

MARIUSZ DOBKOWSKI

e-mail: mariusz.dobkowski@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-5327-4887

DOI: 10.34813/ptr2.2021.2

Zbiór kodeksów („biblioteka”) z Nag Hammadi. Stan badań i nowe kierunki poszukiwań

The Collection (“Library”) of the Nag Hammadi Codices.
The State of Research and New Directions of Explorations

Abstract. The author divided his paper into two parts. In the first one he shows issues concerning a whole of the Nag Hammadi collection as to which a certain consensus have been reached by the scholars. These are, i.a.: division into subcollections, diversity in term of the dialects of the Coptic language, different literary forms, belongingness to various religious and ideological traditions, main thematic threads and ritual practice. In the second part he presents directions of research and fields of discussions which from 2010 have appeared in connection with the collection of the Nag Hammadi codices. These are issues like: the hypothesis that the collection came into being in milieu of Pachomian monks, or that it is grave goods of a wealthy person, and a few others. The author also notices a shift of focus from Gnosticism of 2nd and 3rd centuries to Egyptian culture of 4th and 5th centuries as regards research on said collection. The main conclusion of this paper is that the collection of the Nag Hammadi codices is step by step becoming an independent subject of study.

Keywords: Nag Hammadi discovery, Gnosticism, Egypt of 4th and 5th centuries CE

Temat zbioru kodeksów z Nag Hammadi warto obecnie podjąć z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na trwającą obecnie ożywioną dyskusję na temat pochodzenia wspomnianego korpusu tekstów oraz dziejów jego

odkrycia. Po drugie, ze względu na to, że ten zespół kilkunastu papirusowych kodeksów z IV wieku n.e., który zawiera ponad pięćdziesiąt traktatów w języku koptyjskim, znaleziony w Egipcie w połowie XX wieku, jest zaliczany do największych odkryć tekstów starożytnych ubiegłego stulecia. Z tym wiąże się kolejny powód, taki mianowicie, że ustalenia badawcze związane z omawianym zbiorem odnoszą się nie tylko do formacji duchowo-religijnej nazywanej tradycyjnie gnostycyzmem, lecz także do wczesnego chrześcijaństwa, judaizmu, tradycji hermetycznej, kształtującej się filozofii neoplatońskiej czy późnostarżytnej magii.

Niniejszy artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej części przedstawię zagadnienia dotyczące całego zbioru, co do których w wyniku badań i dyskusji uczeni wypracowali pewien konsensus. W drugiej zaprezentuję kierunki eksploracji i obszary naukowych sporów, które pojawiły się w związku z zespołem kodeksów z Nag Hammadi w ciągu ostatnich lat (po 2010 r.).

Co obecnie wiemy na temat zbioru kodeksów z Nag Hammadi?

W 1945 r. w rejonie miejscowości Nag Hammadi w Górnym Egipcie (okolice starożytnego Chenoboskion) odkryto zespół dwunastu ksiąg kodeksowych i ośmiu kartek pochodzących z przedniej okładki kodeksu numer 6 (NHC VI) – kartki te oznaczono jako kodeks trzynasty (NHC XIII). Każdy z woluminów zawierających papirusowe kartki był oprawiony w skórzane okładki zaopatrzone paskiem do zamykania tych ksiąg. Wszystkie kodeksy liczą łącznie 1156 stron, a ich wymiary kształtują się – w zależności od woluminu – od 23 do 30 cm długości oraz od 12 do 18 cm szerokości. Mimo że z NHC XII zachowało się tylko 10 stron i kilkanaście fragmentów, z NHC IX, X i XI – około połowy zawartości, a kartki papirusowe pozostałych kodeksów są uszkodzone, to badacze uznają, że stan zachowania tekstów jest bardzo dobry. Kodeksy zawierają łącznie 52 traktaty napisane w języku koptyjskim, które – według zgodnej opinii badaczy – zostały przełożone z greki. Teksty te skopiowano około połowy IV wieku n.e., natomiast greckie oryginały większej części traktatów zostały napisane prawdopodobnie w II–III wieku¹. W księgach z Nag Hammadi występują dublety tekstów, tzn. dwie lub więcej kopie tego samego traktatu, co świadczy o tym, że cieszyły się one szczególną popularnością w kręgu czytelników, którzy zamówili kodeksy. Są to następujące pisma:

¹ Na temat ogólnej charakterystyki zbioru kodeksów z Nag Hammadi zob. Robinson, 1990; Myszor, 1981; Poirer, 1986; Meyer, 2005; Scopello, 2013.

- *Apokryf Jana* (NHC II,1; III,1; IV,1 i być może XIII,[1]),
- *Ewangelia prawdy* (NHC I,3; XII,2),
- *O początku świata* (NHC II,5; XIII,2),
- *Święta księga Wielkiego Niewidzialnego Ducha (Ewangelia Egipcjan)* (NHC III,2; IV,2),
- *Eugnostos* (NHC III,3; V,1) (Panichaud, 2018, s. 389–393).

Obecnie kodeksy z odkrycia w Nag Hammadi są przechowywane w Muzeum Koptyjskim w Kairze.

Pomimo tego, że księgi z Nag Hammadi zostały razem ukryte i mają wiele cech wspólnych, badacze wskazują na heterogeniczność zespołu, którą stwierdza się już na podstawie badań kodykologicznych i paleograficznych, a więc bez uwzględniania nawet treści poszczególnych pism. W propozycjach podziału na subkolekcje uczeni biorą najczęściej pod uwagę następujące kryteria: oprawę kodeksów, kartonaz z makulatury papirusowej służący do usztywniania okładek, zróżnicowanie pisma (a więc liczbę skrybów), właściwości języka, duplikaty traktatów, a także kolofony, notatki skrybów i formuły dewocyjne. Jako przykłady wyróżnienia mniejszych zbiorów w ramach całego zespołu można podać propozycje Alexandra Khosroyeva z 1995 r. oraz Louisa Panichauda z 2018 r. Pierwszy z badaczy identyfikuje pięć mniejszych kolekcji, podczas gdy drugi mówi o czterech grupach kodeksów, przy czym z klasyfikacji wyłącza NHC X i XII przede wszystkim ze względu na zły stan ich zachowania. Próby podziału zbioru woluminów z Nag Hammadi na subkolekcje prezentuje tabela 1.

