

77

SVENSK  
EXEGETISK  
ÅRSBOK

På uppdrag av

Svenska Exegetiska Sällskapet

utgiven av

Samuel Byrskog

Uppsala 2012

**Svenska Exegetiska Sällskapet**  
**Box 511**  
**S-751 20 UPPSALA, Sverige**  
**WWW: <http://www2.teol.uu.se/homepage/SES>**

Utgivare:

Samuel Byrskog ([samuel.byrskog@teol.lu.se](mailto:samuel.byrskog@teol.lu.se))

Redaktionssekreterare:

Thomas Kazen ([thomas.kazen@ths.se](mailto:thomas.kazen@ths.se))

Recensionsansvarig:

Cecilia Wassén –2012 ([cecilia.wassen@teol.uu.se](mailto:cecilia.wassen@teol.uu.se))

Tobias Hägerland 2012– ([tobias.hagerland@teol.lu.se](mailto:tobias.hagerland@teol.lu.se))

Redaktionskommitté:

Samuel Byrskog ([samuel.byrskog@teol.lu.se](mailto:samuel.byrskog@teol.lu.se))

Göran Eidevall ([goran.eidevall@teol.uu.se](mailto:goran.eidevall@teol.uu.se))

Blazenka Scheuer ([blazenka.scheuer@teol.lu.se](mailto:blazenka.scheuer@teol.lu.se))

James Starr ([james.starr@efs.svenskakyrkan.se](mailto:james.starr@efs.svenskakyrkan.se))

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 250 (studenter SEK 150)

Övriga världen: SEK 350

SEÅ beställs hos Svenska Exegetiska Sällskapet via hemsidan eller postadress ovan, eller hos Bokrondellen ([www.bokrondellen.se](http://www.bokrondellen.se)). Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan eller erhålls från redaktionssekreteraren. Manusstopp är 1 mars.

Utgiven med bidrag från Vetenskapsrådet.

Tidskriften är indexerad i Libris databas ([www.kb.se/libris/](http://www.kb.se/libris/)).

SEÅ may be ordered from Svenska Exegetiska Sällskapet either through the homepage or at the postal address above. In North America, however, SEÅ should be ordered from Eisenbrauns ([www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)). Search under the title "Svensk Exegetisk Arsbok." Instructions for contributors are found on the homepage or may be requested from the editorial secretary ([thomas.kazen@ths.se](mailto:thomas.kazen@ths.se)).

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database®, published by the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606; E-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com); WWW: <https://www.atla.com/>.

© SEÅ och respektive författare

ISSN 1100-2298

Uppsala 2012

Tryck: Elanders, Vällingby

## Innehåll

### Exegetiska dagen 2011/Exegetical Day 2011

Susan Ashbrook Harvey	Möten med Eva i syrisk liturgi.....	1
Oskar Skarsaune	Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis .....	25
Sten Hidal	Bibeltolkning i den tidiga kyrkan.....	47

### Övriga artiklar/Other articles

James A. Kelhoffer	Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne med relevans för andra ämnen.....	55
Lennart Thörn	Förordet och Ordet i Luk–Apg.....	71
Nina Lundborg	Jesu exodus: Mose-, Sinai- och Exodusmotiv i Luk 9:28–36.....	105
John-Christian Eurell	Faith: An Activity of Christ or of the Believer? A Contribution to the πιστις χριστου Debate.....	139
Jörg Frey	The Diaspora-Jewish Background of the Fourth Gospel .....	169
Ingegerd Hällner	”Den som inte dansar förstår inte vad som sker”: En vishetskristologisk analys av danshymnen i <i>Johannesakterna</i> med cirkeldansen som tolkningsmönster .....	197
Jörgen Magnusson	Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindade: En analys av en så kallad akosmisk etik i <i>Sanningens evangelium</i> från Nag Hammadi.....	225
Sten Hidal	Helmer Ringgren in Memoriam.....	255

### Recensioner/Book Reviews

James W. Aageson	<i>Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church</i> (James Starr) .....	259
John J. Ahn	<i>Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer) .....	261

# Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindade: En analys av en så kallad akosmisk etik i *Sanningens evangelium* från Nag Hammadi

JÖRGEN MAGNUSSON (MITTUNIVERSITETET, HÄRNÖSAND)

## Inledning

Att göra upp med stereotypa uppfattningar om vad för slags värderingar antika gnostiker<sup>1</sup> hade har varit ett mycket viktigt projekt som ledande forskare ägnat sig åt de senaste decennierna. Emellertid kan uppgörelser med tidigare forskningsparadigm ibland gå så långt att det man vunnit i klarsyn i ett avseende kan leda till att andra aspekter som tidigare varit synliga, ehuru sorgligt karikerade, nu osynliggörs. I den här artikeln kommer jag att beskriva dessa tendenser gällande studiet av antik gnosticism. Vi inleder med en mycket översiktlig genomgång av synen på kopplingen mellan gnostisk myt och etik. Därefter konkretiseras den myt-teoretiska diskussionen genom exempel på hur den i forskningsöversikten beskrivna tendensen påverkat synen på antikosmisitet och etik i den valentinianskt gnostiska text som går under namnet *Sanningens evangelium* från Nag Hammadi, kodex III, här efter *Sannev*. Jag avslutar med min egen analys av sambandet mellan skaparguden, dennes skapelse och etiken i *Sannev*, för att slutligen återknyta till den teoretiska diskussionen och till hur min analys av *Sannev* kan påverka denna.

## Mytens försvinnande betydelse

1956 publicerades den första utgåvan av Kodex Jung vari *Sannev* ingår som tredje skrift. Dittilldags hade synen på gnostisk etik i stort sett grun-

---

<sup>1</sup> Diskussionen om användbarheten av termer som gnostiker och gnosticism kommer att beröras senare i den här artikeln.

dats på ickegnostiska kristnas polemik.<sup>2</sup> Att det var den polemiskt färgade bilden som exempelvis Jonas och andra tidiga forskare som arbetade med *Sannev* och andra nyupptäckta Nag Hammaditexter hade att utgå ifrån ledde till en hel del problem, vilket kommer att diskuteras i det följande. Emellertid är det alltför lätt att kritisera tidigare forskare utifrån dagens forskningsläge. Man hade knappast några bättre alternativa utgångspunkter än den polemiskt färgade litteraturen. När det gäller synen på gnostisk etik grundades den på idéer om vad gnostiska myter borde leda till för värderingar. Att den sublunära världen, som vi i det följande benämner kosmos, skapats av en lågt stående skapargud, demiurgen, menade man ledde till ett avståndstagande från världen och de etiska påbud som skaparguden anbefallt. Det var till och med önskvärt för gnostikern att bryta mot dessa kosmiskt rotade regler och därmed revoltera mot demiurgen.<sup>3</sup> Men inte bara den bibliske skapargudens regler skulle utmanas utan även de grekiska moralfilosofernas uppfattningar var av lägre stående art.<sup>4</sup> Gnostikern ansågs ha att välja mellan två förhållningssätt: antingen ett asketiskt liv som också uppfattades vara ett avståndstagande från världen, eller ett libertinistiskt revolterande.<sup>5</sup> Den ovan beskrivna uppfattningen var snarast självklar för dåtidens forskare<sup>6</sup> och utgör bakgrunden till den förvåning som Grobel uttryckte då han på sidan 33 i *Sannev* fann en paraenes: "33:1–8 is full of ethical imperatives, astonishing for a Gnostic

---

<sup>2</sup> Här kunde man tänkt sig termen "kyrkofädernas" eller dylikt. Emellertid är den termen förknippad med en anakronistisk syn på utvecklingen av olika kristna riktningar under de första århundradena av vår tideräkning. Vi vet inte hur stora de grupper var som senare kom att utvecklas till ortodox kristendom. Kanske var de stora i förhållande till sådana grupper som senare betecknades som heretiska, kanske var de lika stora eller mindre än dessa, men om det vet vi föga. Att utgå från indelningar som utvecklades efter 100-talet leder lätt till en förenklad och i grunden apologetiskt baserad bild. Att ställa upp kyrkofäder, det vill säga ortodoxa, på en sida och gnostiker, det vill säga heretiker, på den andra skulle lätt kunna leda till att den förstnämnda gruppen får inta den centrala positionen och företräda den "egentliga" kristendomen, medan den andra gruppen skulle utgöra den marginaliserade avvikelserna. Som jag kommer att argumentera för i den här artikeln är *Sannev* ett exempel på hur kritiken inom vissa delar av valentiniansk kristendom riktas såväl mot andra gnostiska grupper som mot ickegnostiska dito. För en diskussion om situationen i 100-talets Rom med avseende på ortodoxi och heterodoxi se exempelvis Thomassen 2004. Även om jag i den här artikeln kommer att framföra en del kritik mot Williams 1996, King 2003 och Dunderberg 2008 har jag på denna punkt funnit deras kritik av tidigare forskning mycket viktig.

<sup>3</sup> Jonas 1963, 46.

<sup>4</sup> Jonas 1963, 160.

<sup>5</sup> Jonas 1963, 270–278, särskilt 276.

<sup>6</sup> För den specialintresserade rekommenderas Williams 1996, 96–188.

work, for the Gnostics are generally held to have been devoid of ethical concern”.<sup>7</sup>

Vartefter man fick möjlighet att undersöka Nag Hammadiskrifterna började emellertid bilden av gnostikerna att nyanseras. Rudolph underströk det svåra källäget som vi måste hantera när vi studerar socialt beteende bland gnostiker.<sup>8</sup> Materialet avspeglar snarare asketiska ideal än libertinska, vilket gör gnostikerna mindre avvikande från andra asketer.<sup>9</sup> Men fortfarande var det mellan libertinism och asketism som gnostikerns val förväntades stå. Under de senare åren av 1980-talet och den första hälften av 1990-talet tilltog intresset för studiet av gnostikers etik. Pagels hävdade att gnostiker inte var ointresserade av etik i sig, utan endast av att få sig pådyvlade påbud av en biskop. Sökandet efter insikt var något som exempelvis valentinianska gnostiker menade var ett ideal som gick tillbaka till Jesus själv och som var ett mer moget förhållningssätt för den andligt sökande.<sup>10</sup> Det här var ett viktigt steg bort från stereotypen att gnostikern enbart hade valet mellan asketism och libertinism och att båda dessa inställningar skulle vara en revolt mot den kosmiska ordningen. Men Pagels uppfattning var också en del i en begynnande trend där kopplingen mellan gnostisk myt och etik mjukades upp. 1990 uttrycker Desjardins den förvirring som nu för en tid präglade forskningsläget. Valentinianer verkade vara intresserade av att diskutera syndbegreppet, men varför? De borde varit ointresserade då de ju var räddade genom sin andliga natur menade Desjardins. Men inkonsekvenser var ju inte ovanliga. Enligt Desjardins borde även Paulus ha varit ointresserad av synd.<sup>11</sup> ”Most of the Gnostic communities, then, in spite of some of their theories, appeared to have taken ceremonies, sacraments and prayer quite seriously and it is at least possible that the same holds true of sin.”<sup>12</sup> För Desjardins resulterade hans observation i en katalog över de ställen där valentinianer uppvisade intresse för etik, inte enbart för diskussioner om synd.<sup>13</sup> I Meeks översikt om tidig kristen moral<sup>14</sup> är det tydligt att han räknar med att synen på världen får etiska och sociala konsekvenser:

---

<sup>7</sup> Grobel 1960, 139–140.

