

MIECZYŚLAW MEJOR  
UKSW Warszawa

## INTERPRETACJE ZNALEZISKA KOPTYJSKICH KSIĄŻEK Z NAG-HAMMADI

Najstarsze zachowane książki koptyjskie stanowią bardzo dogodne tło dla badań wczesnochrześcijańskiej praktyki pisarskiej, której przejawy obserwować można w zachowanych greckich, łacińskich i syryjskich kodeksach z II – V w. Grecka kultura i grecki język w takim stopniu opanowały najważniejsze sfery życia w Egipcie, że tak jak władza i ekonomia, również kultura tego obszaru były nie tylko z języka, ale i z ducha greckie. Ani regiony, w których mówiono po syryjsku, ani obszary, gdzie używano łaciny, nie były tak zdominowane przez grecką kulturę, jak Egipt. Rdzenni mieszkańcy Egiptu, Koptowie, o ile byli piśmienni, posługiwali się w piśmie greką, mówili zaś po koptyjsku. Na opóźniony rozwój literatury w języku koptyjskim miała wpływ owa dominacja języka greckiego, który pełnił funkcję języka oficjalnego, stosowanego w urzędach i w szkolnictwie. Dlatego koptyjski w swych odmianach przystosował do użytku alfabet grecki przez dodanie kilku znaków, a nie skorzystał z istniejącego już egipskiego pisma demotycznego. Wczesny język koptyjski zawiera ok. 15% słów zapożyczonych z greckiego. Kiedy jednak powstały pierwsze dzieła literatury w języku koptyjskim nie jest pewne. Za prawdopodobne uznaje się, że pierwsze przekłady rozmaitych ksiąg Starego i Nowego Testamentu na język koptyjski zaczęły się pojawiać w drugiej połowie III w.<sup>1</sup> Pierwszym znanym z imienia autorem, tłumaczem i jednocześnie kaligrafem koptyjskim był Hierakas z Leontopolis, wszechstronnie wykształcony lekarz, prawdopodobnie uczeń Orygenesza, żyjący w pierwszej połowie IV w.<sup>2</sup> Do naszych czasów zachowały się co najmniej 163

---

<sup>1</sup> Zob. F. Wisse, *The Coptic Versions of the New Testament*, w: *The Text of the NT in contemporary Research. Essays on the status quaestionis*, ed. B.D. Ehrman, M.W. Holmes, Grand Rapids 1995, s. 134.

<sup>2</sup> Epiphan. *Panar.* 67, por. S. Longosz, *Zapomniany orygenista Hierkas z Leontopolis*, *VoxP* 12 (1992), s. 22. O możliwych związkach hierakitów z kodeksami Nag-Hammadi zob. F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, w: *Gnosis*, Festschrift für Hans Jonas, ed. B. Aland,

koptyjskie rękopisy, które datować można przed końcem VI w.<sup>3</sup> Ich powstanie przypada zatem na okres rozwoju wczesnego chrześcijaństwa, a więc kodeksy te stanowią niezwykle cenne źródło do poznania otoczenia w jakim się ono wówczas rozwijało w Afryce i do rozwoju ówczesnego piśmiennictwa w ogóle. Wiele bowiem z wczesnych koptyjskich kodeksów posiada notatki subskrypcyjne umieszczane przez przepisyujących (kopistów) na zakończenie przepisywanego tekstu. Analogicznie do subskrypcji w kodeksach syryjskich, greckich lub łacińskich można zakładać, że w nich mogą być zawarte informacje m. in. o dacie i miejscu powstania książki, a więc pierwszorzędne dane o stanie piśmienności w początkach rozwoju chrześcijańskiej literatury, o tym, gdzie i w jaki sposób dokonywał się obieg czytelniczy dzieł, co utrwalano w tradycji rękopiśmiennej, co zaś pozostało poza nią.

Dotychczasowe prace badaczy zajmujących się wczesną książką chrześcijańską, takich jak Turner, Roberts, Junack, Hengel, Mango i in., wyjaśniły wiele zagadnień, przybliżyły nam technikę pracy chrześcijańskich pisarzy-kopistów<sup>4</sup> Okazało się bowiem, że zasady przepisywania („produkcji”) chrześcijańskich książek były inne od zasad stosowanych w zwykłym obiegu książek „literackich” i inne od zasad obowiązujących żydowskich pisarzy. Owa odrębność wskazuje, że u samych początków chrześcijańskiego piśmiennictwa powstały pewne zasady unifikujące chrześcijańską praktykę pisarką (np. używanie prawie wyłącznie kodeksu jako formy książki, stosowanie tzw. *nomina sacra* i in.). Jednakże jeszcze wiele kwestii pozostaje do wyjaśnienia, to zaś uwarunkowane jest przede wszystkim od ponownego i wszechstronnego kodykologicznego, paleograficznego i tekstologicznego zbadania wczesnych kodeksów papirusowych i pergami-nowych przechowywanych w różnych kolekcjach na całym świecie. Jest to zadanie niełatwe do wykonania choćby ze względu na trudności w dostępie do oryginałów. Powstanie zatem monografii poświęconej książce pisanej i czytanej w społecznościach chrześcijan w II-IV w., w której udzielono by również odpowiedzi na postawione wyżej problemy, pozostanie jeszcze długo tylko postulatem, który może w przyszłości zostanie spełniony.

---

Göttingen 1978, s. 438-40. Skróty tytułów czasopism wg *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993.

<sup>3</sup> Zob. P. E. Kahle, *Der Bala 'izah*, London 1954, s. 269 i n.

<sup>4</sup> E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia 1977, C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1977 (The Schweich Lectures of the British Academy), K. Junack, *Abschreibepraktiken und Schreibge-wohnheiten*, w: *New Testament Textual Criticism, its Significance for Exegesis*, Festschrift B. M. Metzger, 1981, s. 277-95, M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, Heidelberg 1984 (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wissen., Phil.-hist. Klas., Bd. 3), M. Mundell Mango, *The Production of Syriac Manuscripts, 400-700 AD*, w: *Scrittura, Libri e Testi nelle Aree Provinciali di Bisanzio*, Atti del Seminario di Erice, vol. I, Spoleto 1991, s. 161-79.