Tabela 1. Propozycje podziału zbioru z Nag Hammadi na subkolekcje

Alexandr Khosroyev (1995)	Louis Panichaud (2018)
Grupa A: NHC II, VI, IX, X, XIII	Grupa A: NHC IV, V, VI, VIII, IX
Grupa B: NHC IV, V, VIII	Grupa B: NHC II, XIII
Grupa C: NHC I, VII, XI	Grupa C: NHC I, VII, XI
Grupa D: NHC III	Grupa D: NHC III
Grupa E: NHC XII	

Źródło: Khosroyev, 1995, s. 3–22; Panichaud, 2018.

Również w kwestii językowej omawiany zespół ksiąg jest niejednorodny. Traktaty w kodeksach zostały utrwalone głównie w dwóch dialektach języka koptyjskiego: *saidzkim* i *subachmimskim*. Teksty napisane w tym pierwszym, uchodzącym za podstawowy dialekt koptyjski, znajdują się w większości kodeksów z Nag Hammadi, NHC I oraz X zawierają traktaty w dialekcie subachmimskim, z kolei NHC XI jest pod tym względem mieszany. Badacze podkreślają też, iż w redagowaniu tekstów uczestniczyło kilku skrybów, posłu-

gujących się często odmienną stylistyką oraz posiadających różne umiejętności zawodowe (Funk, 1995; Meyer, 2005, s. 44; Panichaud, 2018, s. 401–403).

Na podstawie ustaleń uczonych można zidentyfikować również gatunki literackie, w których została wyrażona treść poszczególnych traktatów ze zbioru z Nag Hammadi. Najważniejszą formą jest *apokalipsa*. W tekstach tego gatunku występuje postać nadprzyrodzonego nauczyciela, który przynosi zaświatową i zbawiającą wiedzę, aby przekazać ją innym wybranym. Utwory takie bogate są w wizje doznawane w stanie ekstazy lub snu, opowiadane obrazowym, symbolicznym językiem, w których dużą rolę odgrywają liczby, wyliczenia i powtórzenia. Ta objawiona wiedza zawiera z reguły wątki katastroficzno-eschatologiczne. Jedne traktaty należące do tej formy literackiej mają słowo „apokalipsa” w nazwie, np. *Apokalipsa Pawła* (NHC V,2), *Pierwsza i Druga apokalipsa Jakuba* (NHC V,3; V,4), *Apokalipsa Adama* (NHC V,5), ale pozostałe mają tytuły innego rodzaju, np. *Parafraza Sema* (NHC VII,1) czy *Zostrianos* (NHC VIII,1). Ewangelie z egipskiego odkrycia różnią się od tych kanonicznych, gdyż skupiają się na nauczaniu Jezusa, pomijając właściwie jego czyny. Wśród utworów reprezentujących ten gatunek można wymienić *Ewangelię Tomasza* (NHC II,2) i *Ewangelię Filipa* (NHC II,3). Inną formą literacką występującą w korpusie z Nag Hammadi jest list. Badacze zaliczają do tego gatunku *Apokryficzny list Jakuba* (NHC I,2) i *List Piotra do Filipa* (NHC VIII,2), ale także *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (NHC I,4) oraz *Eugnostosa* (NHC III,3; V,1). Charakterystyczną cechą tych tekstów jest to, że nie są one utworami epistolarnymi *sensu stricto*, mają tylko tego rodzaju ramę kompozycyjną. Pomiędzy traktatami omawianego zbioru znajdujemy także gatunek zwany *dziejami* apostołskimi reprezentowany przez *Dzieje Piotra i dwunastu apostołów* (NHC VI,1). Inną znacząca forma literacka to *dialog*. Nie jest to jednak dialog znany z literatury antycznej, prezentujący dysputę albo wykład rozpisany na kilka głosów, lecz raczej forma określana jako *erotapokriseis*, dialog pytań i odpowiedzi. Jej podstawową cechą jest to, że jeden z uczestników dialogu zna prawdę absolutną i w związku z tym jest zapytywany o jej treść przez uczniów lub zwolenników, a odpowiedzi przerażają się często w długie wykłady. Jako przykład można podać *Dialog zbawcy* (NHC III,5). Badacze kodeksów z Nag Hammadi podkreślają też znaczenie gatunku literackiego określanego jako *traktat*. Chodzi tu o całościowy wykład duchowo-religijnego nauczania od opisu rzeczywistości duchowej (Pleromy) i początków widzialnego świata aż po zagadnienia soteriologiczne i eschatologiczne. Wskazuje się tu zarówno pisma, których tytuły zostały nadane przez współczesnych wydawców *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5), *O początku świata* (NHC II,5), *Wykład walentyński* (NHC XI,2), jak i utwór mający już tytuł: *Hipostaza archontów* (NHC II,4). Jeszcze inna forma literacka występująca

wśród pism z Nag Hammadi to pismo mądrościowe, w którym znajdujemy nie tylko pouczenia mądrościowe *sensu stricto*, lecz także wskazówki etyczne i ascetyczne, a jej przykłady to: *Autentyczna nauka* (NHC VI,3), *Nauki Sylwana* (NHC, VII,4) i *Sentencje Sykstusa* (NHC XII,1). Szczególnym gatunkiem jest autoprezentacja typu „ego eimi”, czyli hymn wygłaszany w pierwszej osobie, tak jakby posłaniec przedstawiał siebie, swoją misję oraz zwracał się z tym do odbiorcy: forma ta jest reprezentowana w zbiorze przez *Bronte*, *doskonały umysł* (NHC VI,2) oraz *Potrójną Protennoię* (NHC XIII,1). W omawianym zespole znajdujemy ponadto gatunki liturgiczne, jak modlitwy i hymny, które mogą występować samodzielnie, np. *Modlitwa Pawła apostoła* (NHC I,1); *Modlitwa hermetyczna* (NHC VI,7), a także jako elementy kompozycyjne większych form, np. pismo *Trzy stele Seta* (NHC VII,5), które składa się z trzech hymnów: do Autogenesa, Barbelo i Niezrodzonego Ojca (Myszor, 2010).