<sup>8</sup> Rudolph 1983, 210–211, tyskt original 1977.

<sup>9</sup> Rudolph 1983, 253–255.

<sup>10</sup> Pagels 1989, 59–60.

<sup>11</sup> Desjardins 1990, 2.

<sup>12</sup> Desjardins 1990, 2.

<sup>13</sup> Desjardins 1990.

<sup>14</sup> Meeks 1993.

If the world is a corpse and, by the fact of our recognizing it for what it is, unworthy of our attention, then we are not going to waste much time laboring for, say, a more just economic order or better housing for the poor.<sup>15</sup>

När det gäller valentinianerna som Meeks menar kombinerade tomas-traditioner med gnostiska myter ledde det till uppfattningen att man skulle försöka att undslippa världen. Men vad detta ledde till i praktiken menar Meeks är oklart.<sup>16</sup> För Meeks är alltså kopplingen mellan myt och socialt beteende fortfarande stark. 1996 publicerade Williams<sup>17</sup> ett verk som blev det mest betydelsefulla för diskussionen om användbarheten av gnosticism som kategori, eller som Williams föredrar att kalla det ”biblical demiurgical traditions”. Han menar att det är rimligt att använda en kategori utifrån skillnaden mellan system som anser att skaparguden är densamme som den högste guden och sådana som ser skaparguden som en lägre gudom.<sup>18</sup> I hög utsträckning ägnar Williams sitt verk åt en kritik av stereotypa uppfattningar som knutits till kategorin gnosticism. Emellertid menar jag att en för liten del av diskussionen om Williams bok har ägnats åt den mytteoretiskt centrala frågan om myten har betydelse för socialt beteende eller ej, och i så fall hur och i vilken utsträckning? Williams går mycket långt i nedtoningen av kopplingen mellan en myts antikosmisitet och socialt beteende:

In spite of evidence for social behaviour, there may nevertheless be those who would defend “anticosmism” as an appropriate label, on the grounds that the demiurgical myths in question must testify to some kind of relatively lesser evaluation of the material cosmos. This could be the case, but then we must keep very clear that this is all we are talking about, and not confuse a rather intangible “attitude” about the material environment with predictions about the level of sociocultural tension or socio-political attitudes. The consequence is the exposure of limitations—even severe limitations—in the analytical usefulness of the label “anticosmism,” at least as this label is so commonly invoked today.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Meeks 1993, 52. Här diskuterar Meeks Tomasevangeliet som ofta ses som gnostiserande snarare än gnostiskt, men det viktiga för oss är att notera hur Meeks knyter världsuppfattningen till socialt beteende. Han understryker också att en negativ världsuppfattning var vanlig även i ickegnostisk och ickegnostiserande kristendom, Meeks 1993, 52.

<sup>16</sup> Meeks 1993, 57.

<sup>17</sup> Williams 1996.

<sup>18</sup> Williams 1996, 51–53.

<sup>19</sup> Williams 1996, 114.

Att diskutera antikosmisitet är, i de fall då vi diskuterar gnostiska eller låt så vara bibliskt demiurgiska traditioner, något som har betydelse för vilken funktion och betydelse myten har för en viss grupp. Detta återkommer vi till ett flertal gånger i den här artikeln. Framhävas bör dock även Williams kritik av uppfattningen att gnostiker enbart var asketer eller libertiner.<sup>20</sup> Den diskussionen är teoretiskt sett dock en följdiskussion av hur myter fungerar. Williams lyckas på ett förtjänstfullt sätt slå hål på ett antal dåligt grundade uppfattningar om hur gnostiker borde bete sig, men lyckas inte komma med förslag på hur de bibliskt demiurgiska traditionernas myter fungerar. Detta är dock inte förvånande då kritiken av tidigare forskning måste få stort utrymme vid den tid då Williams skrev sin bok. Jag menar dock att Williams kritik av användningen av termen gnosticism vid sidan av sina många förtjänster också osynliggjort problemet med den utsuddade relationen mellan myt och socialt liv. Pearsons inlägg från 2007 är ett talande exempel på dagens forskningsläge:

We can conclude this discussion with the observation that Basilides, under strong influence from Stoic and Platonic philosophy, asserts his faith in the goodness of divine providence and the educational value of human suffering.<sup>21</sup>

Kvar blir gnostisk hermeneutik men frågan är vilken betydelse den då skulle ha haft?

It is clear from the extant fragments that Heracleon was a gifted exegete and a Christian teacher of high moral and ethical standards. To be sure, his Gnostic orientation is also clear from his interpretation of the gospel texts, at least of the Gospel of John.<sup>22</sup>

Vi har närmast oss ett läge där gnostiker inte skiljer sig från andra kristna än genom att de i sitt insiktssökande vore mer böjda för moralisk mognad. Följande citat från Mahe är ett talande exempel som i stort uttrycker samma inställning som Pagels ovan:

Thence derives the charge of double morals against the Gnostics. Nevertheless, we have no reason to assume that making one step further toward spiritual regeneration would allow anybody to lead a loose life. On the

---

<sup>20</sup> Williams 1996, 116–188.

<sup>21</sup> Pearson 2007, 140.

<sup>22</sup> Pearson 2007, 164–165.



contrary, the more one understands God and the universe, the wider and the deeper one's ethical principles become. But instead of being imposed from outside, they spring up from the innermost part of mind, the dwelling place of the Divine Intellect or the pneumatic seed.<sup>23</sup>

Här har vi på sätt och vis gått varvet runt. Den gnostiska myten anses inte längre leda till moralisk likgiltighet utan till dess motsats, om man överhuvud ska säga att myter har någon betydelse för människors värderingar.

Trots denna nyanserade bild som möjligen även gått från svartmålning till försköning vill många ledande specialister idag avstå från användningen av termen gnosticism. Kings exempel från 2006 är talande:

Again and again, the texts—not only the Secret Revelation of John considered here, but many other works from Nag Hammadi and other discoveries—have challenged and continue to challenge what we thought we knew was the theological nature of Gnosticism. So now that we have pulled back from our preconceptions and begun to ask, what is Gnosticism? It seems clear that the term carries so much intellectual baggage that it must be set aside in order to begin to examine the texts afresh.<sup>24</sup>

King har möjligen rätt i att den äldre bilden av gnostiker är så svår att förändra att den vanliga inställningen bland dagens specialister aldrig kan slå igenom. Emellertid vore anammandet av Kings idé att helt enkelt kalla gnostiker kristna, inte ens valentinianskt eller setianskt kristna,<sup>25</sup> problematisk då den antingen förutsätter att vi inte kan räkna med någon skillnad i värderingar mellan kristna med gnostisk mytologi i sin normerande föreställningsvärld och ickegnostiskt kristna med annan mytbildning, eller att vi på nytt osynliggör gnostiker men denna gång utifrån en välvilja som lett till olyckliga konsekvenser. I den här diskussionen är det lätt hänt att slaget om vem som ska kallas kristen eller ej får konfessionella undertoner.

Även Dunderberg avstår från användandet av termen gnosticism eller gnostiker utifrån liknande argumentation som King, ehuru han anser att man kan använda termer som valentiniansk eller setiansk utan att marginalisera dessa grupper.<sup>26</sup> Dunderberg är en av få moderna specialister på kristen gnosticism som diskuterar användningen av myter. Han väljer dock en definition av myt som inte säger mycket om vad vi bör förvänta oss av dem som håller en myt för sann:

<sup>23</sup> Mahe 1998, 35.

<sup>24</sup> King 2006, ix.

<sup>25</sup> King 2006, ix–x.

<sup>26</sup> Dunderberg 2008, 18–20.

myths are stories of the primordial past (or the eschatological future), for which there is no verifiable information. Their subjects are, to quote Luc Brisson, “gods, daemons, heroes, inhabitants of Hades, and men of the past.”<sup>27</sup>

Han avstår medvetet från definitioner som Theissens, där myt får vara en förklaring ”in narrative form what fundamentally determines the world and life”.<sup>28</sup> Dunderberg övergår sedan till att visa att gnostikers användning av myt inte skiljer sig från andras.<sup>29</sup> Det må vara en korrekt iakttagelse, frågan är bara om innehållet i myten man använder är utan betydelse?

## Bortom dekonstruktionen

Jag gör inte anspråk på att ha gjort en till närmelsevis heltäckande forskningsöversikt i det föregående. Däremot menar jag att den är tillräcklig för att vi ska få en rättvisande bild av de forskningstrender som är relevanta för den kommande undersökningen. Utvecklingen har i många avseenden varit oerhört positiv och viktig. En klart mer nyanserad bild av gnostiker har vuxit fram. Men om synen för ett halvsekel sedan till den grad var präglad av den apologetiska litteraturen att den ledde till stereotypa bilder av gnostiker verkar det nu som om man nått en annan ytterlighet. Gnostiskt kristna skiljer sig inte från andra i något avseende. Det kan bero på att man nu insett att myter och deras bruk saknar betydelse för människors värderingar och handlande, men det måste i så fall underbyggas. Om så inte är fallet har dem som vi fått en mer nyanserad bild av nu börjat att osynliggöras då vi inte längre kan se deras egenart, liksom vi måste se ickegnostiska kristnas bruk av sina myter och deras egenart. I det följande skisserar jag det som jag kommer att använda som en väg framåt i den här artikeln och möjligen kan den också tjäna som en vägledning för andra undersökningar.

Inom jämförande religionsforskning har man tidigare varit benägen att för snabbt dra paralleller mellan fenomen även om dessa var skilda åt såväl av tid som av rum. Universalistiska anspråk fick ett dåligt rykte. Att beskriva andras religioner och kulturer utifrån den egna traditionens be-

---

<sup>27</sup> Dunderberg 2008, 26.

