

Ks. Wincenty MYSZOR

BIBLIOTEKA Z NAG HAMMADI: FORMY LITERACKIE*

Zbiór 52 tekstów koptyjskich z połowy IV wieku, których greckie oryginały sięgają być może nawet II wieku, należy również oceniać jako zbiór utworów o charakterystycznej budowie literackiej. Ujawnienie formy literackiej poszczególnych utworów często rzuca pewne światło na powstanie danego źródła, historię tekstu, a tym samym i na historię idei, które dany tekst niesie. Zbiór z Nag Hammadi, tekstów prawie w całości dostępnych w pierwszych wydaniach i tłumaczeniu całości w języku angielskim i niemieckim¹, nasuwają w miarę większej wiedzy coraz więcej pytań. Nie wyjaśniono dotąd, dlaczego teksty zostały spisane w dwu koptyjskich dialektach, saidzkim i subachmimskim, nie wiadomo dlaczego niektóre utwory pojawiają się w dwu lub trzech wersjach tłumaczonych niezależnie, nie wiadomo również, czy biblioteka powstała jako całość, czy też jest tylko przypadkowym zbiorem różnych mniejszych zbiorów. W tej ostatniej kwestii pojawiają się już pewne znaczące ustalenia. Całą bibliotekę przepisało ośmiu skrybów, jeśli jednak chodzi o dublety, to żaden z nich nie przepisywał dwa razy tego samego utworu. Makulatura w oprawach kodeksów przemawia również za istnieniem wcześniej mniejszych zbiorów. Również sposób przepisywania tekstów wskazuje, że przed wersją, która dotrwała do naszych czasów, tekst był już przepisywany w koptyjskim tłumaczeniu wcześniej. Kto był właścicielem biblioteki, w jakich okolicznościach teksty zostały ukryte, czy pozostają w jakimś związku z ruchem monastycznym w ogóle, a z pachomianami w szczególności? Wszystkie te pytania znajdują obecnie odpowiedź jedynie w hipotezach i domysłach. Wydaje się, że ustalenie formy literackiej tych utworów nie powinno stwarzać takich trudności.

Z pobieżnego nawet przeglądu tytułów utworów z Nag Hammadi można zauważyć, że w bibliotece pojawiają się takie formy literackie, jak „ewangelie”,

* Referat wygłoszony podczas posiedzenia zorganizowanego przez Sekcję Filologii Klasycznej KUL i Komisję Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TNKUL 19 II 1998 przed wręczeniem Księgi Pamiątkowej ks. prof. dr hab. Henrykowi Wójtowiczowi.

¹ Por. J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, Leiden 1988³; G. Lüdemann – M. Janssen, *Bibel der Häretiker. Die gnostische Schriften aus Nag Hammadi*, Stuttgart 1997.

„apokalipsy” i „listy”, a nawet formy typu „dzieje apostołskie”. Chodzi o *Ewangelię Tomasza* (NHC II, 2), *Ewangelię Filipa* (NHC II, 3), *Ewangelię Egipcjan* (NHC III, 2; IV, 2), *Apokalipsę Pawła* (NHC V, 1), dwie *Apokalipsy Jakuba* (NHC V, 3, 4) *Apokalipsę Adama* (NHC V, 5), *Apokalipsę Piotra* (NHC VII, 3), *Apokryficzny list Jakuba* (NHC I, 2), *List Eugnostosa* (NHC III, 3, V, 1), *List Piotra do Filipa* (NHC VIII, 2), zaś dzieje apostołskie z tytułu reprezentują *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* (NHC VI, 1).

1. Apokalipsa. Najbardziej znaczącą formą literacką dla gnostyków była apokalipsa. W gruncie rzeczy większość pism gnostyków ujawnia związki z apokaliptyką jako sposobem wypowiedzi, lub z apokalipsą jako formą literacką². Można to zrozumieć zważywszy na treść gnostyckiego nauczania, które było podawane jako objawienie konieczne do zbawienia. Większość tekstów z Nag Hammadi można zaliczyć do form apokalipsy. Apokalipsami są także utwory, które związane są z postaciami przyjmującymi objawienie. Są to *Zostrianos* (NHC VIII, 1), *Marsanes* (NHC X), *Melchizedek* (NHC IX, 1), Adam, w *Apokalipsie Adama* (NHC V, 5), *Allogenes* (NHC XI, 3). Były to postacie z przeszłości, którym przypisano szczególną prorocką moc, wizje przyszłości, której objawienie przyjęli i mieli przekazać dalej. Na wzór apokryficznej literatury z apokalipsami związane postacie z Nowego Testamentu, Pawła, Piotra, Jakuba. Jednoznacznie apokalipsami są także *Parafraza Seema* (NHC VII, 1) i *Druga nauka wielkiego Seta* (NHC VII, 2). Do form apokalipsy należy również zaliczyć *Myśl naszej wielkiej mocy* (Noema: NHC VI, 4). Apokalipsy wchodzi także w skład większych pism, jako części. O tego rodzaju apokalipsie można mówić w koptyjskiej wersji *Asklepiosia*, utworze należącym do hermetryki, który zawiera *apokalipsę Asklepiosia* (NHC VI, 8; apokalipsa p. 70, 3-74, 17). W innym utworze, który można zaliczyć do traktatów *O początku świata* (NHC II, 5), pojawia się część, którą można zaliczyć do apokalipsy (p. 126, 32-127, 17), podobnie w *Potrójnej Protennaio* (NHC XIII, 1) niektóre fragmenty są apokalipsą (p. 43, 4-44, 29). We wszystkich niemal apokalipsach i fragmentach apokaliptycznych pojawia się nauczyciel, przynoszący objawienie z wyższego świata, przekazuje je wybranemu, godnemu takiego objawienia, który jako pierwszy gnostyk ma je przekazywać dalej innym wybranym. Przyjmujący objawienie staje się sam przekazicielem objawienia.