Uczeni zajmujący się zespołem ksiąg z Nag Hammadi zwracają uwagę na jego zróżnicowanie ideowe. Na przykład Paul-Hubert Poirier wyróżnia cztery główne nurty, według których można uporządkować traktaty:

- teksty walentyniańskie (tj. łączone z Walentynem, nauczycielem „gnostyckim” i jego zwolennikami) lub zbliżone do nauk walentynian, np. *Ewangelia prawdy* (NHC I,3; XII,2), *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5), *Ewangelia Filipa* (NHC II,3);

- teksty setiańskie (tj. interpretujące biblijną postać Seta, syna Adama i Ewy) lub podobne, np. *Apokryf Jana* (NHC II,1; III,1; IV,1), *Hipostaza archontów* (NHC II,4) czy *Trzy stele Seta* (NHC VII,5);

- teksty gnostyckie lub gnostycyzujące nieprzypisane do żadnej „szkoły”, np. *Ewangelia Tomasza* (NHC II,2), *Pierwsza i Druga apokalipsa Jakuba* (NHC V,3;4), *Apokalipsa Piotra* (NHC VII,3);

- teksty niegnostyckie, niekiedy gnostycyzujące, podatne na interpretację gnostycką, np. *Dzieje Piotra i dwunastu apostołów* (NHC VI,1), *Państwo Platona* (NHC VI,5), *Ogdoada i Enneada* (NHC VI,6) (Poirer, 1986, s. 308–309).

Z kolei Marvin Meyer wyróżnia pięć tradycji ideowych:

- pisma związane z postacią apostoła Tomasza: *Ewangelia Tomasza* (NHC II,2), *Księga Tomasza* (NHC II,7) i prawdopodobnie *Dialog Zbawcy* (NHC III,5);

- pisma setiańskie: *Apokryf Jana* (NHC II,1; III,1; IV,1), *Potrójna Protennoia* (NHC XIII,1), *Święta księga Wielkiego Niewidzialnego Ducha* (NHC III,2; IV,2);

- pisma walentyniańskie: *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5), *Wykład walentyniański* (NHC XI,2);

- pisma hermetyczne: *Ogdoada i Enneada* (NHC VI,6), *Modlitwa hermetyczna* (NHC VI,7) *Asklepios* (NHC VI,8);
- pisma poza klasyfikacją, np. *O początku świata* (NHC II,5), *Egzegeza o duszy* (NHC II,6), *Parafraza Sema* (NHC VII,1) (Meyer, 2005, s. 48–52).

Jednak oprócz akcentowania treściowej niejednorodności zbioru badacze podejmują próbę ustalenia cech, które stanowią o jego spójności. I tak Louis Panichaud zauważa, iż wśród traktatów z NH brakuje chrześcijańskich pism kanonicznych, wobec tego wspólnym mianownikiem jest ich heterodoksyjny charakter (Panichaud, 2014, s. 217). Z kolei Madeleine Scopello podkreśla, że „zbiór tekstów z Nag Hammadi odnajduje swoją jedność w pytaniach zadawanych przez człowieka na temat sensu istnienia i w dążeniu do całkowitego poznania, które [...] jest jednocześnie poznaniem jego własnych początków”² (Scopello, 2013, s. 415), a dalej mówi o „szukaniu poznania oraz pragnieniu połączenia się z boskością” (Scopello, 2013, s. 416). Natomiast Marvin Meyer treściowe *iunctim* traktatów widzi w „ezoterycznym zainteresowaniu duszą i jej przeznaczeniu, tendencjach ascetycznych, aby sprzyjać życiu duszy i regulować życie ciała oraz w zaabsorbowaniu początkiem i końcem świata” (Meyer, 2005, s. 52–53). Naukowcy wskazują również główne wątki duchowo-religijnej narracji, która wyłania się z omawianego zbioru. Najważniejszym z nich jest motyw upadku, który łączy się zwykle z ostatnim eonem Pleromy, Sofią. Zapragnęła ona bowiem powołać do istnienia swój własny świat, podobny do Pleromy, jednak uniwersum to okazało się niedoskonałe. Wynikiem tego dążenia jest kondycja ludzi: są to istoty duchowe uwięzione w materialnych ciałach, które nie są świadome swojej natury ani pochodzenia. Ta sytuacja rodzi potrzebę uzyskania przez nie wiedzy zbawczej oraz podjęcia trudu praktyki ascetycznej, co z kolei ma doprowadzić do ich uwolnienia ze świata materialnego i powrotu do Pleromy (Ménard, 1981, s. 4–11). Innym ważnym wątkiem narracji traktatów z Nag Hammadi jest opowieść o postaci twórcy i władcy świata niższego – demiurga i pantokratora – którą teksty te nazywają Samael, Saklas lub Jaldabaoth (Barc, 1981). Emblematycznym tematem podejmowanym w omawianym zbiorze jest wiedza (poznanie) – mistyczna czy zbawiająca – najczęściej określana jako *gnōza* (kopt. ΓΝΩΣΙΣ, COOYN). Nie jest to wiedza praktyczna ani książkowa erudycja, lecz samowiedza objawiająca boską istotę człowieka (Meyer, 2005, s. 53). Inną ważną cechą narracji traktatów z Nag Hammadi jest obecność postaci żeńskich (King, 2000), które odgrywają dużą rolę w procesie soterycznym: oprócz wspomnianego eonu Sofii warto też przywołać np. duchową Ewę (Pagels,

² Tłumaczenia cytatów, jeśli nie pochodzą z tekstów opublikowanych w języku polskim, są mojego autorstwa – M.D.

2000) czy Noreę (McGuire, 2000; Pearson, 2000), córkę biblijnej Ewy i siostrę Seta. Wśród ważnych motywów narracji pism z analizowanego zbioru należy wymienić wątek Jezusa. Anonimowi autorzy podkreślają jego niebiańskie, pleromatyczne pochodzenie, przewyższające ziemską cielesność. W świecie materialnym jest on przede wszystkim objawicielem i wyzwolicielem, a jego męka i ukrzyżowanie zostały przedstawione jako pozorne (Franzmann, 1996).