<sup>28</sup> Dunderbergs referat av Theissen i Dunderberg 2008, 26.

<sup>29</sup> Dunderberg 2008, 26–30.

grepp kunde visserligen visa på likheter men i olyckliga fall även osynliggöra den andres egenart.<sup>30</sup> Att jämföra likställdes av kritikerna med att abstrahera och att i längden kontrollera. När de förenklade jämförelser som man tidigare gjort och de slutsatser som man dragit utifrån dessa inte tålde en mer nyanserad granskning höjdes röster mot att bedriva jämförande religionsforskning över huvud taget. Istället har man valt att studera mindre och mindre enheter för att ha en så säker utgångspunkt för analyserna som möjligt. Ofta ger dessa detaljerade analyser på mikronivå värdefull kunskap, men att avstå ifrån jämförelser avhänder oss även möjligheter till ny kunskap.<sup>31</sup> Inom nyare jämförande religionsforskning har man sökt att ta lärdom av kritiken mot tidigare forskning och vinnlagga sig om att understryka att utgångspunkten för jämförelsen är en konstruktion som utgår ifrån analogier som forskaren ser. Vidare understryker man vikten av att noga kontextualisera de fenomen som jämförs för att därigenom se såväl likheter som skillnader. Jämförelserna görs således i mindre utsträckning utifrån ahistoriska och synkrona perspektiv och sätts numera in i kontextualiserade och diakrona analyser.<sup>32</sup> Om man i kritiken mot den jämförande religionsforskningen exempelvis hävdar att jämförelserna är ideologiskt präglade och ofta ingår i ett kolonialt paradigm, har man hävdar att den typologiskt inriktade forskningen om gnosticism är formad av den polemiska kontext som vi ärvt från antiken.<sup>33</sup> Båda dessa insikter har bidragit positivt till ökad medvetenhet bland forskare, men jag menar att förtjänsten av denna medvetenhet blir än större om man inte avstår från att göra jämförelser utan om man istället gör dessa med större omsorg och självkritik. Inom studiet av antik gnosticism eller om man så vill av bibliskt demiurgiska traditioner har Williams intagit en liknande hållning som den av mig förespråkade.

I likhet med kritiken av den jämförande religionsforskningen i stort finns det en dekonstruktionistisk kritik inom studiet av gnosticism. Där har man velat låta varje text som tidigare klassificerats som gnostisk tala för sig själv.<sup>34</sup> Samtidigt håller man sig med stora och ospecificerade kategorier som exempelvis kristendom, som beroende av undersökningens syfte kan bli alltför oprecis.<sup>35</sup> Att läsa en text utan att knyta den till några

---

<sup>30</sup> Se Paden 2008, 77–92 för en översikt av problem och möjligheter inom den nyare jämförande religionsvetenskapen.

<sup>31</sup> Doniger 1996, 109–112.

<sup>32</sup> Se Paden 2008 för exempel och referenser.

<sup>33</sup> King 2003.

<sup>34</sup> King 2006, ix.

<sup>35</sup> King 2006; Dunderberg 2008.

som helst traditioner är nog en hermeneutisk omöjlighet, även om ambitionen att ta utgångspunkten i en grundlig textanalys innan man gör några jämförelser är mycket lovvärd. Vidare är det lika riskabelt att från början slå fast att vi nu ska använda kategorin gnostisk som att välja kategorin kristen. Även här måste vi komma ihåg att utgångspunkten för analysen och därmed valet av adekvata kategorier beror på undersökningens art. Att binda sig för valet av kategori skulle vara att gå bort från den kontextualisering som visat sig vara viktig för att öka undersökningars värde. För den jämförande religionsvetaren blir kristen lätt en för snäv kategori då man vill undersöka fenomen över religionsgränserna, men för vissa undersökningar kan det givetvis vara relevant att ha kristendom som överordnad kategori för att sedan se hur olika myter inom denna kategori påverkar olika kristna gruppers beteende. Sannolikt behöver dessa grupper då ändå benämnas på olika sätt.

I min undersökning kommer jag att analysera hur en myt används i *Sannev* och granska om detta kan ha betydelse för etiken i texten ifråga. Sedan kontextualiseras resultatet som sätts in i en jämförelse med andra relevanta mytanvändare. Därför är jag först läsaren skyldig en mytteoretisk kort diskussion.

I det följande utgår jag i hög utsträckning från Wendy Donigers mytteoretiska arbeten. Hon skriver följande:

a myth is: a narrative in which a group finds, over an extended period of time, a shared meaning in certain questions about human life, to which the various proposed answers are usually unsatisfactory in one way or another. These would be questions such as, Why are we here? What happens to us when we die? Is there a God?<sup>36</sup>

Definitionen inrymmer väldigt mycket och ett antal andra mytdefinitioner skulle fungera för min undersökning.<sup>37</sup> Doniger gör så en distinktion mellan två slag av metamyter: minimyten och maximyten. Ingen av dessa har existerat utan är just metamyter. Minimyten konstrueras på så sätt att adjectiv och adverb skalas av för att på så sätt tona ned inflytandet av den moraliserande och redigerande redaktören.<sup>38</sup> Kvar blir främst subjekt och

---

<sup>36</sup> Doniger 1996, 112.

<sup>37</sup> Donigers diskussion om mytdefinitionens betydelse hör mer samman med diskussionen om den jämförande mytforskningens möjligheter och är av mindre relevans för min undersökning. För hennes diskussion se Doniger 1996, 109–115 samt Doniger 1998.

<sup>38</sup> Doniger 1996, 116.

predikat. När vi sedan inkluderar alla utvidgningar av myten med dess olika värderingar som reflekterar olika kontexter får vi en myt med stora variationer. Inte heller maximymten lär ha existerat men den får tjäna som motpol till sin icke-existerande kontrast: minimymten.<sup>39</sup> Även om minimymten aldrig kan bli helt neutral så är det målet som man bör sträva efter då denna konstrueras. Maximymten innehåller alla åsikter och värderingar som bäddats in i minimymtens förgreningar i dess utveckling mot maximymt. Genom att minimymten kan byggas på uppvisar den myters kapacitet, att uthålligt över tid omfatta sinsemellan motsatta uppfattningar.<sup>40</sup> Utifrån detta understryker Doniger att myten inte är en idé, men däremot en berättelse som kan inrymma ett antal idéer.

For example, the hypothesis of an unmarked, neutral experience involving a woman, a man, a garden, a tree, a fruit, a snake, and knowledge allows us to understand how the Hebrew Bible could tell that story as it does (an evil snake, forbidden fruit, evil woman, disobedient and destructive knowledge), while other interpretations of that story tell it differently ... The positive reading of the serpent (though not of the woman) was, however, accepted in the Ophite version of Genesis, in which Yaldabaoth (God) is evil, and the serpent is good. It was further developed by Romantics such as Shelley, who saw a direct parallel between Satan's gift of the fruit and Prometheus' gift of fire—a gift that, like the fruit in Eden, provoked the wrath of the jealous gods and the creation of the first, disastrously seductive woman, Pandora.<sup>41</sup>

Men vilken minimymt ska vi utgå ifrån när vi analyserar *Sannevs*? Det är en mycket svår fråga att besvara. Svaret skulle kunna bli: ingen alls. Det har hävdats att *Sannevs* är en så tidig valentiniansk text att den valentinianska myten inte hunnit utvecklas än, eller att den är av senare datum och att myten måste underförstås.<sup>42</sup> Man skulle givetvis kunna säga att vi bara ska börja med att läsa *Sannevs*, men det vore att naivt föreställa sig att vi kan komma till en text utan någon förförståelse och bara avkoda textens budskap. För att komma vidare är det bättre att fastställa en hypotetisk kontext och utifrån den välja en myt som författaren till *Sannevs* troligtvis förhöll sig till. *Sannevs*<sup>43</sup> anses av flertalet forskare vara en valentiniansk

<sup>39</sup> Doniger 1996, 117.

<sup>40</sup> Doniger 1996, 119.

<sup>41</sup> Doniger 1996, 120.

<sup>42</sup> För en översikt av det tidigare forskningsläget se Wilson 1980, och för den nutida debatten Magnusson 2006, 13–45.

<sup>43</sup> Här utgår jag enbart ifrån texten i Nag Hammadi kodex I. Den mycket fragmentariska version som återfinns i Nag Hammadi kodex XII är av mycket litet värde för min under-

text och många hävdar även att dess författare var Valentinus av Alexandria.<sup>44</sup> För min analys behöver jag inte gå längre än att säga att *Sannev* är en tidig valentiniansk text. Då Ireneus hävdade att Valentinus utvecklade sin lära utifrån gnostikernas myter är det rimligt att sådana bör kunna skönjas i *Sannev*.<sup>45</sup> För att inte gå vilse i diskussionen om användbarheten av termen gnosticism som kategori utgår jag i det följande från Brakke. Han utgår ifrån den myt som Ireneus menade att exempelvis de som använde Johannesapokryfen hade. Dessa använde sannolikt termen gnostiker (*gnostikoi*) som självbeteckning, troligtvis som en precisering av sin kristna identitet.<sup>46</sup> Vi behöver alltså inte ta ställning till om valentinianerna bör kallas gnostiker eller ej, vi nöjer oss med att beskriva grunddragen i det tanke-system som de troligtvis förhöll sig till. Här kommer jag att begränsa beskrivningen till sådant som är relevant för undersökningen av etiken i *Sannev*.

Den högste guden som också ofta kallas den osynliga anden eller Alltets Fader är obeskrivlig.<sup>47</sup> Det är från den Guden som liv, välsignelse och kunskap kommer men gudomen kan inte själv kallas liv, välsignelse eller kunskap då den överskrider även sådana attribut.<sup>48</sup> Då Alltets Fader är intellekt skapas evighetsvarelser, eoner, som är tänkandets manifestationer. De utgör en andlig sfär som ofta kallas Fullheten, pleroma. Enbart denna andliga helhet är verklig. Under denna fullhetens sfär finns den materiella världen, kosmos, som är en karikatyr av Fullheten. Den är i

---

sökning, dels då den är allvarligt skadad och dels då den enligt mig avspeglar ett senare datum i textens transformationshistoria. I kodex XII har vi sannolikt en förenklad och förkortad version av den mer komplexa texten i kodex I. Jag har inte genomfört någon djupare analys av versionen i kodex XII men såväl Stephen Emmel och Geoffrey Smith som undertecknad har att döma av våra samtal kommit till mycket snarlika slutsatser oberoende av varandra.

