄Ν̄ΖΗΤΗΜΑ ΕΥΨΑΑΤ Μ̄ΠΕΥΒΩΛ ΑΥΩ ΕΥΨΑΝΜΕΕΤΕ ΑΝΕΙ ΨΑΥΜΕΥΕ ΑΖ̄Ν̄Μ̄Ν̄ΤΝΑΦ Ν̄Ζ̄ΡΗ Ν̄Ζ̄ΗΤΟΥ”, tłum. własne. Ζήτημα oznacza szczególnie problem filozoficzny, por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, II, Warszawa 1960, 399, s.v. ζήτημα 2.

ale przynajmniej w niektórych wypadkach traktowano ich z pewną rezerwą. Prawdopodobnie szczególnie o konwertytów nie zabiegano, a przynajmniej nie mamy na to potwierdzenia w źródłach. Ktoś mógłby sugerować, że misja kierowana do pogan mogła mieć ograniczenia natury antropologicznej, nieznanne innym chrześcijanom. Barbarzyńcy i Grecy reprezentują bowiem dla walentynian byty materialne, które nie przyjęły Jezusa i ulegną zniszczeniu⁵⁶. Wedle walentynian ich własna ἐκκλησία reprezentuje Kościół preegzystujący, niemożliwe jest jednak, aby nie zdawano sobie sprawy z tego, że Kościół ziemski wywodzi się z żydowskich i pogańskich konwertytów. Każde uznanie gnozy świadczyło raczej o przynależności do Kościoła, stąd argument antropologiczny na pewno nie decydował o zaniechaniu misji do pogan, a w *Traktacie trójdzielny* i *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* mamy wręcz opis nawrócenia z pogaństwa.

Oczywiście można by rozważać, czy walentyniańska misja zwracała się do gnostyków niechrześcijańskich. Taką możliwość zauważa Martina Janssen, która w swym studium zastanawia się dlaczego gnostycy, zasadniczo niechrześcijański materiał został wtórnie, ale raczej powierzchownie opracowany chrześcijańsko. Jako jedną z przyczyn sugeruje, że takie opracowanie mogło służyć celom misyjnym i to na dwojaki sposób. Po pierwsze, gnostycy mogli szerzyć swą naukę wśród innych chrześcijan jako prawdziwą naukę chrześcijańską, wywodzącą się wprost od Jezusa i apostołów. Po drugie, ci sami gnostycy mogli szerzyć chrześcijaństwo wśród gnostyków niechrześcijańskich o orientacji platońskiej, pokazując, że prawdziwa gnoza wywodzi się właśnie od Jezusa⁵⁷. Jest to teza atrakcyjna, niepoświadczona jednak źródłowo, zwłaszcza dla walentynian. Z pewnością możemy mówić natomiast o walentyniańskiej misji edukacyjnej kierowanej do innych chrześcijan. Źródła milczą, czy pociągała ona za sobą przejście danego chrześcijanina z dotychczasowego Kościoła domowego do wspólnoty walentyniańskiej. Widocznie nie była to sprawa wagi pierwszorzędnej.

Jeśli idzie o środki, jakimi walentynianie prowadzili swą misję, mamy do czynienia z publicznym nauczaniem, które odbywało się w czasie spotkań wspólnotowych walentyniańskich ἐκκλησίαι, w trakcie których poruszano zagadnienia specyficznie chrześcijańskie. Kolejnym etapem inicjacji było nauczanie ezoteryczne, nie należy ono jednak już do działalności misyjnej jako takiej. Dodatkowo korzystano z pism w atrakcyjnej formie epistolarnej, trudno powiedzieć jednak, czy ich cel był więcej niż edukacyjny.

⁵⁶ Por. *Tractatus Tripartitus*, NHC I, 109, 24 - 110, 22. 118, 14 - 119, 20. Zob. Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 168-169.

⁵⁷ Por. M. Janssen, *Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen*, w: *Studien zur Gnosis*, hrsg. G. Lüdemann, Frankfurt am Main 1999, 101.

THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE GNOSTICS.
THE VALENTINIAN EVIDENCE

(Summary)

The source base for the study on the Gnostic missionary activity in general is rather scarce, nonetheless in the case of the Valentinians, one of the major branches of ancient Christian gnosticism, the main characteristics of their mission could be given with some certainty. First of all the Valentinians run the mission directed to other Christians. It was conducted by means of public teaching during the open gatherings of the Valentinian communities. The more interested were then taken aside and provided with more specific instructions. The written texts, such as letters or introductory treatises, were also in use. Valentinian mission had probably mostly educational character, because there is no source evidence for Valentinian efforts to gain new members for their own church communities. The main goal was to bring the spiritual enlightenment, divine knowledge, to brothers who did not yet receive it. Of course such an enlightened Christian presumably in greater part joined the Valentinian community, however the sources do not confirm, that it was either demanded or recommended. The mission to the Pagans is not so well testified. The Valentinian texts from Nag Hammadi Codices, such as Tractatus Tripartitus and Letter to Rheginus prove that there were some converts from among the Pagans, but probably not numerous and not eagerly sought. Only the former text mentions some kind of apostles of good message, who might be recognized as those who preach to non-Christians. We do not know however, if they spread the basics of Christianity or at once its deeper Gnostic meaning.

