

Miksi Ylä-Egyptin kristityt lukivat Platonin ja Hermeksen teoksia?

Nag Hammadin kuudes koodeksi ja sen punainen lanka

Nag Hammadin kirjakokoelma on yksi 1900-luvun tärkeitä käsikirjoituslöytöjä: se sisältää kaikkiaan kolmetoista kokonaista papyruskoodeksia tai koodeksin osaa, joihin sisältyy viitisenkymmentä eri kirjoitusta. Useimmista teksteistä on kokoelmassa yksi versio, muutamista useampi. Koodeksit ovat peräisin 300-luvun lopulta, mutta on oletettavaa ja usein ilmeistä, että yksittäiset kirjoitukset ovat varhaisempia, jopa toiselta vuosisadalta. Esimerkiksi *Tuomaan evankeliumi* voidaan ajoittaa Oxyrhynkhoksesta löytyneiden kreikankielisten fragmenttien avulla toiselle vuosisadalle. Alkuperältään varhaisin kirjoitus on kokoelmaan sisältyvä Platon-katkelma. On tavallista, että Nag Hammadin tekstejä tutkitaan niiden oletetun syntäjäkohdan näkökulmasta.

Tutkimuksessa on kuitenkin yhä enemmän kiinnitetty huomiota siihen kontekstiin, jossa kopiksi käännettyjä tekstejä kopioitiin ja luettiin, siis 300-luvun lopun Ylä-Egyptiin. Toinen yhä tavalli-

sempi näkökulma on tarkastella yksittäisten kirjoitusten sijaan kutakin koodeksia kokonaisuutena.¹ Näin voidaan ainakin kysyä, miksi tietyt kirjoitukset valittiin yhteen ja mitä ne kertovat lukijoistaan. Tässä artikkelissa tarkastelen Nag Hammadin kuudetta koodeksia tästä näkökulmasta. Esittelen koodeksin kirjoitukset ja pyrin muodostamaan kuvan siitä, millaisen kokonaisuuden ne muodostavat. Pohdin, mitä koodeksin sisältö kertoo sen kirjurista tai vastaanottajista ja heidän kiinnostuksen kohteistaan sekä suhtautumisestaan muihin kuin kristillisiin traditioihin – onhan kirjoitusten joukossa myös ei-kristillisiä tekstejä.

Lähtökohtani on, että koodeksi on kristittyjen lukema ja kopioima, ja että nämä kristityt suhtautuivat melko avoimesti ei-kristillisiin uskonnollis-filosofiisiin traditioihin. Nag Hammadin kirjoitukset yhdistetään usein niin sanottuun gnostilaiseen kristinuskon tulkintaan, mutta suhtaudun tähän näkemykseen kriittisesti. Käsitteeseen ”gnostilaisuus”

liittyvien ongelmien² lisäksi on huomattava, että Nag Hammadin tekstejä luettiin 300-luvun lopulla, jolloin elettiin jo noin kaksi sataa vuotta valentinolaisia kritisoiheen Irenaeuksen (n. 130–200) ja sata vuotta Plotinoksen (n. 204–270) jälkeistä aikaa. Niin ajallisesti kuin maantieteellisestikin liikutaan kaukana ajoista, jolloin Valentinus opetti Roomassa tai Plotinos kritisoi ”gnostilaisia”. Kokoelman tekstien joukossa on paljon toiselle vuosisadalle ajoitettuja teoksia, mutta syntyajankohdan ohella on mielekästä tarkastella niiden koptilaista kontekstia.

Edelleen, vaikka muista Nag Hammadin koodeksista löytyy sekä valentinolaisia että setiläisiä kirjoituksia, ei kuudennesta koodeksissa näitä juuri ole. Kuudes koodeksi on merkittävä, sillä juuri se tuottaa hankaluuden lukijalle, joka lähestyy Nag Hammadin kokoelmaa pääasiassa setiläisen tai valentinolaisen kirjallisuuden näkökulmista. Valentinolaisen tai setiläisen ajattelun keskeiset piirteet eivät auta selittämään kuudetta koodeksa. Vaikka koodeksin toinen kirjoitus, *Ukkonen*, luetaan usein setiläisiin teksteihin, se ei sisällä monien setiläisten tekstien tavallisia piirteitä, kuten luomismyyttiä tai paraatisekertomuksen uudelleentulkintoja. Kuudennessa koodeksissa setiläiset ja valentinolaiset piirteet ovat pikemminkin sivujuonteita kuin koodeksin olennaista sisältöä. Keskeinen ja koko koodeksin läpi kulkeva teema on pikemminkin ihmissielun olemus ja ihmisen pyrkimys Jumalan yhteyteen askeettisen tai hengellisen edistymisen avulla.

Kuudes koodeksi sisältää kaikkiaan kahdeksan kirjoitusta, joista neljä ensimmäistä on suomennettu: *Pietarin ja kahdentoista apostolin teot*, *Ukkonen*, *Arvovaltainen opetus* ja *Suuren voimamme tunteminen*.³ Juuri nämä tekstit ovat alunperin kristillisiä. Sen sijaan seuraavat, toistaiseksi suomentamattomat kirjoitukset, Platonin *Valtio* 588b–589b, *Tutkielma kahdeksannesta ja yhdeksännestä*, *Kiitosrukous* ja *Asklepios* 21–29 edustavat Platonin ohella hermeettistä kirjallisuutta eli sellaista kreikkalais-egyptiläistä kirjallisuutta, jonka auktorina pidettiin egyptiläisen Thot-jumalan kreikkalaistettua hahmoa, Hermes Trismegistosta. Koodeksin sisältö vaikuttaa ensi katsomalta hämmäntävältä: sen alkuosan epätavalliset ja muualta tuntemattomat kristilliset tekstit yhdistyvät uskonnollis-filosofiin kir-

joituksiin, joista peräti kolme edustaa hermeettistä traditiota. Huomio kiinnittyy näiden kirjoitusten edustamien uskonnollisten traditioiden monimuotoisuuteen.

TAUSTA: KRISTINUSKO ENSIMMÄISTEN VUOSISATOJEN EGYPTISSÄ

Kuudennen koodeksin maailman ymmärtämiseksi kirjoituskokoelmaa on tarkasteltava sen käyttökotekstissa eli 300-luvun lopun Ylä-Egyptissä. Lisäksi on tunnettava yleisemmin varhaisen kristinuskon piirteitä Egyptissä. Egyptin ja kristinuskon yhteydet ovat varhaisia ja näkyvät jo Uudessa testamentissa, jossa eri kirjoittajat pyrkivät liittämään Egyptin Jeesuksen tai hänen seuraajiensa vaiheisiin.⁴ Egyptin ensimmäisistä kristityistä ei kuitenkaan ole tarkkaa tietoa; tosin Uuden testamentin legendanomaisista maininnoista voi lukea viitteitä siitä, miten kristinuskon kenties tuli tunnetuksi Egyptissä. Palestiinan alueelta oli helppo matkustaa Egyptiin joko maan tai meritietä ja päinvastoin, ja Aleksandriassa eli merkittävä juutalaisyhteisö ajanlaskun alussa.⁵

Oppineisuus ja erilaiset teologiset pohdinnat liittyvät Egyptin alueen kristinuskoon. 100- ja 200-luvuilla Aleksandriassa vaikutti useita kristittyjä opettajia, kuten Basilides, Pantainos, Clemens Aleksandrialainen ja Origenes. Basilideen ja myös Roomassa vaikuttaneen, mutta ilmeisesti Egyptissä syntyneen Valentinoksen opetuksia tunnetaan heiltä säilyneiden tekstikatkelmien sekä heihin poleemisesti suhtautuvien varhaiskristillisten kirjoittajien perusteella.⁶ Pantainoksesta sen sijaan tiedetään vain vähän. Eusebioksen mukaan hän oli saanut

1 Iricinschi 2013, 299, myös Iricinschi 2009; Williams & Jenott 2006.

2 Ks. esimerkiksi King 2003, 20–54; Marjanen 2005; Marjanen 2008, 203–220; Williams 1996.

3 Dunderberg & Marjanen 2005.

4 Esimerkiksi Matt. 2; Ap. t. 2:10; Ap. t. 6:9; Ap. t. 18:24.

5 Haas 1997.

6 Basilideesta ks. Löhr 1996, 325–335 ja Pearson 2005, 1–31. Löhrin teos sisältää Basilideen tuotannon säilyneet fragmentit. Valentinoksesta ks. Dunderberg 2005, 72–76.

stoalaisen filosofikoulutuksen ja matkustanut Intiassa saakka ennen kuin hänestä tuli Aleksandrian kristittyjen koulun opettaja ja Clemensin edeltäjä.⁷ Clemensiltä sekä Origeneelta puolestaan on säilynyt laajoja teoksia, vaikka Origeneen tuotantoa on myös kadonnut. Kaikki olivat korkeasti koulutettuja ja heidän ajattelunsa pohjautuu antiikin filosofiseen perintöön. Myös juutalaisen eksegeesin traditio oli Aleksandriassa vahva. Vaikka Aleksandriaa on usein pidetty muusta Egyptistä erillisenä saarekkeena, voi olla liioiteltua nähdä Aleksandria ja muu Egypti toisiinsa nähden vastakkaisina. Esimerkiksi Valentinos, joka oli syntynyt Ylä-Egyptistä, toimi opettajana ensin Aleksandriassa ja lopulta Roomassa, josta hän mahdollisesti vielä palasi Aleksandriaan.⁸

Eusebios Kesarealainen (n. 265–340) mainitsee *Kirkkohistoriassaan* kaksi egyptiläiseen kristinuskoon liittyvää seikkaa. Ensimmäinen maininta siitä, että evankelista Markus olisi tuonut kristinuskon Egyptiin, lienee legenda, mutta toinen Eusebioksen mainitsema piirre on merkittävämpi. Hänen mukaansa Egypti oli kuuluisa askeeteistaan, miehistä ja naisista, joiden askeesi oli mitä filosofisinta ja kiihkeintä.⁹ Näiden miesten ja naisten elämän ”filosofisuus” viittaa vähintään yhtä paljon heidän harjoittamaansa elämäntapaan kuin sen mahdollisiin filosofisiin perusteisiin: viisauden rakastamiseen niin kristittyjen ja kuin ei-kristittyjen filosofisten koulukuntien kohdalla liittyi askeettisia harjoituksia ja kontemplatiivinen elämäntapa.¹⁰ Vaikka Eusebios ei mainitse ketään nimeltä, monien askeettien elämästä ja toiminnasta tiedetään keskeisiä piirteitä. Kuuluisin on erakko Antonios Suuri (n. 251–356), jonka elämäkerran Aleksandrian piispa Athanasios (295–373) kirjoitti.