<sup>44</sup> För korta diskussioner om författarskap med mera, se Schenke 2001, 27–33 och Thomassen 2007, 31–35. Brakke 2010, 116 menar att Valentinus nästan säkert var författaren. Även om jag också menar att Valentinus troligtvis var det är en sådan säkerhet överdriven då han inte presenterar nya argument. Tite 2009, 218 menar att kopplingen av *Sannev* till Valentinus är högst problematisk. Emelertid avstår han från att diskutera nya och enligt mig starka argument för Valentinus författarskap exempelvis i form av Thomassens 2006 konstruktion av valentinianismens utveckling vilken diskuteras utförligt i Magnusson 2006, 13–45.

<sup>45</sup> Här är jag helt enig med Brakke 2010, 115 som trots den polemiska kontexten finner Ireneus *Haer.* 1.11.1 trovärdig.

<sup>46</sup> Brakke 2010, 45–105.

<sup>47</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 2:35–36.

<sup>48</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 4:3–8.

grunden överklig och kommer att förgå.<sup>49</sup> Denna materiella värld uppstod då en av evighetsvarelserna, Visheten, bröt mot den harmoni som präglade Fullheten. Hon skapade på egen hand, utan sin maskulina partner, och bröt på så vis balansen mellan maskulint och feminint. Hennes avkomma blev den skapargud som vi möter i 1 Mosebok. Denne har många namn: Jaldabaot, Saklas, Samael, och så vidare, men vi använder fortsättningsvis den tekniska termen demiurgen. Det är inte föreställningen att skapelsen av den materiella världen kom till genom en lägre gudom istället för den högsta gudomen som får gnostikerna att sticka ut, utan den negativa synen på demiurgen och dennes skapelse som är mer långtgående.<sup>50</sup> Demiurgen beskrivs som en svartsjuk och hämndgirig gud. Genom att proklamera sig vara den enda guden försöker demiurgen att behålla de andliga som fjättrats i kosmos i sitt våld men avslöjar indirekt att det finns en högre makt, på vem skulle Saklas annars vara svartsjuk?<sup>51</sup> Även om gnostikernas myter framställer berättelsen om hur Alltets Faders ande kom att smyga sig in i de första människorna så står det klart att detta orsakade en konfrontation med demiurgen. Genom att straffa människorna och låta dem engagera sig i allt som hör det materiella livet till försjönk de i glömska om sin andliga natur. Här framställs inte bara våld, aggression och okunskap som negativa utan de knyts också till sexualiteten.<sup>52</sup> Ett steg i frigörelsen från det demoniska slaveri som den kosmiska tillvaron utgör sker därför genom att motverka känslor som avund, vrede och sexuell lust.<sup>53</sup> Budskapet om att de andliga egentligen är av en högre natur förmedlas av en frälsargestalt. Oftast men inte alltid är det klart att Jesus är frälsaren och ibland kan man anta att detta är underförstått.<sup>54</sup> Synen på om hela mänskligheten kan ta emot det frälsande budskapet och på så vis återvända till den andliga sfären varierar i gnostikernas texter. I Johannesapokryfen företräds uppfattningen att alla kan komma till insikt, men det kan kräva många återfödelser. Emellertid sägs också att de som trots att de fått kunskapen och ändå avfaller kommer att plågas i evighet.<sup>55</sup>

I det följande kommer vi att diskutera huruvida *Sannev* uppvisar drag av en gnostisk myt i stil med den som just beskrivits. Om så skulle vara fallet vidtar en undersökning av hur den används i *Sannev*. Utifrån Doni-

<sup>49</sup> Brakke 2010, 70.

<sup>50</sup> Brakke 2010, 74–77, särskilt 76–77.

<sup>51</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 13:5–13; Brakke 78–79.

<sup>52</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 24:26–33.

<sup>53</sup> Brakke 2010, 84.

<sup>54</sup> Brakke 2010, 84–85.

<sup>55</sup> *Johannesapokryfen* Nag Hammadi kodex II, 25:16–27:31.

gers resonemang är min hypotes att en gnostisk myt i en tänkt avskalad form kan byggas ut på olika sätt. Det är här som jag har influerats av hennes resonemang om minimyter. Det ligger då nära till hands att det är genom utvidgningen av minimyten som vi kan se hur den används på ett normerande sätt. Här får vi således fästa stort avseende vid delar av myten som påverkar mottagarnas inställning. Således kommer ofta känslor och attityder att stå i fokus. Men känslouttryck måste i likhet med andra delar av myten analyseras utifrån narrativen. Alltför ofta lyfts delar av myter ut ur sin form och kontext och riskerar då att anta formen av doktriner vilket vore att ta ett genremässigt och analytiskt drastiskt språng som riskerar att allvarligt äventyra värdet av analysen. Här kommer jag att använda mig av textlingvistiskt inspirerade angreppssätt. En risk med det tillvägagångssätt som jag nu skisserat är att alla myter riskerar att pressas till att bli normerande. Det är fullt möjligt att exempelvis antika skapelsemyter kan ha uppfattats som vetenskapliga beskrivningar av världens uppkomst. I sådana fall får dessa inte nödvändigtvis mer eller mindre normerande funktion än exempelvis nutida beskrivningar av big bangteorin. Här skulle jag vilja föreslå att man i framtida forskning mer uppmärksammade vad exempelvis i gnostiska texter som är att betraktas som dåtidens vetenskapliga berättelser och vad som kan ses som en mer socialt inriktad myt. Tentativt kan man ha nytta av att skilja mellan de delar av de gnostiska myterna som har med skapelsen av den andliga respektive materiella världen att göra. Beskrivningen av kosmos innehåller ofta termer som används för att benämna kosmiska andemakter, men som är hämtade från det mycket mänskliga samhället. Här har vi exempelvis "Furste"<sup>56</sup> som används som benämning för demiurgens underhuggare. Ibland kallas de istället för "tullindrivare".<sup>57</sup> Vidare kallas det andliga släktet ofta för "det kungaellel kejsarlösa släktet".<sup>58</sup> Men likväl kontrasteras ofta det jordiska samhället i mytisk forntid eller ur berättarens samtidsperspektiv med den andliga världen. Den av mig föreslagna distinktionen bör därför hanteras med stor varsamhet.<sup>59</sup> Efter detta preludium är det så dags att övergå till den konkreta analysen av *Sannev*.

---

<sup>56</sup> Se exempelvis *Om Furstarnas Natur*, Nag Hammadi Kodex II, 87:23, 27.

<sup>57</sup> Se exempelvis *Paulus Uppenbarelser*, Nag Hammadi Kodex V, 20:16 och 22:20.

<sup>58</sup> Se exempelvis *Judasevangeliet*, Kodex Tchacos 53:24.

<sup>59</sup> Problematiserandet som just anförts är ett resultat av samtal mellan mig och Robert A. Segal vars synpunkter jag är tacksam för.



## Uttrycker *Sanningens Evangelium* en antikosmisk världsuppfattning

Ingen enighet råder om huruvida *Sannev* uttrycker en antikosmisk världsuppfattning. I mångt och mycket beror detta på om man menar att det finns en demiurggestalt i *Sannev* eller ej och i så fall på om denne beskrivs på ett mer eller mindre negativt sätt. Härvidlag intar King en av ytterlighetspositionerna:

*GosTruth*, a writing from the mid-second century thought by many scholars to have been written by “the arch-heretic” Valentinus himself, is an excellent example of a work that defies classification as a “Gnostic” text. This remarkable work exhibits none of the typological traits of Gnosticism. That is, it draws no distinction between the true God and the creator, for the Father of Truth is the source of all that exists. It avows only one ultimate principle of existence, the Father of Truth, who encompasses everything that exists. The Christology is not docetic; Jesus appears as a historical figure who taught, suffered, and died. Nor do we find either a strictly ascetic or a strictly libertine ethic; rather, the text reveals a pragmatic morality of compassion and justice:<sup>60</sup>

En motsatt uppfattning företräds av Thomassen:

...the *Gospel of Truth* tells the allegorical tale of Error, from which the material cosmos came into being. This cosmogony is not only different from the standard Valentinian myth, it also implies a distinctly more negative view of the cosmos and a more dualistic ontology than is the case with Valentinian cosmology in general.<sup>61</sup>

Vidare hävdar Thomassen att *Sannev* räknar med två slag av människor, en grupp som verkligen existerar och som kommer från Sanningens Fader och en som har sitt ursprung i den gestalt som i citatet ovan kallas ”Error”.<sup>62</sup> Även om Thomassens uppfattning varit den vanligaste sedan *Sannev* publicerades 1956 har den alltså inte stått oemotsagd. Då diskussionen om etiken ofta berört synen på antikosmisitet och då denna i sin tur är förknippad med om vi har en negativt porträtterad demiurggestalt eller ej blir analysen av detta vår första uppgift.

<sup>60</sup> King 2003, 192.

<sup>61</sup> Thomassen 2007, 34.

<sup>62</sup> Thomassen 2007, 33.

## Botandet av skräck

Studiet av myter i gnostiska texter har ofta inskränkt sig till jämförandet av motiv i olika källor. Om en text är mycket fragmentarisk kan detta tillvägagångssätt vara det enda som står tillbuds, men då *Sannev* är en mycket väl bevarad text har vi möjlighet att undersöka hur ett motiv används och även förändras vartefter narrativen fotlöper. Särskilt viktigt i den fortsatta undersökningen blir studiet av hur mottagaren av budskapet instrueras om hur detta ska tolkas. Man kan säga att vi kommer att studera retoriska strategier som i hög utsträckning har att göra med hur mottagarens känslor manipuleras, men jag bygger även på textlingvistiskt baserade perspektiv.<sup>63</sup>

Den gestalt som i *Sannev* är kandidat till att vara demiurggestalt betecknas med koptiskans  $\pi\lambda\alpha\eta\eta$  vilket jag översätter med Villfarelsen.<sup>64</sup> Då vi stöter på denna gestalt i början av *Sannev* är det där vi börjar vår textanalys.