Apokalipsa Adama wskazuje zatem zarówno na objawienie, które Adam otrzymał jak i na to, które przekazał. Przekazuje je swojemu synowi Setowi. Hermes, napełniony duchem bożym poucza swojego syna-ucznia Tota. Prze-

² Por. F. Morard, *Les apocalypses du Codex V de Nag Hammadi*, w: L. Painchaud – A. Pasquier (wyd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi (dalej = BCNH). Section études 3, Québec-Louvain 1995, 341-357.

kazywanie objawienia może mieć także inną formę: Marsanes sam doświadcza wizji i je przekazuje. W tekstach chrześcijańskich objawiającym jest Jezus. W niektórych tekstach tajemnicę objawia skonkretyzowany głos Boga, (tak w: *Potrójna Protennoia* i *Grzmot, Doskonały Umysł*). Szczególną formą apokalipsy jest rozmowa Jezusa z uczniami. Tu forma apokalipsy krzyżuje się z formą dialogu, o czym będzie jeszcze mowa. Zwykle jest to rozmowa Zmartwychwstałego, choć w pierwszej *Apokalipsie Jakuba* Zbawca mówi z Jabubem przed swoim cierpieniem i po zmartwychwstaniu. W rozmowie Zmartwychwstałego w drugiej *Apokalipsie Jakuba* zostaje dodatkowo włączone działanie, rodzaj demonstracji. W *Apokalipsie Piotra*, Piotr sam doznaje wizji, zbawca natomiast przejmuje rolę *angelus interpretes*, co jest motywem znanym z apokaliptyki³. W *Apokalipsie Pawła* Apostoł najpierw jest pouczany przez dziecko, którym jest prawdopodobnie Jezus, a następnie wstępuje w wizji aż do dzieśiątego nieba.

W apokaliptyce według Ph. Vielhauera można wyróżnić kilka cech identyfikacyjnych⁴. Apokalipsę wyróżnia zazwyczaj autorski pseudonim. Za autora apokalipsy podaje się zwykle znaczącą postać z przeszłości. Apokalipsę wyróżniają wizje, doznawane w stanie ekstazy, snu, rzadziej głosy. Przyjmujący wizje lub słyszający głosy porwany jest do innego świata. Jeśli doznaje tego przed swoją śmiercią, jego pouczenia mają charakter mowy pożegnalnej, testamentu. W rozwinięciu wizji autor apokalipsy posługuje się zwykle obrazowym językiem (*Bildersprache* u Vielhauera), ze świata przyrody lub sztuki. Podaje wyjaśnienia alegoryczne, ale także zagadkowe i nie jednoznaczne. Dla przekazania dokładniejszych wyjaśnień pojawia się postać interpretatora (*angelus interpretes*). Wydarzenia są często w prosty sposób systematyzowane przy pomocy liczb, wycień lub powtórzeń. W apokalipsie można też znaleźć mniejsze formy literackie, jak spojrzenia w przyszłość lub wypowiedzi w futurum, przy czym przyszłość jest przedstawiona jako bliższa, które ma niebawem nastąpić. Opis przedstawia wydarzenia jako zagrożenia i katastrofy, sięgając także zaświatów. W apokalipsie występuje również pareneza i modlitwa. Jeśli uwzględnimy te charakterystyczne dla apokalipsy elementy, to łatwo możemy zauważyć, że w tekstach z Nag Hammadi występują one wyraznie.

2. Ewangelie. Gnostycy byli zainteresowani ogłoszeniem nauki Jezusa bardziej niż opisem jego czynów. Nie potrzebowali zatem ewangelii czynów Jezusa łącznie z dziełem zbawczym na krzyżu. Jednak dla kilku swoich utworów zachowali tytuł „ewangelii”. Nauczanie Jezusa występuje wyraźnie na pierw-

³ Szerzej na temat tej apokalipsy por. W. Myszor, *Apokalipsa Piotra. Nag Hammadi Codex VII, 3, wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (dalej = SSHT) 31(1998) 315-329.

⁴ Por. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 487-490.

szym planie w *Ewangelii Tomasza*, która jest zbiorem wypowiedzi Jezusa, a nie opowieścią o jego nauczaniu i czynach, oraz o śmierci i zmartwychwstaniu, jak w ewangeliach kanonicznych. Ten rodzaj formy literackiej określa H. Köster jako „Spruchewangelium”⁵ i sądzi, że taka literacka postać gnostyckiej ewangelii nawiązuje do jakiegoś zbioru powstałego bardzo wcześnie⁶. Niezależnie od szczegółowych problemów *Ewangelii Tomasza*, takich, jak związek z tradycją synoptyczną, związek z źródłem Q, kwestie datacji, etapów redakcji, można powiedzieć, że gnostycka *Ewangelia Tomasza* przejęła specyficzną formę literacką zbioru powiedzeń Jezusa (*Logia*), tym bardziej chętnie, że naukę Jezusa w gnostyckiej wersji miała przekazywać w sposób oderwany od historii zbawiania i zbawczych działań Jezusa⁷. Więcej problemów przyniosła inna gnostycka ewangelia z Nag Hammadi – *Ewangelia Filipa*. Początkowo próbowano zastosować do niej to samo kryterium oceny formy literackiej, jak przy *Ewangelii Tomasza*, a więc że jest to zbiór powiedzeń Jezusa, ma budowę „Spruchewangelium”. Wprawdzie ponad 30 powiedzeń odnosi się do Jezusa, są jego wypowiedzi lub o nim, jednak większość policzonych na 127 wypowiedzi nie ma formy literackiej logionu. Pojawiła się więc hipoteza, że jest to zbiór wypisów z dzieł gnostyckich, rodzaj *florilegium* lub *excerpta* z wielu dzieł, lub nawet jednego dzieła gnostyckiego z jakiejś chrześcijańsko-gnostyckiej katechezy na temat sakramentów⁸. Byłaby to zatem forma literacka, jaką posłużył się Klemens Aleksandryjski w *Excerpta ex Theodoto*. Określenie tego zbioru jako ewangelii pozostaje być może w związku z kilkoma wypowiedziami Jezusa

⁵ Por. H. Köster, *Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen*, w: H. Köster – J. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 147-190 („Das Verhältnis dieses Spruchewangeliums, das dem Thomasevangelium zugrunde liegt, zur synoptischen Spruchquelle Q ist eine offene Frage”, s. 172); J.M. Sevrin, *Remarques sur le genre littéraire de L’Evangile selon Thomas*, w: L. Painchaud – A. Pasquier (ed.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNH, Section Etudes 3), Québec-Louvain 1995, 263-278.

⁶ Por. Köster s. 173: „Das beweist in der Tat, dass solche Spruchsammlungen mit eindeutiger theologischer Tendenz schon sehr früh im Gebrauch waren, und zwar nicht nur in aramäisch sprechenden Kreisen Syriens; Dass die Quelle „Q”, die von Matthäus und Lukas benutzt wurde, erst ein zweites Stadium dieses Spruchewangeliums war, in das die apokalyptische Menschensohnerwartung eingebracht wurde, um die gnostisierenden Tendenzen dieses Spruchewangeliums zu kontrollieren; um dass Thomasevangelium, das auf ein älteres Spruchewangelium zurückgeht, von dessen Wachstum in die gnostisch Theologie hinein beredetes Zeugnis ablegt”.