Key words: Valentinians, Tertullian, Nag Hammadi, mission.

Słowa kluczowe: walentynianie, Tertulian, Nag Hammadi, misje.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AMBROSIUS, *Epistulae et acta*, CSEL 82/1-4, ed. O. Faller – M. Zelzer, Wien 1968-1996.
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F.-M. Sagnard, SCh 23, Paris 1970.
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. L. Fruchtel, I-VI, GCS 52 (15), Klemens Werke 2, Berlin 1960; VII-VIII, GCS 17, Klemens Werke 3, Berlin 1970, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
De resurrectione (Epistula ad Rheginum), ed. M.L. Peel, NHS 22, 123-157.
EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
Evangelium Philippi, ed. B. Layton, NHC II, 3, 51, 29 - 86, 19, tłum. W. Myszor: *Ewangelia Filipa*, SCh NS 7, 229-298.

- Evangelium veritatis*, ed. H.W. Attridge – G.W. MacRae, NHS 22, 55-117, tłum. W. Myszor: *Ewangelia Prawdy*, SACH NS 7, 57-78.
- HERAKLEON, *Fragmenty*, tłum. S. Kalinkowski, STV 18 (1980) fasc. 2, 265-298.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969.
- IULIANUS, *Epistula* 59, w: K. Koschorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, w: *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eight International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 3rd-8th September 1979), ed. M. Krause, NHS 17, Leiden 1981, 132-133.
- IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, ed. J.C.Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, t. I/1, s. 1-243, Wiesbaden 1969; tłum. A. Lisiecki: *Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, 97-351.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I-II, SCh 132, Paris 1967; III-IV, SCh 136, Paris 1968; V-VI, SCh 147, Paris 1969; VII-VIII, SCh 150, Paris 1969; tłum. S. Kalinkowski: *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- PTOLEMAEUS, *Epistula ad Floram*, ed. G. Quispel, SCh 24, Paris 1948, tłum. M. Michalski: *Ptolemeusz, List do Flory*, w: ALP I 156-159.
- TERTULLIANUS, *Adversus Valentianios*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 751-778.
- TERTULLIANUS, *De carne Christi*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 871-917.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 185-224, tłum. E. Stanula: *Tertulian, Preskrypcja przeciw heretykom*, w: *Tertulian, Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.
- Tractatus Tripartitus*, ed. L. Painchaud – E. Thomassen, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, Québec 1989, tłum. W. Myszor: *Traktat trójdzielny*, SACH NS 7, 89-135.

Opracowania

- ALIKIN V.A., *Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development, and Content of the Christian Gatherings in the First to Third Centuries*, Leiden – Boston 2010.
- BROX N., *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, w: *Mission in Neuen Testament*, hrsg. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 190-237.
- DECONICK A.D., *The True Mysteries: Sacramentalism in the "Gospel of Philip"*, VigCh 55 (2001) 225-261.
- GEHRING R.W., *Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Basel 2000.
- GOODMAN M., *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1995.
- HARNACK A. von, *Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, t. 2, Leipzig 1906.
- HENGEL M., *Die Ursprünge der christlichen Mission*, w: *tenze, Kleine Schriften VI*, Tübingen 2011, 105-135.
- HOLZHAUSEN J., *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie*, JbAC 44 (2001) 58-74.

- JANSSEN M., *Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen*, w: *Studien zur Gnosis*, hrsg. G. Lüdemann, Frankfurt am Main 1999.
- ХОСРОЕВ А.Л., *Ещё раз о термине гностик. I*, „Hyperboreus” 14 (2008) 91-117.
- LAYTON B., *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, w: *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L.M. White – O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, 334-350.
- MARKSCHIES Ch., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.
- MARKSCHIES Ch., *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZACH 4 (2000) 229-232.
- MATTHEWS S., *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010.
- MYSZOR W., *Ewangelia prawdy (NHC I, 3) – gnostycka homilia?*, „Studia Pastoralne” 7 (2011) 218-233.
- NOCK A.D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- PESCH R., *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, w: *Mission in Neuen Testament*, ed. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 11-70.
- RECK R., *Kommunikation und Gemeindeaufbau – Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991.
- STROUMSA G.G., *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996.
- THOMASSEN E., *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, HTR 97 (2004) 241-256.
- THOMASSEN E., *The Spiritual Seed. The Church of the «Valentinians»*, Leiden – Boston 2006.
- THOMASSEN E., *Baptism among the Valentinians*, w: *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, t. 2, ed. D. Hellholm i inni, Berlin – Boston 2011, 895-915
- TRIPP D.H., *The ‘Sacramental System’ of the Gospel of Philip*, StPatr 17 (1993) 251-260.