Vaikka Athanasios kirjoitti Antonioksesta, hänen todelliset kontaktinsa askeettiin lienevät olleet kuvattua vähäisemmät. Athanasiosuksen yhtenä motiivina *Antionioksen elämässä* ja muutenkin oli yhtenäistää Egyptin monimuotoista kristillisyyttä. Niin Eusebios kuin Athanasios edustavat virallista kirkkoa, joka konstantinolaisella ajalla pyrki yhtenäistämään eri kristittyjä ryhmiä. Aleksandriassa Athanasiosuksen, Areioksen ja Melitioksen kannattajat kilpailivat paikasta kirkon johdossa ja Atha-

nasios itsekin joutui puolustamaan asemaansa. Hän pyrki vahvistamaan niin sanottua ortodoksista kristillisyyttä lukuisilla kirjoituksillaan, myös *Antonios Suuren elämällä*. Muissa Antonioksesta kertovissa lähteissä, kuten Antonioksen nimellä kulkevilla kirjeissä, *Erämaaisien sanannoissa* tai *Pakhomioksen elämässä*, Antonios kuvataan viisauden opettajana ja erakkojen johtajana. Sen sijaan elämäkerrassa hän näyttyy tavallisista ihmisistä poikkeavana, lähes ylimaallisena demonien voittajana ja askeettina. Athanasiosuksen Antonios ei ole oppinut mies eikä hän haasta piispoja tai kirkon organisaatiota – mikä on palvellut Athanasiosuksen tarkoituksia.¹¹

Keskeisiin henkilöihin lukeutuu myös Ylä-Egyptissä vaikuttanut Pakhomios (n. 292–346), joka organisoi yhteisömuotoisen luostarilaitoksen ja perusti luostareita esimerkiksi Ylä-Egyptin Tabennisiin Nag Hammadin kirjoitusten löytöpaikan lähelle.¹² Pakhomioksen perustamat luostarit sijaitsivat niin lähellä kirjoitusten löytöpaikkaa, että Nag Hammadin tekstien ja Pakhomioksen yhteisön suhde on herättänyt paljon kysymyksiä luostarin ja kirjoitusten suhteesta. Niin Antonios, Athanasios kuin Pakhomios ovat Nag Hammadin tekstien kontekstin kannalta merkittäviä henkilöitä.

KRISTITYT JA KIRJAT

Muinaisegyptiläinen kirjoitus – hieroglyfit, hieraattinen ja demoottinen kirjoitus – jäivät käytöstä pois roomalaisajalla. 100-luvun lopulta tai noin 200-luvulta jKr. alkaen kristityt kehittivät koptin kieltä ja luostareista tuli merkittäviä kirjatutannon keskuksia.¹³ Egypti oli myöhäisantiikin aikaan kaksikielinen maa: oletettavasti suuri osa väestöstä osasi sekä kreikkaa että koptia ainakin jonkin verran. Kreikka oli koulutuksen ja kirjallisuuden kieli, mutta kolmannelta vuosisadalta eteenpäin kreikan-kielisiä tekstejä käännettiin koptiksi. Koptin kirjoitetun kielen synty liittyy kristittyjen pyrkimykseen kääntää pyhiä kirjoituksia. Ensimmäiset kirjalliset koptinkieliset tekstit ovat raamatuntekstejä, rukouksia ja hymnejä. Monen pyhän ihmisen elämäkerta kirjoitettiin koptiksi, kuten edelleen toiminnassa olevan, Ylä-Egyptin Sohagissa sijaitsevan Valkoisen luostarin (Deir el-Abyad) arkkimandriitta Shenouten (n. 348–n. 464) elämäkerta, jonka kirjoitti hä-

nen oppilaansa Besa. Shenoute itse kirjoitti koptiksi ja hänen tekstinsä ovat keskeisiä sekä koptin kielen että Egyptin kristinuskon historian kannalta.¹⁴

Yleensä oletetaan, että suurin osa Nag Hammadin teksteistä on käännöksiä, vaikka vain harvasta kirjoituksesta tämä tiedetään varmasti. Nag Hammadin kokoelmassa on vain koptinkielisiä tekstejä, mutta tekstien löytöpaikan läheltä löytyneet Dishnan käsikirjoitukset eli Bodmerin papyruksiset sisältävät sekä kreikan- että koptinkielisiä raamatuntekstejä.¹⁵ Raamatuntekstien ohella Dishnan käsikirjoituslöytö sisältää muita kristillisiä tekstejä, kuten *Jaakobin protoevankeliumin*, Melitonin fragmentteja, katkelman *Salomonin oodeja ja Paavalin tekojen* Efesos-episodin. Lisäksi joukossa on joitakin klassisia kreikkalaisia tekstejä, kuten *Iliaan* 5. ja 6. kirja sekä Menandroksen komedioita.¹⁶

Nag Hammadin kokoelman luonne poikkeaa Dishnan käsikirjoituksista siinä, että siihen ei kuulu lainkaan raamatullisia tekstejä. Tässä suhteessa se muistuttaa vuonna 2006 julkaistua koptinkielistä koodeksia Codex Tchacosta, joka sisältää *Pietarin kirjeen Filippokselle, Jaakobin ensimmäisen ilmestyksen, Juudaksen evankeliumin* sekä *Allogeneksen kirjan* katkelmia. Näistä kaksi ensimmäistä kirjoitusta sisältyvät myös Nag Hammadin kokoelmaan, ja *Allogeneksen kirjan* Allogenes tunnetaan sekä vastaavannimisestä mutta erisisältöisestä Nag Hammadin tekstistä että Plotinoksen oppilaan Porfyrioksen viittauksessa (*Plotinoksen elämä* 1.16). Tchacosin koodeksin on väitetty sisältyneen hautalöytöön, jossa saman vainajan mukaan oli pantu myös kreikankielinen matemaattinen teksti, kreikankielinen 2. Mooseksen kirja ja koptilainen Paavalin kirjeiden kokoelma.¹⁷ Käsikirjoituslöydöt kertovat siis, että ensimmäisten vuosisatojen Egyptissä luettiin hyvin monenlaista kirjallisuutta, eivätkä kristittyjen kirjalliset kiinnostuksen kohteet rajoittuneet kanonisoituihin teksteihin.

KUUDENNEN KOODEKSIIN KRISTILLISTÄ ALKUPERÄÄ OLEVAT TEKSTIT

Nag Hammadin kuudes koodeksi heijastaa osaltaan tällaista laaja-alaista kiinnostusta. Koodeksin aloittaa kirjoitus nimeltä *Pietarin ja kahdentoista apostolin teot*. Nimi viittaa varhaisten kristittyjen

suosimaan akta-kirjallisuuteen, jossa kerrotaan Jeesuksen seuraajien teoista Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeisenä aikana. Varhainen akta-kirjallisuus – esimerkiksi *Paavalin ja Teklan, Pietarin, Andreaan* sekä *Tuomaan teot* – kertovat apostolien tekemästä lähetystyöstä, heidän saarnastaan ja tekemistään ihmeteoista sekä usein marttyyrikuolemasta.¹⁸ Monissa teksteissä apostolien kumppaneina esiintyy merkittäviä naisia, ja juuri heidän kohdallaan korostuu usein seksuaalisen pidättyvyyden ihanne.¹⁹

Pietarin ja kahdentoista apostolin teot poikkeaa tällaisista akta-teoksista.²⁰ Pietaria ja hänen kumppaneitaan ei kuvata lähetysaarnaajiksi tai ihmeidentekijöiksi vaan pikemminkin etsijöiksi ja vaeltajiksi. Kukaan ei kuole marttyyrinä eikä kirjoituksessa esiinny naisia. Kirjoitus alkaa Pietarin kuvauksella siitä, miten apostolit lähtevät matkaan Jeesuksen ristiinnaulitsemisen jälkeen: he astuvat

-
- 7 Eusebios, *Kirkkohistoria* 5.10–11, 6.13. Pantainoksen mainitsee myös Clemens, *Eclogae propheticae* 56.2.
 - 8 Dunderberg 2005, 72–76. Nag Hammadin kokoelmassa on useita valentinolaista ajattelua ja valentinolaiseen kouluun liitettyjä kirjoituksia, kuten ensimmäisen koodeksin kirjoitukset *Apostoli Paavalin rukous, Totuuden evankeliumi, Kolmiosainen tutkielma ja Tutkielma ylösnousemuksesta*. Dunderberg 2005, 84; Desjardins 1990, 68–75; Thomassen 1995, 243–263.
 - 9 *Kirkkohistoria* 2.16.2.
 - 10 Freiburger 2009, 11–16; Hadot 1995; Uro 2005, 458–474. Lähteistä ja termeistä ks. Lampe 2010 *askesis*, 244, ja *filosofos*, 1483.
 - 11 Brakke 1995, 201–265; Rubenson 1995, 132, 141–144; Williams 1982, 23–45.
 - 12 Rousseau 1985, 59–62, 73–76, 111–112; Brakke 1995, 111–113.
 - 13 Luostarien roolista 300–400-lukujen kirjallisen tuotannon keskuksina ks. esim. Bagnall 2009; Frankfurter 1998, 257–264; Kotzifou 2007, 48–66.
 - 14 Harmless 2008, 505.
 - 15 300-luvun loppupuolella on jo mahdollista puhua raamatunteksteistä: Athanasiosin pääsiäiskirje 39 vuodelta 367 sisältää ensimmäisen säilyneen luettelon kanonisista teoksista.
 - 16 Robinson 1990, 19–21.
 - 17 Meyer 2007, 4.
 - 18 Lisää apokryfisista apostolien teoista ks. Klauck 2008.
 - 19 Solevåg 2013, 177–189.
 - 20 Erinomainen johdatus kirjoitukseen on Czachesz 2006, samoin Molinari 2000, joka kuitenkin tarkastelee kirjoitusta kolmannen vuosisadan kontekstissa.

veneeseen, lähtevät purjehtimaan ja saapuvat kaupunkiin meren keskellä (1–2,10). Kun Pietari lähtee tutkimaan kaupunkia ja etsimään majapaikkaa, hän kohtaa miehen, jonka kuvaus viittaa jumalhahmoon.