Traktaty ze zbioru z Nag Hammadi pozwalają nam także na rekonstrukcję – najczęściej niestety powierzchowną – rytualnych praktyk. Klasyczne studium tej problematyki przedstawił John D. Turner, ponieważ jednak jego artykuł opiera się nie tylko na materiałach pochodzących z omawianego korpusu pism, lecz także na pozostałych źródłach (zarówno oryginalnych, jak i polemicznych) do badania formacji duchowo-religijnej nazywanej tradycyjnie gnostycyzmem, to uwzględnię tutaj te jego ustalenia, które odnoszą się jedynie do tekstów z Nag Hammadi. Rytuałem, o którym często mówią pisma z analizowanego zbioru, jest chrzest. Chodzi tu o rytę obmywania, namaszczenia, zanurzania czy „pieczętowania”, którym towarzyszą modlitwy i hymny. Jednak – jak twierdzi wspomniany autor – czynności te należy rozumieć niekiedy jako elementy technik kontemplacyjnych. Traktaty wzmiankują także bierzmowanie jako rodzaj chrztu ogniem lub światłem. Spotykamy się tu także, chociaż rzadko, ze świętym posiłkiem/eucharystią. Znacznie częściej natomiast pojawiają się informacje o komnacie narzeczeńskiej, zwłaszcza w utworach o proveniencji walentyniańskiej. Rytuał ten jest rozumiany jako odtworzenie pierwotnej androgynii, a ściślej syzygii męskiego i żeńskiego eonu ze świata pleromatycznego, albo jako połączenie Zbawcy Jezusa z upadłą częścią eonu Sofii. Prawdopodobnie był on przeznaczony dla elity wiernych, którzy otrzymali już chrzest i namaszczenie. W pismach z Nag Hammadi mamy też do czynienia z przykładami „mowy rytualnej”. Są to nie tylko modlitwy i hymny, lecz także doksologie wychwalające eoniczne moce, formuły dziękczynne i ekstatyczne oraz *nomina barbara*. Wreszcie Turner wskazuje na rytuały związane z praktykami – być może tylko mentalnymi, lecz niewykluczone, że także ceremonialnymi – odnoszącymi się do wstępowania duszy wiernego na wyższe stopnie rzeczywistości duchowej, które prowadzą aż do poziomu boskości (Turner, 2000).

Pisma z korpusu z Nag Hammadi przez długi czas były zgodne i w oczywisty sposób łącznie z formacją duchowo-religijną nazywaną tradycyjnie gnostycyzmem, jednak to, wydawałoby się niewzruszone, przekonanie stopniowo ewoluowało. Na początku, wkrótce po dokonaniu odkrycia, badacze nie mieli wątpliwości, że pozyskane traktaty są świadectwami dotyczącymi późnostarożytnych gnostyków. Tak z nadzieją i entuzjazmem mówił o tym Gilles Quispel podczas swojego wykładu w Instytucie Carla Gustava Junga

w Zurichu w 1951 r.: „Odkryto niedawno nieznaną religię powszechną. Tym sformułowaniem można by zapewne scharakteryzować znaczenie nowego odkrycia gnostyckich manuskryptów [chodzi o korpus z Nag Hammadi – M.D.]. Dotąd nie było pewności, jak należałoby klasyfikować ten osobliwy nurt rozwoju ducha znany jako gnoza, co więcej, panowało pewnego rodzaju zakłopotanie w tym względzie, mające swe źródło w skąpości materiału i trudności w ich interpretacji. Teraz widzimy jasno, że uda nam się, i to w krótkim czasie, prześledzić dzieje całej gnozy, od jej początków do jej wygaśnięcia, syntetycznie przedstawić jej fenomenologiczny obraz i ukazać jej psychologiczne korzenie” (Quispel, 1988, s. 59).

Jednak w połowie lat 90. XX wieku – wraz z pojawieniem się wątpliwości co do używania kategorii „gnostycyzm” nie tylko w odniesieniu do pewnego zjawiska duchowo-religijnego, ale także do źródeł, które miały go opisywać – zarysowała się krytyczna postawa wobec stosowania tego określenia także do tekstów z omawianego tu odkrycia. Jako przykład można podać wnioski Michaela Williamsa, który po analizie podziału tekstów z Nag Hammadi na gnostyckie i niegnostyckie dokonanego przez pięciu badaczy tak podsumowuje swoje zestawienie: „stopień niezgodności co do klasyfikacji pism na »gnostyckie« lub »niegnostyckie« był szczególnie deprymujący i sugeruje, że problem może leżeć nie tyle w naturze skłonnych do sporu uczonych, ile w nieakceptowalniu niejasnej i prawdopodobnie z gruntu błędnej kategorii” (Williams, 1996, s. 49).

Co więcej, w ostatnich latach możemy mówić o tendencji, aby rozważać korpus tekstów z Nag Hammadi przede wszystkim w ramach kultury egipskiej IV i V wieku, co powoduje, że badacze nie czują się już w takim przypadku zobowiązani do określania omawianego zespołu jako gnostyckiego. Hugo Lundhaug i Lance Jenott we wstępie do zbioru artykułów poświęconych kodeksom z Nag Hammadi w kontekście późnostarozżytnego Egiptu piszą, że chodzi o „[...] badanie kodeksów z Nag Hammadi i ich tekstów w perspektywie czasu i miejsca, w których zostały wytworzone i czytane. A zatem przedstawione dalej rozdziały skupiają się raczej na tekstach takich, jak prezentują się one w zachowanych rękopisach niż w hipotetycznych oryginałach, raczej na języku koptyjskim niż na grece, raczej na wieku IV i V niż na II i III, raczej na Egipcie (a szczególnie na Górnym Egipcie) niż na pozostałym obszarze świata rzymskiego” (Lundhaug i Jenott, 2018a, s. 1–2).

Stare problemy i nowe kierunki poszukiwań

Od kilku lat możemy obserwować ożywioną dyskusję na temat pochodzenia zbioru kodeksów z Nag Hammadi i, jak się zdaje, jest to obecnie najważniejszy

przedmiot naukowego sporu dotyczący egipskiego odkrycia. Rozważanym zagadnieniem jest to, kto wytworzył, posiadał i ukrył wspomniane księgi. Dwa wyraźne stanowiska w tej kwestii zostały zaprezentowane przez Hugona Lundhauga i Lance’a Jenotta oraz Nicolę Denzey Lewis. Ci pierwsi autorzy w książce *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* z 2015 r. (Lundhaug i Jenott, 2015) bronili stanowiska o związku korpusu pism z Nag Hammadi ze środowiskiem chrześcijańskich mnichów życia wspólnego (pochodzących prawdopodobnie z klasztorów pachomiańskich), natomiast amerykańska badaczka w serii trzech artykułów (Denzey Lewis, 2013; Denzey Lewis i Blount, 2014; Denzey Lewis, 2016) dowodziła, że mogły być one depozytem grobowym jakiejś zamożnej osoby.

