

Obieg apokryfów Starego Testamentu w literaturze koptyjskiej

Circulation of the Old Testament Apocrypha in Coptic Literature

Przemysław Piwowarczyk

Uniwersytet Śląski w Katowicach

przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-5812-6672>

ABSTRACT: The article surveys the Old Testament Apocrypha in Coptic literature. After problematizing the nature and list of Apocrypha, specifically in the Egyptian context, it pragmatically uses *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* as a reference point. The analytic part shows that MSS containing Apocrypha constitute the very margin of the Coptic literary production. Such texts were relatively popular until the fifth century CE, but their popularity waned, and only some selected motifs were reworked in new compositions, mainly of homiletical nature. Moreover, the analysis of extant library catalogues and book lists on papyri, ostraca, and inscriptions proves the almost complete absence of Apocrypha, at least among the monastic readings. The interpretative part underlines the rise of the monasticization of Coptic Christianity and the tightening of episcopal control as crucial factors in the decline of apocryphal production.

KEYWORDS: Old Testament Apocrypha, Coptic literature, Christian apocalypses, late antique Christian manuscripts

SŁOWA KLUCZE: apokryfy Starego Testamentu, literatura koptyjska, apokaliptyka chrześcijańska, późno-antyczne rękopisy chrześcijańskie

W niniejszym artykule przyjmuję perspektywę historyczną, a zatem wypowiadam się jako historyk, którego interesują zjawiska społeczne. Nie tracę z pola widzenia wymiaru teologicznego i literackiego, będąc w pełni świadomym, że to one przede wszystkim napędzały obieg czytelnicy. Piszę jednak przede wszystkim nie o abstrakcyjnych utworach, ale o konkretnych tekstach, czyli jednostkowych realizacjach danego utworu zawartych w konkretnych książkach. Jednak teksty te nie interesują mnie same w sobie (jak interesowałyby paleografa, kodykologa czy filologa-wydawcę), lecz przede wszystkim jako źródła informacji o ludziach z nimi obcujących. Niniejsze studium można zatem zaliczyć do obszaru historii społecznego obiegu książki. Patrząc na koptyjskie apokryfy Starego Testamentu w ten sposób, możemy pokusić się o analizy ilościowe i na ich podstawie zapytać o rzeczywiste miejsce tego typu literatury w praktyce egipskich chrześcijan w późnej starożytności i średniowieczu, aż po okres mamelucki. Zachowaniem i znaleziskami konkretnych rękopisów rządzi w dużej mierze przypadek. W odniesieniu do znacznej liczby zachowanych tekstów (a rękopisy koptyjskie liczymy w tysiącach) możemy jednak zasadnie sądzić, że proporcje

zachowanych utworów czy ich grup odzwierciedlają preferencje czytelnicze ludzi w minionych epokach. Uwalniamy się w ten sposób od zniekształconego obrazu obiegu książki wywołanego atrakcyjnością teologiczną i literacką danego tekstu tak dla autorów antycznych, jak i dla współczesnych badaczy, którzy mają skłonność, by skupiać się na utworach rzadkich i niezwykłych.

Na wstępie trzeba poczynić kilka zastrzeżeń ogólnej natury. Już samo ustalenie, który utwór jest apokryfem Starego Testamentu, bywa niejednokrotnie problematyczne, i to nawet jeśli pominiemy dyskusje terminologiczne nad samą zasadnością i zakresem terminu „apokryf”¹. Dla chrześcijan czytana chronologicznie historia biblijna była bowiem narracją ciągłą, a chrześcijańska egzegeza poprzez typologie organicznie łączy wątki staro- i nowotestamentowe w stałe, choć ahisteryczne związki. Znajduje to odzwierciedlenie w kompozycji tekstów chrześcijańskich opartych na wątkach biblijnych. Tak np. w utworze *Wyniesienie Archaniola Michała* mamy do czynienia z relacją Jezusa opowiedzianą na życzenia apostołów, a spisana jakoby przez Jana Ewangelistę. Zrąb treści dotyczy natomiast wydarzeń mających miejsce w niebiosach po stworzeniu Adama i w bezpośrednim związku z tym aktem². Z kolei gnostycki (setiański) *Apokryf Jana* to zapis objawienia na temat wydarzeń poprzedzających stworzenie oraz opowieść o pierwszej parze w raju³. Jedyne rama narracyjna przywołuje postaci z Nowego Testamentu. Czy zatem mamy do czynienia z apokryfem nowotestamentowym, starotestamentowym, czy może po prostu z opowieścią o aniołach i demonach? Przyjąłem podejście pragmatyczne, biorąc za punkt wyjścia katalog apokryfów Starego Testamentu zawarty w *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti (CAVT)*⁴. Jak za chwilę zobaczymy, budzi on szereg zastrzeżeń, ale ma też bezsporne zalety. Zawiera względnie obszerny (w założeniu kompletny) zestaw apokryfów Starego Testamentu, który – co istotne – nie został złożony z myślą o analizach statystycznych i bez preferencji dla którejkolwiek z języków starożytnych. Oczywiście nie obejmuje on wszystkich tekstów apokryficznych w języku koptyjskim, które znamy. *CAVT*, wydany w 1998 r., reprezentuje stan wiedzy mniej więcej z połowy lat 90. XX w., a więc sprzed niemal 30 lat. Liczba znanych rękopisów od tego czasu wzrosła. Nowe manuskrypty utworów koptyjskich zawartych w *CAVT* odnotowałem w dodatku II i biorę je pod uwagę w swych rozważaniach.

1 W języku polskim szerzej o definicjach apokryfów i badaniach nad nimi pisze M. Starowieyski, „Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu”, *Ewangelie apokryficzne. I. Fragmenty – Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa* (red. M. Starowieyski) (Apokryfy Nowego Testamentu 1.1; Kraków: WAM 2003) 19–59; krótkie przedstawienie problematyki daje R. Rubinkiewicz, „Wstęp”, *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 7 (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 2016) XIII–XVIII.

2 Wydanie: C.D.G. Müller (red.), *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (CSCO 225, *Scriptores Coptici* 31; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1962) 2–60; na temat płynności tekstu („textual fluidity”) zob. H. Lundhaug, „The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries”, *Coptic Literature in Context (4th–13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (red. P. Buzi) (Roma: Quasar 2020) 213–227.

3 Wydanie: M. Waldstein – F. Wisse (red.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (NHMS 33; Leiden: Brill 1995).

4 J.-C. Haelewyck (red.), *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (Turnhout: Brepols 1998).

Odnaleziono jednak również kilka utworów wcześniej niepoświadczonych po koptyjsku, a to przede wszystkim za sprawą odczytania i publikacji fragmentów papirusowych. Nie jest moim celem dokonywać pełnego przeglądu bibliograficznego. Warto jednak wspomnieć choćby publikację pierwszych koptyjskich fragmentów drugiej (tzw. słowiańskiej) *Księgi Henocha* i *Księgi Jubileuszów*⁵. Odkryć tych nie uwzględniam jednak w statystyce udziału apokryfów koptyjskich w ogólnej liczbie znanych tekstów apokryficznych, których dokonuję w oparciu o *CAVT*, co jednak nie wpływa znacząco na uzyskany wynik. Ich uwzględnienie przy zachowaniu proporcji do utworów w innych językach wymagałoby natomiast przygotowania na nowo całego *CAVT*.

W literaturze koptyjskiej motyw, a nawet dłuższe narracje o charakterze apokryficznym bywają wplecione w utwory homiletyczne, często o nastawieniu egzegetycznym. Kwestia tego, czy uznawać je za dzieła apokryficzne, jest różnie rozstrzygana, ale wszelkie rozwiązania będą tu arbitralne. W niniejszym studium przyjmuję formalistyczne rozumienie apokryfów jako utworów przypisanych postaciom ze Starego Testamentu lub rzekomo pochodzących z czasów biblijnych anonimowych opracowań wątków starotestamentowych. Jest to podejście podobne do przyjętego przez *CAVT*, która co do zasady nie obejmuje homiletyki o treści apokryficznej.

Specyfikę homiletyki w literaturze koptyjskiej badała Mary Farag⁶. Posłużyła się w tym celu znaną z nauk biblijnych kategorią „rewritten scripture”, czyli opracowania materiału biblijnego na nowo w celu „umocnienia tożsamości jednej grupy w opozycji do innej”. Homilie, o których mowa, powstały w VI lub VII w. w toku walk między zwolennikami i przeciwnikami soboru w Chalcedonie. Monofizycki Kościół egipski jednoznacznie określał swoją tożsamość w opozycji do tego soboru. Uważał się też za jedyne prawowiernego spadkobiercę wielkich biskupów Aleksandryjskich poprzednich wieków. Nowo komponowane homilie bardzo często przypisywano właśnie tym postaciom. Przetworzone wątki biblijne tworzyły narracyjną egzegezę skierowaną przeciw Chalcedonowi. Jednocześnie jednak niebudzące wątpliwości imiona legitymizowały materiał, który sam w sobie mógł

5 *Druga (Słowiańska) Księga Henocha*: J.L. Hagen, „No Longer ‘Slavonic’ Only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia”, *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (red. A. Orlov – G. Boccaccini) (Leiden: Brill 2012) 5–34; L. Navtanovich, „Is There Indeed a Coptic 2 Enoch?”, *Scrinium* 18 (2022) 440–451. Liudmila Navtanovich na postawione w tytule artykułu pytanie odpowiada pozytywnie. Tekst pochodzi z Qasr Ibrim w Nubii. Datowany jest szeroko na VIII do X w.; *Księga Jubileuszów*: A. Crislip, „The Book of Jubilees’ in Coptic: An Early Christian Florilegium on the Family of Noah”, *BASP* 40 (2003) 27–44. Jest to florilegium z pojedynczymi passusami pochodzącymi m.in. z *Księgi Jubileuszów*. Nie świadczy ono o istnieniu pełnego przekładu tego utworu na koptyjski. Tekst datuje się na IV bądź V wiek. Jego pochodzenie jest nieznanne. Podobnie cytat z *Szóstej Księgi Eздnasza* w koptyjskim dziele Stefana z Teb (IV/V w.) nie potwierdza istnienia koptyjskiego przekładu tego apokryfu, ale jedynie jego recepcję wśród ascetów piszących po koptyjsku, zob. A. Suci, „A Quotation from 6 Ezra in the Sermo Asceticus of Stephen the Theban”, *Apocrypha* 29 (2018) 59–67.