Szczególną wartość dla poznania stanu ówczesnego piśmiennictwa posiada zbiór 13 papirusowych kodeksów znalezionych w 1945 r. w okolicy Nag Hammadi, w Górnym Egipcie<sup>5</sup>. Na znalezisko to składają się ogółem 53 teksty o charakterze gnostycznym i apokryficznym, dzieła przeważnie skądinąd nieznanne, przetłumaczone z oryginałów napisanych po grecku. Dzieła te są o bardzo różnorodnej tematyce. Ogólnie można je scharakteryzować jako pisma apokryficzne, hermetyczne i mitologiczno-gnostyckie. Niejednolity charakter treści poszczególnych kodeksów oraz fakt, że niektóre tytuły się powtarzają, a także potwierdzone przez badania kodykologiczne różne pochodzenie kodeksów wskazują, że zbiór z Nag Hammadi właściwie składa się z mniejszych grup dzieł związanych ze sobą treścią i/lub pochodzeniem. Papirusowe kodeksy można datować tylko pośrednio. Jak świadczą dokumenty użyte jako makulatura do wzmocnienia okładek, książki powstały zapewne w IV w. Na podstawie samego pisma nie można bowiem dokładniej datować wczesnych koptyjskich rękopisów, podobnie jak i syryjskich, gdyż pisane były pismem kaligraficznym, nie wykazującym wielu cech indywidualnych, zasadą zaś obowiązującą pisarza było ściśle odwzorowanie archetypu. Ten konserwatyzm piszących nie pozwala datować rękopisów z taką precyzją jak w przypadku papirusowych rękopisów greckich, których wiek dla pewnych okresów można na podstawie cech pisma określać z dokładnością ok. 20 lat.

Natomiast greckie oryginały owych tekstów pochodziły z II i III w., prawdopodobnie również wtedy dokonano ich przekładu na język koptyjski. Dość liczne uchybienia językowe wskazują, że przekładów dokonywały osoby nie zawsze dostatecznie rozumiejące grecki oryginał. Zdaniem Chosroyewa najprawdopodobniej dzieła te zostały przetłumaczone przez Egipcjan mówiących po grecku i po koptyjsku, nie w celu propagowania zawartych w nich nauk, lecz dlatego, że w tym czasie znajomość greckiego wśród Koptów, nawet w miastach, zaczęła powszechnie zanikać, tak że w kręgach dostatecznie wykształconych mieszkańców miast (*Halbintellektuellen*) stojących poza Kościołem (*Amtskirche*) i mających własne zdanie o chrześcijaństwie (przy czym sami nie zaliczali siebie do żadnego z istniejących konkretnie nurtów

<sup>5</sup> Z obfitej już literatury poświęconej znalezisku z NH zob. *The Nag Hammadi Library in English*, by dir. J. M. Robinson, Leiden 1977, K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 2. erg. Aufl., Leipzig 1980, A. Chosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi: einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995, *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, ed. J. D. Turner, Leiden 1997. Po polsku zob. np. E. Dąbrowski, *Biblioteka z Khenoboskion (Nag Hammadi) i ewangelia według Tomasza*, w: id., *Konfrontacje. Drogi rozwoju współczesnej bibliistyki NT*, Poznań 1970, s. 330-69. W. Myszor, *Biblioteka z NH: formy literackie*, VoxP 34-5 (1998), s. 321-34. Opis poszcz. kodeksów zob. np. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, s. 159 i n. [dalej cyt. jako SWPW].

*chrześcijańskich), którzy wcześniej tego rodzaju teksty mogli czytać w oryginale, ale nie byli zawodowymi tłumaczami, powstała konieczność przetłumaczenia tych coraz mniej rozumianych tekstów dla własnego użytku*<sup>6</sup>

Ponadto uważa się, że dokumenty, które wydobyto z okładek kodeksów, wskazywać mogą na miasto, a nie wieś, jako miejsce, w którym owe kodeksy powstały. Zdaniem Chosroyewa miastem tym mogła być Diospolis Parva (kopt. Hou) będąca w IV w. stolicą diecezji. Jest to stwierdzenie o znaczeniu kluczowym dla rozwiązania zagadki pochodzenia zbioru, gdyż przeczy często głoszonej tezie o związku księgozbioru z klasztorami Pachomiusza. Autor przytacza trzy argumenty: wśród dokumentów znajdują się rozporządzenia pochodzące z państwowej kancelarii (większość dokumentów napisana jest po grecku), jednakże niektóre z nich (listy) zdają się być wysłane ze wsi do miasta<sup>7</sup>. Hipotezę, że kodeksy te powstały w ośrodku miejskim (a wiele przemawia za tym, kto bowiem poza mieszkańcami ośrodków miejskich, mógł wówczas przepisywać i czytywać takie dzieła?) zdaje się potwierdzać analogia, jak w przypadku najwcześniejszych kodeksów syryjskich, o których wiemy, że tłumaczenie z greckiego na język rodzimy i ich kopiowanie odbywało się początkowo w miastach i dopiero później po powstaniu odpowiednich warunków przeniesione zostało do klasztorów. Taka konstatacja stoi jednak w sprzeczności z twierdzeniem wybitnego znawcy rękopisów orientalnych z początków wieku, W. E. Cruma, iż wszystkie wczesne koptyjskie rękopisy pochodzą z klasztorów<sup>8</sup>.

Wiedza nasza o okresie wczesnego chrześcijaństwie w Egipcie jest jednak na tyle fragmentaryczna i niepełna, wiele zaś informacji zdaje się wzajemnie sobie przeczyć, tak że próba scharakteryzowania a zwłaszcza interpretacji zbioru z Nag Hammadi natrafia na duże trudności i opiera się głównie na hipotezach. W żadnym razie nie można znaleźć tego opisać, a tym bardziej scharakteryzować środowiska, z którym było związane, gdy przyjmie się uproszczony obraz ówczesnej rzeczywistości: chrześcijaństwa z jednej i pogaństwa z drugiej strony, ortodoksji i herezji. W obu przypadkach kategorie te są zbyt ogólne i nie wystarczają, by opisać złożoną sytuację i zrozumieć funkcję i społeczne uwikłanie (Sitz im Leben) tekstów z Nag Hammadi<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Op. cit., s. 101-102, ibid. bardziej szczegółowe uzasadnienie.