Mies on kaunis ulkomuodoltaan ja ryhdiltään: hänen lanteillaan on kultaisella vyöllä sidottu pel-lavavaate ja hänen olkapäitään ja rintaansa peittää toinen vaate, joka peittää hänen päänsä ja kätensä. Vasemmassa kädessään mies pitää kirjakotelo, oikeassa matkaajan sauva. Hän kauppa helmiä, mutta kaupungin rikkaat eivät tästä piittaa. Sen sijaan köyhät pyytävät edes saada nähdä helmen. Rikkaiden ja köyhien välinen ero ja helmiteema tuovat mieleen evankeliumikohtia,²¹ mutta kyseessä on teeman kehittely enemmän kuin suora viittaus. Helmikauppiaan nimeksi mainitaan Lithargoel (2,10–5,5). Pietari ja hänen kumppaninsa matkaavat Lithargoelin kaupunkiin: matka on vaativa ja edellyttää kieltämyksiä ja päivittäistä paastoa. Tiellä vaanii ryöväreitä ja petoja. Jos kulkija ottaa mukaansa leipää, hän saa kimppuunsa koiria, jos kuljettaa kallista vaatetta, tulee ryöstetyksi. Sudet hyökkäävät sen kimppuun, jolla on mukanaan vettä, leijonat sen, jolla on mukanaan lihaa, ja härät sen kimppuun, joka kuljettaa vihanneksia (5,21–6,6).²²

Jossain vaiheessa Lithargoel muuttuu tai paljastuu Jeesukseksi. Kaupungin nimeksi mainitaan Yhdeksän porttia. Myöhemmin Lithargoel kohdataan tuntemattomana, lääkärin muodossa, lääkelaukku kainalossaan ja perässään oppilas, joka kantaa lääkkeitä (8,14–20). Parantajahahmoisella Jeesuksella on nähty olevan yhtäläisyyksiä antiikin toiseen merkittävään parantajaan, Asklepios-jumalaan.²³ Läheisiä yhteyksiä löytyy myös *Tuomaan tekojen* Helmihymniin.²⁴ *Pietarin ja kahdentoista apostolin teoissa* korostuu askeesin ihanne, joka kulminoituu eri tavoin esiin nousevassa köyhyyden ihanteessa ja siinä, miten matkalla ei tule kuljettaa mitään mukanaan: konkreettisesti viitataan ruokaan. Juuri ruoka ja syöminen, nimenomaan niukka syöminen ja syömisen kontrolli tai ruoanhimon hillitseminen korostuvat monissa askeettisissa kirjoituksissa.²⁵ Kun varhaiset akta-teokset näyttävät keskittyvän seksuaaliseen askeesiin, nousee tässä kirjoituksessa esiin ravintoon liittyvä pidättyvyys.

Pietarin ja kahdentoista apostolin teoissa muotoaan muuttaa Lithargoel-Jeesus. Myös koodeksin toisessa kirjoituksessa *Ukkonen – täydellinen järki* jumalainen hahmo muuttaa muotoaan ja näyttäytyy vastakohtissaan. Hän on tarkemmin nimeämätön ja naiseksi tai feminiiniksi kuvattu olento, joka kuvaa itseään paradoksien keinoin: ”Minä olen ensimmäinen ja viimeinen. Minä olen kunnioitettu ja halveksittu. Minä olen huora ja pyhä. Minä olen vaimo ja neitsyt.”²⁶ Hän on myös tieto ja tietämättömyys (*Ukkonen* 14). Kuka tämä nainen on?²⁷

Kristittyjen lukemassa kirjallisuudessa on useita minä-muotoisia tai paradoksien kieltä käyttäviä tekstejä. Nag Hammadin kirjoitus *Maailman alkuperästä* (NHK 2,5) asettaa tällaisen itseilmoituksen taivaallisen Eevan, ensimmäisen neitsyen ja ihmiskunnan esiäidin suuhun (*Maailman alkuperästä* 114). Eeva ei kuitenkaan ole ainoa vaihtoehto. *Johanneksen salaisen kirjan* Kaitselmus-hymnin sanamuodot (*Johanneksen salainen kirja* NHK 2,30–31) muistuttavat *Ukkosta*. Juutalaisessa kirjallisuudessa Viisauksin puhuu itsestään ensimmäisessä persoonassa (Sananl. 8; Sir. 24). Valentinolaisessa kirjallisuudessa esiintyy ikuinen Viisaus, jonka lankeemus aiheuttaa näkyvän maailman synnyn ja käynnistää kosmisen prosessin. Kaksijakoinen naishahmo esiintyy myös Nag Hammadin kirjoituksessa *Sielun eksegeesi*, mutta ei Viisautena vaan ihmissieluna, joka voi suuntautua maalliseen tai taivaalliseen. Uusplatonisti Plotinos puhui Platoniin viitaten taivaallisesta ja vulgaarista Afroditesta eli rakkaudesta (*Enneadit* 6.9.9). *Ukkosella* on siis temaattisia yhteyksiä niin juutalaiseen, kristilliseen kuin filosofiseen kirjallisuuteen, ja platonilainen ja stoalainen kielen filosofia ovat kirjoituksessa keskeisessä asemassa.²⁸

Ukkosta lähelle tulee Kaitselmus-hymnin ohella erityisesti *Kolmimuotoinen Protennoia* (NHK 13,1), joka yhdessä *Maailman alkuperästä* -kirjoituksen lyhyen katkelman kanssa oli nähtävästi liitetty kuudenteen koodeksiin jo ennen Nag Hammadin kirjoitusten kätkemistä. Tekstit oli irrotettu tai ne olivat irronneet alkuperäisestä koodeksistaan ja sujautettu kuudennen koodeksin nahkakannen sisään.²⁹ Näin kuudes koodeksi pitää sisällään kaksi naiseksi kuvattun hahmon itseilmoitusta.

Päähenkilön feminiinisyyden yhdistää *Ukkosen* myös sitä seuraavaan kirjoitukseen. Koodeksin kolmas kirjoitus on *Arvovaltainen opetus*, joka kuvaa sielun matkaa taivaallisesta maailmasta alas näkyvään maailmaan, sielun matkan vaihteita ja alennustilaakin sekä maailmassa vaanivia vaaroja. Vaikeudet ja vaivat päättyvät, kun sielu suuntaa itsensä takaisin ylöspäin ja onnistuu nousemaan näkymättömään maailmaan. Vaikka *Arvovaltainen opetus* kuvaa sielun feminiinissä, kyseessä ei ole ihmistä suurempi taivaallinen voima kuten *Ukkosessa*, vaan yleensä ihmissielu, joka voi elää osana näkymättömää, sanoin kuvaamatonta maailmaa tai elää ihmisruumiiseen sidottuna maan päällä.³⁰ Nag Hammadin kokoelmassa voi nähdä laajempaakin kiinnostusta tällaisiin paradigmaattisiin hahmoihin.³¹

Arvovaltainen opetus kuvaa sielun (*psykhē*) nousua hyvin platonilaisin käsittein. Lähelle tulee esimerkiksi Origeneen näkemys (ainakin jos voimme luottaa Rufinoksen käännökseen).³² Origeneen mukaan ihmissielut ovat laskeutuneet taivaasta, koska niiden rakkaus Jumalaa kohtaan on jäähtynyt (*psykhesthai*), mutta ne voivat saada takaisin alkuperäisen hehkunsa ja nousta taas ylös.³³ Edelleen *Arvovaltainen opetus* kuvaa sielua eri vaiheissa eri nimityksillä. Sielu on materiaallinen sielu, pneumaattinen (hengellinen) sielu ja järkisielu – vaikkakin teksti puhuu myös näkymättömästä sielusta, eikä siten esitä aukottomasti kolmijakoista teoriaa.³⁴ Näkemys ihmissielun kolmijakoisuudesta löytyy myös koodeksiin sisältyvästä Platon-katkelmasta.

Kirjoituksen mahdollisia yhtymäkohtia valentinolaiseen viisauksmyyttiin on jonkin verran pohdittu, mutta ne jäävät lopulta hatariksi. Valentinolaista alkuperää todennäköisempää on se, että niin *Arvovaltainen opetus* kuin valentinolaiset tekstit samoin kuin monet muut antiikin auktorit käyttävät naiseutta vahvana symbolina. *Arvovaltaisessa opetuksessa* nainen on ihmissielun kuva.³⁵ *Arvovaltainen opetus* sisältää myös viittauksia ja muistumia Uuteen testamenttiin, ehkä myös Septuagintaan.³⁶ Kirjoituksen loppupuolella kirjoittaja kritisoi tyhmää ihmistä ja ymmärtämättömiä sekä vertaa heitä pakanoihin (*Arvovaltainen opetus* 33; 34). Kirjoituksen lopettaa ylistys, joka muistuttaa Isä meidän -rukouksen lopetusta.