Rozpocznijmy od pracy Lundhauga i Jenotta. Twierdzenie, że korpus tekstów z Nag Hammadi pochodzi ze środowiska monastycyzmu chrześcijańskiego (w tym z nurtu pachomiańskiego), ma już, oczywiście, swoją historię (Robinson, 1990, s. 16–17), lecz omawiana praca obszernie przedstawia i drobniawo dowodzi słuszności takiego stanowiska. Badacze piszą we wstępie, że „celem tej pracy jest wykazanie, [...] iż dostępne świadectwa dotyczące ich [tj. kodeksów z Nag Hammadi – M.D.] pochodzenia są najlepiej wyjaśnione dzięki chrześcijańskiemu otoczeniu monastycznemu w Górnym Egipcie” (Lundhaug i Jenott, 2015, s. 1), a w zakończeniu stwierdzają, że z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, iż mnichami chrześcijańskimi, którzy wytworzyli i posługiwali się kodeksami z Nag Hammadi, byli przedstawiciele zgromadzenia pachomiańskiego (Lundhaug i Jenott, 2015, s. 266, 267). Do jakich argumentów odwołują się autorzy? W rozdziale 5 piszą, że różnorodność dokumentów użytych jako kartonaz do usztywnienia okładek kodeksów nie musi wcale świadczyć o pozaklasztornej proveniencji ksiąg (np. z miejskiego wysypiska), tylko o różnych sposobach pozyskiwania makulatury papirusowej, natomiast duża liczba dokumentów odnoszących się do życia wspólnoty monastycznej w oczywisty sposób wskazywałaby środowisko mnichów chrześcijańskich jako najlepsze źródło pochodzenia omawianych kodeksów (Lundhaug i Jenott, 2015, s. 104–145). Następnie w rozdziale 7 Lundhaug i Jenott stwierdzają, że kolofon pod koniec NHC VII sugeruje, iż właścicielem tej papirusowej księgi mógł być opat klasztoru. Z kolei kolofon NHC II pozwala sądzić, że kodeks ten został przeznaczony dla bardziej dojrzałych, duchowo zaawansowanych, mnichów. Natomiast kolofon w NHC III, a także kryptogramy w NHC VII oraz VIII dobrze odpowiadają pewnym elementom egipskiej kultury monastycznej IV i V wieku (Lundhaug i Jenott, 2015, s. 178–206). W rozdziale 8 badacze dowodzą, że to, iż kodeksy lub subkolekcje zespołu z Nag Hammadi zostały wytworzone niezależnie od siebie, nie wyklucza udziału mnichów pachomiańskich w ich produkcji, bowiem zróżnicowanie

take może być wynikiem autonomii klasztorów federacji pachomiańskiej także pod względem warsztatów wytwarzających księgi. Podobnie szczególna mieszanka dialektów języka koptyjskiego cechująca pisma z Nag Hammadi może być wyjaśniona w ramach hipotezy monastycznej. Według autorów zróżnicowanie to było zapewne wynikiem obiegu papirusowych woluminów w nieformalnej sieci wymiany pomiędzy mnichami z różnych klasztorów lub skutkiem tego, że skrybowie w poszczególnych klasztorach pochodzili z różnych rejonów Egiptu. Lundhaug i Jenott dodają, iż można wskazać rękopisy biblijne współczesne z korpusem tekstów z Nag Hammadi wykazujące podobieństwo do nich pod względem kodykologii i zwyczajów pisarskich, co także sugerowałoby monastyczną proveniencję omawianych kodeksów (Lundhaug i Jenott, 2015, s. 207–233). W rozdziale 6 autorzy rozważają, czy ortodoksyjni mnisi – zwłaszcza zgromadzenia pachomiańskiego – mogli wytwarzać księgi z literaturą apokryficzną lub pismami uznawanymi za heretyckie. Twierdzą tu, że wielokrotne zakazy (ponawiane od św. Atanazego w IV wieku po św. Jana z Paralos w VI wieku) posiadania literatury apokryficznej świadczą o tym, że mnisi chrześcijańscy wciąż posługiwali się takim piśmiennictwem. Wniosek ten potwierdzają również odkrycia rękopisów z tekstami apokryficznymi w bibliotekach klasztornych nawet z okresu średniowiecznego. Badacze podkreślają ponadto, że pisma z Nag Hammadi nie powstały bez związku z literaturą biblijną, bowiem wiele tekstów z tego korpusu cytuje i interpretuje Biblię (Lundhaug i Jenott, 2015, s. 146–177).

Drugim wyraźnym głosem w dyskusji na temat pochodzenia grupy kodeksów z Nag Hammadi jest cykl artykułów Nicoli Denzey Lewis dowodzący, że były one depozytem grobowym zamożnej osoby³. W pierwszym z tekstów autorka przekonuje, że woluminy z Nag Hammadi „nie pochodzą z biblioteki klasztornej ukrytej dla potomności, lecz zostały stworzone z rozmysłem jako depozyty grobowe i tak też wykorzystane” (Denzey Lewis, 2013, s. 163). Dalej pisze, iż teksty należące do tradycji duchowo-religijnej nazywanej tradycyjnie gnostycyzmem można uznać za analogie czy nawet kontynuacje dawnych egipskich „ksiąg umarłych”, ponieważ zawierają wiele „hasel, formuł i wyraźny materiał wstępowania przeznaczony do ułatwienia pośmiertnej podróży duszy” (Denzey Lewis, 2013, s. 167). Badaczka sugeruje, że idea połączenia ksiąg z pochówkiem przekroczyła podziały na świecki – monastyczny, a nawet chrześcijanin – niechrześcijanin (Denzey Lewis, 2013, s. 176–177). W swoim następnym artykule, napisanym wraz z Justine Ariel Blount (Denzey Lewis i Blount, 2014), podkreśla, że hipotetyczna osoba posiadacza nie była związana z klasztorem, a niewykluczone, że księgi mogły zostać wytworzone w pry-

³ Hipoteza ta nie jest nowa, zaprezentował ją wcześniej Martin Krause (1978, s. 243).

watnym (nieklasztornym) skryptorium. Autorki, idąc za ustaleniami innych badaczy, dopuszczają, że kodeksy z Nag Hammadi zostały zapewne zlecone przez ludzi wykształconych pochodzenia miejskiego, pośród których były wymieniane i kopiowane. W ostatnim tekście (Denzey Lewis, 2016), będącym *de facto* podsumowaniem dyskusji, która wywiązała się wokół dwóch poprzednich artykułów, Denzey Lewis broni tezy, że korpus pism z Nag Hammadi powstał prawdopodobnie poza kontekstem monastycznym (poza nim zredagowano też np. teksty hermetyczne i tebańskie papirusy magiczne). Autorka akcentuje przy tym, że pod względem treści księgi z Nag Hammadi były „kodeksami specjalnego przeznaczenia”, tzn. wykazującymi zainteresowanie „tym, co wydarza się po śmierci i jakie tajemnice są w niebiosach” (Denzey Lewis, 2016, s. 44), a to czyni bardziej prawdopodobnym ich funkcję pogrzebanej ze zmarłym „księgi umarłych” – szczególnego rodzaju przewodnika pomagającego zyskać zbawienie w zaświatach.