<sup>7</sup> Ibid., s. 102.

<sup>8</sup> C. Scholten, *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, JCh 31 (1988), s. 172, n. 211, również się do tej opinii przychyła, nie wyłączając tekstów NH. Opinia Cruma jednak nie wyklucza tezy, że początkowo kodeksy powstawały poza klasztorami.

<sup>9</sup> Poza formami życia monastycznego przyjętymi przez Antoniego Pustelnika i Pachomiusza (tj. poza anachoretyzmem i cenobityzmem) istniały rozmaite inne pośrednie formy (semianachoreci). Niektóre spotykały się z naganą ze strony pisarzy Kościoła, zob. Hieronim *Ep.* 22,34 (dotyczy *remnouth*), Ioan. Cass. *Conlat.* 18,3,2 (dot. *sarabaita*).

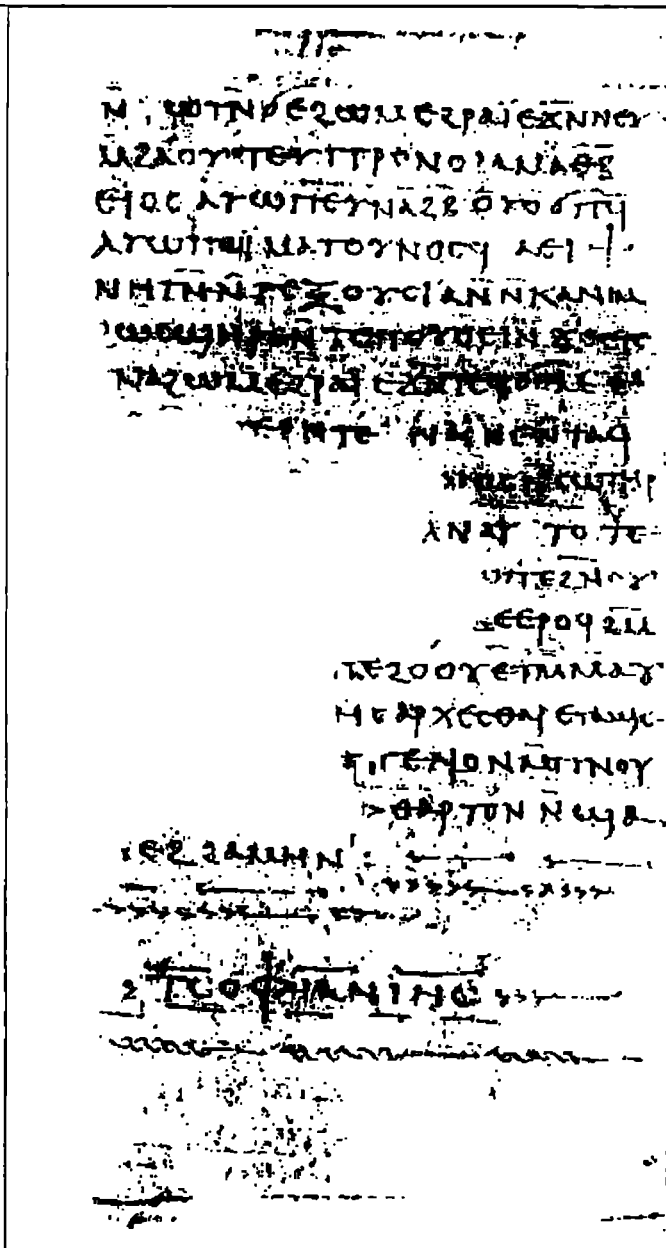
Wszystkie hipotezy dotyczące zbioru z NH opierają się na przesłankach wynikających z interpretacji faktów, które można różnie rozumieć. Makulatura z okładek kodeksów ani nie wskazuje niezbicie na związek dokumentów z miastem, ani nie dostarcza wystarczającego dowodu, że pochodzą z jakiejś wspólnoty monastycznej. Różnorodność treściowa samych ksiązek nie determinuje jakiejkolwiek przynależności wyznaniowej ich właściciela. Sam fakt złożenia w dzbanie grupy ksiązek można interpretować jako akt usunięcia, pozbycia się „heretyckich” pism (np. na skutek zarządzenia w związku z listem Wielkanocnym Atanazego z r. 367, w którym określono kanon pism biblijnych i przestrzegano przed lekturą pism nieautentycznych<sup>10</sup>), albo wręcz przeciwnie, jako akt ukrycia, zabezpieczenia cennych pism. Gliniany dzban mógł również pełnić funkcję swego rodzaju „genizy”, chociaż stan kodeksów nie wskazuje na ich „zaczytanie”. Obyczaj składania w specjalnym miejscu świątyni starych egzemplarzy świętych pism, znany na Wschodzie i stosowany głównie przez Żydów, przyjęty był również przez wczesny Kościół<sup>11</sup>. Istnieje szereg dowodów na to, że również chrześcijanie chowali książki do dzbanów<sup>12</sup>. Jedno pozostaje jednak faktem niezaprzeczalnym w stosunku do kodeksów z NH, że ktoś (osoba lub jakaś społeczność) schował te książki, a nie zniszczył, jak się często w starożytności zdarzało z dziełami uznanymi za wrogie i niebezpieczne<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Przypuszczenie to opiera się na (milcząco przyjętym) założeniu, że społeczność taka podporządkowywała się zarządzeniom urzędowego Kościoła. J. Doresse wyraził przypuszczenie, że sekta gnostyków, która nie mogła dalej rywalizować na tym terenie ze wspólnotami Pachomiusza, po tym liście ukryła swoje teksty, zob. id., *Les livres secretes des gnostiques d' Egypte*, Paris 1958, s. 155.