Arvovaltainen opetus kuvaa yksilön elämäntulkua laskeutumisesta nousuun, mutta sitä seuraava *Suuren voimamme tunteminen* ulottaa tarinan yksilöstä maailmaan. Kirjoitus on eräänlainen maailmanhistoria, jossa pohditaan ihmisten pelastumista viitaten niin Nooan kuin Jeesukseen.³⁷ Historia on jaettu aikakausiin, lihan ja sielun aikakauteen sekä lopun aikaa ja tuomiota seuraavaan kauneuden aikakauteen, jolloin ihmiset näkevät Jumalan ja loistavat hänen valoaan. Kirjoituksessa esiintyvä ajatus kaiken polttavasta tulesta heijastaa stolaista ajattelua: aika ajoin maailmanpalo polttaa kaiken ja maailma syntyy uudestaan. Toisaalta tekstiin – jota nykymuodossaan on toimitettu useaan otteeseen – sisältyy apokalyptinen, maailmanloppua ennustava jakso (*Suuren voimamme tunteminen* 46–47). Maailman loppuun ei kuitenkaan liitetä ajatusta kuolleiden ylösnousemisesta. Ne, jotka tulevat tuntemaan

21 Esimerkiksi Matt. 7:6; 13:45–46; 22:2–14 par. Luuk. 14:16–24 sekä Tuom. ev. 76.

22 Vrt. Mark. 6:8; Luuk. 9:1–3. Czachesz 2006, 490–502.

23 Wilson & Parrott 1979, 201–202; Williams 1996, 259.

24 Suom. Tapani Harviainen teoksessa Dunderberg & Marjanen 2005, 341–351.

25 Brown 1988, 218–222; Shaw 1998.

26 Suom. Elina Perttilä teoksessa Dunderberg & Marjanen 2005, 397–405.

27 Tiivis johdanto kirjoitukseen on Olsen 2012, 186–192.

28 Bak Halvgaard 2012, 107, 175.

29 Williams & Jenott 2006, 1048–1052. *Maailman alkupe-
räästä* on säilynyt kokonaisuudessaan Nag Hammadin
toisessa koodeksissa.

30 Kaler 2014, 203, korostaa *Ukkosen* ja *Arvovaltaisen ope-
tuksen* yhteenkuuluvuutta.

31 Dunderberg 2013, 247–267.

32 Tervahauta 2015, 97–98. Origeneen kreikaksi kirjoittama
Ensimmäiset periaatit on kadonnut, ja Rufinos on laati-
nut latinankielisen käännöksensä vapaasti, muun muassa
korjaten Origeneen teologisia näkemyksiä. Chin 2010,
617–647; Wagner 1945.

33 *De principiis* 2.8.3.

34 Tervahauta 2015, 106–129.

35 Tervahauta 2015, 88–93.

36 Tervahauta 2015, 58–68; raamatunkohtia, joihin Nag
Hammadin kirjoituksissa viitataan, listaavat Tuckett
1986 ja Evans, Webb & Wiebe 1993.

37 *Suuren voimamme tunteminen* 38–39 (Nooa) ja 40–42
(Jeesus).

Suuren voiman, muuttuvat näkymättömiksi (36), kevyiksi ja puhtaiksi, ja he löytävät levon hänen le-vossaan (46–47). Osa sieluista joutuu puhdistuksen paikkaan, osa tuhotaan (46–48). Kirjoituksessa siis heijastuu paitsi aikakausten, myös ihmisten jako erilaisiin ryhmiin tai paremmuusjärjestykseen.

PLATONIN KUVAUS SIELUSTA

Koodeksin viides kirjoitus on katkelma Platonin *Valtion* jaksosta 588a–589b, jossa tarkastellaan ih-missielua ja sen eri voimien tasapainoa. Sokrates ja oppilaat keskustelevat oikeamielisen ja väärämieli-sen ihmisen eroista muovaamalla mielessään kuvan ihmisen sielusta. Ensiksi muovataan muinaisen taruhirviön Khimairan, Skyllan tai Kerberoksen ta-painen monimuotoinen ja monipäinen olio, jolla on joka puolella villien ja kesyjen eläinten päitä. Sitten muovataan toinen olento, leijona, ja kolmanneksi ihminen. Nämä kolme yhdistetään yhdeksi sisäi-seksi ihmiseksi, joka kätkeytyy ihmisen ulkokuoren sisälle. Oikeamielinen ihminen vaalii ja hoivaa kaik-kia kolmea – hirviötä, leijonaa ja ihmistä – ja tekee ne ystävikseen, kun taas väärämielinen aiheuttaa riitaa ja epätasapainoa.

Kuudennen koodeksin katkelmassa on useita eroja verrattuna alkuperäiseen tekstiin. Näitä eroja on pyritty selittämään eri tavoin. On arveltu teks-tin olevan ala-arvoinen käännös kreikankielisestä tekstistä – ja on ilmeistä, että Platonin kreikkaa ei voi kääntää niin että sen kaikki vivahteet tulisivat koptissa esiin.³⁸ On kuitenkin todennäköisempää, että koptilainen versio on tietoinen uudelleentul-kinta, sillä useassa kohdassa vaikuttaa siltä, että koptilainen teksti sisältää jonkin Platonista poikke-avan, mutta kristittyjen kirjoituksissa tavanomaisen näkemyksen tai sävyn. Annan joitakin esimerkkejä, joista ensimmäinen on katkelman alussa. Platonin ”Me totesimme” on koptilaisessa tekstissä ”hän sanoi”, joten ääni muuttuu monikosta yksikköön ja sisäpuolisesta keskustelijasta ulkopuoliseksi opettajaksi. Kun Platonin Sokrates alkaa muovata kuvaa sielusta, kreikkalainen teksti puhuu sielun kuvan muovaamisesta ymmärryksen tai sanojen avulla. Koptilainen teksti on erilainen: ”Hän sanoi, että kuva, jolla ei ole kaltaisuutta, on sielun logos” (tai ”sielun rationaalinen osa”). Lauseen loppuosa

ei kuitenkaan vaikuta käännösvirheeltä: ”kuva, jol-la ei ole kaltaisuutta” näyttää viittaavan varhaisten kristittyjen Genesiksen luomiskertomukseen (1:26) pohjautuviin keskusteluihin Jumalan kuvasta ja kal-taisuudesta.

Luomiseen viitataan myös seuraavalla sivul-la. Platonin ajatus, että mielessä muovataan kuva monipäisestä hirviöstä kuin Khimairasta, Skyllasta tai Kerberoksesta, muuttuu tavalla, joka vaikuttaa heijastavan ajatusta alemmista luojajumalista: ”Ne kaikki - - laskeutuivat alas ja ne päästivät irti hah-moja ja kuvia. Niistä kaikista tuli yksi kuva” (49,10–14). Samoin Platonin ”taitava muovailija” (588d) on muuttunut ”ylpeästi” muovaamiseen (49,27–29). Tulkintaa voi peilata esimerkiksi *Johanneksen sa-laiseen kirjaan* tai *Hallitsijoiden olemukseen*, jos-sa alemmat voimat muovaavat ihmisen Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi.³⁹ Silti on korostettava, että Platon-katkelma ei keskity ihmisen luomiseen (tai viittaa siihen suoraan) vaan lopputulokseen, sielun ja ihmisen olemukseen ja taisteluun.

Platon-katkelman loppupuolella palataan kysy-mykseen siitä, hyödyttääkö vääryyden teko väärä-mielistä ihmistä. Sille, joka niin väittää, on Platonin mukaan vastattava, että vääryyden harjoittaminen on yhtä hyödyllistä kuin monipäisen pedon ja lei-jonan ruokkiminen ja voimistaminen sisäisen ih-misen kustannuksella. Silloin ihminen nälkiintyy ja heikkenee, kun taas peto ja leijona tempovat ihmistä mihin haluavat, purevat toisiaan, tappelevat ja syö-vät toisensa (588e–589a). Koptilainen teksti selittää asian toisin:

Minä vastasin sille, joka väittää että vääryyden tekemi-nen hyödyttää ihmistä: Se, joka todella tekee vääryyttä, ei hyödy siitä tai saa siitä etua. Häntä hyödyttää se, että hän kaataa alas jokaisen pahan pedon kaltaisuuden ja polkee ne yhdessä leijonan kuvien kanssa. Mutta ihminen on heikko tässä suhteessa, ja kaikki mitä hän tekee on heik-koa. (50,19–31)

Erityisesti kaksi asiaa kiinnittää huomion. Ensiksi, Platonin hakema tasapainon ihanne on väistynyt taka-alalle. Tarkoitus ei ole pitää petoa, leijonaa ja ihmistä tasapainossa, vaan kaataa villieläin ja lei-jona. Toiseksi, koptilainen versio korostaa ihmisen

heikkoutta: pyrkimyksensä huolimatta hän ei kykene siihen, mihin tähtää. Kuvien kaatamisen ajatus herättää myös kysymyksen, viittaako teksti eläinten kuvien polkemisellä epäjumalien tai eläinhahmoisten jumalakuvien kaatamiseen. Assosiaatio ei ole kaukaa haettu, sillä kuudennessa koodeksissa mainitaan myös jumalien kuvia, mutta näissä muissa kohdissa jumalakuviin ei suhtauduta kielteisesti (ks. tuonnempana). Todennäköisintä on, että pedon ja leijonan kukistaminen viittaa himojen kukistamiseen.⁴⁰