Sanningens glädjebud är en fröjd för dem som från sanningens Fader fått gåvan att känna honom genom kraften i Ordet, det som är i fullheten som är i Faderns tanke och förstånd, denne som de kallar "Befriaren", eftersom det är namnet på uppdraget som han skulle fullborda: befrielse för dem som blivit ovetande om Fadern och eftersom "glädjebud" är namnet på hoppet som uppenbarats, eftersom glädjebudet är fyndet för dem som söker<sup>65</sup> Fadern.<sup>66</sup>

Liksom flertalet forskare menar jag att vi har att göra med en homilia. Den som träder fram för att predika åtnjuter sannolikt ett visst förtroende och det finns förmodligen en viss beredvillighet hos åhörarna att låta sig påverkas av predikanten. Därför är det rimligt att anta att de som predikanten beskriver i positiva ordalag också kan tjäna som en rolltagningsmodell för församlingen. De som gläds över att ha fått lära känna Sanningens Fader, de som räddats ur okunskapen av befriaren, de som har sökt och funnit Fadern utgör då en grupp som åhöraren vill komma att tillhöra om predikan riktar sig till utomstående, eller som man redan kan identifiera sig med om homilian är en mer intern förkunnelse. Jag sällar mig till dem

<sup>63</sup> Den textlingvistiskt baserade metod som används här bygger på Magnusson 2006, 47–91.

<sup>64</sup> Om inget annat indikeras är alla översättningar från koptiska mina egna.

<sup>65</sup> Här använder jag den kanske vanligaste översättningen av verbet  $\kappa\alpha\upsilon\tau\epsilon$ . För en utförligare diskussion om alternativa översättningar se not 70.

<sup>66</sup> *Sannev* 16:31–17:4a. För en djupare analys av perikopen ifråga se Magnusson 2006, 60–65.

som menar att *Sanne* är en predikan som främst riktar sig till dem som redan nått ett stycke på kunskapens väg. Vi kommer att se hur de förutsätts ha kunskap om något som liknar en gnostisk myt och verkar även vara bekanta med såväl dop som efterföljande smörjelse.<sup>67</sup> Utifrån detta kan sägas att åhörarna instrueras att skapa ett "vi" som gläds över kunskapen om Fadern och som kan känna igen sig i sökandet efter honom och befrielsen ur okunskap. Den glädjen tillsammans med förvissningen om att tillhöra de räddade utgör en viktig grund för att nu ta emot budskapet om den skrämmande dimension som Villfarelsen får representera när predikan fortlöper.

Eftersom<sup>68</sup> Alltet<sup>69</sup> letade efter<sup>70</sup> honom som det hade kommit ut ur, och ändå var<sup>71</sup> de inuti honom, den ofattbare, outgrundlige som står över varje tanke – således<sup>72</sup> framkallade okunnigheten om Fadern oro och skräck, och oron förtätades som en dimma så att ingen kunde se<sup>73</sup> – därför<sup>74</sup> blev

<sup>67</sup> För en diskussion om dopet se Säve-Söderbergh 1958; för dop och smörjelse se Segelberg 1959. För argument för att *Sanne* är en mer exoteriskt anpassad text se Attridge 1986. Attridges analys var ett viktigt bidrag då det underströk vikten av att se hur begrepps användning förändras vartefter att narrativen fortlöper. Emellertid menar jag att för liten vikt lades vid det detaljerade studiet av hur argumentationen i texten förs framåt. Vi fick således observationer av hur temata och begrepp används på olika ställen i *Sanne* men saknar den diskursiva kontext i vilken dessa observationer borde bäddats in.

<sup>68</sup> **ΕΠΙΔΗ**. Generellt kan sägas att bruket av konjunktionen i Nag Hammadi klart oftare är kausal än temporal.

<sup>69</sup> **ΠΤΗΡΥ**.

<sup>70</sup> **ΚΩΤΕ ΝCΑ** översätts ofta med "söka efter". Emellertid har verbet också konnotationer såsom vända sig runt, omsluta. I *Sanne* 22:23–27 knyts verbet till ordlekar med skälva **ΚΙΜ** och att missta sig/fara vilse **ΝΤΑΥ ΚΙΜ ΑΒΑΛ ΝΑΗΤΟΥ ΕΝΤΑΥΧΙ ΝΤΕΠΛΑΝΗ** 22:23–24. Därför har jag valt att använda verbet "leta" för att om möjligt lägga mer tonvikt vid det irrande momentet än om vi använde det lite mer neutralt abstrakta "söka". Denna aspekt fångas upp i begreppet "Villfarelsen" **ΤΠΛΑΝΗ**. En annan aspekt av **ΚΩΤΕ** som min översättning i likhet med andras inte fångar in är att den kvalitativa formen **ΚΤΑΕΙΤ** används som epitet på Fadern vars djup **ΒΔΘΟC** är orsak till den nyss beskrivna osäkerheten och förvirringen. Att man på grund av Faderns storhet kan tro att man gått ut ur "den som omfattar allt men som inte omfattas av något" **ΠΕΤΚΤΑΕΙΤ ΑΜΑΕΙΤ ΝΙΜ ΕΜΝ ΠΕΤΚΤΑΕΙΤ ΑΡΑΥ** 22:25/27, är ju centralt även i 17:4b–18a. En översättning med söka användes ovan se not 65.

<sup>71</sup> Koptiskans preteritumkonstruktion åstadkommer ett brott i huvudnarrativen som här såsom ofta främst sker i perfekt. Effekten blir en kommentar till det som sägs i huvudnarrativen.

<sup>72</sup> Denna circumstantiella konstruktion tolkar jag som en underordnad förklaring till det som uttrycks i meningens inledande kausala konstruktion. Här skiljer jag mig från min analys i Magnusson 2006, 65–73 där jag föredrog att se den aktuella satsen som samordnad med den inledande.

<sup>73</sup> **ΚΑΑCΕ ΧΕ ΝΕΩΛΑΥΕ ΝΕΥ** är en inkorrekt konstruktion. Sannolikt har avskrivaren kastat om ordningen på orden. Jag läser texten som **ΧΕ ΚΑΑC ΕΝΝΕΩΛΑΥΕ** vilket troligtvis alla andra översättare också gjort men underlätit att kommentera den korrupta texten.

Villfarelsen<sup>75</sup> mäktig, bearbetade sin materia,<sup>76</sup> men förgäves eftersom den inte kände sanningen.<sup>77</sup>

Till att börja med inleds denna långa mening med en kausal konjunktion ”eftersom”. Den följs av en lång konstruktion som inte leder fram till någon resultatsats, vi hade ju väntat oss ”eftersom ... därför”. Istället följer en till lång konstruktion som antingen kan tolkas temporalt, kausalt eller explanatoriskt. Jag har valt att underordna den så att den förklarar det som uttrycks i den inledande kausalsatsen. Långt om länge möter vi så klimax i konstruktionen ”därför blev Villfarelsen mäktig ...”. På det här sättet höjs åhörarens förväntan, en mängd bakgrundsinformation inleder och när Villfarelsen intar scenen erövrar den genom sin placering i narrativen omedelbart huvudrollen. Emellertid beskrivs den på ett flertydigt sätt. Dess makt framhävs men samtidigt känner den inte sanningen vilket borde göra att åhörarna som ju lärt känna Sanningens Fader har ett övertag. Villfarelsen har således egenskapen av att vilseföra men är själv vilseförd. Vidare bearbetar den ”sin materia” vilket av den med gnostisk mytologi bekante lätt associeras med demiurgen. ”Att fara vill” eller som det också kan översättas ”att missta sig” är dessutom ett karaktärsdrag som används om demiurgen i gnostikernas texter. I det följande citatet har demiurgen som i det här fallet kallas Samael just proklamerat sig vara den ende guden vilket givetvis anspelar på 2 Mos 20:5; 5 Mos 4:24; 6:15; Jes 45:5. ”Och se, en röst kom ur Oförgängligheten och sade: ’Du misstar dig Samael’, det är de blindas Gud.”<sup>78</sup> På ett underfundigt sätt uttrycks även Villfarelsens hjälplöshet och temporära karaktär då dess arbete med materien sägs vara ”förgäves”.<sup>79</sup> Uttrycket kan lika gärna översättas sättsadverbiellt som valts här, eller rumsadverbiellt, ”i tomhet”, vilket skapar en kontrast mot den andliga sfären: Fullheten. Ytterligare en fullt rimlig möjlighet är ”dåraktigt” vilket skulle fungera väl då Villfarelsen inte känner

<sup>74</sup> ΕΤΒΕ ΠΘΕΙ fångar upp det inledande ΕΠΙΔΗ.

<sup>75</sup> ΤΠΛΑΝΗ som också har konnotationer av att vara förvirrad, irra omkring.

<sup>76</sup> ΔΥΛΗ.

<sup>77</sup> *Sannev* 17:4b–18a. För en utförlig analys av syntax och semantik, se Magnusson 2006, 65–73, även om min nuvarande analys skiljer sig på några punkter.

<sup>78</sup> *Om Furstarnas Natur*, Nag Hammadi kodex II, 87:1–4a: ΕΙΣ ΟΥΣΜΗ ΔΕ ΔΣΕΙ ΕΒΟΛ ΔΝ ΤΗΝΤΑΤΤΑΚΟ ΕΣΧΩ ΜΜΟΣ ΔΕ ΚΡΠΛΑΝΔΘΕ ΣΑΜΑΗΛ ΕΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΠΕ ΝΒΒΛΛΕ. Se även *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 13:5–13.

<sup>79</sup> ΔΝΝ ΟΥΠΙΕΤΩΟΥΕΙΤ.

sanningen och därför själv far vill.<sup>80</sup> Den åhörare som föreställer sig att den materiella och tomma sfären kosmos styrs av en mäktig men dåraktig gud som är klart underlägsen Sanningens Fader får således sin uppfattning bekräftad.

Om vi nu övergår till att granska den inledande delen av vår långa mening stöter vi genast på sådant som klingar bekant utifrån gnostiska myter. Alltet<sup>81</sup> är känd terminologi och betecknar ofta olika komplexa system av evighetsvarelser: eoner. I *Sannev* är mytologin klart enklare än i exempelvis *Johannesapokryfen*. Detta anses vara typiskt för de tidigare valentinianska traditionerna.<sup>82</sup> Alltets Fader framställs också som den som över-skrider alla begrepp och tankar. Det letande som Alltet ägnar sig åt grundar sig i föreställningen om att Alltet är utanför Fadern som omfattar allt. Det verb som här översätts med att Alltet ”letar” har också betydelsen att vandra runt och att omsluta.<sup>83</sup> På så vis uttrycks att Alltet själv försöker att omsluta den som omsluter allt. I *Sannev* 22:23–27 återkommer ett snarligt resonemang. Där klargörs det att det är på grund av Faderns djup som detta sker och vi möter åter termer som omsluta och att fara vilse. Här har vi antydningar till denna tankegång då Faderns outgrundlighet och storhet avslutar resonemanget om Alltets paradoxala situation. Faderns djup gör det möjligt att vara i honom utan att förstå det. Men okunskapen om honom förvärrar Alltets läge. Den orsakar nämligen oro och skräck som i sin tur förblindar och utgör grogrunden för Villfarelsen och dess välde.