<sup>11</sup> C. H. Roberts, *Manuscripts, Society...*, s. 7-8.

<sup>12</sup> Praktykę tę stosowano częściej, o czym świadczą znaleziska archeol. (np. książki ukryte w kamieniołomach w Tourah, kodeks Filona znaleziony w ruinach splądrowanego w 292 r. Koptos, papirusy z kolekcji Chester Beatty pochodzące z Aphroditopolis, i in.). Na uwagę zasługuje też wzmianka Euzebiusza, że Orygenes znalazł k. Jerycha ukryte w dzbanie greckie tłumaczenie Psalmów, HE 6, 16, por. C. H. Roberts, op. cit., s. 6-7.

<sup>13</sup> O niszczeniu ksiązek zob. W. Speyer, *Büchervernichtung*, JACH 13 (1970), s. 123 i n.



Fot. 1. Kodeks NH III, 119, *Mądrość Jezusa Chrystusa*.

Najczęściej jednak w literaturze poświęconej kodeksom z NH mówi się, że prawdopodobnie pochodzą one z biblioteki klasztornej, gdyż w pobliżu miejsca znalezienia kodeksów (w promieniu 6-8 km) znajdowały się pierwsze

cenobia Pachomiusza, mianowicie w Tabennesi, Pabau i w Chenoboskion. Przyjęcie jednak tej hipotezy pociąga za sobą konieczność przyjęcia do wiadomości, że odgródzone murem od świata zewnętrznego klasztor, w których żyli przestrzegający surowych zasad mnisi, ich poczynania zaś podlegały stale ścisłej kontroli zwierzchnictwa, były jednocześnie miejscem przechowywania, czytania i może nawet kopiowania tekstów nie mających wiele wspólnego z zalecaną lekturą Biblii i budujących sentencji<sup>14</sup>.

Zapewne do rozwiązania tych problemów przyczyni się uwzględnienie faktu, że w pobliżu, w Dechna, ok. 15 km od Nag Hammadi, a więc w zasięgu oddziaływania klasztorów Pachomiusza, znaleziono dzban, w którym znajdowało się około 40 kodeksów i zwojów zawierających teksty biblijne, liturgiczne, patrystyczne, apokryfy, oraz dzieła literatury greckiej (Achilleus Tatios, Menander, Homer) i łacińskiej (Cicero *In Cat.*, anonimowy poemat *Alcestis*) i in. Książki z tego znaleziska trafiły bardzo różnymi drogami do różnych zbiorów na całym świecie, m.in. do Biblioteki Bodmera w Cologny. Właśnie z tą grupą tekstów jest związany, jak się wydaje, fragment z księgi Genesis znaleziony w okładce jednego z kodeksów NH (oznaczony sigłem C 2). Zarówno bowiem charakter pisma jak i właściwości dialektu wskazywać mogą, że pochodzą z tego samego warsztatu<sup>15</sup>. Nie można też wykluczyć, że archiwum zawierające listy Pachomiusza, Teodora i Horsiesiego pochodzi również z tego samego znaleziska w Dechna<sup>16</sup>.

Najbardziej jednak istotne dla naszych rozważań byłoby stwierdzenie, czy kodeksy te wykonane zostały rzeczywiście w owych klasztorach i czy istniały jakieś związki między treścią owych gnostycznych i apokryficznych tekstów z Pachomianami. Jeśli bez dyskusji przyjąć, że kodeksy te mają związek z klasztorami, w których żyli ludzie piśmienni i wykształceni na tyle, żeby rozumieć filozoficzno-hermetyczne pisma<sup>17</sup>, to notatki subskrypcyjne

<sup>14</sup> Warto jednak pamiętać, że obraz surowej prostoty, jaki przedstawiają nieco późniejsze źródła (np. zyciorysy Pachomiusza i in.), jest literacko przetworzony. W hagiografii prostota staje się toposem wczesnochrześcijańskiego ideału mnicha i ascety. Z drugiej strony pogańska reakcja także chętnie przedstawiała mnichów jako ludzi niepiśmiennych, ale in malam partem.

<sup>15</sup> R. Kasser, *Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d' un codex gnostique*, Muséeon 85 (1972), s. 65–89, zob. Scholten, op. cit., n. 126. Ze względu na otoczone zwykle tajemnicą okoliczności odkrycia i zakupu do zagranicznych kolekcji papirusów (ochrona dóbr kultury!) badanie proveniencji zabytków, o ile nie pochodzą z regularnych wykopalisk archeol., jest bardzo trudne.

<sup>16</sup> Scholten, n. 129, powołuje się na stwierdzenia J. M. Robinsona zawarte w przygotowywanym artykule *The First Christian Monastic Library*. Nie udało mi się jednak odnaleźć go pod tym tytułem, zob. idem, *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, The Institute for Antiquity and Christianity, Occasional Papers nr. 19, 1990, s. 1–27, (nieдоступny mi). A. Chosroyew, op. cit. s. 61 i n.

<sup>17</sup> Zob. K. S. Frank, *Lesen, Schreiben und Bücher im frühen Mönchtum*, w: *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, hrsg. von U. Schaefer, Tübingen 1993, s. 7–18, C. Scholten, op. cit., s. 153–57.