6 M.K. Farag, „Rewriting Scriptures as a Homiletic Practice in Late Antique Egypt”, *JCOptS* 23 (2021) 47–61; zob. również P. Piovanelli, „Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical”, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (red. W. Mayer – B. Neil) (Arbeiten zur Kirchengeschichte 121; Berlin – Boston: De Gruyter 2013) 87–108.

wydawać się teologicznie podejrzany⁷. Taka wtórna atrybucja ułatwiała wprowadzenie i utrwalenie lektury apokryfów podczas liturgii⁸. Część fragmentów uznanych w *CAVT* za utwory apokryficzne w rzeczywistości przynależą do tego typu kompozycji. Musimy być też świadomi, że mimo iż określone utwory nie zostały przełożone na koptyjski bądź ich transmisja ustalała bardzo wcześnie, to poszczególne wątki apokryficzne mogły trwać, a nawet się rozwijać w obrębie nowych kompozycji⁹.

Tematem mojego studium są apokryfy zachowane w języku koptyjskim. Jest to kategoria wygodna i jasna w aspekcie formalnym – decyduje kryterium językowe. Pod względem historyczno-społecznym jest to jednak arbitralne i sztuczne podejście, które może dać fałszywy obraz egipskiego chrześcijaństwa. Dlatego konieczne jest kilka słów wprowadzenia. Język egipski zapisywany alfabetem koptyjskim nigdy nie stał się wyłącznym językiem egipskich chrześcijan tworzących i czytających literaturę – można powiedzieć, że przez długi czas był językiem środowiskowym, ograniczonym do różnego typu marginalnych wspólnot ascetycznych¹⁰. Co więcej, zawsze był językiem o niższym prestiżu niż języki ośrodków politycznych władających Egiptem, najpierw grecki, a następnie arabski. Wielu Egipcjan piszących i czytających literaturę koptyjską było w stanie korzystać również z tekstu greckiego, a później arabskiego. Dodatkowo pewne treści – np. teologia spekulatywna i komentarze biblijne – były dostępne niemal wyłącznie po grecku. Zatem fakt, że dany tekst nie został przełożony na koptyjski, nie oznacza, że był on Egipcjanom nieznanym – trzeba by raczej pytać, co sprawiło, że określony tekst przetłumaczony jednak został. Szereg apokryfów Starego Testamentu czytanych przez egipskich chrześcijan przełożono również na język

7 Zob. także A. Suciū, *The Berlin-Strasbourg Apocryphon. A Coptic Apostolic Memoir* (WUNT 370; Tübingen: Mohr Siebeck 2017) 128–129. Proces ten następował nie tylko w chrześcijaństwie egipskim, ale był właściwy całej chrześcijańskiej ekumenie, zob. P. Gray, „Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century”, *ByzZ* 81 (1988) 284–289. Egipcjcy antychalcedończycy mieli oczywiście nieco inny zestaw ojców niż bizantyńscy zwolennicy Chalcedonu, ale i jedni i druzi za fundament ortodoksji uważali Atanazego.

8 Ten rzadko uwzględniany aspekt podkreśla J. van der Vliet, „The Embroidered Garment: Egyptian Perspectives on ‘Apocryphity’ and ‘Orthodoxy’”, *The Other Side. Apocryphal Perspectives on Ancient Christian ‘Orthodoxies’* (red. T. Nicklas et al.) (NTOA 117; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017) 180, 192. Tekstów tych nie wprowadzano do eucharystycznej liturgii słowa, ale nabożeństwa w Kościele koptyjskim, jak i liturgie monastyczne dają liczne okazje do czytania utworów pozabiblijnych, szczególnie we wspomnienie danego świętego.

9 Trwałość tradycji henochicznych w literaturze pochalcedońskiej ukazuje F. Berno, „Rewritten Enochic Narratives: Some Witnesses for the Myth of the Fallen Angels in Post-Chalcedonian Coptic Literature”, *SMSR* 86 (2020) 141–153.

10 Szczególnie dobitnie E.D. Zakrzewska, „A Bilingual Language Variety’ or ‘the Language of the Pharaohs’? Coptic from the Perspective of Contact Linguistics”, *Greek Influence on Egyptian-Coptic. Contact-Inducted Change in an Ancient African Language* (red. E. Grossman et al.) (Hamburg: Widmaier 2017) 115–161; także E.D. Zakrzewska, „L* as a Secret Language: Social Functions of Early Coptic”, *Christianity and Monasticism in Middle Egypt. Al-Minya and Asyut* (red. G. Gabra – H.N. Takla) (Cairo – New York: The American University in Cairo Press 2015) 185–198. Wspólnoty takie to manichejczy i różne grupy chrześcijańskie. Z dokumentów papiirusowych wiemy, że do najwcześniejszych użytkowników koptyjskiego należeli mnisi melecjańscy. Samo pismo koptyjskie zostało stworzone jednak jeszcze w okresie premonastycznym.

arabski lub wręcz skomponowano je w tym języku¹¹. Teologia i religijność koptyjska zachowały ciągłość mimo zmiany językowej. Za ograniczeniem studium do tekstów zachowanych po koptyjsku przemawia jednak fakt, że wraz z przejściem na język arabski literatura chrześcijańskiego Egiptu otworzyła się szeroko na wpływy zewnętrzne. Nie bez znaczenia jest również argument czysto praktyczny. Rękopisy koptyjskie są w zdecydowanej większości rozpoznane, skatalogowane i posiadają jednolity system oznaczeń¹². W przypadku rękopisów greckich, a jeszcze bardziej arabskich, stan badań jest daleko mniej zaawansowany. Zanim przejdę do własnych analiz, chciałbym podkreślić, że badania nad literaturą apokryficzną w języku koptyjskim toczą się intensywnie i w najbliższych latach spodziewać się można istotnych rezultatów¹³. Obecnie intensywne prace nad apokryfami koptyjskimi ze szczególnym uwzględnieniem tradycji rękopiśmiennej prowadzi zespół pod kierownictwem Hugona Lundhauga na Uniwersytecie w Oslo w ramach projektu „Storyworlds in Transition: Coptic Apocrypha in Changing Contexts in the Byzantine and Early Islamic Periods (APOCRYPHA)”¹⁴.

Mając na uwadze wszystkie zastrzeżenia poczynione powyżej, trzeba najpierw ustalić z iloma apokryfami Starego Testamentu mamy do czynienia w języku koptyjskim. Za podstawę obliczeń biorę, jak zapowiedziałem, wszystkie utwory zachowane po koptyjsku, które indeksuje *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*.

W *CAVT* wskazano 43 utwory poświadczone w języku koptyjskim. Cały *CAVT* liczy natomiast 277 numerowanych pozycji, a zatem po koptyjsku dostępne jest nam dzisiaj (w całości lub we fragmentach) 15,5% zindeksowanych apokryfów Starego Testamentu. W istocie jednak liczba ta jest z różnych przyczyn zawyżona. Od razu trzeba odjąć utwór *Józef i Aseneth*, który nie jest poświadczony po koptyjsku, mimo numeru w *CAVT* (nr 105). Hasło to zresztą odnosi do krytycznej opinii Christopha Burcharda na temat fragmentu British Library, Or. 1013 C (CLM 855), którą to opinię *CAVT* podtrzymuje¹⁵. Ponadto dla naszych rozważań nieistotne są utwory wchodzące w skład Biblii

-
- 11 Najpełniejszy przegląd apokryfów Starego Testamentu po arabsku to nadal G. Graf, *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1944) I, 198–224. Nie wszystkie z omawianych przez Georga Grafa utworów są poświadczone w Egipcie. Dla niektórych apokryfów arabskich Graf podaje koptyjską podstawę przekładu.
 - 12 Chodzi o system Coptic Literary Manuscript ID (CLM), stworzony w ramach projektu the Archaeological Atlas of Coptic Literature (<https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts>). Istnieje również równoległy starszy system wypracowany w ramach Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (CMCL) (<http://www.cmcl.it>).
 - 13 W 2023 roku ukazała się krytyczna edycja saidzkiej wersji *Apokalipsy Pawła* z obszernym komentarzem, który pokazuje węzłowy charakter tego dzieła dla recepcji literatury apokryficznej w języku koptyjskim – L.R. Lanzillotta – J. van der Vliet (red.), *Apocalypsis Pauli. The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sabidic Coptic. Critical Edition, Translation and Commentary* (VC Supplements 178; Leiden: Brill 2023).
 - 14 <https://www.tf.uio.no/english/research/projects/apocrypha/> [dostęp: 30.08.2023]. Wprowadzeniem w sposób myślenia tej szkoły o apokryfach koptyjskich jest H. Lundhaug, „Apocryphal Literature in Coptic”, *Coptic Literature. Proceedings of the Ninth International Symposium of Coptic Studies by the Saint Mark Foundation, Monastery of St. Bishoi (Wadi al-Natrun), 10–14 February, 2019* (red. S. Moawad) (Cairo: Saint Mark Foundation 2022) 139–153.
 - 15 C. Burchard, „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi”, *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen*

koptyjskiej, która – z drobnymi różnicami – podąża za Septuagintą. Są to: Księga Judyty (CAVT 193), *Modlitwa Manasses*a (CAVT 178), pierwsza, druga i czwarta Księga Machabejska (CAVT 196–197, 199)¹⁶, *Psalm 151* (CAVT 202), Księga Mądrości Salomona (CAVT 210), Syracydes, czyli Księga Syracha (CAVT 211), Księga Barucha (CAVT 232), List Jeremiasza (CAVT 241), Zuzanna (CAVT 246), Bel i smok (CAVT 247) – łącznie 12 utworów. Pozostaje nam więc jedynie 30 apokryfów.