⁷ Por. J.M. Sevrin, *Remarques sur le genre littéraire de l’Evangile selon Thomas* (II, 2), w: L. Painchaud – A. Pasquier (wyd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNH, Section études 3), Québec-Louvain 1995, 263-278.

⁸ Por. W.W. Isenberg, w: B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7. Nag Hammadi Studies* (dalej = NHS) 20, Leiden 1989, 134. Wydawca zrezygnował z podziału tej ewangelii na paragrafy według propozycji H.M. Schenkego z pierwszego tłumaczenia (por. także polskie tłumaczenia, w PSP 20, 1979); H.M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium* (Nag-Hammadi-Codex II, 3), neu herausgegeben, übersetzt und erklärt, Berlin 1997, pozostawił 127 # wprowadzając podziału z a, b, c.

albo o Jezusie, względnie zależy od przypisania tego zbioru apostołowi Filipowi. Osobnym problemem jest *Ewangelia Egipcjan* (NHC III, 2 i IV, 2). Wydaje się, że prawdziwy tytuł tego utworu brzmi: *Święta księga wielkiego, niewidzialnego Ducha*. Tytuł *Ewangelia Egipcjan* występuje tylko w jednym kodeksie (NHC III, 69, 6) i może wskazywać na Egipt jako obszar rozpowszechniania tekstu, a nie na treść, czy formę literacką utworu. Treściowe związki „ewangelii” z tym gnostyckim dziełem mogą jedynie wskazywać na identyfikację Jezusa z biblijnym Setem. W innym gnostyckim utworze *Druga nauka wielkiego Seta* przedstawiono Jezusa Chrystusa jako zstępującego z nieba posłańca dla ratowania gnostyków, setytów. Z ewangelią nie ma nic wspólnego *Ewangelia prawdy*: jest to utwór bez tytułu, rodzaj homilii lub katechezy, a określenie „Ewangelia prawdy” jest tylko incipitem tekstu.

3. List. W zbiorze z Nag Hammadi znajdujemy także formę listu. Chodzi tu głównie o *Apokryficzny list Jakuba* (NHC I, 2) i *List Piotra do Filipa* (NHC VIII, 2). Listy przypominają także dwa inne teksty: *Wypowiedź o zmartwychwstaniu do Rheginosa* (NHC I, 4) i *List Eugnostosa* (NHC III, 1 i V, 1). W pierwszym wskazany jest tylko adresat, w drugim zaś tylko nadawca. Wszystkie jednak listy ze zbioru z Nag Hammadi nie są listami w ścisłym znaczeniu. Charakter listu zachowują, tylko zewnętrzne ramy.

Można by je zaliczyć do rodzaju listu określanego mianem „epistula”, a więc przeznaczonego dla szerszego grona czytelników, nawet jeśli wspominamy jest adresat. Z antycznych form można wziąć pod uwagę rodzaj listu pouczającego. Najbliższym wydaje się jednak to, co J. Schnayder określił słowami: „list jako forma kompozycyjna”⁹. Treść takiego utworu rozsądzała formę listu, stawała się rozprawą, traktatem, polemiką. Tylko *List Jakuba* i *List Eugnostosa* mają wstępne formuły epistolarne. W preskrypcie antycznego listu wymieniano w jednym zdaniu nadawcę, odbiorcę listu i pozdrowienia. W *Liście Jakuba* mamy formę orientalną, to znaczy dwa zdania, a pozdrowienie zawiera życzenie pokoju¹⁰. *List Eugnostosa* zawiera we wstępnej formule ogólne pozdrowienia bez wyszczególnienia po imieniu adresata. Dalej jednak rozwija treść w postaci traktatu, który ewentualnie formą literacką przypomina *List do Flory Ptolemeusza*¹¹. *List Piotra do Filipa* zawiera grecką, formułą początkową: „Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa do Filipa, naszego brata umiłowanego i współapostoła, i do braci, którzy są z tobą: Bądź pozdrowiony” (NHC VIII, p. 12-15). Brak jednak w nim pozdrowień końcowych. Wydaje się raczej, że list

⁹ Por. J. Schnayder, *Antologia listu antycznego*, Wrocław 1959, s. XXXII i nn.

¹⁰ Por. D. Kirchner, *Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I*, neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin 1989, 55 i nn. Polskie tłumaczenie według editio princeps zob. W. Myszor, *Teksty z Nag Hammadi*, PSP 20, Warszawa 1979, 109-142.

¹¹ Por. uwagi wydawcy: D.M. Parrott, *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1, NHS 27*, Leiden 1991, 30.

ten kończy się w następnych wierszach już na początku utworu¹². Dalsza część tekstu opisuje już reakcję Filipa na list i zawarte w nim wezwanie, spotkanie uczniów z Jezusem. Sama zaś treść rozwija się w innej formie literackiej. Najwięcej form epistolarnych jak i formę listu pouczającego zachowuje *Wypowiedź o zmartwychwstaniu do Rheginosa*. Tekst ma jednak dwa tytuły; „Wypowiedź o zmartwychwstaniu” na końcu, po pozdrowieniach (NHC I, 50, 17-18) i początek, gdzie wspomniany jest tylko Rheginos bez formuł wstępnych listu¹³. W tekście zwraca się autor do adresata, lub adresatów. Wiele sformułowań listu przypomina styl listów Pawłowych. Wydaje się jednak, że forma listu jest tu wtórna¹⁴.

4. Dzieje apostołskie. Jak już wspomnieliśmy, w bibliotece z Nag Hammadi znajdujemy również formę apokryficzną *acta apostolorum*. Dotyczy to przede wszystkim *Dziejów Piotra i Dwunastu Apostołów*¹⁵. Fragmenty tekstów zredagowanych w stylu „dziejów apostołskich” znajdujemy także w innych utworach¹⁶. Do dziejów apostołskich nawiązuje ponadto inny utwór koptyjski, który znajduje się poza zbiorem z Nag Hammadi, ale który należy tu uwzględnić z racji dwu innych utworów: *Apokryfu Jana* i *Mądrości Jezusa Chrystusa*, których dublety znajdujemy w Nag Hammadi. Chodzi tu także o *Dzieje Piotra* w Codex Berolinensis Gnosticus 8502¹⁷. Warto przypomnieć, że gnostycy posługiwali się formą literacką typu „dzieje apostołskie”, czego przykładem mogą być *Dzieje Tomasza z Pieśnią o perle*. Jeszcze częściej wykorzystali apokryficzne dzieje manichejczy¹⁸.