Men varför sägs det inte på ett betydligt rakare sätt? Varför slår inte predikanten fast att demiurgen enbart är ett av skräck orsakat hjärnsnöke? Jag föreslår att vi har att göra med en situation där församlingsmedlemmar med en mer bokstavlig tolkning av gnostiska myter utgör ett betydande inslag. Strategin för vår predikant blir då att bekräfta deras erfarenhet och uppfattning för att sedan gradvis modifiera den. Låt oss se hur denna strategi tar sig uttryck i den följande texten.

Materien tog form<sup>84</sup> eftersom Villfarelsen, med all skönhet<sup>85</sup> den var mäktig, skapade en ersättning för sanningen. Nåväl, detta var ingen förödmju-

<sup>80</sup> ΠΛΗΡΩΜΑ.

<sup>81</sup> För en utförlig analys av Alltet i *Sannev*, se Magnusson 2006, 129–148, även om den undersökning som genomförs i den här artikeln tillför flera aspekter.

<sup>82</sup> Thomassen 2006 och Magnusson 2006.

<sup>83</sup> Se diskussionen i not 70.

<sup>84</sup> ΔΕΧΘΩΠΙΕ ΔΝΝ ΟΥΤΙΔΑΓΜΑ. Den här frasen har vållat forskare stora svårigheter. För en utförlig diskussion se Magnusson 2006, 73–80, där frasen översattes med ”it happened in a deluding way” vilket jag menar är ett likvärdigt alternativ. Mitt dåvarande förslag var nytt och det som här valts är också ett nytt försök att öppna nya aspekter i *Sannev*.

kelse för honom, den ofattbare, outgrundlige, för oron, glömskan och det bedrägliga bländverket var ingenting, medan den fasta sanningen är orubb-  
lig och omöjlig att försköna. Därför ska ni inte bry er om<sup>86</sup> Villfarelsen,  
den har ju inget fäste!<sup>87</sup>

Som vi konstaterade i föregående stycke fortsätter texten att bygga på en bokstavlig förståelse av demiurggestalten samtidigt som dess realitet och makt ifrågasätts. Som ersättning för sanningen skapar Villfarelsen det den är mäktig: det bedrägliga bländverket. Å ena sidan har vi således Sanningens Fader och å andra sidan Lögnens dito. Här bör noteras att en hypotetisk grekisk originaltext skulle använt former av **KOCMEIN** där vi i den svenska översättningen har talet om skönheten. Associationer till demiurgens sfär kosmos är således närliggande. Parallellt med att bilden av denna mäktiga skapare byggs upp understryks att Fadern och skönheten är eviga och utom förskönandets räckvidd. Villfarelsen å sin sida saknar fäste och därmed realitet. Att fokusera på Villfarelsen är därför något som inte anstår församlingen, att helt i onödan underblåsa Villfarelsens materia: oro och skräck anstår inte Sanningens barn som enbart bör glädja sig över kunskapen om honom. Därför undviker vi lämpligen att översätta "förakta Villfarelsen" vilket är språkligt möjligt men innehållsligt missvisande. Nu måste predikanten ändå bemöta realiteter som församlingen erfar i sin vardag. Världen präglas av skrämmande händelser, ja till och med Jesus led en plågsam död. Hur ska man då kunna undvika att åtminstone vara på sin vakt gentemot denna skapargud som ehuru svagare än Fadern ändå verkar ha högst reell makt? Dessa frågor besvaras i den följande texten.

Villfarelsen blev till i en dimma som dolde Fadern, och den blir till, eftersom den skapar bländverk, glömska och skräck för att genom dem för-

---

<sup>85</sup> Om vi utgår ifrån att vi haft ett grekiskt original kan vi skönja en underliggande ordlek med **KOCMIKΘ** i bakgrunden.

<sup>86</sup> **ΚΑΤΑΦΡΟΝΙ** har vanligtvis översatts med "förakta". Som jag kommer att argumentera för i brödtexten är detta ett mycket olyckligt sätt att översätta. Min översättning är inspirerad av ett förslag av Geoffrey Smith i en hittills opublicerad artikel vilken diskuterades vid en konferens om *Sanne* vid Yale Divinity School, 10–13 maj 2011. Han utgår ifrån diskussionen i Magnusson 2006, 78–80 där "disregard" var ett nytt förslag. Smith påpekar dock att min tankegång framhålls bättre genom översättningen "ignore" vilket är en helt normal användning av **ΚΑΤΑΦΡΟΝΙ** i patristisk tid (se Lampe 726a).

<sup>87</sup> *Sanne* 17:18b–30a. För en utförlig diskussion om detta stycke, se Magnusson 2006, 73–80, även om flera aspekter tillkommer i den här artikeln.

leda och fångsla dem som tillhör mitten. Glömskan som hör till Villfarelsen var inte uppenbarad. Den är ingen [tanke]<sup>88</sup> som blivit till hos Fadern och det var inte hos Fadern som glömskan kom till. Men även om det förvisso var Fadern som glömskan gällde, så är det som kommer till i honom inte glömska utan Kunskap. Kunskapen blev en uppenbarelse för att glömskan skulle försvinna och Fadern bli känd. Eftersom glömskan uppstod eftersom de inte kände Fadern så kommer den ju att försvinna när Fadern blir känd. Glädjebudet om den som de sökte efter uppenbarade kunskapen för de fullkomliga genom Faderns barmhärtighet: det dolda mysteriet, Jesus Kristus. Genom glädjebudet upplyste Jesus dem som på grund av glömskan var i mörkret. Han upplyste dem och gav dem en väg, och den vägen är sanningen som han lärde dem. Därför blev Villfarelsen ursinnig på honom. Den förföljde honom, men nedslogs och besegrades av honom, för när de spikade upp honom på ett trä blev han en frukt med kunskap om Fadern. Men den här frukten fördärvades<sup>89</sup> inte för att den åts. Tvärtom, de som ätit frukten är de som har funnit honom i sig och som han har funnit i sig, och det är de som gläds över fyndet!<sup>90</sup>

Efter att ha slagit fast att Villfarelsen har sin grund i okunskapen om Fadern övergick predikanten till att försäkra församlingen om att Villfarelsen är ett övergående fenomen som på intet sätt är ett hot mot Fadern. Nu understryks åter att Villfarelsen blivit till i en dimma som skymmer Fadern och att den fortsätter att verka genom att på olika sätt vålla oro och skräck. Den erfarenhet som församlingen erfar bekräftas men får sin förklaring på en psykologisk nivå. Utifrån detta är det logiskt att förkunnaren sedan övergår till att klargöra att Villfarelsen upphör i det ögonblick som Fadern blir känd och att glömskan inte kom till på grund av honom. Det är visserligen Fadern man glömt men det är inte Fadern som orsakat den. Som vi tidigare nämnt orsakades ju okunskapen av Faderns storhet. Inte ens det hat och våld som de som förkunnar sanningen möter är ett egent-

<sup>88</sup> Vi har en lakuna på ungefär fyra bokstäver. Den föregås av **COEI NNOY**. För att med rimlig säkerhet kunna restaurera texten måste vi hålla i minnet att kvalitativt **EIPE** + predikativt **N** ofta skrivs **ON**. I *Sanneev* är dock formen **OEI NNOY**. Substantivet som vi söker för vår restauration kan därför maximalt bestå av så många bokstäver som ryms i lacunan. Jag följer Kragerud 1961, 149: **MEYE** tanke. Det styrks av ett liknande resonemang i 35:11–17 ”Fadern gav en tid till bristen, men självfallet kunde ingen förutsäga på vilket sätt som den oförstörbara skulle komma. Tvärtom var Faderns djup enormt men Villfarelsens tanke fanns inte hos honom.” Mitt sätt att översätta är ett försök att mer än vanligt återge övergången från ett tillstånd till ett annat vilket den koptiska texten indikerar.

<sup>89</sup> Alla av mig kända översättningar utom Grobel 1960 översätter förde inte med sig fördärv till dem som åt den och liknande. Detta hade varit mer troligt om **NTAQTEKO** hade haft ett direkt objekt. Då så ej är fallet föredrar jag den grammatiskt mer närliggande ingressiva översättningen.

<sup>90</sup> *Sanneev* 17:30b–18:31a. För en utförlig diskussion, se Magnusson 2006, 80–87.

ligt hot. Här tas Jesus som exempel. Villfarelsen kunde visserligen fästa honom vid ett trä, men det blev Villfarelsens egen undergång. Jesus död resulterade enbart i att kunskapen spreds till många. Här anspelas tydligt på nattvarden där ju Jesus kropp sprids ut på dem som tar emot den. Att frälsaren steg ned i döden innebar således inte att denne fördärvades utan enbart att glädjen kunde spridas till församlingen. Vi har nått slutet av det som jag menar är det första kapitlet i *Sannev*. Den tillvaro som den ovetande erfar präglas av oro och skräck som manifesteras i det hjärnspöke som Villfarelsen i grunden sägs vara. Att fästa sig vid Villfarelsen är emellertid inget som den vetande bör göra. Istället är det på Fadern som man bör koncentrera sig och därigenom fyllas av glädje. Den gnostiska myt som *Sannev* konsekvent diskuterar motsägs inte men ges en psykologisk tolkning. Jag finner för troligt att många av dem som förkunnaren ville nå var människor som tagit till sig gnostisk mytologi i en antikosmisk tappning. Att relatera till den skrämmande gestalt som demiurgen kunde te sig vara vore lika fel oavsett om det ledde till att man följde hans påbud eller om man bröt mot dem. Jag menar därför att *Sannev* inte uttrycker en antikosmisk uppfattning. Inte heller kan vi säga att *Sannev* är prokosmiskt. Den gnostiska myten ges istället en akosmisk tolkning där upphävandet av skräck framstår som mycket centralt. Ett akosmiskt perspektiv skulle alltså kunna leda till en inställning där man varken revolterar mot den här världen bara för sakens skull eller räddhågset strävar efter att akta sig för kosmiska påbud och makter, dessa är ju rotade i en illusion. Istället bör vandeln grunda sig i den djupare insikt som den vetande besitter och då är kosmos snarast irrelevant. Att inte bry sig om Villfarelsen blir i mångt och mycket ett måtto för *Sannev*. Vi övergår nu till att diskutera hurvida den av mig föreslagna tolkningen av myten hjälper oss att förstå etiken i *Sannev*.