kodeksów z Nag Hammadi mogłyby dostarczyć argumentów pozwalających poprzeć hipotezę, że w klasztorach tych gromadzono książki o charakterze heterodoksyjnym, a nawet je przepisywano. Klemens Scholten starał się udowodnić tę tezę, jednakże sprawa budzi nadal zasadnicze wątpliwości<sup>18</sup>. Mimo to ani makulatura z opraw kodeksów ani same subskrypcje tekstów nie świadczą jednoznacznie przeciwko ich klasztornemu pochodzeniu. Liczne zaś dowody, zwłaszcza wzmianki na temat lektury i książek w pismach związanych z Pachomiuszem, wskazują jednak, że książki w zorganizowanych przez niego społecznościach zakonnych były obecne i, co więcej, przechowywane w bibliotece i wypożyczane do indywidualnej lektury pod ścisłym nadzorem przełożonych. W celach znajdowały się odpowiednie nisze względnie szafki w ścianach przeznaczone m. in. do przechowywania książek. Natomiast znana przestroga Pachomiusza przed pismami Orygenesisa (o ile jest autentyczna i nie jest późniejszą interpolacją związaną z oficjalnym potępieniem jego dzieł) wskazuje jedynie, że jego teksty znajdować się mogły w klasztornych księgozbiorach, i nie jest dowodem heretyckiej penetracji w klasztorach Pachomiusza<sup>19</sup>. Wiemy o nich także, że przechowywano tam również dzieła apokryficzne. Na przykład biblioteka klasztoru Epifaniasza w Tebach posiadała w w. VI/VII oprócz Biblii, dzieł liturgicznych, patrystycznych i zbiorów homilii, z pism apokryficznych jedynie *Listy do króla Abgara*<sup>20</sup>. Natomiast inna znana lista książek klasztoru z terenu Faijum, pochodząca również dopiero z VI lub VII, zawiera już więcej tytułów pism apokryficznych (*Męczeństwo św. Piotra, Akta Pilata, Męczeństwo Eustachiusza, Odnalezienie Krzyża św. i in.*)<sup>21</sup>.

Trudno jest jednak przyjąć na tej podstawie, że Pachomianie, podporządkowani surowej regule, mieli praktyczną możliwość czytania a nawet kopiowania (i co więcej, oprawiania w skórę) dowolnych książek, a zwłaszcza książek o charakterze heretyckim.

W kilku kodeksach z księgozbioru z NH zachowały się notatki, które nawiązują do greckiej praktyki pisarskiej polegającej m. in. na umieszczaniu na zakończenie tekstu okolicznościowych formuł. Najczęściej są to krótkie słowa -

E. Wipszycka, *Z problematyki badań nad zasięgiem znajomości pisma w starożytności*, PHis 74 (1983), z. 1, s. 1-27.

<sup>18</sup> Chosroyew, op. cit., s. 70, 92 wskazuje na nieścisłości w interpretacji C. Scholtena.

<sup>19</sup> *Vita prima* 31 (L. Th. Lefort, *Les vies coptes de s. Pachôme*, Louvain 1943, s. 353, inne zob. W. Speyer, op. cit., s.126). Scholten, op. cit., s. 166, n. 181. Inwentarz biblioteki z pocz. IV w. P. Ash. Inv. 3 wymienia obok tytułów ksiąg biblijnych także Orygenesisa (niektórzy chcą też widzieć tam imię gnostyka Walentyna), zob. C. H. Roberts, *Two Oxford Papyri*, ZNW 37 (1938), s. 184-88, krytycznie: Chosroyew, op. cit., s. 70, Scholten, s. 156, n. 96.

<sup>20</sup> W. E. Crum, H. G. White, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, 2, New York 1926.

<sup>21</sup> H. Gerstinger, *Ein Bücherverzeichnis aus dem VII. - VIII. Jh. n. Chr. im Pap. Graec. Vindob. 26015*, WSt 49 (1931), s. 189.

formułki o charakterze liturgicznym i doksologicznym lub samo *amen*<sup>22</sup> W kodeksie NHC I po *Modlitwie Pawła Apostoła* następuje formułka graficznie wydzielona od reszty tekstu w sposób charakterystyczny dla kolofonu całego kodeksu: O [chrystogram] ΑΓΙΟC ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ. Są to sformułowania znane z greckiej praktyki piśmienniczej, spotykane są zarówno w rękopisach jak i w listach oraz inskrypcjach. Ponieważ *Modlitwa* znajduje się na początku całego kodeksu NHC I, przypuszcza się, że pierwotnie karta ta znajdowała się w innym miejscu w obrębie kodeksu<sup>23</sup> W kolofonie *Ewangelii Egipcjan* z kodeksu III (NHC III 2, s. 69, ww. 6 - 20)<sup>24</sup> znajduje się wyodrębniona od głównego tekstu subskrypcja, która przejęta została z greckiego oryginału:

*Ewangelia Egipcjan przez Boga napisana święta tajemna księga: Charis (Łaska), Synesis (Rozum), Aisthesis (Pojęcie), Phronesis (Mądrość) niech będą z tym, kto ją zapisał, Eugnostos ukochany w duchu, w ciele moje imię Kongessos, z moimi towarzyszami światła w nieprzemijalności. Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel ΙΧΘΥΣ.*

*Przez Boga napisana święta księga wielkiego niewidzialnego Ducha. Amen.*

Jest to notatka stanowiąca połączenie tytułu (*Ewangelia Egipcjan, względnie Święta Księga Wielkiego Niewidzialnego Ducha*) z formułą pisarską, w której piszący składa sam sobie życzenia. Ponadto piszący ujawnia w niej swe imię i przekazuje zwyczajowe życzenia dla swych współtowarzyszy, potencjalnych czytelników. Greckie słowa oznaczające cztery cnoty zaczerpnięte zostały przez autora subskrypcji z tekstu znajdującej się w tym kodeksie apokryficznej *Ewangelii Egipcjan*, w której pojawiają się kobiece istoty noszące te imiona<sup>25</sup> Subskrypcja posiada nie tylko modlitewny, lecz także i mistyczny charakter dzięki specjalnemu zapisowi imienia Chrystusa w postaci pełnej i w formie greckiego anagramu ΙΧΘΥΣ.. *Ewangelia Egipcjan* nie kończy jednak kodeksu III, a więc notatka subskrypcyjna nie została napisana przez pisarza całego kodeksu lecz przepisana z podstawy tekstu *Ewangelii* - kodeksu lub zwoju, w którym dzieło to znajdowało się na końcu.