To jednak nie wszystkie utwory powiązane z rękopisami biblijnymi. W kilku manuskryptach, jako część Księgi Daniela, znajdujemy tzw. *Czternastą Wizję Daniela* (CAVT 261). W kilku późnych, najwcześniej trzynastowiecznych, lekcjonarzach na Wielki Piątek pojawia się również *Proroctwo Jeremiasza dane Paszurowi* (CAVT 228). Włączenie tego czytania do lekcjonarza sugeruje, że znajdował się on w przynajmniej niektórych koptyjskich rękopisach Księgi Jeremiasza. Saidzki tekst księgi jest niekompletny, nie sposób więc tego sprawdzić; w bohairskiej wersji fragmentu tego natomiast brak¹⁷. Z kolei jedynie w niektórych rękopisach liturgicznych pojawia się wyimek z *Historii Melchizedeka* (CAVT 95)¹⁸. Fragment utworu po saidzku został włączony w rytuał małżeństwa zawarty w *Wielkim Euchologium* z Białego Klasztoru (kodeks zawiera również modlitwy greckie). Tekst bohairski został zawarty w modlitwie na łamanie chleba eucharystycznego¹⁹. W przypadku tych trzech kompozycji nie możemy zatem mówić o niezależnych utworach, ale o tradycji rękopisów biblijnych, lekcjonarzy i ksiąg liturgicznych, które zawierają te elementy. Według dotychczasowej wiedzy żaden z tych tekstów nie funkcjonował w obiegu samodzielnie, co liczbę koptyjskich apokryfów Starego Testamentu zmniejsza do 27.

Takich niesamodzielnych utworów jest jednak więcej. I tak nie mamy żadnych dowodów na to, że *Grota skarbów* (CAVT 11) została przełożona na koptyjski w całości.

Philon und Josephus) (red. W. Haase – H. Temporini) (ANRW II.20, 1; Berlin – New York: De Gruyter 1987) 616–617; CAVT 73: „parum probabile versionem hanc extitisse”. Burchard podaje błędną sygnaturę rękopisu.

16 Znany jest jedynie jeden fragmentarycznie zachowany kodeks z tekstem koptyjskim zawierający liczne skróty i zmiany redakcyjne względem tekstu greckiego, zob. I. Miroshnikov, „The Sahidic Coptic Version of 4 Maccabees”, *VT* 64 (2014) 69–92; C. Blumenthal, „Wenn ein Mensch seinem Nächsten Gewalt antun will...: Beobachtungen zur sahidisch-koptischen Übersetzung von 4Makk”, *VT* 67 (2017) 372–386. Nie wydaje się, aby *Czwarta Księga Machabejska* była uważana kiedykolwiek w Kościele koptyjskim za kanoniczną, niemniej – ponieważ znajduje się w Septuagincie – włączamy ją na nasze potrzeby do tej samej grupy, co dwie pierwsze Księgi Machabejskie. *Trzecia Księga Machabejska*, jak się wydaje, nie została przełożona na koptyjski.

17 Spotykamy go w niektórych rękopisach arabskich Księgi Jeremiasza, ale znalazł się tam wtórnie – patrz A. Suci, „Textual History of Jeremiah’s Prophecy to Pashur”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 112–113.

18 P. Piovaneli, „The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2013) I, 64–84. Za dodatkowe szczegóły dziękuję Agnes T. Mihálykó.

19 Pierluigi Piovaneli, „The Story of Melchizedek”, 67) podaje jeden rękopis (Cambridge, University Library, LI, 6, 32, ff. 68r–71v); Ugo Zanetti („Inventaire des prières de la fraction de la liturgie copte”, *CYNAEIC KAΘOAIKH. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* [red. D. Atanassova – T. Chronz] [Wien: Lit 2014] 782) podaje dziesięć rękopisów.

Niektóre passusy z tego utworu zostały wykorzystane w *Enkomium ku czci św. Marii Magdaleny* Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego²⁰. Również pięć poświadczonych po koptyjsku *Ód Salomona* (CAVT 205) zostało przełożonych z greki jako część obszernego kompendium eklektycznej teologii *Pistis Sophia* powstałego w kręgu grupy zwanej przez badaczy jeuianami.²¹ Grupa ta najwidoczniej traktowała *Ody* jako tekst autorytatywny, są one przytaczane bowiem na równi z Psalmami Dawida. *Ody* nigdy nie funkcjonowały natomiast w literaturze koptyjskiej na własnych prawach. Częścią większej całości jest również *Legenda Józefa* (CAVT 110). Utwór ten należy do kolekcji żywotów świętych, konwencjonalnie zwanej *Historia sacra*²². Fragmenty tego zbioru zostały wydane na początku XX w., ale – o ile mi wiadomo – nie ma żadnych studiów dotyczących kolekcji jako całości²³.

Do tego CAVT zamieszcza jako oddzielne pozycje fragmenty, które zostały rozpoznane później jako części większych dzieł homiletycznych, wykorzystujących materiał apokryficzny (lub może będących nawet źródłem tych opowieści). Są to *Fragmenta Coptica Henoch II* (CAVT 71), które należą do homilii Pseudo-Jana Chryzostoma *O czterech bezcielesnych istotach* (*In quattuor Animalia*)²⁴, oraz *Historia Joseph et fratrum eius* (CAVT 112), która przynależy do większej kompozycji, być może *Homilii na Iz 5* Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego²⁵. Takie wykorzystanie apokryfów przy tworzeniu homilii jest bardzo częste w literaturze koptyjskiej. Cały wręcz tekst apokryfu mógł zostać ujęty w ramę homiletyczną przypisaną czcigodnej postaci z przeszłości, co zapewne służyło legitymizacji pozabiblijnego materiału. Tak należy rozumieć fakt, że w redakcji bohairskiej *Żywoty patriarchów* przypisane są Atanazemu Aleksandryjskiemu. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że teksty bohairskie zachowane na dwóch bifoliach,

-
- 20 R.-G. Coquin – G. Godron, „Un encomion copte sur Marie-Madeleine attribué à Cyrille de Jérusalem”, *BIFAO* 90 (1990) 169–196.
- 21 Grupa ta została zidentyfikowana i scharakteryzowana w niedawnej syntezie E. Evans, *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (NHMS 89; Leiden: Brill 2015).
- 22 *Historia sacra* to zbiór krótkich narracji dotyczących postaci biblijnych. Opublikowane fragmenty nie odnoszą się wyłącznie do Józefa, ale tylko one zostały uznane przez CAVT za apokryf.
- 23 E.O. Winstedt, „Addenda to ‘Some Coptic Apocryphal Legends’”, *JTS* 10 (1909) 389–412.
- 24 Edycja (oparta na jednym rękopisie): „Encomium on the Four Bodiless Living Creatures” (red. C.S. Wansink), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (CSCO 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 27–46; identyfikacja fragmentów: B. A. Pearson, „The Munier Enoch Fragments, Revisited”, *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften’s Thirtieth Year* (red. H.-G. Bethge et al.) (NHS 54; Leiden: Brill 2002) 375–383. Homilia ta ma szkatułkową strukturę z odmiennymi czasami akcji dla każdej z narracji, które odnoszą się do epoki patrystycznej, czasów apostołów, patriarchów, a nawet okresu przed stworzeniem. Alin Suci (The Berlin-Strasbourg Apocryphon, 6) zalicza ten utwór wraz z siedemnastoma innymi do rodzaju „apostolic memoirs embedded in a pseudo-patristic sermon”.
- 25 P. Devos, „Une Histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le Chant de la Vigne”, *AnBoll* 94 (1976) 137–154; P. Devos, „Le «Chant» Copte «de la Vigne» dans deux feuillets de Berlin”, *AnBoll* 95 (1977) 275–290; Ostrożna identyfikacja (na podstawie CMCL) C. Louis, *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l’IEAO du Caire. Contribution à la reconstruction de la bibliothèque du Monastère Blanc* (Dys. École Pratique des Hautes Études; Paris 2005) 505.

indeksowane w *CAVT*, a datowane na IX w. (*Historia seditionis Satanae* [nr 13] i *Historia occisionis Abel* [nr 47]), są faktycznie częściami podobnych kompozycji homiletycznych. Ponieważ jednak na ten moment nie zostało to wykazane, nie wykluczam ich z listy apokryfów. Do nieznannej homilii może należeć również niedawno opublikowany fragment saidzkiego apokryfu Exodusu²⁶.

Po odjęciu tych pięciu utworów pozostają nam 22 apokryfy, które w części są znane znowu z niewielkich tylko fragmentów. Bardzo możliwe, że niektóre z nich zostaną z czasem rozpoznane jako partie większych utworów. Są one poświadczane łącznie w 26 księzkach (kodeksach) – niektóre z nich w kilku różnych, inne znowu zebrane po kilka w jednym kodeksie. Czy to dużo? Na ten moment (22 VIII 2023) *Archaeological Atlas of Coptic Literature* indeksuje 6114 kodeksów („codicological units”), a zatem kodeksy z apokryfami Starego Testamentu stanowią zaledwie 0,4% całości. Ponieważ Atlas zawiera względnie aktualną listę rękopisów, uwzględniając nowe odkrycia liczba kodeksów z apokryfami starotestamentowymi wzrosłaby może o kilka, ale nadal będą to marginalne procenty.

Jeśli spojrzymy na te 26 kodeksów z 22 utworami, to zauważymy znaczną liczbę księzek wczesnych – czwarto- i piątowiecznych – łącznie 12 kodeksów (46%)²⁷. Znaczna część wczesnych tekstów, zawarta w trzech kodeksach, wchodzi w skład tzw. Biblioteki z Nag Hammadi. Czwartowieczne są również wszystkie rękopisy *Apokalipsy Eliasza*, *Sofoniasza*, *Testamentu Hioba*, *Testamentu Adama* i *Testamentu Abrahama* (ostatnie trzy w jednym kodeksie) oraz *Wniebowzięcia Izajasza*.