Khimaira, leijonan, vuohen ja lohikäärmeen sekasikiö, mainitaan kirjallisesti ensi kerran *Iliaan* kuudennessa laulussa, jossa Belleforon-soturi surmaa sen (6.179–183). Platonin *Valtiossa* Khimaira edustaa ihmissielun väärämielisyyttä, mutta Platon ei ole ainoa, joka esitti pedosta myöhempiä tulkin-toja. Nag Hammadin tuntemattomaksi jääneen kirjurin ohella myös muut kristityt pohtivat Khimairan merkitystä. Esimerkiksi Methodios Olymposlainen, Lyykian piispa (k. n. 311), rinnastaa Platonin *Pitöjen* mukaan laatimassaan teoksessaan *Pidot eli neitsyydestä* Khimairan kristittyjä ahdistavaan Saatanaan. Niin kuin Khimaira muinoin tapettiin, on kirkko voittanut käärmeen ja Kristus surmannut kristittyjä vastustavan pedon.⁴¹ Myös Eusebios siteeraa *Valtiota* halutessaan osoittaa Platonin puhuneen samasta kuin profeetta Hesekiel näyssään, jossa tulen keskellä on neljä ihmisenmuotoista olentoa ja näillä eri eläinten piirteitä.⁴²

Kuudennen koodeksin Platon-katkelman villieläimiä koskevia näkemyksiä voi tarkastella myös *Pietarin ja kahdentoista apostolin tekojen* valossa. Siellä villipedot ovat vaaraksi niille, jotka yrittävät kantaa ylimääräisiä ruokia mukana askeettisella matkallaan. *Arvovaltainen opetus* (23–24) puolestaan puhuu sielun epätasapainosta ja sitä repivistä voimista ja myös tiedon hylänneen sielun eläimienkaltaisuuteen. Samantyyppinen näkemys esiintyy myös Platon-katkelmassa.

KUUDENNEN KOODEKSIIN HERMEETTISET KIRJOITUKSET

On jossain määrin keinotekoista erotella kuudennen koodeksin kirjoituksia kristillisiin ja ei-kristillisiin, sisällytettiinhan ne kaikki samaan kokoelmaan. Silti

Platon-katkelman voi ajatella avaavan koodeksissa oven, josta astutaan kristillisen kontekstin ulkopuolelle. Koodeksin kolme viimeistä kirjoitusta edustavat hermeettistä traditiota. Nämä ovat *Tutkielma kahdeksannesta ja yhdeksännestä*, *Kiitosrukous* sekä katkelma teoksesta, joka tunnetaan nimillä *Asklepios* tai *Täydellinen opetus* (21–29).

Tutkielma kahdeksannesta ja yhdeksännestä alkaa ”isän” ja ”lapsen” eli Hermes-jumalan ja hänen seuraajansa välisellä keskustelulla. Seuraajan nimeä ei tässä tekstissä mainita, mutta koska muissa vastaavissa hermeettisissä dialogeissa se on usein Hermeksen poika Tat,⁴³ on esitetty että näin on myös *Kahdeksannesta ja yhdeksännestä*.⁴⁴ Kirjoituksen aihe on hengellinen edistyminen kahdeksannelle ja yhdeksännelle tasolle. Se kuvaa siis sielun nousua samoin kuin *Arvovaltainen opetus*, vaikka erilaisen kirjallisuustyypin keinoin. Kirjoituksessa mainitut kahdeksas ja yhdeksäs viittaavat maailmankaikkeuden eli kosmoksen oletettuihin sfääreihin, ja sielun nousu hengellisen prosessin myötä edeltää kuoleman jälkeen tapahtuvaa nousua.

Kirjoitus jakaantuu johdanto-osuuteen, jossa aluksi muistutetaan traditiosta ja sen järjestyksestä sekä hengellisen elämän synnystä ja syntymästä.⁴⁵ Tämän jälkeen seuraa nousunäky: aluksi oppilas rukoilee Hermestä, näkee ensimmäisen näyn, laulaa äänetöntä hymniä, näkee näyn kahdeksannesta ja yhdeksännestä, saa käskyn vaieta näystä mutta ylistää Isää loppuelämänsä, koska on löytänyt, mitä etsi. Kirjoitus päättyy Hermeksen kehotukseen

38 Brashler 1979, 325.

39 *Johanneksen Salainen Kirja* NHK 3,22; par. BG 48 ja 2,15; *Hallitsijoiden olemus* 87–88.

40 Kalerin tulkinta, jonka mukaan teksti viittaa marttyyriuden kritiikkiin, on kaukaa haettu. Kaler 2014, 209–210.

41 Methodios, *Pidot* 8.12.

42 Eusebios, *Praeparatio evangelica* 12.46; vrt. Hes. 1:4–12.

43 *Corpus Hermeticum* 4, 5, 10, 12, 13. Copenhagen 1992, 93–94.

44 Bull 2014, 239.

45 Hiukan toisin Bull 2014, 239.

kirjoittaa kaikki kirjaksi ja kopiaoida tämä kirja hieroglyfeillä Diospoliksessa sijaitsevan temppelin kivitauluihin.⁴⁶ Hieroglyfien kirjoittaminen on tehtävä silloin, kun Hermes itse (Merkurius-planeetta) on neitsyen tähtikuviossa; samassa yhteydessä viitataan egyptiläisiin sammakon- sekä kissankasvoisiin jumaluuksiin ja annetaan ohjeita siitä, kuka tätä kirjaa voi ymmärtää.

Viittaukset Egyptiin ja maan muinaiseen uskoon on yleensä ottaen hermeettisen kirjallisuuden piirre, ja tapa viitata muinaisiin traditioihin ilmenee muuallakin antiikin maailman uskonnollis-filosofisissa teksteissä. Tällä tavoiteltiin omalle sanomalle muinaisuudesta nousevaa ajan patinaa, vakuuttavuutta suhteessa nykyaikaisiin kultteihin.⁴⁷ Hermeettinen kirjallisuus nousee egyptiläis-kreikkalaisesta kulttuurista.⁴⁸ Niille, jotka lukivat *Tutkielmaa kahdeksannesta ja yhdeksännestä* Ylä-Egyptissä, viittaus Diospolis Magnaan eli muinaiseen Thebaan ei ollut maantieteellisesti kaukaista eksotiikkaa.

Tästä huolimatta on mahdollista, että jotkut tekstin piirteet olivat kirjurille ja lukijoille jo vieraita. Tällaisen vaikutelman antavat eräät *Kahdeksannen ja yhdeksannen* piirteet. Sekä nousun alussa että lopussa kirjoituksen sisältämiin rukouksiin liittyy vokaaleja (56,17–22 ja 61,10–15). Vastaavia äännettäviksi tarkoitettuja vokaaleja tunnetaan myös maagisista papyruksista. Vokaalit ovat yhteydessä hengelliseen harjoitukseen resitoimalla, laulamalla tai yhdistämällä niiden ääntämiseen erilaisia liikkeitä.⁴⁹ Toisin kuin joissakin maagisissa papyruksissa, vokaalit on kuudennessa koodeksissa kirjoitettu suoraan tekstiin, ei kuvioiksi tai kaavioiksi. Merkitseekö tämä, että jotkut niiden käyttötavat ovat olleet koodeksin kirjurille sivuseikka tai jopa tuntemattomia? On myös havaittu, että ensimmäisessä vokaalijonossa yksi omega on eri paikassa kuin odottaisi: onko kristitty kirjuri halunnut aloittaa jonon alfalla eikä omegalla?⁵⁰

Kahdeksatta ja yhdeksättä seuraava *Kiitosrukous* on osoitettu sille, jota kutsutaan Jumalaksi ja Isäksi, mutta myös elämälle, kohdulle, josta jokainen elävä olento syntyy. Rukouksessa kiitetään ymmärryksestä, sanasta ja tiedosta sekä pyydetään kahta asiaa: elämää Jumalan tuntemuksessa ja varjelusta lankeemuksilta tässä elämässä. Rukouksen lopussa

mainitaan, että tämän rukouksen rukoiltuaan ”he syleilivät toisiaan ja nauttivat pyhää, veretöntä ateriaansa”. Kirjoittaja viittaa kasvissyöntiin. Syömisestä teema nousi esiin jo edellä *Pietarin ja kahdentoista apostolin teoissa* syömisestä niukuuden korostamisena.

Koodeksin viimeinen kirjoitus on *Kahdeksannen ja yhdeksannen* tavoin dialogi Asklepioksen ja Hermeksen välillä. Kirjoitus on alun perin laadittu kreikaksi nimellä *Teleios Logos* eli *Täydellinen opeus*, mutta tämä alkuteksti ei ole säilynyt. Se tunnetaan latinankielisenä käännöksenä nimellä *Asklepios*, ja samaa nimeä käytetään myös sen kuudenteen koodeksiin sisältyvästä *Asklepios*-katkelmasta, joka sisältää latinalaisen version sivut 21–29. Hermeettisissä teksteissä Asklepios on yksi Hermeksen oppilaista, mutta kreikkalais-roomalaisella kaudella hän oli myös jumala, jossa yhdistyivät egyptiläinen Imhotep ja kreikkalainen lääkäintäitaidon jumala Asklepios.⁵¹

Asklepios-teksti alkaa kohdasta, jossa kirjoittaja pyytää lukijoitaan miettimään miehen ja naisen välisen yhdyntän mysteeriä. Mysteeri, jossa nainen saa voimaa mieheltä ja mies naiselta, vaatii salaisuutta, sillä jos se tapahtuu muiden nähden, se muuttuu irvokkaaksi.⁵² Tästä siirrytään puhumaan oppimisesta ja tiedosta ihmisten saamina mahdollisuuksina ja toisaalta himoista ja paheista, jotka ruumiin välityksellä uhkaavat sielua. Keskustelu kulkee ihmisten ominaisuuksista ihmisten ja jumalien välisiin eroihin ja yhtäläisyyksiin sekä jumalien ja ihmisten tekemien jumalien ominaisuuksiin. Ihmiset luovat jumalat omiksi kuvikseen niin kuin Jumala on luonut sisäisen ihmisen omaksi kuvakseen (*Asklepios* 69–70).