Subskrypcja w kodeksie VII jest przedmiotem dyskusji, czy rzeczywiście zawiera elementy wspólne dla tradycji pisarskiej kultywowanej w środowisku monastycznym (NHC VII 5, s. 58, 28-32). Po tytule ostatniego w tym kodeksie dzieła *Trzy stele Setha* kopista zapisał następującą subskrypcję:

*Ta księga jest [własnością] ojcostwa. Synem jest, kto ją napisał. Błogosław mnie, Ojcze, ja sławię ciebie, Ojcze, w pokoju. Amen.*

<sup>22</sup> Np. NHC II 4 HipAr; VI 1 ActPt 12, 19; VI 3 AuthLog 35, 22; IX 1 Melech 27, 10.

<sup>23</sup> *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex I*, Leiden 1977, s. XXIII - XXV.

<sup>24</sup> Numeracja kodeksów i dzieł w ich obrębie przyjęta za *The Nag Hammadi Library in English*, by dir. J. M. Robinson, Leiden 1977.

<sup>25</sup> EvAeg NHC III, 52, 9 - 14, por. Chosroyew, s. 96, n. 278.

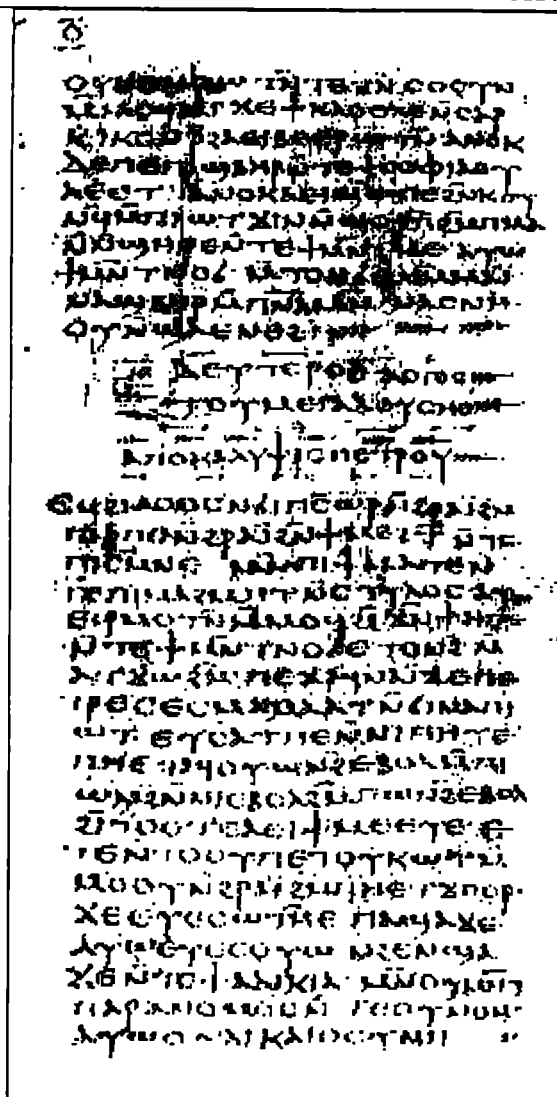
Niezwykle dla subskrypcji sformułowanie *ojcostwo* nie oznacza zależności syna do ojca, lecz odnosić się ma, zdaniem niektórych badaczy, do klasztornej społeczności<sup>26</sup>. Jednakże zauważono, że określenie to bardzo rzadko spotyka się w literaturze monastycznej, w tekstach zaś z NH przeciwnie, występuje często<sup>27</sup>. A więc można zapis zinterpretować i w ten sposób, że w subskrypcji zaznaczono nie tyle, że książka jest własnością klasztorną, lecz terminem tym oznaczono jakąś społeczność religijną, posiadaczy tajemnej wiedzy, gnostyków<sup>28</sup>. Ponieważ jednak pierwszy z trzech traktatów składających się na dzieło *Trzy stele Setha* rozpoczyna się od słów: *ślawię cię, ojcze...* i w dalszym tekście wyrażenie *ojcostwo* spotyka się wielokrotnie, a w kompozycji całości połączenie ojciec – syn odgrywa ważną rolę w podkreśleniu zależności syna Emmacha-Setha od ojca, Geradamy, przyjmuje się, że subskrypcja odnosi się tylko do tego dzieła, a nie do całego kodeksu, i że została przejęta z greckiego oryginału.

---

<sup>26</sup> Scholten, op. cit, s. 163.

<sup>27</sup> Prot 48, 14, 26, 30; EpPt 136, 28; TracTri 59, 36 – 37, zob. Chosroyev, s. 10 i n.

<sup>28</sup> Tak konkluduje Chosroyev, s. 98.



Fot. 2. Kodeks NH VII 70, początek *Apokalipsy Piotra*

Obie powyższe subskrypcje łączy wspólna cecha, mianowicie piszący je pisarze włączyli do swych notatek słowa i frazy zaczerpnięte z tekstu dzieł, które kończyły wykonane przez nich rękopisy.

Niemniej ciekawą subskrypcję zawiera kolofon kodeksu VI (NHC VI 8, s. 65), gdzie piszący zamieścił nieco informacji o swej pracy, wplatając do tekstu notatki greckie słowa. W swej wypowiedzi usprawiedliwia się

mianowicie przed kimś, kto zamówił książkę, że sam na własną rękę dokonał wyboru tekstów z egzemplarza, który miał do dyspozycji:

*To pismo (λογος), które (μεν) do niego należy, odpisałem. Była wszak (γαρ) duża ilość [jego pism], które otrzymałem. Ja ich nie przepisałem, zakładając że one [już wcześniej] do was dotarły. Nawet (και γαρ) [teraz] wstrzymuję się (διασαςω) te [pisma] dla was odpisywać, ponieważ one może [już] do was dotarły, i rzecz was zniechęcić mogłaby. Ponieważ (επει) [jego] pisma, mianowicie (γαρ) te, które do mnie dotarły, są liczne... [tu tekst się urywa]<sup>29</sup>*

W notatce tej jest zawarta ważna informacja, mianowicie że piszący oddalony był od swego zleceniodawcy, tak że był zmuszony na własną rękę dokonywać wyboru, jakie pisma ma przepisać. Trudno w tej sytuacji sądzić, że obaj, piszący i zleceniodawca, byli członkami tej samej np. pachomiańskiej społeczności. Notatka odnosi się do tekstu o charakterze hermetycznym. C. Scholten który przyjmował, że kodeksy z NH powstały w klasztorach Pachomian, nie umiał wyjaśnić tego faktu<sup>30</sup>. Być może jednak, tak jak wskazują późniejsze analogie, przepisywacz pracował w oddaleniu od swej społeczności, bo tylko na miejscu mógł skorzystać z interesującej go książki.