Jeśli idzie o Nag Hammadi, to mówimy o następujących utworach: *Apokalipsa Adama* (*CAVT* 12), *Drugi Logos Wielkiego Seta* (*CAVT* 55), *Trzy stele Seta* (*CAVT* 56), *Norea* (*CAVT* 57), *Parafraza Sema* (*CAVT* 86), *Melchizedek* (*CAVT* 96) – łącznie sześć utworów. Aż trzy z nich znajdują się w siódmym kodeksie z Nag Hammadi, dwa natomiast w kodeksie dziewiątym. *Apokalipsa Adama* mieści się w piątym kodeksie – który jest zbiorem apokryfów o charakterze apokaliptycznym, z tym że pozostałe są związane z postaciami nowotestamentowymi. Zwykle datowane są one na IV w., choć nie można wykluczyć, że przynajmniej niektóre powstały na początku V w. Wśród badaczy nie ma zgody w kwestii kontekstu powstania i lektury tekstów z Nag Hammadi. Dzisiaj wiemy już z pewnością, że w „bibliotece” można wyróżnić mniejsze kolekcje, kodeksy V i IX należą (wraz z kilkoma innymi) do jednej z takich grup, kodeks VII zaś do innej²⁸. W ostatnich latach mamy do

26 F. Krueger, „Pharaoh’s Sorcerers Revisited: A Sahidic Exodus Apocryphon (PLips. Inv. 2299) and the Legend of Jannes and Jambres the Magicians between Judaism, Christianity, and Native Egyptian Tradition”, *APF* 64 (2018) 148–198. Warto tu wspomnieć też utwór, który co prawda nie pojawił się w *CAVT*, ale funkcjonował w literaturze błędnie jako koptijski apokryf Salomona, jak wykazali to Alin Suci i Felix Albrecht („Remarks on a Coptic Sahidic Fragment of 3 Kingdoms, Previously Described as an Apocryphon of Solomon”, *JBL* 136 [2017] 57–62). Fragmentarycznie zachowany tekst to faktycznie przekład saidzki Trzeciej Księgi Królewskiej (LXX).

27 Można by uwzględnić jeszcze datowany na V/VI w. kodeks z *Czwartą Księgą Ezdrasza* (CLM 739).

28 Najnowszy podział biblioteki na mniejsze podzespoły zaproponował L. Painchaud, „The Production and Destination of the Nag Hammadi Codices”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhug – L. Jenott) (STAC 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 387–426.

czynienia z ożywieniem dawnej koncepcji monastycznej genezy kodeksów. Promotorami tej interpretacji są Hugo Lundhaug i skupione wokół niego środowisko²⁹. Wnioski Lundhauga wydają się jednak nieprzekonujące. Istnieją inne, bardziej ekonomiczne wyjaśnienia³⁰. Obok wielu szczegółowych argumentów kluczowe jest to, że żaden tekst z Nag Hammadi nie został nigdy zacytowany ani nawet wspomniany w późniejszej (bardzo obfitej) literaturze monastycznej, podczas gdy przynajmniej dla *Ewangelii Tomasza* mamy niezbitę dowody na obfitą recepcję manichejską. Żaden z niezależnych rękopisów zawierających utwory znane z Nag Hammadi (a mamy już trochę takich zewnętrznych wobec niej świadków) nie ma również jednoznacznie monastycznej proveniencji³¹.

Jednak i inne apokryfy starotestamentowe, spoza „biblioteki” z Nag Hammadi, mają jedynie wczesne poświadczenia. *Apokalipsa Eliasza* i ściśle z nią powiązana *Apokalipsa Sofoniasza* są poświadczone całkiem licznie, bo *Apokalipsa Eliasza* aż w czterech rękopisach, *Apokalipsa Sofoniasza* w trzech³². W dwóch kodeksach oba utwory występują razem. Wszystkie manuskrypty są czwartowieczne, za wyjątkiem jednego, który pochodzi z przełomu IV i V w. (CLM 1022). Zachowała się z niego tylko jedna składka, w sumie 20 stron. Kodeks ten wchodzi w skład Papyri Bodmer (zwanymi także Dishna Papers), które – znowu przez niektórych – są interpretowane jako biblioteka monastyczna, na co jednak nie ma w pełni przekonujących dowodów³³.

Obok liczenia rękopisów mamy jeszcze jedną metodę przyjrzenia się obiegowi apokryfów Starego Testamentu wśród egipskich chrześcijan. Otóż na papirusach, ostrakach i w inskrypcjach zachowały się różnego typu listy książek³⁴. Tytuły poszczególnych utworów znajdujemy również w listach prywatnych, w prośbach o użyczenie, zwrot bądź wykonanie

29 Zwłaszcza H. Lundhaug – L. Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (STAC 97; Tübingen: Mohr Siebeck 2015).

30 P. Piwowarczyk – E. Wipszycka, „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?”, *Adamantius* 23 (2017) 432–458.

31 Przegląd świadectw zewnętrznych poświadczających teksty znane z Nag Hammadi daje P. Piwowarczyk, „Popularity of the Nag Hammadi Texts in Early Christianity: Survey and Interpretation of External Evidence”, *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze* 20 (2021) 85–138.

32 H. Lundhaug, „The Apocalypse of Elijah in the Context of Coptic Apocrypha”, *The Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety. Literature, Papyrology, Ethics* (red. G.V. Allen et al.) (Manuscripta Biblica 10; Berlin – Boston: De Gruyter 2023) 161–174.

33 J.M. Robinson, *The Story of the Bodmer Papyri. From the First Monastery's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin* (Cambridge: Clark 2011); H. Lundhaug, „The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices: The Remains of a Single Monastic Library?”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhaug – L. Jenott) (STAC 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 329–386. Bardzo szeroki przegląd studiów daje monograficzny numer *Adamantius* 21 (2015). W tym tomie o kontekście powstania kolekcji pisze Alberto Camplani („Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papiri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo”, *Adamantius* 21 [2015] 98–135). Camplani za twórców Dishna Papers uznaje świeckich intelektualistów.

34 Patrzą przeglądy tego typu materiału: E. Mazy, „Livres chrétiens et bibliothèques en Égypte pendant l'Antiquité tardive: le témoignage des papyrus et ostraca documentaires”, *JCoptS* 21 (2019) 115–162; R. Otranto, „Alia tempora, alii libri. Notizie ed elenchi di libri cristiani su papiro”, *Aeg* 77 (1997) 101–124.

konkretnej książki. Jeśli przyjrzymy się tego typu katalogom zachowanym na papirusie, to ograniczony obieg ksiąg apokryficznych okaże się bardzo wyraźny. Grecki papirus *P.Leid. Inst. I 13*, datowany na VII lub VIII w., o nieznannej proveniencji, jest obszernym inwentarzem ruchomości znajdujących się w nieznanym nam kościele. Pomiędzy nimi mamy listę 45 książek. Tylko jedną z nich możemy z dużym prawdopodobieństwem uznać za starotestamentowy apokryf: „βιβ[λι(ον)] κ[αινοῦργ(ιον)] ἐ[χ(ον)] Εσδρα προφ(ητειαν)”, czyli prawdopodobnie *Czwartą Księgą Ezdrasza*. Inwentarz sporządzono po grecku, ale kościół posiadał również księgi po koptyjsku, wspomniany został bowiem dwujęzyczny psalterz (Υαλτήρ[ι(ον)] διγλωσσ[σο(ν)]), a żywot jakiegoś świętego zostaje określony jako księga grecka ([E]λληρικ(όν))³⁵.

Najdłuższym zachowanym katalogiem na ostrakonie jest koptyjski inwentarz biblioteczny z klasztoru św. Eliasza „na skale” (*SBKopt. I 12*), pochodzący z regionu tebańskiego, datowany na VII lub VIII wiek³⁶. Liczy on około 70 pozycji. Lista nie zawiera żadnych dzieł apokryficznych czy pseudoepigrafów za wyjątkiem *Kanonów apostołskich* i *Didaskaliów apostołskich*. Również wśród książek wymienionych w katalogowych inskrypcjach w tzw. „sekretniej komnacie”, prawdopodobnie bibliotece, Białego Klasztoru w Sohag nie znajdujemy żadnych apokryfów³⁷.

Wszystkie wzmianki o księgach chrześcijańskich wymienionych z tytułu w różnego typu inwentarzach zachowanych na papirusach i ostrakach, jak również w listach prywatnych zachowanych na greckich i koptyjskich papirusach i ostrakach zinwentaryzowała Elodie Mazy. Jej badanie objęło 58 listów dokumentowych i 22 inwentarze, na których łącznie udało jej się zidentyfikować 402 książki. Wymownym jest, że w tej liczbie znajdują się jedynie cztery apokryfy: wspomniana już *Apokalipsa Ezdrasza*, *Księga Jubileuszów* (oba zapisy po grecku), *Księga Mądrości* oraz *Akta Pilata*. Każda z nich została wzmiankowana jedynie raz. Z przyjętego przez nas katalogu apokryfów Starego Testamentu mamy więc tylko dwie wzmianki o jedynie dwóch utworach. Inną metodologię przyjęła Marta Addessi, która zbadała statystycznie wszystkie utwory literackie z regionu Teb Zachodnich zindeksowane w Leuven Database of Ancient Books. Wśród 259 rękopisów (na papirusie, pergaminie, ceramicznych i kamiennych ostrakach oraz drewnianych tabliczkach) zaledwie sześć (2,3%) znalazło się w kategorii apokryfów³⁸. Jest to o tyle istotne, że Teby Zachodnie dostarczyły bardzo obszernego materiału papirusowego, który pozwala uznać obliczenia Marty Addessi za miarodajne oddanie proporcji rzeczywistych lektur mniszych.

35 *P.Leid.Inst. I 13* (= *P.L.Bat. XXV 13*), linijki 6–7, 36; Otranto, „Alia tempora”, 114–122.

36 R.-G. Coquin, „Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Élie « du rocher » (ostracon IFAO 13315)”, *BIFAO* 75 (1975) 207–239.