¹² Piotr pisze: „abyś uznał za słuszne, nasz bracie, i przybył według poleceń naszego Boga, Jezusa. Gdy więc Filip otrzymał (to pismo), i gdy je przeczytał, wybrał się w drogę do Piotra promieniejąc radością” (p. 133, 6-11). Całość utworu zob. VoxP 17(1997) z. 32-33, 419-423.

¹³ Wydawca i tłumacz listu sądzi, że *praescriptio* pominięto celowo, por. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi*, Neukirchen-Vluyn 1974, 23; tenże, NHS 22, Leiden 1985, 129.

¹⁴ Por. Peel, *Gnosis und Auferstehung*, dz. cyt. s. 23: „dreierlei Einsichten bis zum Erweis des Gegenteils bestehen bleiben müssen: 1. daß der Unterschriftstitel nicht vom ursprünglichen Verfasser stammt, sondern dem Brief von einem späteren Übersetzer oder Herausgeber angefügt wurde; 2. daß der Rheginusbrief ein Lehrbrief an eine Einzelperson ist, wenn auch sein Verfasser damit rechnet, daß der Brief dritten Personen mitgeteilt wird; 3. daß der Verfasser nicht bewußt den konsequenten Versuch gemacht hat, den paulinischen Briefstil zu imitieren”.

¹⁵ Por. Wstęp i komentarz do polskiego tłumaczenia: W. Myszor, SShT 29(1996) 296-302.

¹⁶ Por. *List Piotra do Filipa*; reminiscencje do *Acta Philippi* i *Acta Thomae*: H.G. Bethge, *Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin 1997, 4, 55, 115, 144, 149-150.

¹⁷ Por. W. Myszor, *Dzieje Piotra*, przekład z koptyjskiego, SThV 15(1977) nr 2, 169-175.

¹⁸ Por. P. Nagel, *Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur*, w: K.W. Tröger (wyd.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 149-182.

5. Dialog. Wśród utworów z Nag Hammadi znajdujemy także formę dialogu. Z tytułu chodzi tylko o jeden utwór *Dialog zbawcy* (NHC III, 5). Formę dialogu zastosowano jednak w wielu utworach gnostyckich. Pobieźna nawet lektura gnostyckich tekstów ujawnia, że nie chodzi tu o formę dialogu, znaną z literatury antycznej. W dialogu gnostyckim chodzi nie tyle o dysputę, czy rozpisany na głosy rozmówców wykład. Dialog gnostycki służył religii objawienia. Służył założeniu, że prawdę się przyjmuje z zewnątrz, jako objawienie, które daje zbawienie, nie zaś, że prawdy się poszukuje. Dialog gnostycki zbliża się do formy katechetycznej, to znaczy dialogu pytań i odpowiedzi (*erotapokriseis*)¹⁹. K. Rudolph dostrzega w gnostyckim dialogu połączenie dialogu typu erotapokriseis z dialogiem typu poszukiwań rozwiązań²⁰. Najbliższą formą dla dialogu gnostyckiego zdaniem Rudolpha mógłby być dialog w pismach hermetycznych²¹. Dialog w postaci schematu „pytanie – odpowiedź” charakteryzuje bardzo schematyczne i niemal tak samo przedstawione okoliczności dialogu, jest to rozmowa uczniów ze Zmartwychwstałym, miejsce i czas dialogu bardzo szkicowo zarysowane. W dialogu pojawia się często zachęta do słuchania i rozumienia. Bardzo proste formuły kontynuowania dialogu, a więc wyraźnie wskazujące na odpowiedź, pytanie, kontynuację rozmowy. Gnostycki dialog jest jednostronny. Uczniowie zadają pytania a zbawca odpowiada. Bardzo rzadko, wyjątkowo pojawiają się dłuższe wypowiedzi apostołów. Wypowiedzi Zmartwychwstałego natomiast przekształcają się w cały wykład. Często wypowiedź zbawcy pojawia się bez związku z pytaniem ucznia. K. Rudolph w 1968 roku mógł przeanalizować tylko część tekstów z Nag Hammadi, te, które były wówczas dostępne. Jego obserwacje możemy obecnie zastosować do pozostałych pism gnostyckich. Tekst *Dialogu Zbawcy* jest niestety w bardzo złym stanie zachowania. Można w nim odtworzyć tylko niektóre elementy dialogu. *Dialog Zbawcy* (nigdzie nie jest on nazwany Jezusem lub Chrystusem, można tego się tylko domyślać z treści wypowiedzi!) z uczniami nie ma żadnych ram czasu czy miejsca. Otwiera dłuższa mowa Zbawcy²², w której znajdujemy także modlitwę²³. Później następuje dialog z uczniami²⁴. Z uczniów występują przede wszystkim Mateusz, Juda Tomasz i Maria Magdalena. Dialog kilkakrotnie przerywają pewne działania. Juda

¹⁹ Por. K. Rudolph, *Der gnostische „Dialog“ als literarisches Genus*, w: P. Nagel (wyd.), *Probleme der koptischen Literatur*, Halle 1968, 87.

²⁰ R. Rudolph przebadął pod tym kątem takie utwory z Nag Hammadi jak: *Apokryf Jana*, *Ewangelię Marii* (obydwa utwory z Berolinensis Gnosticus), *Apokalipsę Pawła* (NHC V, 2), pierwszą *Apokalipsę Jakuba* (NHC V, 3), *Sophia Jesu Christi* (z Berolinensis Gnosticus) oraz poza zbiorem z Nag Hammadi także *Pistis Sophia*, *Księgi Jeu* oraz pisma manichejskie, art. cyt. s. 89.

²¹ Rudolph, dz. cyt. s. 104.

²² NHC III, p. 120-2-124, 22.

²³ NHC III, p. 121, 5-122, 1.