## Bortom laglöshet och laglydnad

Det paraenetiska avsnitt som vi finner på sidorna 32–33 i *Sannev* föregås av en text där rädslan för straff berörs:

Eftersom de materiella är främmande – och inte såg hans bild, än mindre kände de igen honom för han kom i köttslig form – kunde ingen stoppa hans väg för oförgänglighet är ofattbarhet. På ett nytt sätt upprepar han vad han redan sagt om det som finns i Faderns hjärta. När han frambringat det felfria Ordet – för ljuset och hans röst som föder livet har talat genom



hans mun – gav han dem tanke, klokhed, medlidande, befrielse och den starka Anden från Faderns oändlighet och sötma. Genom att han gjorde slut på straffen och plågorna – för dessa förledde några som led brist på medlidande från hans ansikte in i Villfarelse och bojor – upplöste han straffen och plågorna med kraft och genom kunskapen fick han dem att komma på skam. Han blev väg för dem som gått vilse, kunskap för de ovetande, fynd för dem som sökte, styrka för dem som vacklade, renhet för dem som blivit besudlade, för han är ju herden som lämnade de 99 fåren som inte gått vilse. Han kom, sökte efter fåret som gått vilse och gladdes när han fann det, för 99 är ett tal som förblir på vänster hand, men när den enda blir funnen övergår hela talet till höger hand. På så sätt är vad den ende saknar vad hela högerhanden behöver. Därför drar den det från bristen, från vänster till höger och på detta sätt blir talet 100!<sup>91</sup>

Åter möter vi fenomen som är bekanta från gnostisk mytologi. De materiella leder tankarna till de makter som tillsammans med demiurgen strävar efter att hindra att de andliga bryter sig ur sin fångenskap i kosmos. Att befrielsen är förknippad med att straffen omintetgörs är signifikativt. En viktig gnostisk kritik mot demiurgen är dennes grymhet och hämndgirighet som bland annat uttrycks i de regler och straff som föreskrivs i den hebreiska Bibeln. Då Villfarelsens existens enligt *Sanneev* grundar sig på oro och skräck är det logiskt att det är legitimiteten i dessa straff som tidigt måste brytas för att rädslan ska ersättas av glädje. Talet om de 99 fåren som räknas på vänster hand och de 100 som räknas på höger syftar på ett sätt att med händerna teckna olika tal. Detta var ett ofta använt system på marknaderna när ett gemensamt språk saknades.<sup>92</sup> Här kombineras detta räkningsystem med en välkänd symbolik där vänster hand är den dåliga sidan medan höger är den goda. Vikten av att alla kommer till insikt gör att *Sanneev* har ett starkt missionspatos. Så länge någon saknas lider helheten brist. Därför finns det ingen risk att någon som bestämts till frälsning inte slutligen når dit. Detta beskrivs även på sidan 23 i *Sanneev* där Alltet har sina namn skrivna i de levandes levande bok. Varje individ är en egen text i boken som förblir ofullständig så länge som någon saknas. Det paraenetiska avsnitt som nu följer föregås alltså av en text där upphävandet av rädslan betonas tillsammans med vikten av att missionera. Det kosmiska systemet som enligt min tolkning av *Sanneev* knyts till straff, plågor och skräck har visat sig vara en illusion som är på väg att förlora sitt grepp. Låt oss nu se hur vår analys ger oss nycklar till att lösa några av de svåraste tolkningsproblemen i *Sanneev*.

<sup>91</sup> *Sanneev* 31:1–32:161.

<sup>92</sup> Marrou 1958.

Symbolen för det som sagts är Fadern. Även på sabbaten, när han funnit fåret som hade fallit ned i en grop, arbetade han med det, höll det vid liv, lyfte upp det ur gropen för att ni i era hjärtan ska förstå vad sabbaten är: dagen då det inte passar sig för frälsningen att vara överksam, och så att ni ska tala om dagen från ovan, den som inte har någon natt och där ljuset aldrig slocknar eftersom det är fullkomligt! Tala alltså utifrån förståndet, för ni är den fullkomliga dagen och det ljus som aldrig sjunker bor i er!<sup>93</sup>

Fadern symboliserar alltså upphävandet av skrällen för straff och förtappelse som vidlåder Villfarelsens sfär. Att detta uttrycks genom att Fadern arbetar med frälsningsverket även på sabbaten kan te sig naturligt. Men även om nytestamentliga passager där Jesus talar om vikten av att rädda liv även på sabbaten (Joh 5:17; Matt 12:11) har influerat *Sannev* sägs betydligt mer. Sabbaten beskrivs ju även som den fullkomliga dagen i vilken inget mörker finns. Vad mer är, de som följer Faderns exempel förkroppsligar själva den dagen. Det har föreslagits att sabbaten symboliserar en evig sabbat i himlen.<sup>94</sup> Emellertid är det lite oklart varför man nu skulle börja tala om fåret i gropen och om den eviga sabbaten i det här sammanhanget. Baarda<sup>95</sup> har kommit med ett enligt mig klart mer fruktbart förslag. Han påpekar att *Johannesapokryfen* talar om de sju furstar som styr kosmos som sabbatens hebdomad.<sup>96</sup> I så fall blir sabbaten en beteckning för kosmos, den grop ur vilken fåret måste lyftas. Det är också logiskt att det är där som frälsningen inte får vara överksam. En liknande syn på sabbaten återfinns i *Kunskapens uttolkning*:

Sömnen [kom till] genom [hans före]ning med kvinnan och sa[bbaten] och de[t är] världen. För på grund av sömnen [glöm]des Fadern och [sabba]ten [fick råda]. Sedan trädde vild[ju]ren fram] från ... .. För vär[ld]en är [glömska] och [sömn]. Därför är [den] som gått vilse [ingen] fiende. Men som en dömd har han ikläts en tunika från [vild[ju]ren] som trätt fram. För kvinnan [hade] ingen annan dräkt [att klä] sin avkomma i utom [den] som hon gjort på sabbaten. Men förvisso finns inget bestialiskt i det eviga för Fadern håller sabbaten. Tvärtom arbetar han i och genom Sonen. Och än mer, Fadern skänkte honom de eviga, för till Fadern hör levande rationella principer genom vilka han kläder sonen med de eviga.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> *Sannev* 32:16b–34.

<sup>94</sup> McGuire 1986, 352.

<sup>95</sup> Baarda 1987.

<sup>96</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 11:15–35.

<sup>97</sup> *Kunskapens Uttolkning*, Codex XI, 11.17–38.

Utifrån det akosmiska perspektiv som jag argumenterat för föreslår jag därför att den fullkomliga dagen är den som finns ovan hebdomaden: ogdoaden. Om sabbaten symboliserar ett kosmiskt system som är baserat på rädsla, borde ogdoaden symboliseras av något helt annorlunda. Kanske har vi en liknande tankegång som i 1 Joh 4:16–18 där rädsla och skräck kontrasteras mot Gud och kärleken. Den insikt om Faderns vilja som den vetande fått blir då ledstjärna för en etik som gör laglydnad och laglöshet irrelevanta. Låt oss se hur detta hjälper oss att läsa den följande texten.

Tala om sanningen tillsammans med dem som söker efter den och om kunskapen med dem som har syndat i sin villfarelse. Ni är den intellektuella förståelsens barn. Stärk benen på dem som har snubblat och sträck ut era händer till dem som är sjuka. Ge mat åt dem som svälter och lindring till dem som lider. De som är vakna och som vill det: res dem upp och väck dem som sover! För det är ni som är det blottade<sup>98</sup> förståndet och om styrkan gör så ger den verklighetskraft!<sup>99</sup>

Det har inte varit lätt att finna en nöjaktig översättning. Det blottade förståndet går tillbaka på uttryck som har att göra med hur svärd och knivar dras ur sina höljen. Jag tolkar det som att de vetande själva dragits upp ur hebdomaden och trots att de själva fortfarande är kvar i världen har deras egentliga natur blottats. Resultatet blir en kontrast till dem som lever efter det hebdomadiska systemet. Men upplyftandet ur hebdomaden innebär inte alls att den vetande kan slå sig till ro. Ständigt krävs arbete för att inte falla tillbaka i gamla vanor.

Ge akt på er själva och inte på det som ni har lämnat. Återvänd inte för att äta det som ni har spytt ut. Bli inte maskar, bli inte malar för sådant har ni redan kastat av er. Bli inte en plats för Djävulen för ni har redan besegrat honom. Eftersom han är en åklagare,<sup>100</sup> ge inte ökad kraft åt de ting som hindrar er. Dessa faller för han<sup>101</sup> är ingenting. Den utan lag gör<sup>102</sup> sig mer

<sup>98</sup> Wilson 1962 har övertygande visat att ΤΟΚΜ vars kvalitativform vi här används för svärd som dras ur sin skida. Det har inte varit lätt att hitta en bra svensk översättning.

<sup>99</sup> Sannev 32:35–33:11a.

<sup>100</sup> Koptiskans COΔE är mycket svårt att översätta. Jag följer ett förslag av Grobel 1960, 145. Han påpekar att COΔE används för anklagelse i 5 Mos 19:16. Ingen översättning har fått rimlighet i texten utan att ta sig en hel del friheter. 33:22–24a lyder ΜΠΡΤΔΧΡΟ ΝΝΕΤΝΧΡΟΠ ΝΕΕΙ ΕΤΔΔΕΙΕ ΔΩC ΟΥCΟΔΕ ΠΕ ΟΥΛΑΥΕ ΓΑΡ ΠΕ. Jag har nödgats anta att kausalsatsen hamnat fel. Därför har jag flyttat ΔΩC ΟΥCΟΔΕ ΠΕ till citatets början. Jag menar att det är det relativt mest skonsamma och trogna mot grundtexten.