37 W.E. Crum, „Inscriptions from Shenoute’s Monastery”, *JTS* 5 (1904) 564–568.

38 Mazy, „Livres chrétiens”; M. Addessi, „Reconstructing the Cultural Landscape of Christian Western Thebes: Contextualization of Literary Texts”, *SMSR* 86 (2020) 168, 171. Addessi raz podaje pięć, a raz sześć tekstów apokryficznych. Wymienia konkretnie tylko dwie kopie listu Abgara do Chrystusa. Niestety nie określa charakteru pozostałych trzech bądź czterech apokryfów.

Opierając się na powyższym wywodzie, możemy śmiało powiedzieć, że apokryfy Starego Testamentu były w literaturze koptyjskiej reprezentowane przez niewielką liczbę utworów. Kodeksy zawierające ten typ literatury stanowią absolutny margines produkcji książkowej, a co za tym idzie również ich poczytność (indywidualna czy nawet zbiorowa) musiała mieć podobnie marginalny charakter. Dodajmy do tego, że zarówno liczba utworów, jak i rękopisów znajdujących się w obiegu malała z czasem, począwszy już od V wieku. François Bovon ów przypadek bądź śladowe i przypadkowe zachowanie apokryfów uznał wręcz za jedno z kryteriów definiujących tego typu literaturę wobec tekstów kanonicznych i „pożytecznych dla duszy”³⁹. Jego zdaniem ta trzecia kategoria obejmuje utwory nieużywane w liturgii słowa, ale i nieodrzucone, apokryfy zaś to teksty całkowicie wykluczane przez Kościół z lektury⁴⁰. Jako że Bovon w swej pracy nie brał w ogóle pod uwagę tekstów koptyjskich, obserwacje poczynione przeze mnie, a zbieżne z jego kategoryzacją, potwierdzają użyteczność takiego trójpodziału starożytnej literatury chrześcijańskiej.

Podjmijmy wstępną próbę wyjaśnienia tak znacznego ograniczenia produkcji i czytelnictwa apokryfów starotestamentowych. Już w najwcześniejszym okresie teksty apokryfów były postrzegane jako jakościowo różne od ksiąg Starego Testamentu, które można już od IV w. nazywać nawet kanonicznymi, mimo że kanon ten jeszcze przez dłuższy czas zachował ograniczoną płynność. Choć w początkowym okresie literatury koptyjskiej teksty jednoznacznie biblijne i apokryficzne sąsiadowały ze sobą w tych samych kodeksach, już wówczas postrzegano je jako odrębne grupy. Jeden ze świadków rękopiśmiennych *Apokalipsy Eliasza* to kodeks z Aszmunein (CLM 1371). Jest to zasadniczo kodeks biblijny, zawierający Księgę Powtórzonego Prawa, Księgę Jonasza i Dzieje Apostolskie. Zachowana w nim początkowa partia *Apokalipsy Eliasza* została zapisana inną ręką niż pozostałe teksty – pismem kursywnym (podczas gdy księgi biblijne pismem książkowym), na końcu kodeksu⁴¹. Świadczy to o tym, że kodeksy z apokryfami powstawały i/lub były używane przez tych samych ludzi, co kodeksy biblijne. Jednocześnie jednak pokazuje też, że ludzie ci mieli świadomość odrębności tego, co nazywamy apokryfami, od ksiąg biblijnych, a odrębność tę zaznaczano choćby graficznie. Innym przykładem jest „biblioteka” z Nag Hammadi. Pośród ponad pięćdziesięciu tekstów w trzynastu kodeksach nie ma ani jednego tekstu biblijnego, co nie może być przypadkiem. Podobnie jak to, że do usztywnienia okładek kodeksu VII z Nag Hammadi (a więc kodeksu zawierającego aż trzy apokryfy zawarte w *CAVT*) użyto fragmentów papirusu z koptyjskim przekładem Księgi Rodzaju,

39 F. Bovon, „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul”, *HTR* 105 (2012) 133.

40 Bovon, „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books”, 125–137.

41 Lundhaug, „The Apocalypse of Elijah”, 164–165. Niekoniecznie musi być tak, że początek *Apokalipsy Eliasza* posłużył po prostu do wypełnienia pustych kart pozostałych po skopiowaniu tekstów biblijnych. Niewykluczone, że kolejna składka kodeksu, na której znajdowała się dalsza część *Apokalipsy*, po prostu zaginęła.

którą te apokryfy rozwijają⁴². Teksty biblijne były zatem pod ręką twórców kodeksów, ale świadomie unikano ich łączenia z Biblią w jednej księżce.

Począwszy od połowy IV w. patriarchowie Aleksandrii, lokalni biskupi i wpływowi opaci podjęli aktywną walkę z czytelnictwem utworów apokryficznych. Próby obrony tego typu literatury były nieliczne i same z siebie wskazują, że wykorzystanie treści apokryficznych mogło być źródłem ataku na autora. W homilii przypisanej biskupowi Rzymu Ewodiuszowi znajdujemy próbę usprawiedliwienia włączenia w tekst materiału apokryficznego:⁴³

Ale zapewne ktoś dociekliwy (ακριβης) spośród braci mi powie: „Dodales do słów świętych ewangelii”. Ja jednak będę go przekonywać za pomocą przykładu. [...] Król nie będzie szukał winnych, jeśli piękne wykonane hafty zostaną dodane do jego szat, ale pochwali tych, którzy dodali je w obfitości, tak że każdy będzie wychwalać szatę z powodu haftów na niej. Tak Pan Jezus nie będzie nas obwiniał, jeśli dodamy ozdoby (κοσμησις) do świętych ewangelii, ale pochwali nas tym bardziej i pobłogosławi tych, którzy dzięki nim wydadzą owoc⁴⁴.

Powyzsza wypowiedź jest jednak wyjątkiem. Lektura apokryfów, w tym – jak się wydaje – szczególnie apokryfów Starego Testamentu, spotykała się z niechęcią autorytetów kościelnych. Teksty te traktowano jako odrębne od ustalonego kanonu biblijnego przynajmniej od IV w., ale to właśnie powiązanie ich z heretykami ułatwiło ich rugowanie z lektury (stawały się przez to apokryfami w rozumieniu Bovona). Słynny trzydziesty dziewiąty list paschalny Atanazego z 367 r., zawiera listę ksiąg kanonicznych, ale również zwalczając apokryfy przypisane Henochowi, Mojżeszowi i Izajaszowi⁴⁵. Atanazy określa kanon w konkretnym egipskim kontekście polityczno-religijnym. Służył mu on do zdefiniowania i skonsolidowania ortodoksji pod egidą biskupa Aleksandrii. Nie było to w żadnym

42 P.NagHamm. C2; R. Kasser, „Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un codex gnostique”, *Mus* 85 (1972) 65–89.

43 Edycja: “Homily on the Passion and the Resurrection Attributed to Euodius of Rome” (red. P. Chapman), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (CSCO 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 79–106. U Pseudo-Ewodiusza chodzi o apokryfy nowotestamentowe, ale w tym miejscu jest to dla nas nieistotne. Na temat tego niezwykłego passusu zob. m.in.: Lundhaug – Jenott, *The Monastic Origin*, 149–151; Suci, *The Berlin-Strasbourg Apocryphon*, 123–124; van der Vliet, „The Embroidered Garment”, 185–187.

44 Pseudo-Ewodiusz, *De passione* 40, 42 (Chapman, 90–91). Przekład własny.

45 Atanazy z Aleksandrii, *Epistula festalis* 39,21: „Któż sprawił, że prostaczkowie wierzą w owe księgi Henocha? Czyż nie ma księgi Mojżesza? Dlaczego oni powiadają, że jest apokryficzna księga Izajasza?”. Gdzie indziej zaś (*Epistula festalis* 39,32) precyzuje: „Usłyszałem, że heretycy, szczególnie ci nędzni melicjanie, chępią się księgami zwanymi apokryfami” (przekład własny). Wydanie tekstu koptyjskiego: S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte* (red. L.-T. Lefort) (CSCO 150, Scriptorum Coptici 19; Louvain: Durbecq 1955) 15–22; komentarz i przekład listu z koptyjskiego na włoski w: Atanasio di Alessandria, *Lettere festali*, Anonimo, *Indice delle lettere festali* (red. A. Camplani) (Milano: Paoline 2003) 498–518.

wypadku posunięcie czysto teologiczne czy naukowe⁴⁶. List został co prawda napisany po grecku, ale zachował się w większej części jedynie po koptyjsku, co pokazuje jego trwały wpływ na zawartość koptyjskich bibliotek kościelnych i klasztornych⁴⁷. Innym osiągnięciem Atanazego było bowiem stworzenie szczególnej więzi lojalności z liczącymi się ośrodkami monastycznymi. Mnisi pachomiańscy (a później i szenutiańscy) pozostaną opoką patriarchów aleksandryjskich w walce przeciw herezji. Oczywiście nie były to procesy natychmiastowe, ale w przeciągu niecałego wieku zdefiniowały literaturę koptyjską. Dane liczbowe i jakościowe pokazują jednoznacznie, że – i tak niewielka – obecność apokryfów w produkcji książkowej i lekturze spadała z czasem. W mojej opinii należy wiązać to z rosnącą stale monastycyzacją literackiej kultury koptyjskiej oraz samej produkcji książek. Od V w. radykalnie zmniejszyła się liczba czytelników książek koptyjskich spoza kręgów monastycznych. W tym czasie zaniknęły niewielkie grupy ascetyczne szukające swego miejsca poza okiem miejscowego biskupa i wyznające nieortodoksyjne poglądy teologiczne. Tylko nieco później przestajemy słyszeć o manichejczykach w Egipcie, a była to społeczność aktywnie zasilająca produkcję literacką w języku koptyjskim, czytająca także apokryfy staro- i nowotestamentowe. Po podboju arabskim zdają się zanikać – i wcześniej słabo poświadczane – elity świeckie zainteresowane koptyjską książką. Cała kultura literacka w tym języku chroni się za murami klasztorów i w kościołach, a nieliczni czytający świeccy stają się zależni od monastycznej produkcji literackiej oraz ograniczeń czytelniczych narzuconych przez klasztory i wywodzący się z klasztorów episkopat.