Ważną wypowiedzią w sporze o proveniencji korpusu tekstów z Nag Hammadi jest artykuł Przemysława Piwowarczyka i Ewy Wipszyckiej *A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?* (Piwowarczyk i Wipszycka, 2017). Tekst ten jest krytyczną analizą wspomnianej wcześniej książki Lundhauga i Jenotta. Podstawowy zarzut, który pada ze strony polskich badaczy, brzmi: „Największą wadą pracy Lundhauga i Jenotta jest stronnicza interpretacja źródeł, zakorzeniona w ich założeniu o monastycznym pochodzeniu kodeksów z Nag Hammadi z jednej strony i całkowite lekceważenie innych możliwości interpretacji badanego materiału z drugiej” (Piwowarczyk i Wipszycka, 2017, s. 456).

Ponadto polscy autorzy utrzymują, że Lundhaug i Jenott nie dość gruntownie badają okoliczności wytwarzania i transmisji kodeksów oraz kwestię ich czytelników, a także nie uwzględniają nowych ustaleń na temat pochodzenia i natury języka koptyjskiego. Uważają też, że autorzy monografii o monastycznej proveniencji kodeksów z Nag Hammadi pomijają pozamonastyczne środowiska w późnostarożytnym Egipcie, które byłyby zdolne do wytworzenia omawianych księzek, takie jak: wspólnoty manichejskie oraz „walentyniańskie lub setiańskie grupy nieformalnie działające w Kościele, duchowieństwo nieklasztorne, świeccy chrześcijanie zaangażowani w życie kościelne, dwujęzyczni świeccy intelektualiści, środowiska związane z wytwarzaniem tekstów magicznych” (Piwowarczyk, Wipszycka, 2017, s. 257).

*

Ukazany wyżej fragment debaty na temat pochodzenia korpusu pism z Nag Hammadi spowodował przeniesienie akcentu z eksploracji tego zespołu

kodeksów w kontekście gnostycyzmu, a więc z okresu II i III wieku oraz obszaru Cesarstwa Rzymskiego na teren Egiptu w wiekach IV i V. Najlepszym przykładem takiej reorientacji badań jest wydana w 2018 r. praca zbiorowa pod redakcją Hugona Lundhauga i Lance'a Jenotta *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (Lundhaug i Jenott, 2018b). We wstępie redaktorzy deklarują, że autorzy artykułów tworzących tom badają „kodeksy z Nag Hammadi i ich teksty w świetle czasu i miejsca, w którym zostały wytworzone i czytane” (Lundhaug i Jenott, 2018a, s. 1), a także iż zostanie położony nacisk na „monastycyzm oraz na monastyczną kulturę literacką i kulturę rękopiśmienną w szczególności” (Lundhaug i Jenott, 2018a, s. 2). Warto odnotować niektóre tematy podejmowane przez uczestników tego edytorskiego przedsięwzięcia:

- kodeksy z Nag Hammadi w związku ze sporami o nauczanie Orygenesusa z końca IV wieku (Dechow, 2018);
- kodeksy z Nag Hammadi a bardziej duchowo zorientowana mniejszość wśród mnichów egipskich (Goehring, 2018);
- kodeksy z Nag Hammadi a *Apoftegmaty Ojców Pustyni* – na przykładzie *Ewangelii Tomasza*, NHC II,2 (Sellew, 2018);
- kodeksy z Nag Hammadi a nurty hermetyzmu w Egipcie – jak chrześcijanie późnej starożytności interpretowali traktaty hermetyczne (Bull, 2018);
- relacje pomiędzy kodeksami z Nag Hammadi a manicheizmem na przykładzie traktatu *Eugnostos* (NHC III,3; V,1) (Falkenberg, 2018);
- kodeksy z Nag Hammadi a egipskie „księgi umarłych” – odniesienie do tezy Nicoli Denzey Lewis, że omawiany korpus pism może być chrześcijańską kontynuacją pochodzących z religii staroegipskiej „ksiąg umarłych” (Tutty, 2018); autorka tego artykułu wyraźnie stwierdza: „to, że one [,chrześcijańskie księgi znalezione w kontekście pogrzebowym” – M.D.] wykazują niekiedy zainteresowanie niebiańskim wstępowaniem, nie sugeruje ich wykorzystania w charakterze rytualnych »ksiąg umarłych«” (Tutty, 2018, s. 319);
- kodeksy z Nag Hammadi a *The Dishna Papers* (Lundhaug, 2018) – ten ostatni korpus tekstów to duży zbiór kodeksów i zwojów odkryty w 1952 r., zawierający pisma biblijne, apokryfy, patrystyczne, a nawet klasyczne, które zostały napisane po grecku, koptyjsku i łacinie na papirusie, ale i na pergaminie; jako miejsce odnalezienia wskazuje się ogólnie Górny Egipt, a dokładnie niekiedy nawet rejon Nag Hammadi.

Pośród obszernej listy książek i artykułów traktujących o korpusie pism z Nag Hammadi, które ukazały się po 2010 r., warto wymienić jeszcze dwie pozycje. Pierwszą z nich jest praca zbiorowa *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices* z 2012 r. (Bull, Lied i Turner, 2012). Badacze rozważają tu zagadnienie tajemnicy i tajno-

ści w epoce starożytnej, przy czym na samym początku omawiają wspomniany motyw w odniesieniu do wybranych traktatów z Nag Hammadi: *Apokryfu Jana* (NHC II,1; III,1; IV,1) (King, 2012), tekstów setiańskich (Marjanen, 2012), *Ewangelii Filipa* (NHC II,3) (Painchaud, 2012) oraz *Świętej księgi Wielkiego Niewidzialnego Ducha* (NHC III,2; IV,2) (Pasquier, 2012). Dalej odnajdują ten wątek w chrześcijańskich tekstach, praktykach religijnych i kulturze materialnej, np. w *Ewangelii Jana*, u św. Pawła, w pismach Szenutego z Atriipe oraz u Ewagriusza z Pontu (Bull, Lied i Turner, 2012, s. 203–348). W końcu motyw tajemnicy i tajności jest analizowany w pozachrześcijańskich tradycjach religijnych starożytności, jak misteria eleuzyńskie, mitraizm lub hermetyzm (Bull, Lied i Turner, 2012, s. 349–510).