²⁴ NHC III, p. 124-147.

oddaje cześć Zbawcy²⁵, Zbawca zaś bierze do ręki kamień i podaje uczniom dalsze wyjaśnienia²⁶. Po długiej mowie Zbawcy Juda Tomasz ma widzenie²⁷. Dialog dobiega końca, gdy Jezus ponownie zwraca się do uczniów²⁸. *Dialogu Zbawcy* zdaniem wydawców sięga pięciu źródeł, wśród których znajdują się nie tylko przekazy nowotestamentalne, ale także opowieść mityczna o stworzeniu, o żywiołach świata, apokaliptyka oraz jakiś wcześniej istniejący dialog Pana i uczniów. E. Pagels rekonstruuje tę pierwotną postać dialogu, jako zbiór powiedzeń Jezusa („Spruchevangelium”?), który został podzielony pytaniami uczniów²⁹. Podobny dialog Jezusa z apostołami można odnaleźć jako część składowa innych form literackich. Najwyraźniej widać to w *Liście Piotra do Filipa*³⁰ i w *Apokalipsie Piotra*³¹. Elementy dialogu znajdziemy także w *Ewangeliu Tomasza*, której podobieństwo do *Dialogu Zbawcy* potwierdza też jego budowa jako zbioru powiedzeń Jezusa. Formę gnostyckiego dialogu zachowuje również *Ewangelia Marii (Magdaleny)* z Berolinensis Gnosticus³². Elementy dialogu gnostyckiego znajdziemy także w *Apokryficznym liście Jakuba*³³, i w *Księdze Tomasza*³⁴. Gnostycy wykorzystali zatem formę dialogu, znaną także autorom dzieł antygnostyckich i zastosowali ją dla swoich potrzeb, łącząc dosyć prosty schemat dialogu „pytań – odpowiedzi” z innymi formami literackimi, listem, apokalipsą, zbiorem powiedzeń³⁵.

6. Traktat. Z większych form literackich w bibliotece z Nag Hammadi należy jeszcze wymienić traktat. Używam tego terminu na określenie formy literackiej tekstów bez tytułu, którym wydawcy nadali tytuły: *Tractatus Tripartitus* (NHC I, 5), *O początku świata* (NHC II, 5), *Expositio Valentiniana* (NHC XI, 2) oraz opatrzonych oryginalnym tytułem *Hipostaza archontów* (NHC II, 4). Forma literacka traktatu nawiązuje do sposobu przekazu treści. W tych utworach chodzi przede wszystkim o całościowe przedstawienie nauki gnostyckiej, „od początku do końca”, od opisu najwyższego bytu, początku

²⁵ NHC III, p. 131, 16-18.

²⁶ NHC III, p. 132, 23-133, 1.

²⁷ NHC III, p. 134, 24-136, 5.

²⁸ NHC III, p. 136, 1-15 i dalej 136, 17 i nn.

²⁹ Por. S. Emmel – H. Köster – E. Pagels, *Nag Hammadi Codex III, 5. The Dialogue of the Savior*, NHS 26, Leiden 1984, 2-7.

³⁰ NHC VIII, p. 134, 18-137, 13 i 137, 13-138, 3.

³¹ NHC VII, p. 72, 10-75, 8. Rozmowę rozpoczynają pewne czynności, kończy zaś dłuższy wywód Jezusa i dalej powraca forma dialogu: p. 79, 31-84, 10.

³² Por. W. Myszor, *Ewangelia Marii*, SThV 13(175) nr 2, 149-160.

³³ Por. W. Myszor, *Teksty z Nag Hammadi*, PSP 20, Warszawa 1979, 64-68 i 109-142.

³⁴ Por. W. Myszor, *Księga Tomasza (Nag Hammadi Codex II, 7 p. 138, 1-145, 23, wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, ŚSHT 30(1997) 221-231.*

³⁵ Por. W. Schneemelcher, *Dialog des Erlösers*, w: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, Tübingen 1987, 189-192.

świata aż po tematy eschatologii i soteriologii. Uwagi na temat formy literackiej tych dzieł gnostyckich mają jednak wstępny charakter. W dotychczasowych bowiem badaniach nie poświęcono im zbyt wiele uwagi³⁶.

Najobszerniejszym (88 stron rękopisu) i dobrze przekazanym dziełem jest *Tractatus tripartitus*. Jeśli chodzi o budowę literacką, to przypomina on *Peri archon* Orygenesesa. Starsze tytuły tego tekstu rozwijają w podtytułach trójpodział na „De supernis”, „De creatione hominis” i „De generibus tribus”³⁷. Dzisiaj podaje się inny układ treści traktatu: Wstęp: p. 51, 1-8: Pierwsza część obejmuje protologię (p. 51, 1-104, 3): 1. Pierwotna Trójca (Ojciec-Syn-Kościół: p. 51, 8-59, 38), 2. Formowanie Pełni (p. 60, 1-75, 17), 3. Upadek (p. 75, 17-85, 12), 4. Wysłanie Syna (p. 85, 15-90, 13), 5. Stworzenie świata (p. 90, 14-104, 3); Druga część: Stworzenie człowieka (p. 104, 4-108, 12); Trzecia: Eschatologię (p. 108, 13-113, 5): 1. różnorodne opinie ludzi (p. 108, 13-113, 5), 2. dzieło Zbawcy (p. 113, 5-118, 14), 3. trzy grupy ludzi (p. 118, 14-122, 120), 4. przeznaczenie wybranych i wezwanych (p. 122, 12-136, 24); Zakończenie: (p. 136, 24-138, 27)³⁸. Hipoteza zbiorów gnostyckich wypowiedzi typu florilegium lub excerpta, która odwoływała się do nie wyjaśnionego do dziś zjawiska językowego, nie utrzymała się³⁹. *Tractatus Tripartitus* wydaje się być faktycznie dziełem zwartym, o kontynuacji treści, która układa się w pewną całość.

Dokładna analiza treści traktatu *O początku świata* wykazała również budowę literacką z zastosowaniem zasad klasycznej retoryki. Można w nim wyróżnić takie części, jak prolog („prooimion – exordium”: p. 97, 24-98, 11), opowiadania („diegesis”, „narratio” p. 98, 11-123, 2), dowodzenie („pistis”, „probatio” p. 123, 2-31), zakończenie („epilogos”, „conclusio” p. 123, 31-127, 17)⁴⁰. Autor traktatu zastosował tu także inne środki retoryki w zakresie terminologii i metod. Jego analizę treści z punktu widzenia formy literackiej utrudniają prawdopodobnie dwukrotnie podjęte już w starożytności zmiany redakcyjne. L. Painchaud w ostatnim wydaniu tekstu z tłumaczeniem francuskim zastanawia się, jak mogła wyglądać pierwotna postać tekstu, i w jakim stopniu zmiany redakcyjne mogły zmienić budowę literacką utworu. Dochodzi

³⁶ Temat został podjęty dopiero niedawno przez L. Painchauda, we wstępie do wydania i francuskiego tłumaczenia NHC II, 5: L. Painchaud, *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde* (BCNH, Section Textes 21), Québec 1995, 69-121.

³⁷ Por. R. Kasser – M. Malinine – H. Ch. Puech – G. Quispel – J. Zandee, *Tractatus tripartitus*, I, Bern 1973; II-III, Bern 1973.