46 O odmiennych kontekstach tworzenia list ksiąg kanonicznych w IV i V w. pisze Winrich A. Löhr („Norm und Kontext – Kanonslisten in der Spätantike”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 [2005] 202–229; na temat listu Atanazego ibidem, 216–221); o kanonie Atanazego i kanonie „academic Christians” pisze David Brakke („Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth Festal Letter”, *HTR* 87 [1994] 395–419).

47 Partie greckie dotyczące kanonu zachowały się w greckich zbiorach kanonicznych, tzw. *Canones patrum Graecorum* (Atanazy Wielki, „O pismach Bożych”, *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita* [red. A. Baron – H. Pietras, tł. S. Kalinkowski] [Synody i Kolekcje Praw 3; Kraków: WAM 2009] 26–28), jak i po syriacku. Większa część utworu zachowała się jedynie po koptyjsku. Braki wynikają z uszkodzenia kodeksu. List jest przywoływany przez Szenutego z Atripe w jego dziele skierowanym przeciw apokryfom cytowanym jako „I am Amazed” (konwencjonalnie rozróżnia się dzieła Szeutego wedle incipitów w przekładzie angielskim) albo *Contra Origenistas* (Schenute von Atripe, *Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)* [red. H.-J. Cristea] [STAC 60; Tübingen: Mohr Siebeck 2011] 66–67, 74–75). Bezpośrednie odwołanie do listu mamy również w *Żywocie Pachomiusza, Vita Pachonii SBo 189* („The Bohairic Life of Pachomius [SBo]”, *Pachomian Koinonia. I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples* [tł. A. Veilleux] [Cistercian Studies Series 45; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1980] 230).

Dodatek I

Przegląd apokryfów Starego Testamentu w języku koptyjskim⁴⁸

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
1	1	<i>Vita Adae et Evae</i> (= <i>Apocalypsis Moysi</i>)	1 (CLM 728)	fajumski	VI/VII	?	zachowana jedna karta
			2 (CLM 865)	saidzki	VI/VII	?	zachowana jedna karta
2	3	<i>Testamentum Adae</i>	1 (CLM 745)	saidzki	IV/V	?	niewydany
3	11	<i>Caverna thesaurorum</i>	1 (CLM 554)	saidzki	XI/XII	Biały Klasztor	cytaty wkomponowane w <i>Enkomion ku czci św. Marii Magdaleny</i> Pseudo-Cyryła Jerozolimskiego
			2 (CLM 1267)	?	?	?	cytaty wkomponowane w <i>Enkomion ku czci św. Marii Magdaleny</i> Pseudo-Cyryła Jerozolimskiego
4	12	<i>Apocalypsis Adae</i> (NHC V, 5)	1 (CLM 666)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
5	13	<i>Historia seditionis Satanae</i>	1 (CLM 6614)	bohairski	IX/X	Wadi Natrun, klasztor św. Makarego	zachowane jedno bifolium
6	47	<i>Historia occisionis Abel</i>	1 (CLM 3986)	bohairski	IX–XI	Wadi Natrun, klasztor św. Makarego	zachowane jedno bifolium
7	55	<i>Secundus tractatus magni Seth</i> (NHC VII, 2)	1 (CLM 668)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
8	56	<i>Tres columnae Seth</i> (NHC VII, 5)	1 (CLM 668)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
9	57	<i>Intelligentia Noreae uxoris Seth</i> (NHC IX, 2)	1 (CLM 670)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
10	61	<i>Henoch Aethiopicus</i> (<i>Henoch I</i>)	1 (CLM 4267)	saidzki	VI/VII	?	<i>I En.</i> 93,3–8; rękopis zaginiony ⁴⁹
11	70	<i>Fragmenta Coptica Henoch I</i>	1 (CLM 903)	saidzki	VII/VIII	Diospolis Mikra (Hou)	tzw. <i>Coptic Enoch Apocryphon</i>
12	71	<i>Fragmenta Coptica Henoch II</i>	1 (CLM 1725)	saidzki	?	?	fragmenty homilii Pseudo-Jana Chryzostoma <i>O czterech bezcielesnych istotach</i>

⁴⁸ Nie jest moim celem podawanie pełnej bibliografii wydań. Znaleźć ją można w CAVT. Po numerze CLM można odszukać informacje o poszczególnych rękopisach w the Archaeological Atlas of Coptic Literature. Okazjonalnie podaję odwołania do najnowszych opracowań mniej znanych utworów. W zapisie datacji rękopisów znak / oznacza „lub”.

⁴⁹ Najnowsza reedycja: H. Drawnel, *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (Oxford: Oxford University Press 2019) 54–58.

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
13	86	<i>Paraphrasis Sem</i> (NHC VII, 1)	1 (CLM 668)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
14	88	<i>Testamentum Abrahæ</i>	1 (CLM 745)	saidzki	IV/V	?	niewydany
			2 (CLM 163)	bohairski	X	Wadi Natrum, klasztor św. Makarego	przypisany Atanazemu z Aleksandrii
15	95	<i>Historia de Melchisedech</i> ⁵⁰	1 (CLM 3055)	saidzki	X/XI	Biały Klasztor	fragment zachowany w tzw. <i>Wielkim Euchologium</i>
			2 (liczne rękopisy bohairskie) ⁵¹	bohairski	–	–	fragment zachowany w liturgii jako modlitwa nad łamanym chlebem
16	96	<i>Tractatus Melchisedech</i> (NHC IX,1)	1 (CLM 670)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
17	98	<i>Testamentum Isaac</i>	1 (CLM 253)	saidzki	IX	Hamuli, klasztor św. Michała Archanioła	–
			2 (CLM 163)	bohairski	X	Wadi Natrum, klasztor św. Makarego	przypisany Atanazemu z Aleksandrii
			3 (CLM 6736)	saidzki	X/XI	?	zniszczony w 1940 ⁵²
18	99	<i>Testamentum Jacob</i>	1 (CLM 163)	bohairski	X	Wadi Natrum, klasztor św. Makarego	przypisany Atanazemu z Aleksandrii
19	105	<i>Joseph et Aseneth</i>	Nd.	Nd.	Nd.	Nd.	tekst niepoświadczony po koptyjsku
20	110	<i>Legenda Joseph</i>	1 (CLM 315)	saidzki	X/XI	Biały Klasztor	należy do cyklu tzw. <i>Historia sacra</i>
21	111	<i>Historia apocrypha de Joseph</i> ⁵³	1 (CLM 32)	saidzki	IV/V	?	–

50 J. Dochhorn, „Die Historia de Melchisedech (Hist Melch) – Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminare”, *Mus* 117 (2004) 7–48, reedycja fragmentów koptyjskich *ibidem*, 24–27.

51 Zanetti, „Inventaire des prières”, 782.

52 Przed zniszczeniem biblioteki w pożarze w 1940 r. tekst ten, jak i pozostałe rękopisy koptyjskie z Leuven, został jednak opublikowany przez Louisa-Théophile’a Leforta (*Les manuscrits coptes de l’Université Louvain. I. Textes littéraires* [Louvain: Bibliothèque de l’Université 1940] 139–140); identyfikacja utworu: A. Suci, „An Old Testament Pseudepigraphon in Coptic: Yet Another Manuscript from the Sahidic Version of the Testament of Isaac”, <https://alinsuciu.com/2012/05/03/an-old-testament-pseudepigraphon-in-coptic-yet-another-manuscript-from-the-sahidic-version-of-the-testament-of-isaac/>.

53 Na temat tego rzadko komentowanego tekstu: J. Dochhorn – A.K. Petersen, „Narratio Ioseph: A Coptic Joseph-Apocryphon”, *JSJ* 30 (1999) 431–463.

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
22	112	<i>Historia Joseph et fratrum eius</i>	1 (CLM 332)	saidzki	VII/VIII	Biały Klasztor	fragmenty <i>Homilii na Iż 5</i> Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego
			2 (CLM 4134)	saidzki	IX/X	Biały Klasztor	fragmenty <i>Homilii na Iż 5</i> Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego
			3 (CLM 395)	saidzki	IX/X	Biały Klasztor	fragmenty <i>Homilii na Iż 5</i> Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego
23	167	<i>Apocalypsis Eliae</i>	1 (CLM 284)	achmimski	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–
			2 (CLM 1003)	saidzki	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–
			3 (CLM 1371)	saidzki	IV	Aszmunein; w grobie?	cytat z Apokalipsy zapisany kursywą na końcu kodeksu
			4 (CLM 1022)	saidzki	IV/V	Diszna?	–
24	178	<i>Oratio Manasse</i>	tekst zawarty w Biblii koptyjskiej				
25	180	<i>4 Esdrae</i>	1 (CLM 739)	saidzki	V/VI	?	–
			2 (CLM 6735) ⁵⁴	saidzki	VI/VII	?	–
			3 (CLM 5341) ⁵⁵	saidzki / arabski	XIV/XV	Biały Klasztor	–
26	193	<i>Judith</i>	księga Biblii koptyjskiej				
27	196	<i>1 Maccabaeorum</i>	księga Biblii koptyjskiej				
28	197	<i>2 Maccabaeorum</i>	księga Biblii koptyjskiej				
29	199	<i>4 Maccabaeorum</i>	księga Biblii koptyjskiej (?)				
30	202	<i>Psalms 151</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
31	205	<i>Odae Salomonis</i>	1 (CLM 17)	saidzki	IV/V	?	poświadczone tylko niektóre <i>Ody</i> ; cytowane w <i>Pistis Sophia</i>
32	207	<i>Testamentum Job</i>	1 (CLM 745)	saidzki	IV/V	?	–
33	210	<i>Sapientia Salomonis</i>	księga Biblii koptyjskiej				
34	211	<i>Siracides</i>	księga Biblii koptyjskiej				
35	216	<i>Apocalypsis Sophoniae</i>	1 (CLM 284)	achmimski	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–
			2 (CLM 756)	saidzki	IV	?	zniszczony w 1940 ⁵⁶
			3 (CLM 1003)	saidzki	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–

54 A. Suciū, „On a Bilingual Copto-Arabic Manuscript of *4 Ezra* and the Reception of This Pseudepigraphon in Coptic Literature”, *JSP* 25 (2015) 7–8.