Kirjoituksessa nousee esiin jo aiemmin koodeksissa esiin tullut Egypti-teema: jumalakuvista siirrytään ajatukseen, että Egypti on taivaan kuva (*eikon*). Hermes Trismegistos ennustaa, kuinka Egypti, maailman temppeli, tulee menettämään jumalansa ja kuinka Jumalan palvoja kielletään palvomasta Jumalaa. Maa autioituu ja Niili täyttyy kuolleista: koko maa on täynnä hautoja temppelien sijaan. Kaikenlainen lopunaikojen synkkyys tulee vallitsemaan, kunnes Jumala päättää tuhota pahan. Joskus hän tekee sen tulvien, joskus tulen

avulla, mutta maailma voi syntyä uudelleen (*Asklepios* 70–73). Maailman puhdistamisen jälkeinen viittaus kaupunkiin Egyptin läntisessä kulmassa on todennäköisimmin Aleksandria, maan kreikkalaisten hallitsijoiden (ja esimerkiksi Athanasioksen) kaupunki (*Asklepios* 76,27–33).

Asklepios-katkelman viimeinen jakso (76–78) kuvaa ihmissielujen päämäärää. Kun ihmisen sielu lähtee ruumiistaan, se joutuu matkalla taivaaseen kohtaamaan suuren demonin, joka päättää, voiko se jatkaa nousuaan vai onko sen jouduttava rangaistuksen ja puhdistuksen paikkaan. Kirjoitus päättyy Asklepioksen kysymykseen pahoja sieluja kurittavista demoneista ja Hermeksen vastaukseen siitä, mistä nämä demonit ovat peräisin: eivät jumalallisesta sielusta tai ihmisen rationaalisesta sielusta vaan hirvittävästä pahuudesta.

VIESTI KIRJURILTA

On useita vaihtoehtoja painottaa koodeksissa esiin nousevia teemoja, mutta on ilmeistä, että kuudennen koodeksin kopioinut kirjuri ja se henkilö/ ne henkilöt, jotka kirjan tilasivat, ovat miettineet kirjan sisältöä ja tehneet päätöksiä sen suhteen. Kokonaisuuden voi siten katsoa olevan melko hyvin suunniteltu. Suunnitelmallisuuden lisäksi on selvää, että sisältö on osin improvisoitu ja kirjoitusten lopullinen valikoima on päätetty vielä kopionnin aikana. Tämä käy ilmi koodeksista, sillä kirjuri on kopioinut *Kiitosrukouksen* ja koodeksin päättävän *Asklepios*-katkelman väliin sivulle 65 lyhyen viestin kirjan vastaanottajalle:

Olen kopioinut tämän yhden hänen⁵³ kirjoituksensa. Olen saanut hyvin monia (niistä), mutta en ole kopioinut niitä, ajattelin että te olette jo saaneet ne. Ja epäröin siksi kopioida niitä teille, ehkä ne ovat tulleet teille ja se [kopioiminen ja lähettäminen] rasittaisi teitä. Sillä minulle on tullut paljon hänen kirjoituksiaan.

Kirjurin jättämä viesti kertoo, että koodeksin lopullinen sisältö on muuttunut suunnitellusta: häneltä oli tilattu kirja, jossa olisi tietty valikoima kirjoituksia, ja hän on, mahdollisesti huomattuaan tilan riittävän, päättänyt lisätä vielä yhden. Kirjurin viesti kertoo samalla, että hermeettisiä kirjoituksia on ol-

lut hyvin saatavilla 300-luvun lopun Ylä-Egyptissä.

Koodeksin improvisoidun mutta melko tarkoin suunnitellun luonteen ovat todenneet myös Williams ja Jenott, jotka ovat tarkastelleet koodeksin tekstin tiheyttä sen eri osissa. Teksti on alussa väljempää ja lopussa tiiviimpää osin sivujen koosta johtuen, mutta myös siksi, että kirjuri lisäsi koodeksiin yhden kirjoituksen. Heidän johtopäätöksensä on, että koodeksi ei ole sattumanvarainen sekamelska erilaisia kirjoituksia, vaan suunniteltu kokonaisuus, jonka kansiin myöhemmin vielä lisättiin muualta irrotettu *Kolmimuotoinen protennoia*.⁵⁴

Koodeksin tarkastelun yhteydessä on syytä kiinnittää lyhyesti huomio myös kirjan kansiin. Kuudennen koodeksin kansipahvien tukimateriaalina on käytetty kierrätettyä papyrusmateriaalia, joissa on säilynyt katkelmia erilaisista teksteistä. Kannen kierrätysmateriaalit ovat kopiointiaikaa varhaisempia verotukseen liittyviä kreikankielisiä nimilueteloiden fragmentteja, jotka on ajoitettu 200-luvun loppuun ja 300-luvun alkuun. Niistä ei löydy koptinkielistä tai kristinuskoon viittaavaa materiaalia.⁵⁵

Sen sijaan seitsemännen koodeksin sisäkansista on löydetty koptinkielinen katkelma Genesiksesta (Gen. 32:5–21 sekä 42:27–30, 35–38). Samoin kan-

46 Bull 2014, 239.

47 Burns 2014, 20–26.

48 Fowden 1993, 31–44; Copenhaver xvi–xxiv. Fowden esittää hermeettisten kirjoitusten alkuperäiseksi sosiaalisiksi miljöökseksi kaupunkien opettaja–oppilas-ryhmiä. Fowden 1993, 186–195. Bull sen sijaan näkee, että hermeettisten kirjoitusten taustalla vaikuttivat kaksikieliset egyptiläiset papit, jotka tunsivat kreikkalaista ajattelua. Bull 2014, 348.

49 Bull 2014, 251–261.

50 Bull 2014, 259.

51 Copenhaver 1992, xxii–xxiii.

52 *Asklepios* 65. Toisin kuin latinalainen teksti, joka katsoo että yhdynnässä nainen saa miehen voiman kun taas mies menettää voimansa (lat. *Asklepios* 21), koptilainen teksti katsoo sekä miehen että naisen saavan voimaa toisiltaan.

53 ”Hänen kirjoituksensa” viittaa Hermekseen, siis hermeettiseen kirjallisuuteen.

54 Williams & Jenott 2006, 1043–1052.

55 Fragmentit 44–61; ks. Barns, Browne & Shelton 1981, 39–51.

sista löytyy katkelma koptinkielistä epistolaa sekä kirjeenvaihtoa, joka viittaa askeettiseen tai luostari-kontekstiin. Seitsemannen koodeksin kansista löytyneen fragmentin numero neljä kirjekatkelmassa Daniel kirjoittaa rakkaalle sairaana olleelle isälleen Afrodisiokselle ja tervehtii samalla kaikkia tämän kanssa olevia veljiä; veli Sourous mainitaan nimeltä ja kirje päättyy pyyntöön, että veljet muistavat Danielia rukouksissaan. Fragmentin numero viisi kirje on Afrodisioksen kirje Sansnokselle ja fragmentti numero kuusi on Papnoutioksen kirje Pakhomiokselle.⁵⁶ Koodeksin seitsemän kannet sisältävät myös kreikankielisiä fragmentteja, niin kaupallisia dokumentteja kuin kirjeitä, joista osa on osoitettu Sansnokselle tai on hänen lähettämänsä.⁵⁷ Sen lisäksi, että kirjeissä viitataan ”isään” ja ”veljiin”, ne sisältävät esimerkiksi pyyntöjä muistaa lähettäjää rukouksin. Vastaavasti Nag Hammadin toisen koodeksin kirjuri pyytää muistamaan itseään rukouksin: ”Muistakaa myös minua, veljet, rukouksissanne. Rauha pyhille ja hengellisille.”⁵⁸

Seitsemannen koodeksin kansista löytynyt papyrusmateriaali viittaa kristittyihin, mutta onko koptilaisessa kirjefragmentissa numero kuusi mainittu Pakhomios nimenomaan luostarin perustaja Pakhomios? Tämä on nähdäkseni mahdollista: Pakhomiosta puhutellaan rakkaaksi isäksi, jota tervehditään Herrassa. Koska kirje mainitsee myös isä Makarioksen sekä veljen, jonka nimi ei ole säilynyt, on luontevaa tulkita, että ”isä” viittaa nimenomaan pappiin tai luostarinjohtajaan. Lopullista ja varmaa tietoa fragmentti ei tietenkään tarjoa, mutta mahdollonta tämä ei ole, kun otetaan huomioon, että koodeksien löytöpaikka sijaitsee pakhomiaanisen luostarin (raunioiden) läheisyydessä. Nag Hammadin tekstien ja Pakhomioksen luostarin jäsenten välistä yhteyttä on eri yhteyksissä käsitelty. Artikkelissaan *Pietarin ja kahdentoista apostolin teoista* István Czachesz esittää, että kirjoitusta toimitettiin ja se kopioitiin Pakhomioksen luostarissa.⁵⁹

MILLAISET TEEMAT YHDISTÄVÄT KIRJOITUKSIA?