Inną książką wartą wzmianki w omawianym kontekście jest praca zbiorowa *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines* opublikowana w 2010 r. (Mahé, Poirier i Scopello, 2010). W pierwszej części tej publikacji przedstawiono badania nad samymi pismami z korpusu z Nag Hammadi, jak np. *Apokryf Jana* (Barc, 2010), *Ewangelia Tomasza* (Sevrin, 2010), a także teksty o rodowodzie walentyniańskim (Thomassen, 2010) czy zestawiono zespół kodeksów z Nag Hammadi z Kodeksem Tchacos (Panichaud, 2010). W drugiej części autorzy starali się wydobyć podobieństwa (a w niektórych przypadkach wykazać wpływy) pomiędzy tekstami z omawianego tu odkrycia a myślą Plotyna (Brisson, 2010), islamem szyickim (Jambet, 2010), tantrą buddyjską (Midal, 2010) czy współczesnym ezoteryzmem zachodnim (Rousse-Lacordaire, 2010).

Wnioski

Prowadzone przez 75 lat badania nad zbiorem papirusowych kodeksów z Nag Hammadi pozwoliły już całkiem dobrze zarysować jego charakterystykę. Poza tym, że zidentyfikowano 13 kodeksów i 52 traktatów, z których pięć występuje przynajmniej dwukrotnie w całym zespole, ustalono, że składa się on z kilku mniejszych kolekcji. Traktaty zostały napisane w dwóch dialektach języka koptyjskiego: saidzkim i subachmimskim, a w pracach nad tekstami uczestniczyło kilku skrybów. Korpus obejmuje utwory różnych gatunków, spośród których najważniejsze to apokalipsa, ewangelia (rozumiana tu jako prezentacja nauczania, a nie opowieść o czynach Jezusa), dialog czy formy liturgiczne.

Zwraca uwagę to, że badacze znacznie częściej podkreślają wewnętrzne zróżnicowanie zbioru pod wieloma względami niż jego jednolitość, czego przykładem może być wielość nurtów ideowych: tendencja walentyniańska, setiańska, hermetyczna, ta związana z postacią apostoła Tomasza oraz pisma

poza taką klasyfikacją. Jednak według uczonych można znaleźć także cechy wspólne całego korpusu: ich heterodoksyjny (w kontekście chrześcijaństwa) charakter, wyraźny rys ascetyczny większości traktatów oraz zainteresowanie ludzką duszą, poszukiwanie jej boskich początków i dążenie do ponownego połączenia z boskością. Ponadto naukowcy ustalili ważne motywy narracyjne pism z egipskiego zbioru – najczęściej wymienia się tematy upadku, postaci demiurga-pantokratora, zbawiającej wiedzy (gnozy), wyraźną reprezentację postaci żeńskich oraz osobę Jezusa. Traktaty pochodzące z odkrycia z Nag Hammadi ukazują też różne aspekty życia rytualnego. Mowa tu przede wszystkim o formach chrztu, szczególnego rodzaju praktyce nazywanej komnatą narzeczeńską, rozmaitych postaciach „mowy rytualnej”, a także czynnościach liturgicznych, które można określić wstępowaniem duszy.

Ostatnie kilka lat badań nad korpusem pism z Nag Hammadi cechuje duża dynamika. Po pierwsze, w tym czasie zaczęła się dyskusja na temat proveniencji kodeksów z egipskiego odkrycia. Najbardziej słyszalnym w niej głosem jest książka Hugona Lundhauga i Lance’a Jenotta *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, w której badacze bronią stanowiska, że kodeksy z Nag Hammadi pochodziły ze środowiska mnichów chrześcijańskich (prawdopodobnie nurtu pachomiańskiego). Chociaż teza ta nie jest nowa w historii badań, to za sprawą wspomnianych autorów zyskała szczególnie dobre i obszerne uzasadnienie. Nie jest ona jednak – jak pokazała polemika – ostatecznie przekonująca, a więc dla podtrzymania poziomu dyskusji warto, by powstały prace równie dobrze udokumentowane, lecz prezentujące inne poglądy. Myślę tu przede wszystkim o stanowisku upatrującym źródła pochodzenia kodeksów z Nag Hammadi w kręgu wykształconych ludzi świeckich o zainteresowaniach duchowo-religijnych. Po drugie, widać wyraźną tendencję, aby badania nad omawianym zespołem kodeksów łączyć ze środowiskiem miejsca i czasu ich powstania (Egipt, IV i V wiek), a nie z kulturą, w której zrodziły się ich „gnostyckie” pierwowzory (Cesarstwo Rzymskie, II i III wiek). Takie podejście wiąże się z przekonaniem badaczy, że – jeśli wolno użyć metaforycznego określenia – korpus tekstów z Nag Hammadi powinien wyjść z cienia duchowo-religijnej formacji nazywanej tradycyjnie gnostycyzmem. Wyrazem tendencji do autonomizacji kodeksów i pism z Nag Hammadi jako przedmiotu badań są trzy omówione przeze mnie prace zbiorowe. *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* rozważa kodeksy z Nag Hammadi w ramach kultury Egiptu IV i V wieku, *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature* bada topos tajemnicy i tajności nie tylko w omawianych tu tekstach, lecz także na wybranych przykładach kultury chrześcijańskiej, a nawet pozachrześcijańskich tradycji religijnych starożytności, wreszcie *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et*

approches contemporaines poszukuje paraleli między pismami z egipskiego odkrycia a często odległymi od nich w czasie i przestrzeni formacjami religijnymi.

Literatura

- Barc B. (1981). *Samaël–Saklas–Yaldabaôth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique*. W: B. Barc (red.). *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*. Québec, 22–25 août 1978 (s. 123–150). Québec – Louvain: Presses de l'Université Laval–Peeters.
- Barc B. (2010). *Seth et sa race dans la Bible et dans le „Livre des secrets de Jean”*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France* (s. 155–176). Paris: AIBL.
- Brisson L. (2010). *Plotin et les gnostiques*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France* (s. 23–43). Paris: AIBL.
- Bull Ch.H. (2018). *Hermes between Pagans and Christians. The Nag Hammadi Hermetica in Context*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 207–260). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bull Ch.H., Lied L.I., Turner J.D. (red.) (2012). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Leiden – Boston: Brill.
- Dechow J.F. (2018). *Nag Hammadi Milieu. An Assessment in the Light of the Origenist Controversies*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 11–51). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Denzey Lewis N. (2013). *Death On the Nile. Egyptian Codices, Gnosticism and Early Christian Books of the Dead*. W: A. DeConick, G. Shaw, J.D. Turner (red.). *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson* (s. 161–180). Leiden: Brill.
- Denzey Lewis N. (2016). Rethinking the Rethinking of the Nag Hammadi Codices. *Bulletin for the Study of Religion*, 45(2), 39–45.
- Denzey Lewis N., Blount J.A. (2014). Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices. *Journal of Biblical Literature*, 133(2), 399–419.
- Falkenberg R. (2018). *What Has Nag Hammadi to Do with Medinet Madi? The Case of „Eugnostos” and Manichaeism*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 261–286). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Franzmann M. (1996). *Jesus in the Nag Hammadi Writings*. Edinburgh: T&T Clark.