55 Suciū, „On a Bilingual Copto-Arabic Manuscript”, 8–12, 21–22.

56 Lefort, *Les manuscrits*, 79–80. Tekst ten częściej jest cytowany według *editio princeps*, L.T. Lefort, „Coptica Lovaniensia (suite)”, *Mus* 51 (1938) 31–32 [79–80].

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
36	218	<i>Ascensio Isaiae</i>	1 (CLM 755)	saidzki	IV	?	zniszczony w 1940 ⁵⁷
			2 (CLM 1157)	?	IV	?	–
37	227	<i>Apocryphon Jeremiae de captivitate Babylonis</i>	1 (CLM 856)	fajumski	VII	?	tzw. <i>Coptic Jeremiae Apocryphon</i>
			2 (CLM 231)	saidzki	IX	Hamuli, klasztor św. Archanioła Michała	tzw. <i>Coptic Jeremiae Apocryphon</i> ⁵⁸
38	228	<i>Prophetia Jeremiae ad Pashur</i> ⁵⁹	1 (CLM 3231)	saidzki	XII/XIII	?	lekcjonarz na Wielki Piątek
			2 (CLM 5595)	saidzki	XII/XIV	?	saidzko-arabski lekcionarz na Wielki Piątek
			3 (CLM 3173)	bohairski	1274	?	bohairsko-arabski lekcionarz na Wielki Piątek
			4 (nieznany rękopis wydany przez Henry'ego Tattama w 1852) ⁶⁰	bohairski	?	?	–
39	232	<i>Baruch</i>	księga Biblii koptyjskiej				
40	241	<i>Epistula Jeremiae</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
41	246	<i>Susanna</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
42	247	<i>Bel et draco</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
43	261	<i>Quartadecima visio Danielis</i> ⁶¹	1 (CLM 2165)	bohairski / arabski	1374	?	–
			2 (CLM 2174)	bohairski	1659	?	tylko tekst koptyjski
			3 (CLM 2173)	bohairski / arabski	1660	?	odpis z CLM 2165
			4 (CLM 2175)	bohairski / arabski	1778	?	odpis z CLM 2165
			5 (CLM 6737)	bohairski / arabski	1795	?	–

⁵⁷ Lefort, *Les manuscrits*, 72–78; Lefort, „Coptica Lovaniensia (suite)”, 29–30 [72–78].

⁵⁸ Identyfikacja za A. Suciū, „History of Captivity in Babylon”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 124.

⁵⁹ Suciū, „Textual History of Jeremiah's Prophecy to Pashur”, 111–112; D.D. Hannah, „Jeremiah's Prophecy to Pashur”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2013) I, 368–369.

⁶⁰ H. Tattam, *Prophetiae Majores in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica* (Oxonii: Typographeum Academicum 1852) I, VI; Hannah, „Jeremiah's Prophecy to Pashur”, 369.

⁶¹ Jest to dodatek do Księgi Daniela, który znajduje się w niektórych rękopisach tej księgi, zob. L. DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20; Leiden – Boston: Brill 2005) 179–184; J. van Lent, „The Proto-fourteenth Vision of Daniel”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. I. (600–900)* (red. D. Thomas – B. Roggema) (HCMR 11; Leiden – Boston: Brill 2009) 309–313.

Dodatek II

Przekłady apokryfów koptyjskich na język polski⁶²

- Apocalypsis Adae* (CAVT 12): „Apokalipsa Adama” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 201–228; M. Szmajdziński, „Apokalipsa Adama – wprowadzenie i przekład”, *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (red. M.S. Wróbel) (Analecta Biblica Lublinensia 6; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 155–173; „Apokalipsa Adama” (przeł. W. Myszor, oprac. A. Sowińska), *Apokaliptyka w pismach gnostycznych* (wstęp W. Myszor – P. Piwowarczyk; przeł. i oprac. W. Myszor – A. Sowińska) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 19; Katowice: Wydział Teologiczny UŚ 2017) 66–76.
- Secundus tractatus magni Seth* (NHC VII, 2) (CAVT 55): W. Myszor, „Chrystologia gnostyków: podstawowe problemy”, W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 107–108 (fragment NHC VII 55,9–56,22); W. Myszor, „Stwórca świata i Szatan w pismach gnostyków”, W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 178 (fragmenty: NHC VII 51,21–52,1; 52,10–33; 53,12–17; 54,27–55,4); W. Myszor, „«Ekklesia» i «Kościół» w ujęciu gnostyków”, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 214 (fragment NHC VII 65,33–66,3)
- Intelligentia Noreae uxoris Seth* (NHX IX, 2) (CAVT 57): „Oda o Norei” (przeł. i oprac. W. Myszor), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks IX* (red. W. Kamczyk) (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 21; Katowice: Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora – Wydział Teologiczny UŚ 2019) 31–37.
- Paraphrasis Sem* (NHC VII, 1) (CAVT 86): *Chrzest i pokuta w kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.* (red. J. Słomka) (Biblioteka Ojców Kościoła 25; Kraków: Wydawnictwo M 2004) 142 (tł. W. Myszor) (fragment NHC VII 36,25–38,29); W. Myszor, „Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi”, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 191 (fragmenty NHC VII 1,32–34; 1,36–2,7; 2,36–3,4).
- Historia de Melchisedech* (CAVT 95): R. Zarzeczny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostycznej* (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 9; Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2009) 349 (fragmenty: Paris, BNF, copte 129.20, fol. 136r, ll. 22–26; Cambridge, El. 6,32, 68v, l. 12).
- Tractatus Melchisedech* (NHC IX, 1) (CAVT 96): „Melchizedek” (przeł. i oprac. W. Myszor), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks IX* (red. W. Kamczyk) (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 21; Katowice: Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora – Wydział Teologiczny UŚ 2019) 11–30.
- Testamentum Isaac* (CAVT 98): „Testament Izaaka” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 453–481.
- Testamentum Jacob* (CAVT 99): „Testament Jakuba” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 483–502.

62 Uwzględniam tylko przekłady z wersji koptyjskiej dokonane bezpośrednio z tego języka. W przypadku wielu apokryfów istnieją tłumaczenia na język polski z wersji greckich lub łacińskich. W razie kolejnych wydań i przedruków podano najnowsze wydanie, o ile zostało ono poprawione względem pierwodruku.

- Odae Salomonis* (CAVT 205): R. Zarzeczny, „I Oda Salomona”, *Przegląd Powszechny* 977 (2003) 9.
- Apocalypsis Eliae*: „Apokalipsa Eliasza” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 229–280.
- Apocalypsis Sophoniae* (CAVT 216): „Apokalipsa Sofoniasza” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 133–168.

Bibliografia

Źródła

- Apocalypsis Eliae*, tł. polskie: „Apokalipsa Eliasza” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu; Kraków: Enigma Press 2010) 229–280.
- Atanazy z Aleksandrii, *Epistula festalis* 39, tekst grecki: Atanazy Wielki, „O pismach Bożych”, *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)* (red. A. Baron – H. Pietras; tł. S. Kalinkowski) (Synody i Kolekcje Praw 3; Kraków: WAM 2009) 26–28; tekst koptyjski: S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte* (red. L.-T. Lefort) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 150, Scriptorum Coptici 19; Louvain: Durbecq 1955) 15–22; Atanasio di Alessandria, *Lettere festali*, Anonimo, *Indice delle lettere festali* (red. A. Camplani) (Milano: Paoline 2003).
- Barns, J.W.B. – Browne, G.M. – Shelton, J.C. (red.), *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (Nag Hammadi Studies 16; Leiden: Brill 1981) (= *P.NagHamm.*).
- Ewodiusz (pseudo-), *De passione*: „Homily on the Passion and the Resurrection Attributed to Euodius of Rome” (red. P. Chapman), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 79–106.
- Hoogendijk, F.A.J. – van Minnen, P. (red.), *Papyri, Ostraca, Parchments and Waxed Tablets in the Leiden Papyrological Institute (P.L. Bat. 25)* (Papyrologica Lugduno-Batava 25; Leiden: Brill 1991) (= *P.Leid.Inst.* 1).
- Institutio Michaelis*: Müller, C.D.G. (red.), *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 225, Scriptorum Coptici 31; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1962) 2–60.
- Jan Chryzostom (pseudo-), *In quattuor Animalia*: „Encomium on the Four Bodiless Living Creatures” (red. C.S. Wansink), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 27–46.
- Lanzillotta, L.R. – van der Vliet, J. (red.), *Apocalypsis Pauli. The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sabidic Coptic. Critical Edition, Translation and Commentary* (Vigiliae Christianae Supplements 178; Leiden: Brill 2023).
- Szenute z Atripe, *Contra Origenistas*: Schenute von Atripe, *Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)* (red. H.-J. Cristea) (Studien und Texte zu Antike und Christentum 60; Tübingen: Mohr Siebeck 2011).
- Vita Pachomii* SBo (Saidice-Bohairice): „The Bohairic Life of Pachomius (SBo)”, *Pachomian Koinonia. I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples* (tł. A. Veilleux) (Cistercian Studies Series 45; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1980) 23–295.
- Waldstein, M. – Wisse, F. (red.), *Apocryphon Ioannis. The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33; Leiden: Brill 1995).