Wiele trudności interpretacyjnych sprawiają sformułowania w zakończeniu innych pism wchodzących w skład zbioru NHC. W zakończeniu na przykład *Trójkształtnej Myśli Pierwszej* (NHC XIII 1, s. 50, 21-4) znajduje się grecki zapis, który jest być może połączeniem tytułu (zwykle umieszczanego w kolofonie) z formułą doksologiczną:

*Logos Epifanii 3.*

*Trójpostaciowa Protennoia 3.*

*Święte Pismo przez Ojca napisane*

*W całkowitej Wiedzy<sup>31</sup>.*

W zakończeniu *Nauk Sylwana* (NHC VII 4) tytuł dzieła poprzedzony jest szeregiem liter, których znaczenie jest niejasne. Być może jest to kryptogram, tak jak w tytule w zakończeniu *Zostriamosa* (NHC VIII 1) stanowiącym jeden z najwcześniejszych przykładów użycia kryptografii przez Koptów<sup>32</sup>.

Równie niejasne jest sformułowanie na zakończenie *Księgi Tomasza* w kolofonie kodeksu II (NHC II 7, s. 145, 21-24):

*Księga Tomasza*

*Atleta [Boga] pisze*

<sup>29</sup> Por. przekład Chosroyev, s. 10.

<sup>30</sup> Op. cit., s. 164.

<sup>31</sup> Odczytanie nie jest pewne, zob. G. Schenke, *Die Dreiteilige Protennoia (NH XIII)*, Berlin 1984, Scholten, op. cit., s. 163, n. 156.

<sup>32</sup> Scholten, op. cit., s. 163.

*do potomności*

Poniżej zaś:

*Wspomnijcie o mnie, moi Bracia, w waszych modlitwach* [προσευχη]

*Pokój świętym i pneumatykom* [εἰρηνὴ τοῖς ἁγίοις πνευματικοῖς]!

Pierwsza część notatki jest być może podwójnym tytułem dzieła, w którym obok właściwego tytułu *Księga Tomasza* umieszczono incipit tekstu, przypominający zresztą preskrypt listu<sup>33</sup>. Druga zaś część subskrypcji to formuła zwyczajowo umieszczana przez kopistów w kolofonach, wyrażająca prośbę o modlitwę za piszącego i życzenie pokoju. Jest jednak znamienym faktem, że prośba ta została prawdopodobnie przepisana z greckiej podstawy tekstu (charakterystyczny zwrot z życzeniem pokoju zachowany jest po grecku), natomiast słowo „*pneumatykom*” zostało dopisane przez przepisującego (na co wskazuje brak greckiego rodzajnika i końcówki odpowiedniej dla dativus pluralis), może pod wpływem treści kodeksu, w którym często (z wyjątkiem tekstu II 7) spotyka się to określenie.

Tego rodzaju prośby o pamięć i modlitwę za piszącego znane są z licznych przykładów greckich, stały się uświęconymi tradycją formułami pisarskimi w książkach chrześcijańskich. Umieszczano je systematycznie również w późniejszych koptyjskich kodeksach. Wiele z nich zapisane zostało w postaci kryptogramów, co stanowi pewną ich cechę charakterystyczną. Jedną z najpopularniejszych tego rodzaju formuł jest na przykład zapis:

*Błogosławcie mi, przebaczcie mi, moi święci bracia* [tj. założyciele klasztoru]. *Ja jestem nic nie znaczący Teodor, diakon* [klasztoru pod wezwaniem św. Archaniola] *Michała* [w Faijum]<sup>34</sup>

Dla porównania przytoczyć można notatki subskrypcyjne z jeszcze późniejszego kodeksu Paris Copt. 131<sup>7</sup>, pochodzącego z XI w. (f. 51v):

*Skończone w niedzielę dnia 5 miesiąca Epep [= 29 czerwca] w roku ery męczenników 774 [= A. D. 1058]. Wspomnij o mnie w miłości!*

W tym samym kodeksie (Paris Copt. 131<sup>1</sup>, f. 2) znajduje się jeszcze charakterystyczny zapis w postaci kryptogramu:

*Wspomnij o mnie w miłości, ktokolwiek będzie czytał w tej księdze, i módl się za mnie!*<sup>35</sup>

Prośbę o błogosławieństwo i modlitewne wezwania spotyka się nie tylko w kolofonach koptyjskich rękopisów, lecz także, i to znacznie częściej, jako graffiti na ścianach klasztorów<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> H.-M. Schenke, *Das Thomas Buch (NH-Codex II 7)*, Berlin 1989, s. 193-97.

<sup>34</sup> Van Lantschoot, op. cit., nr VI B, *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Copticae Photographice expressi*, ed. H. Hyvernat, Romae 1922, t. 41 (cod. 583, fol. 23 v), por. F. Wisse, *Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism I: Cryptography*, *Enchoria* 9 (1979), s. 109-10.

<sup>35</sup> Zob. Van Lantschoot, op. cit., nr CXXIV i Appendix nr 1.