Kuvasin edellä kuudennen koodeksin sisällön pyrkien jo kuvauksessa nostamaan esiin paitsi yksittäisten kirjoitusten keskeisiä piirteitä myös eri

kirjoituksia yhdistäviä teemoja. Selvää on, että Nag Hammadin kokoelman kuudennesta koodeksista löytyy erilaisia teemoja ja tasoja sekä yhteyksiä eri kirjoitusten välillä, ja myös lukijan omat odotukset vaikuttavat siihen, mihin huomio kiinnittyy. Objektiviivista mittaria koodeksin punaiselle langalle ei ole: eri kirjoituksista voi nostaa esiin erilaisia niitä yhdistäviä aiheita.⁶⁰

Kysymystä Nag Hammadin koodeksien ja koko Nag Hammadin kokoelman logiikasta on pohdittu jo aiemmin. Michael A. Williams esittää *Rethinking "Gnosticism"* -teoksessaan eri malleja sille, miten Nag Hammadin koodeksit on järjestetty. Hän tarkastelee kaikkia kokoelman kirjoja ja esittää neljä eri logiikkaa sille, mitä kirjoituksia koodekseihin on valittu ja miten kirjoitukset on järjestetty. Kuudennen ja viidennen koodeksin teema on hänen mukaansa nousu ja eskatologia.⁶¹ Lisäksi Williams nostaa esiin parantamisteeman, joka sekä aloittaa että lopettaa koodeksin. *Pietarin ja kahdentoista apostolin tekojen* Kristus esiintyy parantajana, ja yksi *Asklepioksen* teema on tunteiden parantaminen tiedon avulla (*Asklepios* 66,9–25). Williamsin pääasiallinen mielenkiinnon kohde ovat kuitenkin ”raamatulliset demiurgitraditiot”, kuten hän niitä nimittää, ja näiden traditioiden varhaisempi historia.⁶²

Myöhemmässä, Lance Jenottin kanssa kirjoittamassaan artikkelissa, Williams ja Jenott nostavat esiin voiman tai suuren voiman, logoksen ja monien kirjoitusten sisältämät viittaukset kirjoihin tai kirjoituksiin.⁶³ Michael Kaler nostaa tuoreessa artikkelissaan esiin myös matkaan ja valaistumiseen liittyvät teemat, turvapaikan etsimisen ja löytämisen. Hän luonnostelee koodeksin taustalle eristyneet, maailmasta erillään olevat olosuhteet, joissa filosofinen ymmärrys yhdistyy askeettiseen elämäntapaan: hän tulkitsee, että tämä konteksti on kristillinen, mutta ei lähde tarkemmin pohtimaan Ylä-Egyptin kristillistä kulttuuria koodeksin koptiaikana.⁶⁴

MITÄ KODEKSI KERTOO KIRJURISTA JA (OLETETUISTA) LUKIJOISTAAN?

Lähtökohtani on kirjoitusten kristitty konteksti 300-luvun lopulla ja Pakhomioksen luostarin läheisyys. Vaikka lopullisesti ei voida osoittaa, että

juuri luostarin jäsenet lukivat näitä tekstejä, ovat askeettiset yhteisöt ja askeettinen kristillisuus vahvin ehdokas kirjurin ja lukijoiden kontekstiksi. Mikäli lähdetään tästä hypoteesista, tulee kysyä, mitä kuudes koodeksi kertoo kirjurin ja hänen oletettujen lukijoidensa kirjallisesta osaamisesta ja kiinnostuksen kohteista.

Koodeksin valikoima erilaisia kirjoituksia kertoo konkreettisesti, että kirjuri on lukenut ja tuntenut laajasti erilaista kirjallisuutta ja suhtautuu arvostaen eri taustoista nouseviin teksteihin. Valikoiman kokoonpano ei sinänsä ole yllättävää, onhan Bodmerin papyrusten joukossa edustettuina sekä kristillisiä että muita tekstejä.⁶⁵ Vaikka koodeksin valikoima kertoo kirjuristaan, voidaan olettaa, että sen kokoelma kertoo myös vastaanottajista – heistä tiedämme kuitenkin vielä vähemmän kuin tekstin kopioineesta kirjurista. Hänen viestinsä antaa ymmärtää, että hän olettaa vastaanottajienkin jo tuntevan hermeettisiä kirjoituksia.

Kirjuri ei ohjeista lukijoitaan siinä, miten tekstejä on tulkittava. Esimerkiksi Methodios selittää Khimairan selkeän kristillisesti ja Eusebios tarjoaa Hesekielin näyn Khimaira-katkelman rinnalle, mutta kuudes koodeksi ei selitä tai rinnasta Platonilta peräisin olevaa katkelmaa mihinkään: se alkaa suoraan *Valtion* kohdasta 588b ja päättyy kohtaan 589b. Vastaavasti hermeettisiin teksteihin ei ole liitetty erityisiä apologetteja, kriittisiä tai muita selityksiä lukuun ottamatta kirjurin viestiä. Mutta vaikka Platon-katkelmaa ei selitetä eksplisiittisesti, se on käännetty tulkiten, minkä seurauksena koptilainen teksti poikkeaa kreikkalaisesta.

Koodeksi alkaa kristillisillä teksteillä, jotka myös ovat avoimia eri ei-kristillisiä traditioita kohtaan. Kristus muistuttaa Asklepiosta ja *Arvovaltaisen opetuksen* lyhyt viittaus pakanoihin ja heidän jumaliinsa ja temppelihinsä on melko neutraali. Kritisoidessaan hengellisesti laiskoja kristittyjä, jotka eivät etsi Jumalaa, kirjoittaja viittaa pakanoihin, jotka sentään rukoilevat kivitemppeleissään jumalaansa (*Arvovaltainen opetus* 33–34). Vaikka kohdan voi tulkita retoriseksi hyökkäykseksi laiskoja kristittyjä kohtaan, puuttuu kohdasta äärimmilleen viety dramatiikka ja kritiikki pakanoita kohtaan. Pakanat eivät ole kritiikin kohteina tai edes koroste-

tun retorisesti kuvattuja. Pakanat tekevät parhaansa: hekin antavat almuja, rukoilevat kivitemppeleissään ja kunnioittavat omaa jumalaansa (*eidolon*), ja heitä huonompia ovat ne, jotka eivät halua etsiä Jumalaa tai edistyä henkisesti.⁶⁶

Hermeettisten tekstien viittaukset eri jumaliin ja niiden patsaisiin eivät ole sisällöllisesti muodostaneet kirjurille ongelmaa. *Kahdeksas ja yhdeksäs* sisältää kehotuksen kaivertaa teoksen opetukset kirjaksi Hermeksen temppeliin, jossa sitä vartioivat sammakon- ja kissankasvoiset jumalat (61,25–62,9). Myös *Asklepios* sisältää pohdintaa ihmisten ja jumalien ominaisuuksista – molemmat ovat korkeimman Jumalan, kaikkeuden isän luomuksia (67,32–68,34) eivätkä ne ole pelkkiä epäjumalia vaan voivat antaa ihmisille profetioita ja parantaa sairauksia (69,9–70,2).

Kuudes koodeksi alkaa Pietarin ja muiden apostolien matkalla kohti Lithargoel-Kristuksen kaupunkia mutta myös koodeksin loppu ja siinä oleva *Asklepios*-katkelman lopun näky suuresta demonista voidaan tulkita yhden matkan päämääräksi. Kuollessaan jokaisen on kohdattava tämä demoni, joka erottelee sielut sen mukaan, miten ne ovat elämänsä eläneet. Hyvin kilvoitelleet saavat jatkaa nousuaan, muiden matka katkeaa. Hyvin vastaavan kuvauksen tarjoavat kaksi *Antonios Suuren elämäs-*

-
- 56 Fragmentit 2–8; ks. Barns, Browne & Shelton 1981, 124–144.
- 57 Fragmenttien 68, 72, 75–78 ja mahdollisesti myös fragmentin 73 kirje on osoitettu Sansnokselle, ja Sansnos on kirjefragmentin 69 lähettäjä. Barns, Browne & Shelton 1981, 52–86.
- 58 *Tuomas Kilvoittelijan kirja* 145.
- 59 Czachesz 2006, 490–502.
- 60 Näin myös Williams & Jenott 2006, 1043–1052.
- 61 Williams 1996, 256–260. Nämä korostuvat erityisesti *Ukkosessa*, *Arvovaltaisessa opetuksessa*, *Suuren voimamme tuntemisessa* sekä Platon-katkelmassa.
- 62 Williams 1996, 261.
- 63 Williams & Jenott 2006, 1043–1048.
- 64 Kaler 2014, 197–217.
- 65 Myös esimerkiksi Nag Hammadin kokoelmaan kuuluva *Kertomus sielusta* viittaa kolmesti Homeroksen *Odysseiaan*; vrt. Od. 1.48–59 ja 4.558; 4.260–261 sekä 4.261–264.
- 66 Tervahauta 2013, 195–216.

sä kerrottua Antonioksen näkyä (*Antionioksen elämä* 60 ja 65). Osaltaan nämä tukevat sitä näkemystä, että askeetteja ja askeettisen kirjallisuuden tekijöitä kiinnostivat samat teemat kuin vaikkapa hermeetisiä kirjoittajia – ja vaikka Athanasios kritisoi niitä kristittyjä, jotka lukivat tai kirjoittivat ”harhaoppisia” kirjoituksia, hän on ainakin tässä tapauksessa nähnyt tällaisen opetuksen varsin hyödyllisenä.

NAG HAMMADIN KUUDES KOODEKSI OSANA EGYPTIN MONIMUOTOISTA KRISTILLISYYTTÄ

Nag Hammadin kokoelma mielletään usein gnostilaiseksi kirjakokoelmaksi. Se onkin ensiarvoisen tärkeä lähde, kun tutkitaan setiläistä ja valentolaista ajattelua tai toisen vuosisadan kristinuskoo. Nämä koulukunnat eivät kuitenkaan määritä koko kokoelmaa. Kuudes koodeksi on tästä tärkeä esimerkki.