- Funk W.-P. (1995). *The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices*. W: L. Painchaud, A. Pasquier (red.). *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (s. 107–147). Québec – Paris: Presses de l'Université Laval.
- Goehring J.E. (2018). *The Material Encoding of Early Christian Division. Nag Hammadi Codex VII and the Ascetic Milieu in Upper Egypt*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 53–80). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jambet Ch. (2010). *Similitudes gnostiques dans l'islam shi'ite*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France* (s. 45–59). Paris: AIBL.
- Khosroyev A. (1995). *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*. Altenberge: Oros.
- King K. (red.) (2000). *Images of the Feminine in Gnosticism*. Harrisburg: Trinity Press International.
- King K.L. (2012). *Mystery and Secrecy in "The Secret Revelation of John"*. W: Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner (red.). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (s. 61–85). Leiden – Boston: Brill.
- Krause M. (1978). *Die Texte von Nag Hammadi*. W: B. Aland (red.). *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* (s. 216–243). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lundhaug H. (2018). *The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices. The Remains of a Single Monastic Library?* W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 329–386). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lundhaug H., Jenott L. (2015). *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lundhaug H., Jenott L. (2018a). *Introduction. The Nag Hammadi Codices in Context*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 1–7). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lundhaug H., Jenott L. (red.) (2018b). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mahé J.-P., Poirier J.-H., Scopello M. (red.) (2010). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France*. Paris: AIBL.
- Marjanen A. (2012). *Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Book*. W: Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner (red.). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (s. 87–106). Leiden – Boston: Brill.
- McGuire A. (2000). *Virginity and Subversion. Norea Against the Powers in the „Hypos-tasis of the Archons"*. W: K. King (red.). *Images of the Feminine in Gnosticism* (s. 239–258). Harrisburg: Trinity Press International.

- Ménard, J.-E. (1981). *La Gnose et les textes de Nag Hammadi*. W: B. Barc (red.). *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*. Québec, 22–25 août 1978 (s. 3–17). Québec – Louvain: Presses de l'Université Laval–Peeters.
- Meyer M. (2005). *The Gnostic Discoveries. The Impact of the Nag Hammadi Library*. San Francisco: Harper.
- Midat F. (2010). *Gnose et tantra bouddhique indo-tibétain*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France* (s. 61–71). Paris: AIBL.
- Myszor W. (1981). Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi. *Przegląd Orientalistyczny*, 4(120), 377–385.
- Myszor W. (2010). *Biblioteka z Nag Hammadi. Formy literackie*. W: W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (s. 93–105). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Pagels E. (2000). *Pursuing the Spiritual Eve. Imagery and Hermeneutics in the „Hypostasis of the Archons” and the „Gospel of Philip”*. W: K. King (red.). *Images of the Feminine in Gnosticism* (s. 187–206). Harrisburg: Trinity Press International.
- Painchaud L. (2010). *Le Codex Tchacos et les Codices de Nag Hammadi*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l'Institut de France* (s. 215–238). Paris: AIBL.
- Painchaud L. (2012). „Joseph le charpentier planta un jardin...” (EvPhil 73,8–9). *Sens apparent et sens caché dans l'„Évangile selon Philippe”*. W: Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner (red.). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (s. 107–117). Leiden – Boston: Brill.
- Painchaud L. (2014). La bibliothèque copte de Nag Hammadi a 40 ans. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 43(2), 211–227.
- Panichaud L. (2018). *The Production and Destination of the Nag Hammadi Codices*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 387–426). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pasquier A. (2012). *Invocation et glorification du Nom divin dans le „Livre sacré du grand Esprit invisible” ou „Évangile égyptien” (NHC III,2; NHC IV,2)*. W: Ch.H. Bull, L.I. Lied, J.D. Turner (red.). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (s. 119–131). Leiden – Boston: Brill.
- Pearson B.A. (2000). *Revisiting Norea*. W: K. King (red.). *Images of the Feminine in Gnosticism* (s. 265–275). Harrisburg: Trinity Press International.
- Piowarczyk P., Wipszycka E. (2017). A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices? *Adamantius*, 23, 432–458.
- Poirier P.-H. (1986). La bibliothèque copte de Nag Hammadi. Sa nature et son importance. *Science Religieuses / Studies in Religion*, 15(3), 303–316.

- Quispel G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Robinson J.M. (1990), *Introduction*. W: J.M. Robinson (red.). *The Nag Hammadi Library in English* (s. 1–26). New York: HarperCollins.
- Rousse-Lacordaire J. (2010). *Les „nouvelles révélations gnostiques”. Une non-réception guénonienne*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l’Institut de France* (s. 123–142). Paris: AIBL.
- Scopello M. (2013). L’apport des codices gnostiques d’Égypte à l’histoire religieuse de la fin de l’Antiquité. *Journal Asiatique*, 301(2), 407–423.
- Sellew M.H. (2018). *Reading Jesus in the Desert. The „Gospel of Thomas” Meets the „Apophthegmata Patrum”*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 81–106). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sevrin J.-M. (2010). *L’„Évangile selon Thomas” comme exercice spirituel*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l’Institut de France* (s. 203–213). Paris: AIBL.
- Thomassen E. (2010). *Le valentinisme à Nag Hammadi*. W: J.-P. Mahé, J.-H. Poirier, M. Scopello (red.). *Les textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008, à la fondation Simone et Cino del Duca, le 12 décembre 2008, au palais de l’Institut de France* (s. 239–249). Paris: AIBL.
- Turner J.D. (2000). *Ritual in Gnosticism*. W: J.D. Turner, R. Majercik (red.). *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts* (s. 83–139). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Tutty P. (2018). *Books of the Dea or Books with the Dead? Interpreting Book Depositions in Late Antique Egypt*. W: H. Lundhaug, L. Jenott (red.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (s. 287–326). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Williams M.A. (1996). *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press.