³⁸ Podaję według: L. Painchaud – E. Thomassen, *Le Traité tripartite* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes 19), Québec 1989, 42-46.

³⁹ Chodzi o partycułę koptyjską „dže”, która może wprowadzać zdanie poboczne czasowe lub przyczynowe, ale która według hipotezy H.M. Schenkego dzieli tekst TractTrip według modelu Excerpta; na ten temat por. P. Nagel, *Der Tractatus tripartitus aus Nag Hammadi Codex I* (Codex Jung), neu übersetzt, Bonn 1997 (udostępniony mi przed publikacją maszynopis s. 8* i n).

⁴⁰ Por. L. Painchaud, *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde* (BCNH, Section Textes 21), Québec 1995, 69-88.

do przekonania, że zmiany te nie naruszyły ogólnego planu dzieła⁴¹. Od początku studiów nad biblioteką z Nag Hammadi porównano treść traktatu *O początku świata* z innym dziełem z tego samego kodeksu, z *Hipostazą archontów*⁴². Na ogół panuje przekonanie, że traktaty te nie wykazują zależności jeden od drugiego⁴³. Odnoszą się do tej samej treści i zostały podobnie zredagowane. Porównanie treści traktatu *O początku świata* i *Listu Eugnostosa* ujawnia także budowę literacką tego drugiego jako traktatu, mimo konwencjonalnych formuł listu⁴⁴. Do traktatów należy także zaliczyć utwór o tytule *Druga nauka Wielkiego Seta* (NHC VII, 2)⁴⁵. Charakteryzuje go całościowe ujęcie zagadnienia pochodzenia, losu i przeznaczenia zbawcy i zbawionych⁴⁶. Analiza forma literackiej innych utworów z Nag Hammadi pozwoli być może w przyszłości na dokładniejszy opis formy literackiej traktatu.

7. Pisma mądrościowe. Do pism mądrościowych zalicza się *Authentikos Logos* (*Nauka źródłowa, Autentyczna nauka* NHC VI, 3)⁴⁷ i *Nauka Sylwana* (NHC VI, 4)⁴⁸. W pewnym związku, jeśli chodzi o treść, pozostają z nimi także *Egzegeza o duszy* (NHC II, 6)⁴⁹ i *Księga Tomasza* (NHC II, 7)⁵⁰. Zdaniem J. Zandee *Nauki Sylwana* nawiązują formą literacką do żydowskich pouczeń mądrościowych⁵¹, a *Authentikos Logos* jest „pismem homiletyczno-dydaktycznym”⁵². Do pism mądrościowych należy też zaliczyć cytowany w bibliotece z Nag Hammadi fragment *Sentencji Sekstusa* (NHC XII, 1)⁵³, utworu znanego

⁴¹ Painchaud, dz. cyt. s. 106-143.

⁴² Por. B. Barc, *L' Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes* (NH II, 4), BCNH, Section Textes 5, Québec 1980, 2-5.

⁴³ Barc, dz. cyt. s. 2; B. Layton, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, NHS 20*, Leiden 1989, 223.

⁴⁴ Por. L. Painchaud, *L' Ecrit sans titre*, dz. cyt. s. 98-101: *Eugnostos* z NHC III obejmuje: prolog: p. 70, 1-71, 13, opowiadanie: p. 71, 13-74, 12, dowodzenie: p. 74, 12-89, 15 i epilog: p. 89, 15-90, 11.

⁴⁵ NHC VII, 2, p. 49, 10-70, 12.

⁴⁶ Jako „Schultraktat über die Seele” określił ten utwór J. Zandee w recenzji L. Painchaud, *La deuxième traité du Grand Seth* (NH VII, 2), BCNH, Section Textes 6, Québec 1982: „Bibliotheca Orientalis” 40(1983) 654. Wyróżnił jasny podział tego traktatu: Prolog: p. 49, 10-51, 1; a. natura i pochodzenie zbawcy i zbawionych, p. 50, 1-24; b. Pochodzenie i wcielenie zbawcy i zbawionych, p. 50, 25-54, 14; c. Los zbawcy i wcielonych dusz, p. 55, 9, 65, 19; d. Eschatologia, p. 65, 22-69, 19.

⁴⁷ NHC VI, p. 22, 1-35, 24.

⁴⁸ NHC VII, p. 84, 15-118, 7.

⁴⁹ NHC II, p. 127, 8-137, 27.

⁵⁰ NHC II, p. 138, 1-145, 19.

⁵¹ „Form nach einer jüdischen Weisheitslehre”, „Die Lehren des Silvanus” und drei andere Schriften von Nag Hammadi (Nag Hammadi – Codices VII, 4 und II, 6; II, 7; VI, 3), w: „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abt. Kairo” 37(1981) 515.

⁵² J. Zandee, w rec: J. Ménard, *L'Authentikos Logos* (BCNH, Section Textes 2), Québec 1977, „Bibliotheca Orientalis” 35(1978) 4.

⁵³ NHC XII, p. 15, 1-36, 28.

niamal w całości w wersji greckiej. Dołączenie tego utworu do koptojskiej biblioteki wskazuje na zainteresowania gnostyków literaturą mądrościową. W pismach tych, które w szczegółach mają jednak różnorodną budowę literacką, od luźnych powiedzeń, typu „gnomica” w *Sentencjach Sekstusa*, kazania, parenezy w *Authentikos Logos*, dialogu w *Authentikos Logos*, dialogu w *Księdze Tomasza*⁵⁴, do opowieści o losach duszy, na wzór romansu greckiego, w *Egzegazie o duszy*, na wzór romansu greckiego, w *Egzegezie duszy*, przewijają się głównie dwa elementy treści: pouczenia mądrościowe w ścisłym znaczeniu, z pouczeniami etycznymi i ascetycznymi, a więc mądrościowymi w znaczeniu szerszym⁵⁵. Wobec tych pism pojawiają się również najczęściej wątpliwości, czy są to pisma faktycznie gnostyckie. Łączy się je często albo z literaturą hermetyczną, której przykłady biblioteka z Nag Hammadi również zawiera, albo z literaturą mądrościową, w rodzaju pism Filona Aleksandryjskiego.