Studia

- Addressi, M., „Reconstructing the Cultural Landscape of Christian Western Thebes: Contextualization of Literary Texts”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 86 (2020) 154–172.
- Berno, F., „Rewritten Enochic Narratives: Some Witnesses for the Myth of the Fallen Angels in Post-Chalcedonian Coptic Literature”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 86 (2020) 141–153.
- Blumenthal, C., „Wenn ein Mensch seinem Nächsten Gewalt antun will...: Beobachtungen zur sahidisch-koptischen Übersetzung von 4Makk”, *Vetus Testamentum* 67 (2017) 372–386.
- Bovon, F., „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul”, *Harvard Theological Review* 105 (2012) 125–137.
- Brakke, D., „Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth Festal Letter”, *Harvard Theological Review* 87 (1994) 395–419.
- Burchard, C., „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi”, *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)* (red. W. Haase – H. Temporini) (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.20,1; Berlin – New York: De Gruyter 1987) 543–667.
- Camplani, A., „Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papiri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo”, *Adamantius* 21 (2015) 98–135.
- Coquin, R.-G., „Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Élie «du rocher» (ostracon IFAO 13315)”, *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 75 (1975) 207–239.
- Coquin, R.-G. – Godron, G., „Un encomion copte sur Marie-Madeleine attribué à Cyrille de Jérusalem”, *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 90 (1990) 169–196.
- Crislip, A., „The Book of Jubilees’ in Coptic: An Early Christian *Florilegium* on the Family of Noah”, *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 40 (2003) 27–44.
- Crum, W.E., „Inscriptions from Shenoute’s Monastery”, *Journal of Theological Studies* 5 (1904) 552–569.
- Devos, P., „Une Histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le Chant de la Vigne”, *Analecta Bollandiana* 94 (1976) 137–154.
- Devos, P., „Le «Chant» Copte «de la Vigne» dans deux feuillets de Berlin”, *Analecta Bollandiana* 95 (1977) 275–290.
- DiTommaso, L., *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20; Leiden – Boston: Brill 2005).
- Dochhorn, J., „Die Historia de Melchisedech (Hist Melch) – Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminare”, *Le Muséon* 117 (2004) 7–48.
- Dochhorn, J. – Petersen, A.K., „Narratio Ioseph: A Coptic Joseph-Apocryphon”, *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999) 431–463.
- Drawnel, H., *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (Oxford: Oxford University Press 2019).
- Evans, E., *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 89; Leiden: Brill 2015).
- Graf, G., *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1944) I.
- Gray, P., „Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century”, *Byzantinische Zeitschrift* 81 (1988) 284–289.

- Farag, M.K., „Rewriting Scriptures as a Homiletic Practice in Late Antique Egypt”, *Journal of Coptic Studies* 23 (2021) 47–61.
- Haelewyck, J.-C. (red.), *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (Turnhout: Brepols 1998) (= *CAVT*).
- Hagen, J.L., „No Longer ‘Slavonic’ Only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia”, *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (red. A. Orlov – G. Boccaccini) (Leiden: Brill 2012) 5–34.
- Hannah, D.D., „Jeremiah’s Prophecy to Pashhur”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2013) I, 367–379.
- Hasitzka, M.R.M. (red.), *Koptisches Sammelbuch* (Wien: Hollinek 1993) I (= *SBKopt.*).
- Kasser, R., „Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d’un codex gnostique”, *Le Muséon* 85 (1972) 65–89.
- Krueger, F., „Pharaoh’s Sorcerers Revisited: A Sahidic Exodus Apocryphon (P.Lips. Inv. 2299) and the Legend of Jannes and Jambres the Magicians between Judaism, Christianity, and Native Egyptian Tradition”, *Archiv für Papyrusforschung* 64 (2018) 148–198.
- Lefort, L.T., „Coptica Lovaniensia (suite)”, *Le Muséon* 51 (1938) 1–32 [49–80].
- Lefort, L.T. (red.), *Les manuscrits coptes de l’Université Louvain. I. Textes littéraires* (Louvain: Bibliothèque de l’Université 1940).
- van Lent, J., „The Proto-fourteenth Vision of Daniel”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. I. (600–900)* (red. D. Thomas – B. Roggema) (History of Christian-Muslim Relations 11; Leiden – Boston: Brill 2009) 309–313.
- Louis, C., *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l’IEAO du Caire. Contribution à la reconstruction de la bibliothèque du Monastère Blanc* (Dys. École Pratique des Hautes Études; Paris 2005).
- Löhr, W.A., „Norm und Kontext – Kanonslisten in der Spätantike”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 (2005) 202–229.
- Lundhaug, H., „The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices: The Remains of a Single Monastic Library?”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhaug – L. Jenott) (Studien und Texte zu Antike und Christentum 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 329–386.
- Lundhaug, H., „The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries”, *Coptic Literature in Context (4th–13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (red. P. Buzi) (Roma: Quasar 2020) 213–227.
- Lundhaug, H., „Apocryphal Literature in Coptic”, *Coptic Literature. Proceedings of the Ninth International Symposium of Coptic Studies by the Saint Mark Foundation, Monastery of St. Bishoi (Wadi al-Natrun), 10–14 February, 2019* (red. S. Moawad) (Cairo: Saint Mark Foundation 2022) 139–153.
- Lundhaug, H., „The Apocalypse of Elijah in the Context of Coptic Apocrypha”, *The Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety. Literature, Papyrology, Ethics* (red. G.V. Allen et al.) (Manuscripta Biblica 10; Berlin – Boston: De Gruyter 2023) 161–174.
- Lundhaug, H. – Jenott, L., *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97; Tübingen: Mohr Siebeck 2015)
- Mazy, E., „Livres chrétiens et bibliothèques en Égypte pendant l’Antiquité tardive: le témoignage des papyrus et ostraca documentaires”, *Journal of Coptic Studies* 21 (2019) 115–162.
- Miroshnikov, I., „The Sahidic Coptic Version of 4 Maccabees”, *Vetus Testamentum* 64 (2014) 69–92.
- Navtanovich, L., „Is There Indeed a Coptic 2 Enoch?”, *Scrinium* 18 (2022) 440–451.
- Otranto, R., „Alia tempora, alii libri. Notizie ed elenchi di libri cristiani su papiro”, *Aegyptus* 77 (1997) 101–124.

- Pearson, B.A., „The Munier Enoch Fragments, Revisited”, *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year* (red. H.-G. Bethge *et al.*) (Nag Hammadi Studies 54; Leiden: Brill 2002) 375–383.
- Painchaud, L., „The Production and Destination of the Nag Hammadi Codices”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhaug – L. Jenott) (Studien und Texte zu Antike und Christentum 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 387–426.
- Piovanelli, P., „Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical”, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (red. W. Mayer – B. Neil) (Arbeiten zur Kirchengeschichte 121; Berlin – Boston: De Gruyter 2013) 87–108.
- Piovanelli, P., „The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2013) I, 64–84.
- Piwowarczyk, P., „Popularity of the Nag Hammadi Texts in Early Christianity: Survey and Interpretation of External Evidence”, *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze* 20 (2021) 85–138.
- Piwowarczyk, P. – Wipszycka, E., „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?”, *Adamantius* 23 (2017) 432–458.
- Robinson, J.M., *The Story of the Bodmer Papyri. From the First Monastery's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin* (Cambridge: Clark 2011).
- Rubinkiewicz, R., „Wstęp”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 2016) XIII–XVIII.
- Starowieyski, M., „Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu”, *Ewangelie apokryficzne. I. Fragmenty – Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa* (red. M. Starowieyski) (Apokryfy Nowego Testamentu 1.1; Kraków: WAM 2003) 19–59.
- Suciu, A., „An Old Testament Pseudepigraphon in Coptic: Yet Another Manuscript from the Sahidic Version of the Testament of Isaac”, <https://alinsuciu.com/2012/05/03/an-old-testament-pseudepigraphon-in-coptic-yet-another-manuscript-from-the-sahidic-version-of-the-testament-of-isaac/>.
- Suciu, A., „On a Bilingual Copto-Arabic Manuscript of 4 Ezra and the Reception of This Pseudepigraphon in Coptic Literature”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 25 (2015) 3–22.
- Suciu, A., *The Berlin-Strasbourg Apocryphon. A Coptic Apostolic Memoir* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 370; Tübingen: Mohr Siebeck 2017).
- Suciu, A., „A Quotation from 6 Ezra in the *Sermo asceticus* of Stephen the Theban”, *Apocrypha* 29 (2018) 59–67.
- Suciu, A., „History of Captivity in Babylon”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 122–126.
- Suciu, A., „Textual History of Jeremiah's Prophecy to Pashur”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 112–113.
- Suciu, A. – Albrecht, F., „Remarks on a Coptic Sahidic Fragment of 3 Kingdoms, Previously Described as an Apocryphon of Solomon”, *Journal of Biblical Literature* 136 (2017) 57–62.
- Tattam, H., *Prophetæ Majores in dialecto linguæ Aegyptiacæ Memphitica seu Coptica* (Oxford: Typographeum Academicum 1852) I.
- van der Vliet, J., „The Embroidered Garment: Egyptian Perspectives on 'Apocryphity' and 'Orthodoxy'”, *The Other Side. Apocryphal Perspectives on Ancient Christian "Orthodoxies"* (red. T. Nicklas *et al.*) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 117; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017) 177–192.
- Winstedt, E.O., „Addenda to 'Some Coptic Apocryphal Legends'”, *Journal of Theological Studies* 10 (1909) 389–412.

- Zakrzewska, E.D., „L* as a Secret Language: Social Functions of Early Coptic”, *Christianity and Monasticism in Middle Egypt. Al-Minya and Asyut* (red. G. Gabra – H.N. Takla) (Cairo – New York: The American University in Cairo Press 2015) 185–198.
- Zakrzewska, E.D., „A Bilingual Language Variety’ or ‘the Language of the Pharaohs’? Coptic from the Perspective of Contact Linguistics”, *Greek Influence on Egyptian-Coptic. Contact-Inducted Change in an Ancient African Language* (red. E. Grossman *et al.*) (Hamburg: Widmaier 2017) 115–161.
- Zanetti, U., „Inventaire des prières de la fraction de la liturgie copte”, *CYNAÏIC KAΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* (red. D. Atanassova – T. Chronz) (Wien: Lit 2014) 767–800.