Koodeksia ja muita Nag Hammadin kirjoituksia voi lukea myös kopiointiaikansa taustaa vasten. Askeettista ja kehittyvän luostarilaitoksen kontekstia – ja aikakauden kirjallisia lähteitä – voi käyttää apuna Nag Hammadin tekstien ymmärtämisessä. Kokoelman tekstejä ei ole mielekäästä lukea ainoastaan varhaisemman historian valossa. Samalla kun askeettisen kristinuskon konteksti tukee Nag Hammadin tekstien ymmärtämistä, Nag Hammadin tekstit tarkentavat kuvaa askeettisen kristinuskon historiasta. Kuudes koodeksi kertoo lukijoilleen tärkeistä kysymyksistä: hengellisestä edistymisestä ja ihmissielun olemuksesta. Se kertoo myös siitä, miten he hakivat ymmärrystä monenlaisista kirjoituksista, olipa kyseessä apostolien vaellus, taivaallisen tai maallisen sielun kuvaukset tai Hermes Trismegistoksen opetukset. Näille lukijoille kristinuskon ja muiden traditioiden väliset rajat eivät olleet ylittämättömiä.

KIRJALLISUUS

BAGNALL, ROGER

2009 *Early Christian Books in Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

BAK HALVGAARD, TILDE

2012 *Linguistic Manifestations of Divine Thought: An Investigation of the Use of Stoic and Platonic Dialectics in the Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1) and the Thunder: Perfect Mind (NHC VI,2)*. Diss. Copenhagen: University of Copenhagen.

BARNS, J. W. B., BROWNE, G. M. & SHELTON, J. C.

1981 *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. Nag Hammadi Studies 16 (The Coptic Gnostic Library 4). Leiden: Brill.

BRAKKE, DAVID

1995 *Athanasius and Asceticism*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

BRASHLER, JAMES

1979 ”Plato, *Republic* 588A–589B (NHC VI,5). Introduction, Text, and Translation by James Brashler.” *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502,1 and 4*. Ed. Douglas M. Parrott. Nag Hammadi Studies 11 (The Coptic Gnostic Library 3). Leiden: Brill, 325–339.

BROWN, PETER

1988 *Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

BULL, CHRISTIAN

2014 *The Tradition of Hermes: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Doctoral dissertation. Bergen: University of Bergen.

BURNS, DYLAN

2014 *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

CHIN, CATHARINE M.

2010 ”Rufinus of Aquileia and Alexandrian Afterlives. Translation as Origenism.” *Journal of Early Christian Studies* 18, 617–647.

COPENHAVER, BRIAN

1992 *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- CZACHESZ, ISTVÁN
 2006 "The Identity of Lithargoel in the *Acts of Peter and the Twelve*". *Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Ed. Anthony Hillhorst & Geurt Hendrik van Kooten. Leiden: Brill, 485–502.
- DESJARDINS, MICHEL R.
 1990 *Sin in Valentinianism*. SBL Dissertation Series 108. Atlanta, GA: Scholars Press.
- DORESSE, JEAN
 1960 *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*. With an English Translation and Critical Evaluation of The Gospel According to Thomas. London: Hollis & Carter.
- DUNDERBERG, ISMO
 2013 "Moral Progress in Early Christian Stories of the Soul". *New Testament Studies* 59, 247–267.
 2005 "The School of Valentinus". *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*. Ed. Antti Marjanen & Petri Luomanen. Supplements to Vigiliae Christianae 76. Leiden: Brill, 64–99.
- DUNDERBERG, ISMO & MARJANEN, ANTTI (TOIM.)
 2005 *Nag Hammadin kätetty viisau: Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. 2. painos. Helsinki: WSOY.
- EMMEL, STEPHEN
 2008 "The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions". *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie*. Hrsg. Jörg Frey, Enno Edzard Popkes & Jens Schröter. Berlin: Walter de Gruyter, 33–49.
- EVANS CRAIG A., WEBB, ROBERT L. & WIEBE, RICHARD A. (ED.)
 1993 *Nag Hammadi Texts and the Bible: A Synopsis and Index*. New Testament Tools and Studies 18. Leiden: Brill.
- FOWDEN, GARTH
 1993 *Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FRANKFURTER, DAVID
 1998 *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FREIBERGER, OLIVER
 2009 *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*. Studies in Oriental Religions 57. Wiesbaden: Harrassowitz.
- GOEHRING, JAMES E.
 1986 *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*. Patristische Texte und Studien 27. Berlin: De Gruyter.
 2001 "The Provenance of the Nag Hammadi Codices Once More". *Studia Patristica vol. 35: Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999: Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*. Ed. M. F. Wiles & E. J. Yarnold. Leuven: Peeters, 234–253.
- HAAS, CHRISTOPHER
 1997 *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- HADOT, PIERRE
 1995 *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- HARMLESS J. WILLIAM, SJ
 2008 "Monasticism". *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ed. Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 493–517.
- IRICINSCHI, EDUARD
 2009 *The Scribes and Readers of Nag Hammadi Codex II: Book Production and Monastic Paideia in Fourth-Century Egypt*. Diss. Princeton University.
 2013 "The Teaching Hidden in Silence (NHC II 1,4): Questions, Answers, and Secrets in a Fourth-Century Egyptian Book." *Beyond the Gnostic Gospels*. Ed. Eduard Iricinschi, Lance Jenott, Nicola Denzey Lewis & Philippa Townsend. Studies and Texts in Antiquity and Christianity 82. Tübingen: Mohr Siebeck, 297–319.
- KALER, MICHAEL
 2014 "Finding a Safe Spot: An Attempt to Understand the Arrangement of Nag Hammadi Codex VI". *Journal of Early Christian Studies* 22, 197–217.
- KHOSROYEV, ALEXANDR
 1995 *Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten. Altenberge: Oros.
- KING, KAREN L.
 2003 *What Is Gnosticism?* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

- KLAUCK, HANS-JOSEF
2008 *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*. Transl. Brian McNeil. Waco, TX: Baylor University Press.
- KOTSIFOU, CHRYSI
2007 "Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt". *The Early Christian Book*. Ed. William E. Klingshirn & Linda Safran. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 48–68.
- LAMPE, G.W.H. (ED.)
1961 *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LÖHR, WINRICH ALFRIED
1996 *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MARJANEN, ANTTI
2008 "Gnosticism". *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ed. David G. Hunter & Susan Ashbrook Harvey. Oxford: Oxford University Press, 203–220.
- MARJANEN, ANTTI (ED.)
2005 *Was There a Gnostic Religion?* Publications of the Finnish Exegetical Society 87. Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- MEYER, MARVIN (ED.)
2007 *The Nag Hammadi Scriptures*. The International Edition. New York: HarperCollins.
- MOLINARI, ANDREA LORENZO
2000 *The Acts of Peter and the Twelve Apostles (NHC VI,1): Allegory, Ascent, and Ministry in the Wake of the Decian Persecution*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 174. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- OLSEN, NANNA LIV ELKJÆR
2012 "Thunder Perfect Mind – or How Nonsense Makes Sense". *Teologinen Aikakauskirja* 117, 186–192.
- PEARSON, BIRGER
2005 "Basilides the Gnostic". *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*. Ed. Antti Marjanen & Petri Luomanen. Supplements to Vigiliae Christianae 76. Leiden: Brill, 1–31.
- ROBINSON, JAMES M.
1990 *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*. Claremont, CA: Institute for Antiquity and Christianity.
- ROUSSEAU, PHILIP
1985 *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley, CA: University of California Press.
- RUBENSON, SAMUEL
1995 *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Studies in Antiquity & Christianity. Minneapolis, MI: Fortress.
- SHAW, TERESA
1998 *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis, MI: Fortress.
- SOLEVÄG, ANNA REBECCA
2013 *Birthing Salvation: Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse*. Biblical Interpretation Series 121. Leiden: Brill.
- TERVAHAUTA, ULLA
2013 "Ignorant People, the Fool and Pagans: Intra-Christian Polemic and Portrayal of the Other in *Authentikos Logos*". *Others and the Construction of Early Christian Identities*. Ed. Raimo Hakola, Nina Nikki, Ulla Tervahauta. Publications of the Finnish Exegetical Society 106. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 195–216.
- 2015 *A Story of the Soul's Journey in the Nag Hammadi Library: A Study of Authentikos Logos (NHC VI,3)*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 107. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Painossa.
- THOMASSEN, EINAR
1995 "Notes pour la delimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi". *Les Texts de Nag Hammadi et le problème de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 Septembre 1993*. Éd. Louis Painchaud & Anne Pasquier. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Études" 3. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 243–259.
- TUCKETT, CHRISTOPHER
1986 *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*. Edinburgh: T&T Clark.
- URO, RISTO
2005 "Explaining Early Christian Asceticism: Methodological Considerations". *Lux Humana, Lux Aeterna: Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus*. Ed. Antti Mustakallio, Heikki Leppä & Heikki Räisänen. Publications of the Finnish Exegetical Society 89. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 458–474.

WAGNER, MONICA

- 1945 *Rufinus the Translator: A Study of His Theory and His Practice as Illustrated in His Version of the Apologetica of St. Gregory of Nazianzen*. Patristic Studies 73. Washington, D.C.: Catholic University of America.

WILLIAMS, MICHAEL A.

- 1982 "The *Life of Antony* and the Domestication of Charismatic Wisdom". *Charisma and Sacred Biography*. Ed. Michael A. Williams. Journal of the American Academy of Religion Thematic Studies 48. Chambersburg, PA: American Academy of Religion, 23–45.
- 1996 *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

WILLIAMS, MICHAEL A. & JENOTT, LANCE

- 2006 "Inside the Covers of Codex VI". *Coptica-Gnostica-Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*. Éd. Louis Painchaud & Paul-Hubert Poirier. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Études 7. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1025–1052.

WILSON R. MCLEOD & PARROTT, DOUGLAS M.

- 1979 "The Acts of Peter and the Twelve Apostles VI, 1: 1,1–12,22". *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Ed. Douglas M. Parrott. Nag Hammadi Studies 11. Leiden: Brill, 197–229.