Na przykład w jednym z pomieszczeń klasztoru Jeremiasza koło Saqqara znajduje się nad drzwiami typowe graffiti zapisane w postaci kryptogramu:

*Wspomnij o mnie w miłości i Panie Boże mój przebaczone grzechy!*<sup>37</sup>  
albo w innym jeszcze pomieszczeniu:

*W imię Boga najpierw! Jestem Wiktor, nic nie znaczący biedak.  
Wspomnij o mnie. Amen.*

Również w klasztorze Epifaniasza w Tebach znaleźć można m. in. taki napis:

*Panie i Mocy świętych modlitw jego wysokości*<sup>38</sup>, *módl się za moje grzechy. Ja jestem Menas, grzesznik. Amen, Amen, Amen, Panie! VII indykcji.*

W innym zaś pomieszczeniu tego klasztoru:

*Panie pomóż słudze Janowi i jego całemu domowi, i wszystkim jego przyjaciółom... Pokój! Amen.*

Cechą charakterystyczną tych i wielu innych napisów oraz notatek jest, że zostały zapisane w formie kryptogramów. Taka postać zapisu wiąże się z mistycznym pojmowaniem języka i pisma. Kryptogramy były szczególnie popularne wśród koptojskich mnichów i to od samych początków koptojskiego monastycyzmu, tj. prawdopodobnie od III lub IV w. W większości przypadków napisy, jakie pozostawili w kodeksach, na glinianych skorupkach, na ścianach i drzwiach swych domostw, stanowią tylko adaptację greckiego systemu kryptografii, gdyż wiele z nich nie kryje koptojskiego tekstu, lecz greckie frazy. Frederik Wisse stwierdził<sup>39</sup>, że w kolofonach rękopisów szczególnie długo w użyciu pozostawały greckie sformułowania, co bez wątpienia jest wynikiem przestrzegania dyrektywy przekazywanej w tradycji pisarskiej, nakazującej posługiwanie się określonymi formułami. Z faktu, iż we wcześniejszych przykładach użycia kryptografii spotyka się wyrażone po grecku modlitwy do Boga i prośby o litość, wynika, zdaniem owego badacza, że tego rodzaju modlitewne formuły zostały przejęte przez Koptów bezpośrednio z greckiej praktyki pisarskiej. Nawet jeśli nie rozumiano greckich słów, taki zapis nabierał dodatkowego mistycznego znaczenia, a modlitwa uzyskiwała jeszcze dodatkową moc.

Subskrypcje późniejszych koptojskich kodeksów są tak samo rozbudowane jak syryjskie. Nie można wykluczyć zatem jakichś wzajemnych oddziaływań w ramach tej samej obowiązującej w rzymskich i greckich

<sup>36</sup> F. Wisse, *Language Mysticism...*, nr. 7, 13, 17, 20., por. Van Lantschoot, op. cit., nr. III, IV, VII, CXXIII.

<sup>37</sup> Zob. C. Wietheger, *Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften*, Altenberge 1992, nr 411 (=Quibell 105).

<sup>38</sup> Chodzi zapewne o jakiegoś dostojnika klasztorowego, zob. *ibid.* s. 106, n. 24.

<sup>39</sup> *Language Mysticism...*, s. 103, 117.

provincjach greckiej tradycji pisarskiej. Za przykład takiej subskrypcji posłużyć może długa, wielostopniowa notatka z kodeksu New York Pierpont Morgan 588 z IX w. zawierającego pisma ku czci św. Merkurego: *Męczeństwo św. Merkurego Stratelaty, Mowa pochwalna ku czci św. Merkurego* autorstwa Akacjusza z Cezarei, i podobna mowa pochwalna autorstwa Bazylego Wielkiego<sup>40</sup>. Na odwrocie przedniej karty znajduje się na prawie całej stronie krzyż narysowany ręką pisarza Zachariasza, który także napisał niniejszy kodeks:

*I(ezus) | Chr(ystus)*

*Ja Zach. | najędzn.*

Na karcie 31, na zakończenie panegiryku św. Merkurego autorstwa św. Bazylego z Cezarei znajduje się datacja oraz subskrypcja Zachariasza napisana po grecku (lecz z pewnymi uchybieniami):

*Napisane 12. miesiąca Phamenōth, V roku indykcji, roku ery Dioklecjana 558, roku od Hidzry 227.*

† [Chrystogram] *Ja, Zachariasz najędźniejszy, i prezbiter i kaligraf świętego klasztoru Kalamon [na płdn. od Fajum] syn (...) Apaiosa, podobnie kaligrafa z Herakleopolis, i jego brata sługa oddany (?)*.

Grecka subskrypcja zawiera miejsca trudne do zrozumienia. Trudności wynikają bądź z nieczytelnego pisma (po słowie: *syn*), bądź z niejasnego sformułowania na końcu zdania (gr. *δουλοσσοου*? Datacja wskazuje, że Zachariasz zakończył pracę nad tekstem 20 października 841 r., względnie 9 października 842. Oprócz elementów formalnych w subskrypcji znajduje się także modlitwa o zbawienie dla ofiarodawców, którzy ten kodeks podarowali dla klasztoru św. Michała Archanioła w Sōpehes.

Ręką innego mnicha o imieniu Chael, pochodzącego z klasztoru obdarowanego ową książką, została następnie dopisana do subskrypcji jeszcze jedna modlitwa. Charakterystyczne jest, że zarówno w modlitwie Chaela jak i w modlitwie Zachariasza występuje podobne sformułowanie nawiązujące do biblijnego miejsca *Księgi Liczb* 16, 22 i 27, 16: *O Boże, Boże duchów wszelkiego ciała*. Sformułowanie to, jak się okazuje, dość często pojawia się w modlitewnych wezwaniach w kolofonach rękopisów tego okresu. Stanowi zapewne nawiązanie do ówczesnej powszechnej praktyki pisarskiej, gdyż stosowano je także w napisach na stelach nagrobnych, greckich i koptyjskich, w Egipcie chrześcijańskim<sup>41</sup>. Posługiwano się nią również

<sup>40</sup> Van Lantschoot, nr III. Zob. hasło: św. Merkuriusz, męczennik, RACH t. 7, s. 308 -9.

<sup>41</sup> Zob. DACL, s. v. *Egypte*, kol. 2495, Van Lantschoot, op. cit., s. 11- 12.

w liturgii egipskiej, jak wskazuje przykład z *Euchologium Serapiona*, zbioru modlitw z poł. IV w.

Subskrypcje koptyjskie wskazują na przynależność do tej samej greckiej praktyki pisarskiej, do której stosowali się również pisarze rzymscy i syryjscy.