8. Formy autoprezentacji typu „ego eimi”. Wśród tekstów z Nag Hammadi znajdujemy dwa utwory, których budowa literacka w całości lub częściowo przedstawia się jako hymny wygłaszane w pierwszej osobie („Self-descriptions”, „autoproclamations”, „Selbstoffenbarung im Ich-bin-Stil”). W całości w takim stylu zbudowany jest utwór zatytułowany *Grzmot, doskonały umysł* (NHC VI, 2)⁵⁶ i *Potrójna Protennaio* (NHC XIII, 2)⁵⁷. Forma literacka tych utworów wydaje się odosobniona i nie da się jej w całości przyrównać do innych form poświadczonych w bibliotece z Nag Hammadi. Próbuje się je porównać do hymnów aretologicznych Izidy⁵⁸, autoprezentacji Mądrości w księgach mądrościowych Starego Testamentu⁵⁹, wskazując na kontekst filozoficzny wypowiedzi⁶⁰ autoprezentacji Chrystusa w hymnach z *Dziejów Jana*⁶¹. Można także przeprowadzić podobną analizę z mowami Jezusa w Ewangelii św. Jana w stylu „ego eimi”⁶². Ostatnie opracowanie tekstu „Bronte” przez P.H. Po-

⁵⁴ Próba oddzielenia w tekście *Księgi Tomasza* utworu „platonizującego, hellenistycznego utworu mądrościowego” (H.M. Schenke), por. W. Myszor, *Księga Tomasza*, art. cyt. s. 222.

⁵⁵ Odpowiada to duchowemu nurtowi w pismach gnostyckich, który przedstawił H.M. Schenke, *Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis*, w: B. Aland (wyd.) *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 351-372.

⁵⁶ NHC VI, p. 13, 1-21, 32.

⁵⁷ NHC XIII, p. 35, 1-50, 24.

⁵⁸ Por. G. Lüdemann – M. Janßen, *Bibel der Häretiker*, dz. cyt. s. 326 i nn. (o Bronte); P.H. Poirier, *Interprétation et situation du traité: Le tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), w: L. Painchaud – A. Pasquier, *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNH, section études 3) Québec-Louvain 1995, 326-329.

⁵⁹ G.W. MacRae, NHS 11, Leiden 1979, 232. Poirier, *Interprétation*, art. cyt. s. 329-332.

⁶⁰ Poirier, *Interprétation*, art. cyt. s. 332-337.

⁶¹ E. Junod – J.D. Kaestli, *Acta Johannis* (c. 94-96), Turnhout 1983, s. 583-586.

⁶² W tego rodzaju formie literackiej badacze doszukują się trzech charakterystycznych elementów, autoprezentację objawiającego („die Selbstprädikation”), apel do podjęcia decyzji („der imperativische Weckruf”), i zapowiedź sądu z nadzieją zbawienia lub groźbą potępienia („die

iriera sugeruje, że tego rodzaju formę literacką bez trudności można porównywać z formą autoprezentacji wysłańca, który się przedstawia, określa swoją misję i adresuje ją do odbiorców. Idąc za badaniami nad Ewangelią św. Jana⁶³ określa tego rodzaju formę literacką jako „Botenselbstbericht”⁶⁴. Jako mniejsza forma literacka autoprezentacja posłańca pojawia się także w innych utworach. P.H. Poirier znajduje paralele do „Bronte” fragmenty w *Hipostazie archontów* i *O początku świata*⁶⁵. W traktacie *O początku świata* autoprezentacji dokonuje Sophia-Zoe. Niezależnie od różnej treści i prawdopodobnie różnych postaci, które się przedstawiają, pojawia się w obydwu utworach pewna zbieżność literacka. Badania nad tego rodzaju formami literackimi w bibliotece z Nag Hammadi mogą także ujawnić kontekst literacki podobnych form w literaturze antycznej.

9. Modlitwy, hymny oraz inne formy liturgiczne. Część tekstów z Nag Hammadi ma wyraźnie formę modlitwy. Cały zbiór otwiera Modlitwa Pawła Apostoła (NHC I, 1)⁶⁶, której tylko część ostatnia się zachowała. Modlitwą jest utwór hermetyczny bez tytułu (NHC VI, 7)⁶⁷. Analogiczne przykłady modlitw znajdziemy też w innych tekstach hermetycznych⁶⁸. W *Drugiej Apokalipsie Jakuba* (NHC VI, 4) znajdujemy piękną modlitwę Jakuba o śmierć⁶⁹. Modlitwą rozpoczyna się hymn zatytułowany *Oda o Norei* (NHC IX, 2)⁷⁰. Hymn pochwalny kończy także *Ewangelię Egipcjan* (NHC III, 2; IV, 2)⁷¹. Zakończe-

Verheißung für den Gläubigen und die Drohung für den Ungläubigen”) H. Becker, *Die Reden des Johannesevangelium und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Göttingen 1956, 14-59 (cytuję za P.H. Poirier, *Le Tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), texte établi et présenté (BCNH, Section Textes 22), Québec 1995, 98.

⁶³ J.A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen 1977 (zwłaszcza s. 117-267). Por. P.H. Poirier, *Interprétation et situation du traité: Le tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), w: L. Painchaud – A. Pasquier (wyd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNH, section études 3), Québec Louvain 1995, 312-314.

⁶⁴ Poirier, dz. cyt. s. 99 i nn.

⁶⁵ „Bronte” p. 13, 19-14, 9 w: OrigMund p. 114, 7-15; HA p. 89, 16-17.

⁶⁶ NHC I, A, 1-B, 10. Por. W. Myszor, *Zagadnienie modlitwy gnostyków*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8(1981) 40. Starsza paginacja tekstu sytuowała *Modlitwę* na końcu kodeksu (p. 143, 1-144, 10); po ustaleniu, że tekst koptyjski *Modlitwy* należy umieścić na początku kodeksu, paginację opisuje się jako strony A-B.

⁶⁷ NHC VI, p. 63, 33-65, 7, por. polskie tłumaczenie, Myszor, *Zagadnienie modlitwy gnostyków*, art. cyt. s. 42 i n.

⁶⁸ *Corpus Hermeticum* I, 31: tłum. W. Myszor, *Poimandres*, SThV 15(1977) nr 1, 216; *Corpus Hermeticum* XIII, 17-20: tłum. polskie Myszor, SThV 17(1979) nr 1, 254 i n. Niemal wszystkie przykłady modlitw gnostyckich zebrali G. Lüdemann – M. Janßen, *Unterdrückte Gebete. Gnostische Spiritualität im frühen Christentum*, Stuttgart 1997, 128 nn. (tylko niemieckie tłumaczenie).

⁶⁹ NHC VI, p. 62, 16-63, 29, tłum. polskie Myszor, *Zagadnienie modlitwy gnostyków*, art. cyt. 41.

⁷⁰ Por. W. Myszor, *Oda o Norei*, wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz, SThV 24(1986) nr 1, 197-303.