<sup>101</sup> Jag antar att Villfarelsen/Djävulen åsyftas.

skada än den laglydige. För den förre gör vad han gör eftersom han är utan lag, medan den rättfärdige gör vad han gör genom andra. Gör alltså Faderns vilja för ni är från honom! För Fadern är söt och i hans vilja är godhet. Han har känt till vad som är ert för att ni ska få vila. För av frukten vet man till vem ni hör.<sup>103</sup>

Vi möter en mängd uppmaningar till att inte återgå till det gamla sättet att leva. Först möts vi av ett antal uppmaningar som snarast varnar för att återgå till ett orent liv. Djävulen dyker upp något oväntat, men i *Johannesapokryfen* intar demiurgen såväl rollen av laggivare<sup>104</sup> som överträdare.<sup>105</sup> Utifrån detta är det heller inte förvånande att stöta på även den anklagande aspekten, även om det måste erkännas att denna är långt mindre säkert på grund av de många filologiska problem som vi har att brottas med.<sup>106</sup>

Efter de inledande varningarna för ett orent liv verkar det som att fokus flyttas till varningar för ett moraliserande beteende men även här är tolkningen långt ifrån solklar. Så skiftar perspektivet och vi möter en diskussion om skada som man kan vålla med eller utan lagens hjälp. Den som agerar utan lag begår själv sina gärningar. På så vis blir den utanför lagen själv direkt inblandad i våldsamheter eller annat skadligt beteende. Den som handlar genom lagen å sin sida kan också begå dåliga gärningar men har då tillgång till hantlangare och blir inte lika direkt inblandad i våldshanteringen. Oavsett tolkningen av detta svåra stycke står det klart att Faderns barn ska handla utifrån det som är i hans sinne. Etik bedöms enbart utifrån den frukt som dess handlingar ger. Trots att vi stött på många svåra tolkningsproblem är det allmänna intrycket relativt tydligt; det som förespråkas är en akosmisk etik som transcenderar alla kosmiska beteenden.

Vårt paraenetiska avsnitt har diskuterats mer och mer eftersom debatten om gnostisk etik har flammats upp de senaste åren. Tite<sup>107</sup> kommenterar min<sup>108</sup> analys från 2006. Där hade jag enbart ytligt berört det som här ut-

---

<sup>102</sup> ⲁⲚⲓⲦⲓⲕ har vanligtvis tolkats som ett imperativ. Liksom Schenke 2001, 40 tolkar jag det inledande ⲁ som en lykopolitansk futurum. Funktionen av denna ser jag som mer generaliserande än futural, vilket inte är ovanligt.

<sup>103</sup> *Sannev* 33:11b–39a.

<sup>104</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 13:8–9.

<sup>105</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 24:8–34.

<sup>106</sup> Att skaparguden flätas samman med traditioner om djävulen är inte ovanligt, se Pearson 1990, 47–50.

<sup>107</sup> Tite 2009, 233–256.

<sup>108</sup> Magnusson 2006, 151–159.

vecklats i termer av en övergripande analys av användandet av gnostiska myter i *Sannev*. Sannolikt var det detta som fick Tite att fälla följande omdöme:

Indeed, although we work with different readings of the Coptic text, we come to a very similar conclusion: i.e., the paraenesis in this gospel functions to exhort the audience/readers to not fall into apostasy as insiders can fall back into Error if they are not careful in how they live within the material realm.<sup>109</sup>

Så långt skulle jag kunna sträcka mig. Men den som avfaller och är ett av Faderns barn kommer att återinträda i den harmoni som ska präglade församlingen. Att någon skulle gå totalt förlorad strider mot det som jag kallat ”botandet av rädsla”. Detta bekräftas också då vi ser hur viktigt det är att de 99 fåren blir 100 och att de levandes levande bok inte saknar några texter. Tites analys lider brist på denna helhetssyn på *Sannev* då han drar följande slutsats av den nyss diskuterade paraenesen:

Those who are lawless (outsiders) are supposed to be treated differently than the just ones (insiders). Explicitly the lawless one is to be treated poorly or as unimportant, thereby implying the positive treatment of the just one.<sup>110</sup>

Tites tolkning skiljer sig således i grunden från min. Att behandla någon illa vore ur det perspektiv som jag läser i *Sannev* att vidmakthålla Villfarelsens makt.

## Slutsats

Om kopplingen mellan gnostisk myt och etik var alltför endimensionell i äldre forskning hade den fördelen att man såg mytens betydelse för den sociala verkligheten. När stereotyperna bröts upp gick man för långt och mytens betydelse har i stort sett suddats ut i modern forskning. Jag har velat visa hur myten användes diskursivt för att forma den egna gruppens identitet och för att fungera som en legitimering av etiken. Det finns sannolikt inget enkelt kausalt samband mellan myt och etik men myten bildar en legitimerande resonansbotten för olika behov som respektive grupp ville uttrycka. Sambandet mellan myt och etik finns, men är oerhört fly-

<sup>109</sup> Tite 2009, 248, not 82.

<sup>110</sup> Tite 2009, 249.

tande och multivalent. Vidare ville jag visa hur *Sannev* varken är prokosmisk eller antikosmisk. Istället har jag velat introducera ett akosmiskt perspektiv. Om detta fungerar som ett gott analytiskt synsätt på andra texter återstår emellertid att visa.

Analysen av hur en gnostisk myt kan läsas mycket bokstavligt eller på ett mer psykologiserande sätt har utgjort en del av undersökningen. Vare sig man var gnostiker eller ej kritiserar *Sannev* legitimiteten i en skrämmande gudsbild, i form av lägre demiurg eller som den högste guden i ickegnostiska system. På så vis får vi en hypotetisk inblick i en diskurs som inte följer gränser för protoortodoxi och kätteri. Linjerna var mer flytande. Exempelvis hävdades i *Johannesapokryfen*<sup>111</sup> att de som fått kunskapen och ändå avföll skulle straffas i evighet. En sådan uppfattning borde utifrån perspektivet i *Sannev* varit en kosmisk villfarelse, precis lika beklagansvärd som kristna utan gnostisk myt men med läror om eviga straff skulle kunnat hålla sig med.

## Litteraturlista

- Attridge, Harold W. och MacRae, George W., 1985a. *Nag Hammadi Codex I (the Jung Codex): Introductions, Texts, Translations, Indices*. Leiden: Brill.
- Attridge, Harold W. och MacRae, George W., 1985b. *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Notes*. NHS XXIII. Leiden: Brill.
- Attridge, Harold W., 1986. "The Gospel of Truth as an Exoteric Text". I H. W. Charles och R. Hodgson (red.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity: Fourteen Leading Scholars Discuss the Current Issues in Gnostic Studies*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 239–255.
- Baarda, Tjitze, 1987. "The Sabbath in the Parable of the Shepherd: Evangelium Veritatis 32.18–34". *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 41: 17–28.
- Brakke, David, 2010. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Desjardins, Michel R., 1990. *Sin in Valentinianism*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Doniger, Wendy, 1996. "Minimyths and Maximyths and Political Points of View". I Laurie L. Patton och Wendy Doniger (red.), *Myth and Method*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 109–127.
- Doniger, Wendy, 1998. *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*. New York: Columbia University Press.
- Dunderberg, Ismo, 2008. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.
- Grobel, Kendrick, 1960. *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel*. New York och Nashville: Abingdon Press.

---

<sup>111</sup> *Johannesapokryfen*, Nag Hammadi kodex II, 25:16–27:31.

- Jonas, Hans, 1963 [1958]. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- King, Karen L., 2003. *What is Gnosticism?* Cambridge, MA: Belknap.
- King, Karen L., 2006. *The Secret Revelation of John*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Kragerud, Alv, 1961. "En gnostisk teodicé: om fall och frelse i Evangelium Veritatis". *Norsk Teologisk Tidsskrift* 62: 144–171.
- Magnusson, Jörgen, 2006. *Rethinking the Gospel of Truth: A Study of Its Eastern Valentinian Setting*. Uppsala: Uppsala University Press.
- Mahe, Jean-Pierre, 1998. "Gnostic and Hermetic Ethics". I Roelof van den Broek och Wouter J. Hanegraaff (red.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany: State University of New York Press, 21–36.
- Marrou, H. I., 1958. "L'évangile de vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité". *Vigiliae Christianae* 12: 98–103.
- McGuire, Anne, 1986. "Conversion and Gnosis in the 'Gospel of Truth'". *Novum Testamentum* 28: 338–355.
- Meeks, Wayne A., 1993. *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*. New Haven and London: Yale University Press.
- Meyer, Marvin, 2007. "The Gospel of Truth: Translation". I Marvin Meyer (red.), *The Nag Hammadi Scriptures: International Edition*. New York: Harper One, 36–48.
- Orlandi, Tito, 1992. *Evangelium Veritatis*. Brescia: Paideia.
- Paden, William E., 2008. "Comparison in the Study of Religion". I Peter Antes m. fl. (red.), *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin och New York: Walter de Gruyter, 77–92.
- Pagels, Elaine H., 1989. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Vintage Books.
- Pearson, Birger A., 2007. *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Rudolph, Kurt, 1983. *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*. Edinburgh: T&T Clark.
- Schenke, Hans-Martin, 2001. "Evangelium Veritatis (NHC I,3/XII,2)". I *Nag Hammadi Deutsch*. Vol. 1: *NHC I,1–V,1*. Berlin: de Gruyter, 27–44.
- Segelberg, Eric, 1959. "Evangelium Veritatis: A Confirmation Homilie and Its Relation to the Odes of Solomon". *Orientalia Suecana* 8: 3–42.
- Säve-Söderbergh, Torgny, 1958. "Det koptiska 'Evangelium Veritatis'". I *Religion och Bibel* 17: 28–40. Uppsala: Nathan Söderblom-sällskapet.
- Thomassen, Einar, 2004. "Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome". *Harvard Theological Review* 97: 243–256.
- Thomassen, Einar, 2006. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians"*. Leiden och Boston: Brill.
- Thomassen, Einar, 2007. "The Gospel of Truth: Introduction". I Marvin Meyer (red.), *The Nag Hammadi Scriptures: International Edition*. New York: HarperOne, 31–35.

- Tite, Philip L., 2009. *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. Leiden och Boston: Brill.
- Williams, Michael A., 1996. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Wilson, Robert McL., 1962. "A Note on the Gospel of Truth 33.8–9". *New Testament Studies* 9: 295–298.
- Wilson, Robert McL., 1980. "Valentinianism and the Gospel of Truth". I Bentley Layton (red.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Vol. 1: *The School of Valentinus*. Leiden: Brill, 133–145.

### **Beyond Road's End, or the Clear-sightedness that Blinded: An Analysis of a So-Called Acosmic Ethics in the Gospel of Truth from Nag Hammadi**

In earlier scholarship Gnostic myths were supposed to result in libertinism or ascetism. As the Nag Hammadi scriptures were examined it became clear that they rather displayed an ascetic tendency. But as ascetism was a widespread phenomenon in late antiquity, and as Gnostics did not display hostility towards the surrounding society, the relation between Gnostic myth and ethics has become blurred or non-existing in recent scholarship. In this article the importance of Gnostic myth for the understanding of ethical discourse in the *Gospel of Truth* from Nag Hammadi is argued for. A new interpretation of the myth in *GospTruth* is put forward together with a new interpretation of the ethical discourse in the text. Moreover, the categorization of the myth in *GospTruth* as anticosmic is challenged and replaced with the category acosmic.