⁷¹ NHC III, p. 66, 8-68, 1 IV, p. 78, 10-80, 15.

nie wezwaniem „Amen” wskazuje wyraźnie na liturgiczne zastosowanie⁷². Doksologiczne zakończenia, wskazujące na liturgiczne zastosowanie, mają modlitwy o namaszczeniu, chrzcie i Eucharystii po walentyniańskim utworze *Expositio Valentiniana*⁷³. Niektóre mowy w *Protennoia* (NHC XIII, 1) kończą się również słowem „Amen”⁷⁴. Słowo „Amen” kończy także utwór *Melchizedek* (NHC IX, 1)⁷⁵. Wyraźnie liturgiczny charakter mają trzy hymny, które składają się na utwór zatytułowany *Trzy stele Setha* (NHC VII, 5): hymny ku czci gnostyckiej trójcy, Autogenesa⁷⁶, Barbelo⁷⁷ i Ojca niezrodzonego⁷⁸. Te trzy hymny pojawiają się w ramach większej formy, to jest w apokalipsie⁷⁹. Z tej też racji przypuszcza się, że pierwotnie istniejące niezależnie trzy hymny zostały redakcyjnie połączone w utworze przekazującym gnostyckie objawienie, to jest w apokalipsie⁸⁰. Hymny te mają kontekst rytualny („Sitz im Leben”), związane są z jakimiś czynnościami liturgicznymi, być może rytym wtajemniczenia⁸¹, lub ekstatycznie przeżywanym wstępowaniem i zstępowaniem duszy. Obszerniejszy utwór zatytułowany *Ewangelia prawdy* (NHC I, 3)⁸² dzisiaj oceniany jest raczej jako homilia niż jako hymn⁸³. J. Ménard sądzi, że chodzi tu o homilię chrzcielną⁸⁴, inni konstatują, że chodzi o homilię⁸⁵. Charakter homilii podkreślają zwroty skierowane do słuchaczy w drugiej osobie liczby mnogiej, autor homilii mówi czasem w pierwszej osobie liczby mnogiej, a więc w imieniu jakiejś grupy, do której sam należy, albo wypowiada się w pierwszej osobie liczby mnogiej, w imieniu własnym⁸⁶.

⁷² NHC III, p. 55, 16 IV, p. 67, 1.

⁷³ NHC XI, p. 40, 1-44; por. J. Ménard, *L'Exposé valentinien, les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie* (BCNH, Section textes 14), Québec 1985; J.D. Turner – Ch. W. Hedrick (wyd.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, NHS 28, Leiden 1990, 89-172 (wydanie angielskie Turnera ani słowem nie wspomina o francuskim Ménarda!).

⁷⁴ NHC XIII, p. 42, 2; 46, 3; 50, 20.

⁷⁵ NHC XI, p. 27, 10 (por. polskie tłum. W. Myszor, SThV 24(1986) nr 2, 226.

⁷⁶ NHC VII, p. 119, 15b-121, 34.

⁷⁷ NHC VII, p. 121, 20-122, 8.

⁷⁸ NHC VII, p. 124, 17-125, 17.

⁷⁹ P. Claude, *Les Trois Steles de Seth. Hymne gnostique à la triade* (NH VII, 5), BCNH, Section Textes 8, Québec 1983, 2 i nn., 12-16.

⁸⁰ P. Claude, dz. cyt. s. 9 i nn.

⁸¹ Por. J.E. Goehring – J.M. Robinson, *The Three Steles of Seth*, w: B.A. Pearson, *Nag Hammadi Codex VII* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 30), Leiden 1996, 380 i nn.

⁸² NHC I, p. 16, 31-43, 24, tłum. polskie W. Myszor, *Teksty z Nag Hammadi*, PSP 20, Warszawa 1979, 143-192.

⁸³ Por. J. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, NHS 2, Leiden 1972, 2 i nn.

⁸⁴ Ménard, dz. cyt. s. 3.

⁸⁵ H.W. Attridge – G.W. MacRae, *The Gospel of Truth*, w: H.W. Attridge (wyd.), *Nag Hammadi Codex I*, NHS 22, Leiden 1985, 67 („may best be characterized as a homiletic reflection on the „Gospel” or the message of salvation provided by Jesus Christ”).

⁸⁶ Por. Myszor, *Teksty z Nag Hammadi*, dz. cyt. s. 69-71.

* * *

Badanie form literackich utworów z Nag Hammadi, jako następna rzeczowo faza badań, po filologicznym językowym opracowaniu, wydaje się, że dopiero się rozpoczyna. Każda nowa edycja i opracowanie przynoszą nowe informacje na ten temat. Problem badań form literackich łączy się z problemem przekazu tekstu utworów, a więc z zagadnieniem redakcji. Inaczej mówiąc, należy wobec tych tekstów zastosować podobne metody analizy, jakie zastosowano wobec tekstów nowotestamentalnych, pytać o „Redaktionsgeschichte” i „Sitz im Leben” gnostycznych utworów. Pomoc filologów klasycznych, historyków religii wschodnich w Cesarstwie Rzymskim i patrologów w tych badaniach może być bardzo owocna.

NAG-HAMMADI-SCHRIFTEN NACH LITERARISCHEN GATTUNGEN

(Zusammenfassung)

Eine von gnostischen Autoren der Nag-Hammadi-Texten häufig benutzte literarischen Gattung ist die Apokalypse. Die apokalyptische Visionen begegnen auch in anderen Texten, die zur Form der Apokalypse nicht gehören. Für die Feststellung des christlich-gnostischen Charakters einigen Texten sind von Bedeutung auch solche Formen wie Evangelie, Briefe und Akten obwohl die formellen Kriterien noch nichts über das Wesenhaft Christlich-Gnostische einer Schrift aussagen, so wie der Titel einer Schrift (Evangelium, Brief, Apokalypse) noch nichts über ihre tatsächliche literarischen Form besagt. Zur der bedeutesten Formen der gnostischen Literatur gehört der Dialog, allerdings nicht der Dialog im klassischen Sinne, sondern als Lehrgespräch („eratopokriseis”). Weiterhin finden sich die Abhandlungen, Florilegien, Spruchsammlungen, Weisheitschriften, Selbstoffenbarungen im Ich-bin Stil und liturgischen Formene (z. B. Gebete). In der Bibliothek von Nag-Hammadi finden wir viele Mischformen, z. B. die Briefrahmen einer Apokalypse oder Lehrgespräch, eingebauten Gebete und Hymnen. Die Erforschung der literarischen Prozesse kann viele Fragen der inhaltlichen Entwicklung beantworten.